

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

HOUDA BLUM BAKOUR

**A IGREJA ORTODOXA ANTIOQUINA NA CIDADE DO RIO DE
JANEIRO:**

Construção e Manutenção de uma identidade religiosa diaspórica no campo religioso
brasileiro

Niterói
2007

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

HOUDA BLUM BAKOUR

**A IGREJA ORTODOXA ANTIOQUINA NA CIDADE DO RIO DE
JANEIRO:**

Construção e Manutenção de uma identidade religiosa diaspórica no terreno religioso
brasileiro

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Antropologia
da Universidade Federal Fluminense,
como requisito parcial para obtenção
do Grau de Mestre em Antropologia.

Niterói
2007

Banca Examinadora

Professor Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (Orientador)

Professor Dr. Roberto Kant de Lima
Universidade Federal Fluminense

Professor Dr. Emerson Giumbelli
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Professor Dr. João Batista Vargens
Universidade Federal do Rio de Janeiro

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho não teria sido possível sem o apoio, contribuição e incentivo de muitas das pessoas que me cercam tanto no âmbito acadêmico quanto familiar e pessoal.

O meu agradecimento vai em primeiro lugar ao meu orientador, Professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, pela paciência, atenção, incentivo e generosidade na orientação deste trabalho e na transmissão de seu conhecimento teórico e empírico no campo da antropologia.

Agradeço aos professores, Eliane Cantarino O'Dwyer, Emerson Giumbelli, João Batista Vargens, Paulo Farah, Roberto Kant por terem aceito participar da banca examinadora desta dissertação.

Gostaria de agradecer a todo o corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFF que colaboraram com suas aulas e conversas informais para o meu aprendizado.

Meus sinceros agradecimentos aos padres da Catedral São Nicolau por autorizarem a minha presença como pesquisadora na Igreja e a gentileza e generosidade de me fornecerem todas as informações necessárias para a realização deste trabalho. Assim como agradeço aos meus informantes na comunidade que me receberam e possibilitaram inúmeras conversas informais e entrevistas que também se fizeram indispensáveis para a conclusão deste trabalho.

Agradeço da mesma forma os membros do Conselho da Sociedade Beneficente Muçulmana Alauíta e os membros de sua comunidade, que igualmente se mostraram de grande generosidade, disponibilidade e paciência para responderem as minhas intermináveis perguntas, e de me receberem em suas residências e encontros sociais.

Meu especial agradecimento ao Padre Alphonse Nagib Sabbagh da Igreja Melquita, que acompanhou esta minha trajetória e por ter me incentivado e colaborado com todo tipo de informação que dispunha, pela generosidade de me receber em sua casa, de esclarecer as minhas dúvidas a qualquer hora.

Também agradeço e ofereço esta dissertação à minha mãe, Nancy que sempre esteve presente em todo este processo de investimento, isolamento e produção e que sempre esteve na ‘torcida’ junto com todos os membros da família.

Aos meus colegas de turma de mestrado, Flávia, Fred, Iara, Juliana, Solange, Wilmara e Zé por todos os momentos de ‘sofrimento coletivo’, pelo incentivo e pelas ricas discussões.

Agradeço à ‘Ukhti’ de coração e de profissão Gisele Fonseca Chagas por sua disponibilidade e apoio e pelos nossos momentos de discussão do nosso campo de pesquisa.

A todos os amigos, pessoas queridas e vizinhos que acompanharam minha trajetória e colaboraram para a realização desta dissertação de inúmeras formas. É impossível citar tantos nomes, mas a colaboração de cada um teve o seu lugar específico e especial neste caminho.

Por fim, agradeço ao CNPq pela bolsa de mestrado que me foi concedida.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	1
1.1. Definição do Objeto e Referencial Teórico.....	8
1.2. Metodologia	20
1.3. Plano da dissertação	25
2. OS CRISTÃOS ORTODOXOS ANTIOQUINOS.....	26
2.1. Universo da Pesquisa	26
2.2. Etnificação da Igreja Ortodoxa Antioquina	30
2.3. Os Ortodoxos Antioquinos na Diáspora	34
3. O RITUAL DA MISSA ORTOODXA ANTIOQUINA NA CATEDRAL SÃO NICOLAU	46
3.1. Espaço Ritual	48
3.2. O Ritual da Missa Ortodoxa Antioquina	51
3.3. Na minha Comunhão Ninguém Mete a Colher	55
4. COMUNIDADES ÁRABES NO RIO DE JANEIRO – CONSTRUÇÃO E MANUTENÇÃO DE SUAS IDENTIDADES RELIGIOSAS E ÉTNICAS	63
4.1. A Família	68
4.2. O Casamento	69
4.3. Os Filhos	73
4.4. Atividade Profissional / Gênero	75
4.5. Dissolução e Manutenção das Comunidades Religiosas Diaspóricas	76
5. CONCLUSÃO	80
BIBLIOGRAFIA	85
ANEXOS	97

RESUMO

Esta dissertação tem como foco principal a análise do processo de construção e manutenção da identidade religiosa e étnica dos membros da comunidade diaspórica ortodoxa antioquina na cidade do Rio de Janeiro. Este duplo pertencimento, étnico e religioso dos membros desta comunidade apresenta uma articulação em diversos níveis: no que se refere ao universo cristão ortodoxo, em suas relações com o campo religioso brasileiro e com a sociedade brasileira, e no que se refere à manutenção de suas trocas a nível transnacional com as comunidades de origem e com o Patriarcado em Damasco. Estes níveis de articulação entre as duas formas de pertencimento, étnico e religioso, também se encontram presentes em outras três comunidades religiosas diaspóricas relacionadas à identidade árabe e presentes na cidade do Rio de Janeiro: Muçulmana Alauíta, Muçulmana Sunita e Católica Melquita. Dentro de uma perspectiva comparativa, verifica-se que essas quatro comunidades apresentam diversas formas de articulação de seus pertencimentos a nível local e transnacional, que vai de um quase total enclave à uma quase total diluição.

Palavras-chave: Antropologia da Religião; Cristãos Ortodoxos; Comunidades Cristãs; Oriente Médio.

ABSTRACT

This dissertation's main focus is to analyse how do members of the Antiochian Orthodox diasporic community in Rio de Janeiro build and maintain their religious and ethnic identity. The community members' dual belonging, ethnic and religious, do connect with each other at different levels: regarding the orthodox universe, their relation with Brazilian religions and with Brazilian society, as well as their transnational exchange with their root communities and with the Patriarchate in Damascus. These levels and types of connection between the two kinds of belonging, ethnic and religious, are also found in three other diasporic religious communities related to Arab identity in Rio de Janeiro: Allawi Muslim, Sunni Muslim and Melquite Catholic. In a comparative perspective, the four communities connect their several types of locally and transnationally belonging, varying from an almost total embedding to an almost total dilution.

Keywords: Anthropology of Religion; Orthodox Christians; Christian Communities; Middle East.

CAPÍTULO 1

INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação é analisar o processo de construção e manutenção da identidade étnica e religiosa da comunidade diaspórica ortodoxa antioquina na cidade do Rio de Janeiro, suas redes locais e transnacionais, e sua inserção no campo religioso brasileiro.

Apesar da presença de múltiplas identidades étnicas, culturais e religiosas no processo de construção da sociedade brasileira desde a descoberta do Brasil, o presente trabalho terá como ponto de partida o contexto social, político e econômico do Brasil com o fim da escravidão, por configurar um marco a partir do qual a entrada de imigrantes no Brasil passa a ser significativa, mobilizando a sociedade brasileira em seus diversos setores numa tentativa de definir um conceito de ‘brasilidade’ e de que forma ela poderia ser construída (LESSER, 2000:20).

Com o fim da escravidão, a partir da segunda metade do século XIX, a necessidade da presença de imigrantes em território brasileiro tornou-se fundamental para garantir a manutenção da economia do país¹. Assim, ainda segundo LESSER (2000) entraram no Brasil, entre 1872 e 1949, cerca de 4,55 milhões de imigrantes, sendo que 15% deles (400 mil) provenientes da Ásia e entre eles os árabes e judeus e o restante de europeus. A relação entre a entrada de imigrantes e uma transformação na configuração da sociedade brasileira era clara, e por mais que a presença, e entrada, de imigrantes tivesse a princípio uma ‘função’, principalmente econômica, não era possível, e em alguns momentos e nem desejável, que se restringisse a este setor. Uma sociedade como a brasileira que funcionava dentro de um *continuum* entre os dois pólos, branco e preto, encontrou dificuldades em ‘encaixar’ esses imigrantes dentro desta categorização, e questionamentos a respeito de quem era o brasileiro, qual sua cor e qual sua religião, passaram a surgir e a demandar respostas (LESSER, 2000: 20).

A sociedade brasileira, apesar de ter no referencial de branco, preto e mestiço as possibilidades de inclusão, exclusão e ascensão de seus membros, ela apresenta

¹ O Brasil colônia proibia a entrada do que ele chamava de heréticos (muçulmanos e judeus e cristãos não-católicos). A partir da Independência (1822), o novo governo permitiu a presença de cristãos não católicos em seu território. Já com a proclamação da República (1889), um decreto do governo proibiu a entrada de ‘asiáticos’ e ‘africanos’ em seu território (LESSER, 2000, p. 27-28).

diferenças em relação às sociedades da América do Norte, por exemplo, no que se refere aos preconceitos relativos à cor, cultura e pertencimento étnico das minorias.

Oracy Nogueira (1954)² numa análise sobre as relações raciais no Brasil, demonstra através de uma análise comparativa entre as duas sociedades, americana e brasileira, as formas diferentes de preconceito exercidas em ambas as sociedades e as possibilidades de exclusão e incorporação das minorias étnicas nelas. Nogueira define o preconceito exercido nos EUA como preconceito de origem “*basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico, para que sofra as conseqüências do preconceito*”, e o exercido no Brasil como preconceito de marca que é relativo à aparência “*quando toma por pretexto para as suas manifestações, os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque*” (NOGUEIRA, 1954:79).

O preconceito de marca e o preconceito de origem, produzem formas diferentes de inserção das minorias nas duas sociedades. Enquanto a mestiçagem no Brasil a mestiçagem do indivíduo, o seu ‘branqueamento’ permite a ele inserir-se de forma diferente em alguns setores da sociedade, nos EUA ele continuará sendo negro, hispânico ou pertencente ao seu grupo de origem, por mais que se torne ‘branco’ fisicamente (NOGUEIRA, 1954:80).

Um dos principais aspectos a serem salientados nesta distinção feita por Oracy Nogueira entre estes dois tipos de preconceito, é quanto à sua ideologia. Enquanto a de origem é racista e segregacionista, a de marca é assimilacionista e miscigenacionista (NOGUEIRA, 1954:84). Esta definição da ideologia do preconceito de marca no Brasil, lança uma luz sobre a forma que a sociedade brasileira lidou com os imigrantes, tanto europeus como não-europeus a partir de sua chegada até os dias de hoje:

“Ao mesmo tempo que é miscigenacionista, no que toca aos traços físicos, a ideologia brasileira de relações inter-raciais ou inter-étnicas é assimilacionista, no que se refere aos traços culturais. Em geral, espera-se que o indivíduo de outra origem, que não a luso-brasileira, abandone, progressivamente, sua herança cultural, em proveito da ‘cultura nacional’ – língua, religião, costumes. As expectativas assimilacionista e

² NOGUEIRA, Oracy. “Tanto Preto Quanto Branco: Estudos de Relações Raciais”. São Paulo: T.A. Queiroz, Editor, 1954 (p.68-93)

miscigenacionista se manifestam, ambas, tanto em relação aos elementos de procedência africana e indígena como em relação aos imigrantes estrangeiros e sua descendência” (NOGUEIRA, 1954:84).

Assim, ainda segundo NOGUEIRA, o dogma da cultura na sociedade brasileira prevalece sobre o da etnia, em que a sociedade impõe um processo de ‘desmacarronização’ do italiano e ‘desquibização’ do árabe, da mesma forma em que pretende ‘branquear’ o preto (NOGUEIRA, 1954:85).

Essas expectativas miscigenacionistas da sociedade brasileira acabaram por ‘dificultar’ as tentativas de manutenção das identidades das minorias imigrantes no Brasil, ‘acusando-os’ de tentar preservar a sua língua, religião e costumes e de que suas tendências endogâmicas eram segregacionistas. As mesmas tentativas de manutenção da própria identidade em outro contexto, em que a ideologia é segregacionista, como os EUA, por exemplo, é exatamente o que se espera de uma minoria.

Essas identidades pré-migratórias, esse patrimônio cultural das minorias diaspóricas no Brasil, depararam-se com essa ideologia de assimilação produzindo novas identidades étnicas, permitindo uma dupla assimilação no processo de construção da identidade nacional naquele momento. Uma aparente forma flexível de ser ‘brasileiro’ passa a ser possível, e categorias como ‘brasileiro’ e ‘imigrante’ passam a ser situacionais e contextualizadas, e os imigrantes e seus descendentes passaram a lançar mão de sua ‘brasilidade’ ou não dependendo do contexto (LESSER, 2000: 23).

Apesar desse caráter assimilacionista, uma homogeneização da identidade nacional e cultural não se fez possível pelo preconceito de marca no Brasil. LESSER chama essa nova identidade produzida de “*multiplicidade de brasileiros hifenizados*”, a “*mistura de povos*” não produziu uma “*raça brasileira*” uniforme, e sim uma união de diferentes identidades, “*criando uma multiciplidade de brasileiros hifenizados*” (LESSER, 2000:22).

É dentro deste quadro de referência que as comunidades árabes diaspóricas encaixam-se no contexto Brasileiro. Os primeiros árabes³ ao chegarem ao Brasil foram

³ A palavra ‘Árabe’ suscita ao longo dos anos várias formas de pertencimento, alguns grupos consideram-se árabes por descenderem de tribos que habitavam a Península Arábica, outros pelo uso e orgulho da

chamados de turcos (por carregarem passaportes turcos, já que vinham de uma região sob domínio otomano) o que tinha uma conotação extremamente negativa para aqueles que tinham saído de sua terra natal fugidos do Império Otomano (LESSER, 2000: 98); de sírios, como referência ao país de origem; de sírio-libaneses, como referência aos países de origem e à identidade ‘escorregadia’ das duas comunidades que as tornava muitas vezes indistinguível; e de libanês⁴.

Essas categorias, apesar de referirem-se ao local de origem de um determinado imigrante árabe (mesmo já nascido no Brasil) apontavam para outros aspectos de sua identidade, como o fato de falar o português com sotaque ‘carregado’, de serem ‘brancos’, de exercerem a profissão de mascate ou comerciantes (LESSER, 2000:98), ou de algum traço físico como um ‘nariz grande’.

Hoje, o árabe, ou descendente de árabe no Brasil é associado imediatamente à religião muçulmana⁵, além de ser associado a figuras chamadas de ‘terroristas’ como Bin Laden e a ‘atos terroristas’ como os homens-bomba. Durante o presente trabalho, ao conversar com amigos e conhecidos que perguntavam sobre o meu objeto empírico, demonstravam grande surpresa ao ouvirem que se tratava de cristãos ortodoxos árabes, e inúmeras vezes ouvi: “ *Existem árabes não muçulmanos?*”, ou “ *Ah, é, tem árabe que não é muçulmano, é verdade!*”.

A presença de imigrantes árabes, no Brasil tem o seu início na segunda metade do século XIX. A região do Oriente Médio encontrava-se sob domínio Otomano (muçulmano), e por conseqüência a maioria dos imigrantes daquela leva era de cristãos, uma vez que viviam em condições desiguais, com o restante da população muçulmana, principalmente a sunita, como o recolhimento de impostos diferenciado, e poucas possibilidades de ascensão social ligadas à sua filiação religiosa, e pelos conflitos

língua árabe, independente da filiação religiosa ou origem étnica “(...) a consciência do laço da língua que deve unir aqueles que diferem quanto à crença religiosa” (HOURANI, 1983:291). Considero aqui como árabes todos aqueles que falam a língua árabe e se originam de países que se auto-definem como países árabes: Marrocos, Argélia, Líbia, Egito, Sudão, Países do Golfo e da Península Arábica, Jordânia, Autoridade Palestina, Líbano, Síria e Iraque. A ‘autenticidade’ e o nível de ‘arabidade’ dos ‘árabes’ desses países também é controversa e disputas quanto a esta autenticidade, entre os árabes do *Maghreb* (Oriente Próximo) e o *Machreq* (Oriente Médio) necessitaria de uma discussão mais detalhada que acredito não caber no momento.

⁴ Eles se auto-definiam como sírios ou como libaneses (LESSER, 2000:98).

⁵ Essa associação é interessante no Brasil, uma vez que os primeiros imigrantes árabes foram uma comunidade judia do norte da África que se instalou no foz do Amazonas nas primeiras décadas do séc. XIX (LESSER, 2000: 93) e os cristãos chegados no final desta mesma década. O contato com a sociedade brasileira com árabes muçulmanos se deu muito mais tarde, aproximadamente no período pós segunda guerra mundial.

interétnicos e religiosos que marcaram as décadas de 1850 e 1860⁶. A maioria desses imigrantes era proveniente das regiões conhecidas hoje como Síria e Líbano, e pertenciam, em geral a duas igrejas cristãs: a maioria dos libaneses era maronita e dos sírios ortodoxa antioquina (RADAWI, 1989: 48).

Na cidade do Rio de Janeiro, encontramos hoje várias comunidades em que suas identidades se relacionam com a etnicidade árabe de alguma forma. Desde meados do século XIX, até meados do século XX, várias levadas migratórias árabes chegaram ao Brasil por diversos motivos⁷, e várias representações religiosas se fazem presentes, como os muçulmanos sunitas, xiitas e alauítas, cristãos ortodoxos e católicos romanos, com suas instituições diaspóricas.

O processo de formação de suas identidades, tanto a religiosa quanto a étnica, não se dá somente a nível local. Conexões transnacionais⁸ alimentam este processo como, as freqüentes visitas ao país de origem, o envio de dinheiro para as famílias que lá ficaram ou a compra de terras para si ou para os membros da família, a “importação” de mulheres de suas comunidades de origem para formarem suas famílias. Assim, podemos dizer que as comunidades árabes no Brasil, especificamente no Rio de Janeiro, formam suas comunidades locais não só através do contexto local, mas num movimento transpolítico de recriar em território brasileiro suas comunidades de origem, numa idealização de um espaço, de pessoas e de um passado originários da terra natal ou de seus ancestrais (SILVERSTEIN, 2004: 237).

A intensidade e a freqüência dessas relações transnacionais diferem de uma comunidade sectária para outra. Fatores como tempo de chegada ao Brasil e algumas restrições religiosas, jogam um papel fundamental na manutenção desses laços com as comunidades de origem⁹. Assim, optei por dedicar um capítulo à comparação entre as quatro¹⁰ comunidades religiosas diaspóricas árabes por perceber que a compreensão dos processos de incorporação, manutenção e dissolução dessas comunidades relaciona-se

⁶ Massacre de cristãos no bairro cristão de Jadayde em Alepo, guerra entre druzos e maronitas no Líbano e massacre da cristãos em 1860 (TRUZZI, 1997:24)

⁷ Além da dominação Otomana e dos Protetorados Inglês e Francês na região do Oriente Médio, a primeira e segunda guerra mundial e a fundação do Estado de Israel.

⁸ Utilizo aqui o termo proposto por Ulf Hannerz relativo as conexões entre culturas em termos de interações, relações e redes (HANNERZ, 1996: 7).

⁹ Dados colhidos por mim durante a pesquisa de campo na Sociedade Benfícete Alauíta do Rio de Janeiro e na Catedral Ortodoxa Antioquina, São Nicolau, no Rio de Janeiro.

¹⁰ Encontramos na cidade do Rio de Janeiro cinco comunidades religiosas ligadas à identidade árabe, duas delas muçulmanas (sunitas e alauítas) e três cristãs (ortodoxos antioquinos, melquitas e maronitas).

entre si e contextualiza a compreensão dos processos de construção da identidade Ortodoxa Antioquina do Rio de Janeiro. Através da pesquisa empírica, foi possível detectar diferentes formas e processos de construção identitária das quatro comunidades religiosas diaspóricas que se articulam com a identidade étnica árabe: Muçulmanos Alauítas, Muçulmanos Sunitas, Cristãos Ortodoxos Antioquinos e Cristãos Melquitas. Os processos de formação destas identidades religiosas se faz desde um total enclave religioso (os Alauítas) à total dissolução (Melquitas), tendo como principal articulador os laços transnacionais e étnicos destas comunidades.

A comunidade muçulmana alauíta (especificamente síria) é uma das últimas a chegar ao Brasil¹¹ por volta dos anos 20 do século XX, e fundou em 1931 a Sociedade Muçulmana Alauíta do Rio de Janeiro¹². Os Alauítas fazem parte de uma comunidade muçulmana sectária cuja filiação religiosa é hereditária e suas tradições religiosas são transmitidas em rituais individualizados. A comunidade conta hoje com aproximadamente 1000 membros e encontra-se na terceira geração. Apesar do fraco domínio da língua árabe, das gerações nascidas no Brasil, a comunidade mantém laços bem próximos com suas comunidades de origem, na Síria, e as visitam com regularidade, principalmente para contraírem matrimônio, já que as restrições de sua religião sectária impossibilitam o casamento com não muçulmano-alauíta dificultando o casamento no Brasil¹³. Algumas destas famílias acabam por mudar-se, temporariamente ou definitivamente para a Síria, ou muitas vezes costumam enviar os filhos para completarem os estudos em suas comunidades de origem, aprendendo a língua árabe além de serem iniciados na religião¹⁴.

A comunidade Ortodoxa Antioquina, objeto empírico desta dissertação, está na quarta e quinta geração, já não mantém laços tão próximos com suas comunidades de origem da mesma forma que a primeira geração, não são mais “importadas” mulheres, e os casamentos entre membros da comunidade já não acontece com tanta freqüência, o envio de dinheiro e a compra de terras também, o único vínculo com a terra natal de seus pais e avós são visitas esporádicas ao Líbano e Síria, e muitas vezes como uma

¹¹ A única comunidade alauíta no Brasil é a do Rio de Janeiro.

¹² Dados colhidos em pesquisa de campo com a comunidade alauíta de dezembro de 2005 à março de 2006.

¹³ Os Alauítas consideram-se descendentes de Maomé e não reconhecem a conversão ao Islam, só é alauíta quem nasce de uma família alauíta.

¹⁴ Dados colhidos em pesquisa de campo na Sociedade Beneficente Alauíta entre dezembro de 2005 e dezembro de 2006.

‘viagem de turismo’ já que a maioria dos jovens da comunidade não domina a língua árabe. Mas apesar desse aparente ‘afrouxamento’ dos laços com a comunidade de origem, as relações transnacionais continuam presentes e alimentando a identidade árabe – ortodoxa diaspórica através da Igreja. O conselho da Sociedade Ortodoxa (composto de representantes da comunidade) mantém uma troca constante com o Patriarcado em Damasco, e a presença de dois padres sírios na Igreja, a pedido da comunidade, além de um brasileiro, aponta para uma forma de manutenção da identidade étnica da comunidade através dos laços transnacionais.

Já a Sociedade Beneficente Muçulmana (sunita) no Rio de Janeiro (SBMRJ) além de contar com múltiplos pertencimentos étnicos¹⁵, tem como uma de suas principais funções a conversão ao Islam (CHAGAS, 2005: 4-5). A possibilidade de conversão ao Islam faz com que as relações dos membros desta sociedade com a identidade árabe seja relativa ao Islam como religião que utiliza a língua árabe, a relação com a língua ou cultura árabe passa por um uso instrumental, que possibilita aos muçulmanos natos ou convertidos freqüentarem escolas religiosas em países como Arábia Saudita e cumprirem com a obrigação do Hajj, peregrinação anual (CHAGAS, 2005: 6). Além disso, suas relações transnacionais não encontram um território específico ou comunidade de origem específica e sim um laço com o Islam sem uma localização geográfica, que dependendo do objetivo pode ser relativo a um país árabe, ou não.

A comunidade Melquita chegou ao Rio de Janeiro junto com a primeira leva migratória árabe no final do século XIX e início do século XX, conta com a Igreja São Basílio e um cadastro aproximado de 1200 membros de origem libanesa e síria. A Igreja Católica Melquita é uma das Igrejas Orientais, as Uniatas, que aceitaram a autoridade do Papa, e que como todas as Igrejas Orientais celebra suas missas nas línguas vernaculares. A identidade religiosa desta comunidade apresenta pouco contraste com a identidade católica romana, e o próprio ritual das missas de domingo com o uso do português, assemelha-se às missas da Igreja Católica Romana no Brasil. As relações da comunidade diaspórica com os seus países de origem, Líbano e Síria são mantidas como referencia da terra natal de pais e avós, e as viagens dos já nascidos no Brasil se restringe também a viagens turísticas, tendo pouca participação na construção da

¹⁵ Árabes do oriente médio, africanos árabes e não árabes e um grande número de brasileiros convertidos ao Islam.

identidade étnico-religiosa desta comunidade. A identidade religiosa melquita não depende dos laços transnacionais para a sua manutenção sofrendo dessa forma uma diluição no contexto religioso local ao longo dos anos.

Assim, pretendo nesta discussão aprofundar a análise da forma de manutenção da comunidade Ortodoxa Antioquina na comunidade diaspórica do Rio de Janeiro, o que se mantém e o que se modifica num grupo étnico/religioso diaspórico. Nessa análise levarei em conta os seus vários níveis de inserção na sociedade brasileira e sua relação com a veiculação do discurso étnico-religioso, dentro e fora da comunidade; suas relações de poder dentro e fora do grupo, e suas identidades locais e transnacionais.

1.1 Definição do Objeto e Referencial Teórico

Para se compreender e analisar tanto a forma de manutenção quanto a de expansão¹⁶ da Igreja Ortodoxa Antioquina do Rio de Janeiro, uma análise de seus múltiplos pertencimentos se faz necessária: quanto a identidade religiosa e o discurso religioso veiculado pela igreja ortodoxa antioquina nos limites de sua comunidade e para além dele; quando essa identidade religiosa articula-se com a identidade étnica árabe e em que contextos; a configuração local e transnacional, seus laços e trocas com suas comunidades de origem (Síria e Líbano), com o Patriarcado Ortodoxo Antioquino na cidade de Damasco e sua troca com o campo religioso brasileiro.

Entendo como Grupo Étnico a concepção de Fredrik Barth (1969), de que um grupo não representa uma unidade isolada, mas que sua identidade depende da natureza de suas fronteiras, enfatizando desta forma a importância do contexto e da permanência de tais fronteiras para sua persistência e continuidade. A persistência de um grupo étnico não depende de um ‘fechamento’ e falta de mobilidade, ele se mantém apesar dos fluxos que o atravessam (BARTH, 1969:32).

¹⁶ Durante aproximadamente 50 anos (1951-2000), a Igreja foi dirigida pelo Bispo Georges El-Hajj que promoveu algumas ‘modificações’ tanto no ritual da Igreja quanto em suas relações com outras representações religiosas árabes e brasileiras. Durante as décadas de 60 / 70 / 80, a Igreja viveu uma expansão de suas paróquias e a ordenação de padres brasileiros, o que possibilitou uma abertura e uma ‘conversão’ à ortodoxia que não é verificada nas demais comunidades ortodoxas (antioquinas, gregas, russas, polonesas, servias e ucranianas) presentes no Rio de Janeiro e nas demais cidades brasileiras.

Um grupo étnico é uma forma de organização social que classifica seus membros em termos de suas identidades básicas como suas origens, categorizando suas identidades étnicas em suas interações com outros grupos (BARTH, 1969: 32). Para que um grupo étnico configure-se como tal, é necessário uma apresentação de diacríticos públicos que façam com que os membros de determinado grupo sejam reconhecidos como tais em determinada circunstância. Lança-se mão de determinadas características em relação ao seu contraste, em função das fronteiras estabelecidas, como vestimenta e língua, além de “padrões de moralidade” dentro das quais suas performances como pertencentes à um determinado grupo são julgadas (BARTH, 1969: 32).

A primeira geração dos imigrantes árabes¹⁷, independente de sua filiação religiosa, carrega claras evidências de seu pertencimento étnico, em primeiro lugar no uso e domínio da língua árabe – falam o português com um sotaque peculiar até hoje -, o uso do bigode como sinal de masculinidade entre os homens, o uso de roupas sociais: calça, camisa, sapato social para os homens, e roupas discretas sem muito colorido para as mulheres, a necessidade das mulheres usarem suas jóias em público como sinal de felicidade matrimonial, e os casamentos entre os membros da comunidade como forma de manutenção do grupo. Para BARTH, “os grupos étnicos só se mantêm como unidades significativas se acarretam diferenças marcantes no comportamento, ou seja, diferenças culturais persistentes” (BARTH, 1969: 34 - 35), essas diferenças, tanto as étnicas quanto as religiosas são contrastivas, se no contexto dos países do Oriente Médio, os diacríticos contrastivos passam a pertencer à filiação religiosa, onde os homens muçulmanos são reconhecidos pelo uso de barbas e da *galabeia*¹⁸, a maioria das mulheres muçulmanas pelo uso do véu, e correntes de ouro com um *misshaf*¹⁹, e os cristãos por carregarem em suas correntes de ouro um crucifixo.

No Brasil, os membros da comunidade Ortodoxa Antioquina podem ser reconhecidos como ‘imigrantes’ (LESSER, 2000:19), como ‘árabes’, como ‘turcos’, ‘sírios’, ‘libaneses’ ou ‘ortodoxos antioquinos’, numa sociedade étnica, religiosa e

¹⁷ A média de idade dos membros da primeira geração das comunidades cristãs, que ainda estão vivos, é de 70 / 80 anos; já a média de idade dos membros da primeira geração das comunidades muçulmanas é hoje de 60 anos.

¹⁸ Veste que se assemelha a uma longa bata.

¹⁹ Pequena reprodução em ouro do livro sagrado do Corão.

culturalmente plural, com predominância católica lusitana, dentro de um novo jogo de forças do campo religioso brasileiro.

Seguindo a definição de BARTH (1969) de que a configuração de um grupo étnico se dá através de suas fronteiras e que a ‘diferença’ e o ‘pertencimento’ se dão numa relação de dicotomização e complementaridade e que só podem ser compreendidas quando levamos em conta o contexto como um todo (BARTH, 1969:35), podemos dizer que o “denominador comum”²⁰ da comunidade ortodoxa antioquina no Rio de Janeiro se modifica dependendo dos contrastes a serem ressaltados para a manutenção da identidade desta comunidade. Determinadas diferenças culturais ou religiosas passam a ser reativadas e postas em grau de relevância maior, quando se fazem contrastivas em determinado contexto, formando as novas fronteiras de um grupo (ERIKSEN, 1993:39).

Assim, a comunidade ortodoxa antioquina constrói suas fronteiras em relação à sociedade brasileira e aos demais ortodoxos nos contrastes relativos ao pertencimento étnico deste grupo e dessa forma são reconhecidos como ‘árabes’, ‘turcos’, ‘sírios’ ou ‘libaneses’. Quando a necessidade de contrastividade se dá em relação a um grupo religioso católico romano, as categorias árabe e não-árabe são postas em segundo plano e a diferença é ressaltada entre eles é a da identidade religiosa, como ortodoxos e os ‘outros’ como católicos romanos.

A identidade étnica dos imigrantes de países do oriente médio foi identificada a princípio com a turca. Os primeiros imigrantes ao chegarem ao Brasil eram reconhecidos como turcos por portarem passaportes expedidos pelo governo otomano. Esses imigrantes tentaram combater o uso desse designativo ‘turco’ por considerarem-se sírios e libaneses. Com a clara insatisfação dos imigrantes do Oriente Médio de serem chamados de turcos, muitas vezes a expressão era usada em tons pejorativos, com o intuito de ofender, além de ter sido associado à capacidade de se fazer qualquer negócio (TRUZZI, 1997:69).

A auto definição das comunidades diaspóricas árabes provenientes da Síria e do Líbano como sírios e libaneses, ou como sírio-libanês, acabou por ser incorporada pela sociedade brasileira. Estas identidades são comumente associadas a categorias como ‘comerciantes’, ‘aqueles que fazem bons negócios’, ‘aqueles que introduziram o

²⁰ O princípio defendido por Thomas Eriksen de um denominador comum mínimo existente na interação social entre os membros de diferentes grupos étnicos (ERIKSEN, 1998).

quibe e a esfiha na culinária brasileira’, ‘aqueles que só se casam entre si’. Hoje o designativo ‘turco’ é ainda utilizado mais como uma provocação jocosa de amigos e conhecidos.

Atribuo nesta discussão a categoria de pertencimento étnico ‘árabe’ à comunidade cristã ortodoxa antioquina diaspórica por considerar que essa comunidade se origina de países que se auto definem como árabes, Síria e Líbano, por compartilharem o uso da língua árabe e por compartilharem práticas e regras morais comuns entre as comunidades diaspóricas oriundas do Oriente Médio independente da filiação religiosa (HEYBERGER, 2003:21). Além da auto-atribuição que os membros da comunidade como árabes. Esta auto-atribuição, dentro da comunidade árabe diaspórica geralmente é acompanhada pela designação do país de origem: ‘sou árabe do Líbano’, ‘sou árabe da Síria’.

A divisão territorial do que hoje é Síria e Líbano se deu durante os protetorados francês e inglês²¹ na região, anteriormente conhecida como a Grande Síria e a criação destes Estados – Nação foi resultado da independência do Líbano em 1943 e da Síria em 1946 (TRUZZI, 1997:21). Uma ‘reafirmação’ do pertencimento a uma nação árabe, síria ou libanesa foi investida de um nacionalismo durante os movimentos revolucionários de libertação dos protetorados a partir da década de 30 em que o discurso de Uma Nação Árabe (*Umma Arabia Wahida*) era levantado pelos partidos políticos árabes, que se pretendiam laicos, unindo cristãos e muçulmanos para a criação dos Estados independentes da interferência ocidental: “*aqueles que falam árabe formam uma ‘nação’ e que essa nação deve ser independente e unida, são crenças que só se tornaram articuladas e adquiriram força política durante o século XX*” (HOURANI, 1983: 275).

Benedict Anderson (1991:6) propõe uma definição de nação como uma “*comunidade política imaginada*”. Imaginada porque não se produz pelo encontro de seus membros ou pela sua união concreta, mas na imagem de sua comunhão na mente de cada um de seus membros. Para ele todas as comunidades são imaginadas, não as distingue como verdadeiras e falsas, e sim, parte do pressuposto de que todas são imaginadas e o que diferencia umas das outras é a “*forma como elas são imaginadas*” (ANDERSON, 1991:7).

²¹ O Protetorado Inglês e Francês ‘ganharam’ essas regiões com o fim do Império Otomano, em 1920 e sua duração foi de aproximadamente 25 anos.

Assim, é parte integrante da identidade étnica e religiosa da comunidade ortodoxa antioquina diaspórica um pertencimento à uma comunidade transnacional localizada na Síria e Líbano. A comunidade ortodoxa antioquina diaspórica na cidade do Rio de Janeiro é referida a uma ‘comunidade imaginada’ transnacional, vivida e comunicada pela religião, tanto em relação aos membros de origem árabe, quanto em relação aos membros de origem não árabe, uma vez que eles definem como ‘autêntica ortodoxia antioquina’ uma tradição ortodoxa nascida no Oriente Médio que se perpetua e é transmitida, segundo eles, há 2000 mil anos, sem que reconheçam mudanças nesta tradição. Esses marcadores identitários são referenciados e realimentados por laços transnacionais constantemente na vida da comunidade, e participam ativamente deste processo. O “tradicional” e o “autêntico”, assim como é definida por eles a “verdadeira ou autêntica ortodoxia” são buscados nesta dimensão transnacional, é nos países de origem onde ‘nasceu’ a ortodoxia antioquina, onde se localiza o Patriarcado e onde é ensinada a doutrina ortodoxa, no Mosteiro e Universidade de Balamand.

Ulf Hannerz ao tentar compreender as conexões entre as culturas e, a partir de um olhar antropológico, percebe a coerência do mundo em termos de interações, relações e redes (HANNERZ, 1996:7). Para expor tais conexões, ele propõe o uso do termo ‘transnacional’ por acreditar ser o termo mais adequado de se referir à questões ‘internacionais’ sem que o sentido seja associado à questões de Estado. Para Hannerz, na arena transnacional, os atores podem ser indivíduos, grupos, movimentos, e é justamente essa diversidade de organizações que precisam ser consideradas em conjunto (HANNERZ, 1996:6). Para se compreender os movimentos transnacionais, Hannerz se propõe a analisar o modo como uma cultura e sua nação conectam-se aos lugares, como essas relações são capazes de ‘viajar’ e se reproduzir em outros locais, e de que forma essas conexões são mantidas.

Os modelos e conceitos de Barth, Eriksen, Hannerz e Silverstein colaboram para se compreender como um grupo étnico diaspórico, aqui a comunidade ortodoxa antioquina, se recria no contexto local do Rio de Janeiro, utilizando-se de laços transnacionais e transpolíticos na recriação desta comunidade e na manutenção de sua identidade étnica e religiosa.

Contribuições como as de Émile Durkheim e Clifford Geertz, se fazem fundamentais na presente discussão por nos fornecerem os elementos básicos da

construção da identidade religiosa. Ao se propor a estudar as formas elementares da vida religiosa¹⁰, Durkheim tem o interesse de saber em torno do que a sociedade se organiza e funciona, para isso recorre ao que chama de “sociedades primitivas” e às atividades com as quais esses grupos encontram-se envolvidos, e percebe que os cultos e ritos destas sociedades formam o elemento central em torno do qual seus membros se organizam, dividindo o mundo em profano e sagrado. Assim, Durkheim entende a religião como uma atividade coletiva que expressa a sua moral criando uma solidariedade social.

De acordo com o modelo durkheimiano, podemos reafirmar a Ortodoxia como uma apreensão pública da religião, os rituais congregam os fiéis, onde a doutrina ortodoxa através dos cantos litúrgicos, da leitura da bíblia e de todos os elementos que participam do ritual, e internalizada e expressa de forma coletiva pelos seus membros, no que diz respeito à apreensão da fé ortodoxa pelos seus seguidores através de seus rituais. Já a iniciação religiosa dos padres, aponta para uma forma hierarquizada e restrita na aquisição e formação da identidade religiosa, que põe em questão a solidariedade e a disputa de poder dentro do corpo de religiosos a frente da Igreja. A formação religiosa mais almejada de um padre ortodoxo é de ter adquirido sua formação no curso de Teologia da Universidade de Balamand, no Líbano, onde segundo eles, se ensina a ‘verdadeira e autêntica’ doutrina ortodoxa. Assim, os formados em Balamand são considerados ‘melhores’ padres do que aqueles ordenados no Rio de Janeiro, tanto pelos membros árabes da comunidade quanto pelos não árabes.

Geertz, assim como Durkheim, entende a religião como construída a partir de experiências compartilhadas nas práticas rituais públicas. O modelo de Geertz defende a idéia de que a religião é um Sistema Cultural que funciona dentro de uma cosmologia simbólica. Assim, Geertz oferece a seguinte definição:

“A religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de

¹⁰ Durkheim, E, “As Formas Elementares da Vida Religiosa”. Edições Paulinas, 1989.

fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas". (GEERTZ, 1989, "1973": 67)

Com esta definição Geertz constrói seu argumento demonstrando como, a partir de uma significação simbólica (entendida como o vínculo entre o objeto, ou o ato e sua concepção), são construídos padrões culturais que são expressos em rituais, resultando no que se pode chamar de religião. Apesar da religião para Geertz repousar no compartilhamento das experiências religiosas nas práticas rituais pública, ele reconhece o caráter local e contextualizado das religiões em sua análise do Islam na Indonésia e no Marrocos¹², reconhecendo as diferenças entre as duas 'formas' de Islam nestas duas regiões e a impossibilidade de um 'genérico', mas novamente num processo de construção de uma identidade religiosa pública, o que explica o vínculo dos fiéis com a Igreja e com a fé Ortodoxa, eles freqüentam as missas de domingo e participam do ritual obedecendo as regras da doutrina ortodoxa a eles transmitida pela família, e pelo clero.

Já Talal Asad (1993) demonstra através de uma análise antropológica da religião, que os sistemas religiosos universalistas, como o Islam, são capazes de ultrapassar fronteiras, se reproduzindo em diversos contextos, por repousarem numa tradição discursiva, como o Alcorão, tradição essa que possibilita uma normatização do discurso religioso, e que as práticas disciplinares com base nesta tradição, passam a ser capazes de se reproduzirem de forma contextualizada conforme as interações e trocas sociais possíveis naquele contexto. Essa normatização, segundo Asad (1986) tem a principal função de estabelecer o que ele chama de "tradição" por "*consistir essencialmente de discursos que procuram instruir especialistas com respeito às formas e propósitos corretos de uma dada prática que, precisamente por estar estabelecida, tem uma história*" (ASAD, 1986:14]. A importância da tradição, para Asad, é o fato dela possibilitar aos especialistas religiosos estabelecer relações de poder relativo ao que eles consideram como a verdade, como a prática correta, ou para condenar ou excluir. O modelo de Asad esclarece a compreensão da formação das identidades religiosas transnacionais, introduzindo assim, a questão da incorporação das práticas disciplinares pelos agentes regulados por um determinado discurso religioso.

¹² Geertz, C. "Observando o Islam", 2004.

Nesse sentido, a tradição ortodoxa dentro da Catedral Ortodoxa Antioquina é uma arena de disputa entre os padres. O clero da Catedral conta com dois padres sírios enviados pelo Patriarcado (a pedido da comunidade) e um padre brasileiro, ordenado no Brasil. Para o Padre Eduardo (brasileiro) a tradição tem que ser atualizada localmente, a ortodoxia tem que servir para as comunidades brasileiras e ser compreendida e incorporada por eles; para o Padre Elias (sírio), a tradição está em reproduzir determinadas práticas ortodoxas como o uso de uma colher de metal durante a comunhão durante o ritual²²; para o Padre Ibrahim (sírio), a tradição está na doutrina e no ritual seguido “corretamente” e ensinado “corretamente” em Balamand.

Além da importância da argumentação de Asad na compreensão da formação das identidades religiosas transnacionais, introduzindo assim, a questão da incorporação das práticas disciplinares pelos agentes regulados por um determinado discurso religioso, o contraponto principal ao seu modelo está na iniciação religiosa, que nos mostra uma outra forma de poder relativo a hierarquia estabelecida dentro da mesma comunidade religiosa, e aponta para a necessidade de uma investigação empírica que analise as formas de hierarquização adotadas por essa comunidade, uma vez que comprova-se empiricamente a aquisição diferenciada de saber religioso, dos padres originais da arquidiocese antioquina de Damasco, com uma formação que a comunidade considera como “tradicional” e “verdadeira” e o reconhecimento deles como autoridade pelo clero árabe da igreja, e a formação local de padres ordenados no Brasil, demonstrando uma hierarquia local dentro da comunidade religiosa da Catedral Ortodoxa de São Nicolau, que não corresponde a hierarquia religiosa de tempo de serviço religioso como bispos e arcebispos. Uma nova configuração local e específica de hierarquia põe em oposição o “saber tradicional” e a necessidade de expansão como forma de manutenção da fé ortodoxa.

Encontramos presentes e articuladas duas formas de codificação religiosa na Catedral Ortodoxa de São Nicolau, a doutrinal restrita ao corpo eclesiástico, e a imagística representada pelo ritual e da qual o clero participa. Harvey Whitehouse em sua etnografia em Papua Nova Guiné, percebe duas formas distintas de codificação

²² Na comunhão da igreja ortodoxa é oferecido ao fiel uma colher de vinho (sangue de cristo) e o pão (corpo de cristo). Usa-se a mesma colher (dourada) para todos os fiéis o que tem suscitado atualmente grande controvérsia e discussão entre o clero e entre a comunidade, uma vez que o Padre Marcus introduziu o uso de colheres descartáveis na comunhão quando encontrava-se só a frente da igreja. Esta discussão será melhor analisada no terceiro capítulo.

religiosa: a doutrinal trazida pelos missionários cristãos e que repousa sobre a tradição discursiva dos textos sagrados, e a imagística relativa aos rituais religiosos e a forma de transmissão na qual se constrói a identidade religiosa em Papua Nova Guiné. Segundo WHITEHOUSE, a forma imagística promove experiências religiosas individualizadas e iniciáticas através de elaborados rituais, e se não contarem com um corpo específico de doutrina, podem encontrar formas variadas. Os limites entre essas duas formas de codificação são muito relativos, as grandes religiões monoteístas, em geral contam com as duas formas para a sua manutenção. A necessidade da textualização para a perpetuação do saber religioso e sua transmissão servindo como base para as atividades rituais. Na Igreja Ortodoxa é clara a função do texto e do saber religioso apesar da centralidade do ritual em relação a doutrina, esta é revelada ao fiéis pelos ícones, pelo crucifixo, pelo incenso, pelo coro, e por toda a performance ritual dos religiosos e os passos a serem seguidos rigorosamente pelo clero e pelos fiéis.

Neste sentido, podemos dizer que a transmissão religiosa na igreja ortodoxa antioquina articula as duas formas, a doutrinal e a imagística. A doutrina e a aquisição do saber religioso, apesar de não haver uma restrição formal, cabe ao clero durante sua formação. São eles que aprendem os princípios da Ortodoxia através dos livros de Interpretação da Santa Missa (*Tafsyr Al-Qudass Al-'Ilahy*), os Estudos Litúrgicos (*Dirassat Liturgia*), cujo o conteúdo é conhecido como Os Mistérios (*Al-Asrar*), por tratarem da forma pela qual podem se abrir ‘as portas do céu’ (*Abuab al-sama*), como a Igreja pode ‘revelar’ ao fiel a ‘luz’. Os Mistérios segundo a doutrina ortodoxa são sete: batizado, mirun (a missa e o mistério do agradecimento), o perdão, o casamento, a ordenção e o mistério do óleo sagrado: “tudo aquilo que tem uma relação com a revelação do Espírito Santo para o conjunto”²³.

Mas essa revelação faz-se imagisticamente, é o ritual que mostra ao fiel o que é ortodoxia, e o introduz em seu corpo doutrinal nos ritos de passagem como o batismo e o casamento e durante a Santa Missa, todos os domingos.

‘Podemos equivaler os mistérios a portas para o céu, portas que nosso senhor Jesus abre para os fiéis entrarem em seu reino. São as portas

²³ Texto em árabe, tradução minha. “Os Mistérios” é uma publicação da Universidade de Balamand – Barmana, Monte Líbano, sem autor e data)

do paraíso, aquelas que um dia foram fechadas para Adão e que Jesus as abriu diante de nós novamente. (...) Os segredos são uma porta aberta na qual entramos para estar com Jesus, e na qual ele entra para estar com nós. (...) Assim, os mistérios são uma extensão de Jesus na história humana, de forma invisível, ou “Secreta” com a força do espírito santo²⁴.

Assim, a aquisição da doutrina ortodoxa e sua transmissão passam pela pessoa do religioso e não são transmitidos da mesma forma que foram ‘adquiridos’, a doutrina é por eles e transmitida através da performance ritual. A performance ritual da missa ortodoxa é de grande importância para os fiéis, em entrevistas com novos fiéis, quando perguntados sobre o que os levou a frequentar a igreja ortodoxa, a “beleza da missa” era uma das declarações mais frequentes. O ritual ortodoxo funciona como um mecanismo de diferenciação, como uma marca identitária da comunidade cristã ortodoxa em oposição ao ritual católico romano e portanto como chamariz de novos adeptos.

Na análise do ritual da missa ortodoxa, compreendo o ritual segundo o argumento de Edmund Leach (1997) de que “*o ritual serve para expressar o status individual da persona social no sistema estrutural*” (LEACH, 1977: 10-11). Assim, Leach percebe o ritual como a expressão de uma ordem idealizada, numa série de idéias sobre distribuição de poder entre pessoas e grupos de pessoas, implicando num processo de mudança. O ritual representa um sistema dinâmico e sua estrutura é um momento de equilíbrio instável num sistema dinâmico movida pelo desejo de poder. A performance ritual, que tem a função de participar o grupo como um todo e de situar os atores nesta dinâmica de poder (LEACH 1977:16). Dentro desta perspectiva, do ritual como arena de posicionamento e disputa dos atores, encontramos na Catedral ortodoxa uma disputa que gira em torno do que seria a ‘verdadeira’ tradição e doutrina ortodoxa, quem dos atores é o representante legítimo da ‘verdadeira’ ortodoxia, numa disputa interna entre o os membros do clero e na sua relação com os fiéis da comunidade.

Para uma análise mais detalhada do ritual, já que, assim como Leach, o consideramos como ‘expressão’ de uma ordem idealizada da comunidade e portanto articulador de suas identidades, suas posições e suas relações, a contribuição de Victor

²⁴ “Alkahnut Al’assrari” – Barmana – Monte Líbano / Sem data (p. 3). Literatura de formação dos religiosos. Trecho traduzido por mim.

Turner (2005 [1970]) na análise do ritual Ndembu, sua definição da importância dos símbolos, seus usos, suas propriedades e suas classificação foram de fundamental importância para a presente discussão.

A partir do caso dos Ndembu, e a análise de seus rituais, Turner propõe um modelo de compreensão do símbolo na performance ritual e de sua ambigüidade. Para Turner, o símbolo é a menor unidade do ritual que mantêm as propriedades específicas do comportamento ritual (TURNER, 2005 [1970]: 49). Os símbolos artiuclam-se de diversas formas em cada ritual, com o objetivo de transmitir uma determinada idéia dentro de um determinado processo ritual. O ritual da missa ortodoxa articula vários símbolos (cruz, vela, livro, ícone, coro, etc..) dentro de uma lógica específica para a transmissão da doutrina ortodoxa e sua incorporação pelos fiéis.

Estudos sobre o campo religioso brasileiro nos últimos quinze anos, têm apontado para uma diversidade e multiplicidade de identidades religiosas²⁵ no Brasil. Apesar de uma ‘matriz’ católica, como um ‘universo simbólico’ referencial, com a qual essa diversidade sempre estaria atrelada “*dentro, a partir dele, ao longo dele, em sua sombra, mas também face a ele que as identidades religiosas, mesmo quando vêm de fora, definem-se no Brasil*” (SANCHIS, 2001:19). A relação da Ortodoxia com o Catolicismo Romano sempre esteve em algum nível de tensão, uma tensão definidora das duas Igrejas, desde o cisma de 1054, e a divisão da Santa Una Igreja Católica Ortodoxa e Católica Romana, num movimento de aproximação e afastamento contextual e temporal contínuo.

Uma relação entre a igreja ortodoxa e a católica romana no Brasil, só se fez com a imigração, o que significa nos últimos 130 anos, aproximadamente. Como aponta Sanchis, em sua análise do campo religioso brasileiro, a igreja ortodoxa entra no Brasil num contexto onde o catolicismo representa o universo simbólico religioso. Os discursos dos padres da igreja ortodoxa antioquina em seus sermões, baseiam-se na ênfase na diferença entre as duas igrejas, como a ortodoxia trata de determinada questão e por que. A contrastividade das identidades ortodoxa e católica se faz enfatizando-se as diferenças e os diacríticos próprios da identidade ortodoxa antioquina como demarcadores da identidade religiosa da comunidade ortodoxa (BARTH, 1969). Num sermão na missa de domingo, na Catedral Ortodoxa Antioquina, o padre explicou

²⁵ Uma ‘diversificação’ do catolicismo (como os carismáticos), uma renovação do pentecostal, e as tendências da ‘Nova Era’ (tradições esotérica e ditas orientais)

claramente as diferenças entre o batismo ortodoxo e o católico romano, começando o sermão da seguinte forma: “*ao contrário da igreja católica romana, o batismo na igreja ortodoxa é um ‘banho’ de corpo inteiro da criança, é um novo nascimento, como quando saiu do ventre da mãe, não é jogar água na cabeça dela só, a criança aqui é mergulhada na Pia Batismal, ‘no ventre’ da igreja, e dela re-nasce e por ela passa a ser protegida*”²⁶. Essa identidade religiosa ortodoxa também é definida por mecanismos disciplinares como a distribuição de folhetos informativos a cada domingo²⁷, onde é ensinado ao fiel como comportar-se dentro de uma igreja ortodoxa, dirigidos principalmente para os novos adeptos que estariam referenciados ao universo simbólico da igreja católica romana em suas trajetórias como brasileiros.

Na comunidade ortodoxa antioquina do Rio de Janeiro, a “autenticidade”²⁸ da tradição religiosa ortodoxa, é “atualizada” (literalmente, posta em dia) através da contínua relação e manutenção dos laços com o ‘verdadeiro’ *locus* da Ortodoxia: o Patriarcado e o Mosteiro de Balamand. Neste sentido de ‘tradição’ e “atualidade” não configura necessariamente uma tensão, atualizar-se aqui não parece excluir a “autenticidade” e a “tradição”, e as metas de ‘expansão’ da ortodoxia nesta comunidade se dão atualizando-se a tradição através de laços transnacionais. As novas paróquias ortodoxas²⁹ são subordinadas à Catedral, mas por apresentam uma configuração étnica que não conta com membros da comunidade árabe assim como o seu clero, que foi ordenado no Brasil, demanda sempre uma ‘reafirmação’ que passa pela Catedral. Os fiéis das novas paróquias comparecem à Catedral principalmente para os batismos de seus filhos, encontros esses que ‘atualizam’ e enquadram esses fiéis na doutrina da ‘verdadeira’ tradição ortodoxa transmitida na Catedral.

A relação existente entre as novas paróquias e a comunidade da Catedral não passa só pela referência ou tendência a um catolicismo romano que as novas paróquias estão inseridas, e que a Catedral tenta minimizar enfatizando as oposições entre ortodoxia e catolicismo romano. O grupo pertencente à Catedral é formado em sua

²⁶ Sermão na missa do dia 14/01/2007 proferido pelo Padre Ibrahim.

²⁷ Tratava-se de um folheto com o roteiro da missa e as informações acima mencionadas. Esse folheto deixou de circular por falta de recursos.

²⁸ Que significa para a comunidade como a autêntica tradição que se perpetua, sem considerarem as mudanças em seu corpo.

²⁹ Entre os anos 60 e 90, a Arquidiocese inaugura quatorze paróquias ortodoxas antioquinas na periferia do Rio de Janeiro.

maioria pela comunidade diaspórica ortodoxa antioquina árabe, de sua primeira à quarta gerações.

Por fim, gostaria de salientar que encontramos no Brasil, trabalhos e monografias que discutem a imigração árabe no Brasil, como as de JARDIM (2000) e TRUZZI (1997), e outras que discutem o Islam diaspórico como MONTENEGRO (2000)³⁰, PINTO (2005) e CHAGAS (2005). A abordagem específica da questão da identidade muçulmana no Brasil, discutidas nestes estudos podem colaborar de certa forma para o capítulo comparativo dos Cristãos Ortodoxos com as outras comunidades relacionadas à diáspora árabe, em especial as muçulmanas.

Essas bases teóricas são de fundamental importância para a análise da construção da identidade étnica e religiosa da Comunidade Ortodoxa no Rio de Janeiro, por tratarem das formas de doutrina, de transmissão religiosa e das práticas rituais que podem ser observadas na formação de uma comunidade religiosa diaspórica.

1.2 Metodologia

Os dados nos quais se baseia esta discussão foram coletados através de uma etnográfica realizada entre dezembro de 2005 e dezembro de 2006 com comunidades árabes diaspóricas na cidade do Rio de Janeiro: a Comunidade Muçulmana Alauíta, a Comunidade Católica Melquita e a Comunidade Ortodoxa Antioquina.

Utilizei na maior parte de minha etnografia a técnica da observação participante, inserindo-me na comunidade ortodoxa antioquina, freqüentando regularmente a sede da Igreja (missas de domingo, batizados e casamentos) assim como participando das festividades religiosas e comunitárias na sede da Sociedade Ortodoxa, na tentativa de apreender da melhor forma possível o cotidiano dos agentes. Além de realizar entrevistas com líderes religiosos e comunitários e visitar outras comunidades árabes a fim de realizar um estudo comparativo.

A minha trajetória pessoal teve fundamental importância para o acesso às comunidades árabes, possibilitando diferentes formas de posicionamento e articulação

³⁰ A discussão de MONTENEGRO, é de extrema importância para pontuar as diferenças sectárias dentro de um Islam que se produz global e localmente.

entre ‘experiências próximas’ e ‘experiências distantes’ (GEERTZ, 1999:87), em alguns contextos o pertencimento étnico me facilitava o acesso, mas em outros momentos o restringia, assim como o fato de ser muçulmana sunita não pareceu muito ‘confortante’ para a comunidade muçulmana alauíta, por exemplo³¹.

Sempre estive em contato com comunidades árabes, tanto as muçulmanas quanto as cristãs por ter nascido e morado durante 19 anos na cidade síria de Aleppo. Este primeiro contato se deu num contexto onde a identidade étnica árabe era a dominante para ambos os grupos religiosos. Cristãos e muçulmanos no Oriente médio falam a língua árabe, compartilham práticas e hábitos compartilhando valores e crenças, como as regras de matrimônio que obrigam o noivo a pagar o dote, as preferências endogâmicas e a perpetuação da linha da patrilinearidade (HEYBERGER, 2003:21). A troca entre os dois grupos se dá em vários níveis onde o espaço religioso não necessariamente entra em conflito com outros espaços da vida social. Apesar da cidade antiga de Aleppo /Síria³² apresentar uma territorialidade demarcada pelos bairros cristãos e muçulmanos, a maior parte da população compartilha os espaços públicos sem maiores conflitos. As escolas públicas e particulares são freqüentadas por membros de todas as comunidades sectárias, assim como as empresas, comércio, lazer estão abertos para qualquer cidadão, desde que siga as regras culturais e morais estabelecidas naquele contexto.

Assim, o fato de ser filha de pai muçulmano sírio e mãe judia brasileira não representou um obstáculo para que eu pudesse circular entre todas as comunidades (inclusive de outras etnias como os curdos e armênios), nem me impediu de concluir os meus estudos fundamentais em colégios cristãos. Ao contrário, apesar de estar classificada na categoria de muçulmana árabe (já que sou filha de pai muçulmano e árabe), o fato de minha mãe não pertencer a esta categoria fazia com que a prática de controle social, que é exercido por toda a rede de relações sociais que cercam o indivíduo naquele contexto, fosse mais condescendente e que atribuisse qualquer falta

³¹ Apesar da Comunidade Alauíta na Síria representar 11% da comunidade muçulmana daquele país, esta comunidade representa a elite política e religiosa daquele país desde que um de seus membros, Hafez El-Assad, através de um golpe de Estado há aproximadamente 40 anos, ocupou o cargo de Presidente da República, hoje ocupado pelo seu filho Bachar El-Assad. A insatisfação da população síria em geral com o poder político e econômico da comunidade alauíta é fato conhecido de qualquer habitante daquele país, o que me incluiu, como cidadã síria e pertencente à outra comunidade étnica diante dos olhos dos membros da Sociedade Beneficente Alauíta do Rio de Janeiro e que me permitiu pouco acesso aos seus universos

³² Síria é um Estado regido pelo partido Baath, num regime que se pretende laico, secular e socialista.

de ‘enquadramento’ ao fato de eu ser filha de uma estrangeira de outra religião, o que me dava acesso a grupos distintos sem muita dificuldade.

Essa experiência de conviver num contexto de grande pluralidade, mas onde as fronteiras étnicas e religiosas, apesar de serem em alguns contextos específicos extremamente rígidas³³, apresentam uma porosidade sem no entanto perder de vista suas identidades, e me possibilitou um acesso significativo a vários grupos e o interesse de compreender melhor esses mecanismos de formação e manutenção de uma identidade social, cultural, étnica e religiosa.

Na tentativa de aprofundar a minha compreensão e meu interesse pela formação do indivíduo e por suas redes de relações sociais, já vivendo no Rio de Janeiro, concluí o curso de Psicologia na UFRJ e exerci a profissão de psicóloga durante um longo período. As ferramentas que a psicologia pôde me oferecer foram de extrema importância para a minha formação, e para o exercício do meu olhar, e foram elas mesmas que me apontaram para a necessidade de buscar o campo da antropologia a possibilidade de uma análise mais sistematizada e frutífera de minhas demandas.

Ao encontrar no curso de pós-graduação da UFF um núcleo que se propunha a estudar comunidades ligadas ao Oriente Médio, o NEOM, coordenado pelo professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, encontrei a possibilidade de discutir e analisar questões teóricas de meu interesse através de um objeto empírico com o qual eu já tinha alguma familiaridade e que já havia despertado o meu interesse.

O meu primeiro contato com uma comunidade árabe diaspórica se deu em dezembro de 2005, com um pequeno grupo de sírios alauítas³⁴, de aproximadamente 1000 membros, estabelecidos na cidade desde o início do século XX, no final do ano de 2005, pois a princípio esta comunidade representava a minha primeira escolha de objeto empírico. O fato de ser síria assim como os alauítas e dominar a língua árabe, diminuindo uma possível dessimetria (BOURDIEU, 1997:705) e facilitou aparentemente a minha inserção e o meu acesso tanto à comunidade quanto aos seus líderes. O primeiro contato com os representantes desta comunidade foi com um dos membros do conselho da Sociedade Beneficente Alauíta do Rio de Janeiro, numa

³³ Grupos representantes de algumas minorias étnicas e religiosas e engajadas em algum tipo de reivindicação política, tendem a preservar-se de forma que os torna mais fechados e menos acessíveis.

³⁴ Minoria muçulmana de seita esotérica originários da Síria, a maioria deles pertence ao partido do governo, Baath e representam a elite política e econômica da Síria.

entrevista na própria sede da Sociedade. Nossa conversa se deu toda na língua árabe, e ele quis saber onde eu tinha nascido e qual era o nome da minha família, a *nsba* que, em muitos contextos de países do mundo árabe, define quem é o indivíduo para um árabe (GEERTZ, 1999:100), ficando assim claro para ele, além de ser síria, qual era ‘meu pertencimento religioso’³⁵ e rapidamente me colocou em contato com a Sociedade das Mulheres Árabes – Brasileiras com as quais, segundo ele, eu “*poderia desenvolver o meu trabalho com mais facilidade*”. Para ele, pelo fato de ser mulher, eu não teria muito o que fazer nos encontros do Conselho da Sociedade formado exclusivamente por homens e teria muito mais a ‘conversar’ com as mulheres.

Investi alguns meses neste campo até que concluí que as possibilidades de fazer uma etnografia pautada em grande parte na observação participante, não seria possível. O grupo não apresentava uma organização suficientemente sistemática, como encontros, eventos, espaço público³⁶, para possibilitar uma pesquisa etnográfica satisfatória. Alguns contatos e visitas residenciais foram possíveis, além de ser sempre comunicada dos encontros das ‘mulheres’, em geral em algum restaurante ou confeitaria, porém muito esporádicos.

Como o meu objeto teórico se propunha a discutir as formas de manutenção e de construção de uma identidade religiosa e étnica de uma comunidade diaspórica oriunda do Oriente Médio, decidi, após analisar os fatos com meu orientador, Prof. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, por mudar de objeto empírico e discutir as mesmas questões teóricas na formação e manutenção da comunidade cristã ortodoxa antioquina na cidade do Rio de Janeiro.

O meu primeiro contato com esta comunidade, se deu em maio de 2006, na missa de Domingo na Igreja Ortodoxa São Nicolau, na rua Gomes Freire, 569 no centro do Rio de Janeiro. A ocupação do espaço obedece a certas regras, membros da diretoria da Sociedade Ortodoxa sentam-se nos conjuntos de banco mais próximos do altar, sendo que do lado direito os homens e do lado esquerdo as mulheres, da mesma forma, os demais fiéis sentam-se nos dois conjuntos de bancos ao fundo da igreja, de um lado as mulheres e do outro os casais, o que também facilita a identificação de qualquer

³⁵ Muçulmanos sunitas e xiitas convivem com um conflito histórico que se perpetua, em grau variável, até hoje, e sob várias formas.

³⁶ A sede da Sociedade Beneficente Alauíta, onde eu pretendia realizar a minha pesquisa de campo, por representar o espaço público da comunidade alauíta, não funciona com regularidade e a comunidade quase não a frequenta ‘por falta de atividade’.

‘novato’ na igreja, e assim fui identificada, por sentar no lugar ‘inadequado’ e rapidamente alguém aproximou-se para puxar conversa. Ao final da missa pude apresentar-me a um dos Padres (eram dois) que demonstrou-se cordial e ‘simpático’ a minha presença, assim como os fiéis ‘curiosos’ que já haviam me abordado e que queriam apresentar-me para todos, principalmente para os membros mais antigos da comunidade árabe dizendo “Ela é de Alepo”. A minha identidade síria que despertou a curiosidade e a simpatia deles e não fui, naquele momento, questionada sobre minha filiação religiosa.

A minha pesquisa de campo não restringiu-se à observação e a participação da vida da comunidade. Pude desenvolver uma boa relação com os padres e através deles tive acesso a textos doutrinários relativos à formação dos padres na Universidade de Balamand³⁷, uma bibliografia que inclui a Interpretação da Santa Missa (*Tafsir al-qudass al-ilahi*), Os Estudos Litúrgicos (*Dirassat Liturighah*), Noivado e Casamento

Apesar das comunidades cristãs serem constituintes do universo e da cultura dos países árabes, ela parece ter despertado pouco interesse da Antropologia em geral e da Antropologia da Religião em particular. Assim, as discussões teóricas no que se refere aos Cristãos Ortodoxos restringiram-se a fontes religiosas e históricas uma vez que não há uma discussão na antropologia da religião que trate e analise uma comunidade cristã ortodoxa. Assim, meu diálogo teórico se dará no sentido de analisar a religião como fato social e de que forma se articula com outros aspectos da vida social, e tratarei também de dialogar com trabalhos que discutem a imigração árabe para o Brasil³⁸.

1.3 Plano da Dissertação

³⁷ A Universidade de Balamand possui um curso de teologia ortodoxa considerado referência para a formação do clero ortodoxo antioquino.

³⁸ Nesta dissertação conto com fontes bibliográficas nas duas línguas, árabe e português, uma vez que domino os dois idiomas e que tive acesso a bibliografias relativas à formação dos religiosos ortodoxos na Universidade de Balamand – Líbano, assim como livros publicados na Síria e no Líbano relativos à imigração árabe para o Brasil. Assim como as citações de textos em árabe foram por mim traduzidos e as transliterações observarão o padrão internacional de transliteração fonética da língua árabe.

Apresento no segundo capítulo o universo empírico da minha pesquisa: quem são os ortodoxos, quais as características da comunidade, quais são as comunidades ortodoxas no Brasil, sua origem e as principais paróquias Ortodoxas Antioquinas no Brasil e no Rio de Janeiro, quais são as características da paróquia do Rio de Janeiro, sua composição étnica e seus fluxos, num contexto histórico, transnacional e local.

O terceiro capítulo discute o ritual da missa ortodoxa na Igreja Ortodoxa Antioquina São Nicolau no Rio de Janeiro. Tento descrever o ritual em si, seus símbolos, sua comunicação, sua liturgia, assim como tento demonstrar a centralidade deste ritual como um campo de disputa pela autoridade e pela autenticidade da ortodoxia para esta comunidade e da articulação da identidade religiosa e étnica e suas formas e níveis de inserção na comunidade cristã brasileira, representadas neste ritual.

O quarto capítulo dedica-se a uma análise comparativa das filiações religiosas das comunidades religiosas árabes (Muçulmanos Alauítas, Muçulmanos Sunitas, Cristãos Ortodoxos e Cristãos Melquitas) no Rio de Janeiro, e suas formas de manutenção ou diluição em sua articulação no contexto local. Esta comparação se dará numa análise da formação das famílias, dos filhos e da divisão dos gêneros e das atividades profissionais.

O quinto capítulo, a conclusão, apontará as diferentes formas de configuração e manutenção da identidade religiosa que cada uma dessas comunidades vem apresentando no contexto local através de seus laços transnacionais e locais.

CAPÍTULO 2

OS CRISTÃOS ORTODOXOS ANTIOQUINOS

2.1 Universo da Pesquisa

A ortodoxia³⁹, uma das três maiores confissões cristãs no mundo em número de fiéis⁴⁰ e origina-se nos primeiros anos do cristianismo. Apesar dos Ortodoxos representarem a terceira maior confissão cristã no mundo (ANEXO I), no Brasil eles representam uma minoria, e é difícil precisar o número de fiéis no Brasil já que as paróquias são independentes e cada qual está subordinada à sua Arquidiocese ou Patriarcado em seus países de origem⁴¹.

Os primeiros 800 anos da era cristã, foram marcados pelo surgimento de várias ramificações da Igreja, a partir das decisões dos Concílios⁴² ocorridos neste período. A Igreja Católica⁴³ Apostólica foi uma⁴⁴ (una) até o sétimo concílio, quando da separação da Igreja Oriental Ortodoxa da Igreja Ocidental Romana. O Concílio, ou assembléia de bispos, dedicava-se a avaliar a ‘correta’ aplicação da doutrina e a condenar atos considerados como heresias. Assim, o primeiro Concílio, Nicéia I (325), condenou a tese do Monge Ário; o segundo Concílio, Constantinopla I (381), condenou a tese de Macedônio; o terceiro Concílio, Éfeso (431), julgou a tese de Nestório dando origem a cisão dos Nestorianos e a formação da Igreja Siríaca; o quarto Concílio, Calcedônia (451), condenou a teoria Monofisista dando origem a Igreja Ortodoxa Armênia e a Copta; o quinto Concílio, Constantinopla II (553), condenou os escritos de Teodoro inspirados na tese Nestoriana, cindindo assim com a Igreja Siriana; o sexto Concílio,

³⁹ Do grego, “doutrina reta”. A ortodoxia é definida pelos teólogos ortodoxos como sendo relativa a todo ensinamento deixado por Cristo sem nenhuma modificação na Sagrada Escritura, na tradição e nas resoluções dos sete primeiros Concílios (LOIACONO, 2005: 118)

⁴⁰ Aproximadamente 200 milhões de fiéis no mundo

⁴¹ As Igrejas Ortodoxas respondem a uma divisão hierárquica entre autocéfalas (independentes) e autônomas (autonomia para designar seus dirigentes).

⁴² Reunião de autoridades eclesiásticas, para resolver questões que julgam importantes para a manutenção da igreja e de sua fé.

⁴³ Termo de origem grega que significa Universal.

⁴⁴ Apesar de ser representada por vários Patriarcados.

Constantinopla III (680) que condenou a tentativa do Patriarca Sérgio de Constantinopla (610-638) de reaproximar-se e resgatar as Igrejas: Copta, Armênia e Síria criando um meio termo entre o monofisismo e o duofisismo ortodoxo. O processo de formação da Igreja Ortodoxa como instituição eclesiástica separada, teve o seu início no sétimo e último Concílio, o de Nicéia em 787 em função de desacordos ligados a diferenças culturais, políticas e propriamente religiosas, entre o cristianismo bizantino e a igreja romana⁴⁵ culminando no cisma de 1054 que separou definitivamente a Igreja Católica Ortodoxa da Igreja Católica Romana⁴⁶ (MORINI, 2005: 29).

Entre o século XV e XVIII, fase que historiadores como Olivier Clément, chamam de Idade Média da Ortodoxia, a Igreja Ortodoxa passa por um processo de etnificação. A dominação do Império Otomano tem como consequência uma fusão entre a identidade religiosa e étnica nos territórios dominados. Ameaças como a imposição da língua turca e da religião muçulmana na região dos Bálcãs, provocam na Rússia uma exaltação de uma “Terceira Roma”, por um lado, e a escalada do catolicismo romano em direção ao oriente, por outro, o que acabou por provocar uma reação de resistência nestes territórios, fazendo com que a identidade religiosa e a identidade nacional sejam representadas pela Igreja Ortodoxa, como marca de resistência (CLÉMENT, 1993: 156). Como consequência, a língua litúrgica grega utilizada nas missas, como herança do Império Bizantino, permanece na Grécia, e as línguas nacionais passam a ser formalmente adotadas nas celebrações religiosas as línguas vernaculares, relativas a cada região.

Algumas Igrejas Ortodoxas, como a Russa, mantêm o calendário Juliano em suas festividades religiosas, fazendo com que o Natal ocorra no início do mês de Janeiro e a Páscoa também seja em dias diferentes da igreja católica romana. Um acordo entre as duas Igrejas, a Ortodoxa Antioquina e a Católica Romana, ocorrido há aproximadamente 200 anos resultou no compromisso da igreja ortodoxa antioquina em adotar o calendário da católica romana para o Natal e em contra partida a católica romana adotaria o calendário romano na Páscoa. Segundo o Padre Elias esse acordo

⁴⁵ A partir do séc. VIII, a liturgia latina aumenta a formula ecumênica inicial de : “Nós cremos no Espírito Santo, que é o senhor e que dá a vida. Ele procede do Pai” para: “... Ele procede do Pai e do Filho”. Tal variação, ou acréscimo, chamado de Filioque, se faz unilateralmente por Roma sem o consentimento das Igrejas Orientais que consideraram o ato como um desejo de ruptura (Clément, 1993: 155).

⁴⁶ O uso do adjetivo ‘católico’, do grego, ‘universal’ é feito por ambas as Igrejas: Católica Romana e Católica Ortodoxa, pois representa uma pretensão universal da Igreja.

acabou por ser adotado unilateralmente, a igreja ortodoxa antioquina passou a celebrar o Natal em 24 de dezembro, mas a igreja católica romana manteve sua data de Páscoa. O resultado foi que hoje, a igreja ortodoxa antioquina celebra o Natal segundo calendário romano e a Páscoa segundo o calendário Juliano.

Assim, a Igreja Ortodoxa passa a ser representada por um conjunto de numerosas igrejas, originalmente fundadas na região da bacia do Mediterrâneo. Elas compartilham uma compreensão, um ensinamento e ofício de grande similitude e consideram-se parte de uma (*Una*) só Igreja. A bíblia e a liturgia são lidas nas línguas vernaculares, atuais ou antigas. No que se refere à sua organização e disciplina, a Igreja Ortodoxa, é uma comunhão de Igrejas independentes, mas intimamente ligadas entre si no plano dogmático. Existe entre as Igrejas Ortodoxas uma hierarquia honorífica que é determinada em função de sua história, de seu clero, sem nenhuma relação com sua representatividade demográfica, e podem ser divididas em⁴⁷:

- Igrejas Autocéfalas: são do ponto de vista jurídico e espiritual completamente independentes, e têm o poder de escolher o próprio “primaz”; essas igrejas podem ter o título de Patriarcado (dirigidas por um Patriarca) ou de Arcebispado (dirigidas por um Arcebispo), com o poder de interferir nas igrejas autônomas. Existem 14⁴⁸ Igrejas Autocéfalas e são elas: Igreja Ortodoxa de Constantinopla, Igreja Ortodoxa de Alexandria, Igreja Ortodoxa Antioquina, de Jerusalém, Russa, da Geórgia, Servia, Romena, Búlgara, Cipriota, Grega, Albanesa, Polonesa, Checa e Slovaca, e a Igreja Ortodoxa na América.
- Igrejas Autônomas: não tem o poder de escolher os seus dirigentes, que são designados pela Arquidiocese ou Patriarcado ao qual pertencem. Em geral são as dioceses do exílio e suas paróquias, que foram sendo fundadas ao longo da história como: a Igreja Ortodoxa do Sinai, de Creta (semi-autônoma), Japonesa, Chinesa, Estoniana (Patriarcado ecumênico), Estoniana (Patriarcado de Moscou), Ucrâniana (Patriarcado de Moscou), Moldava (Patriarcado de Moscou), Bielorrussa (Patriarcado de Moscou), Ucrâniana dos EUA, Ucrâniana do Canadá, Autônoma da Bessarabia.

⁴⁷ Fonte: www.ecclesia.com.br.

⁴⁸ A autocefalia da Igreja Ortodoxa na América, não é reconhecida por todas, foi um poder concedido pela Igreja Ortodoxa Russa, que somaria 15 Igrejas autônomas no total.

Além do grande cisma de 1054 que separou definitivamente a Igreja Católica Romana da Igreja Católica Ortodoxa, ao longo dos séculos subsequentes (ANEXO II), parte dessas Igrejas Ortodoxas, que passam a ser chamadas de Igrejas Uniatas (Melquitas, Maronitas, Coptas), aceitou a autoridade do Papa, abandonando o dogma da Trindade Ortodoxa e aceitando o *Filioque* (dogma da Trindade Romana), mas mantendo seus ritos e sua liturgia em vernáculo.

As Igrejas Ortodoxas na Europa Ocidental, América do Norte e América do Sul⁴⁹, foram fundadas pelas levas migratórias da Europa Oriental e dos países árabes no final do século XIX e início do século XX.

Os cristãos ortodoxos árabes começam a chegar ao Brasil no final do séc. XIX e com a grande leva migratória árabe do início do séc. XX⁵⁰, da qual fizeram parte outras representações religiosas como os cristãos não ortodoxos (Católicos, Melquitas, Maronitas) e uma minoria muçulmana, em sua maioria provenientes de países do Oriente Médio, em particular Síria, Líbano e Palestina. Três por cento dos imigrantes que entraram no Brasil entre 1880 e 1969 eram originários do Oriente Médio⁵¹. Segundo Radawi (1989) e Lesser (2000), os libaneses e sírios que entraram no Brasil pelo porto de Santos, entre 1908 e 1941, eram de maioria Cristã e minoria Muçulmana, e segundo fontes do Serviço de Imigração e Colonização de outubro de 1940, 63% dos libaneses declaravam-se católicos e 22% muçulmanos, já os sírios, 52% foram listados como ortodoxos, 24% como católicos e 17% como muçulmanos⁵².

Os árabes ortodoxos pertencem à Igreja Ortodoxa Antioquina⁵³, cujo Patriarcado era na cidade de Antioquia. A partir do século XIII, com a eleição do primeiro Patriarca árabe, o Patriarcado mudou-se então para a cidade de Damasco e a Igreja Ortodoxa Antioquina passa a utilizar oficialmente a língua árabe em sua liturgia (MORINI, 2005: 87).

⁴⁹ Há nos EUA mais de 215 Igrejas Ortodoxas, e muitos protestantes têm se convertido à Ortodoxia. Assim como a Igreja Ortodoxa se faz presente em países da América do Sul como Argentina, México e Chile. (fonte: www.ecclesia.com.br).

⁵⁰ O primeiro registro de chegada de um árabe ao Brasil é do Padre Elias Mussali Al-Kaldani vindo de Bagdá em 1616 (RADAWI, 1989:48).

⁵¹ Fonte: Brasil, Serviço de Estatística Econômica e Financeira do Tesouro Nacional, Ministério da Fazenda.

⁵² Lesser 2000:97, nota 41.

⁵³ Antioquino relativo a Antioquia, cidade localizada no atual território turco. O adjetivo pátrio Antioquino é utilizado pela comunidade. A língua portuguesa utiliza Antioqueno.

2.1.1 Etnificação da Igreja Ortodoxa

A região que hoje é ocupada pela Síria e Líbano, países de origem da maioria dos imigrantes no Brasil, esteve durante aproximadamente quatro séculos, até o final da Primeira Guerra Mundial, sob o domínio do Império Otomano constituindo a província da Síria (*Bilad Al-Sham*). A divisão de territórios em sua forma atual se deu no protetorado francês e inglês que foram criados em 1920 após o declínio e fim Império Otomanos. Assim, o Líbano só ganhou sua autonomia política e territorial em 1943, e a Síria em 1946 (TRUZZI, 1997: 21). É importante salientar que a configuração étnica e religiosa naquele território é formada por populações de origem diversa (árabes, curdos, armênios, turcomanos) e de várias religiões (cristãos ortodoxos, católicos romanos, muçulmanos sunitas, xiitas, alauítas e druzos).

O Império Otomano representava uma monarquia dinástica, herdeira de um desenvolvimento político do Islam, onde a *mulk* (monarquia) e a *sharia* (lei islâmica) davam-lhe um caráter de organização política com base num islam sunita onde o desenvolvimento político passou a encontrar suas bases no indivíduo e na família, fazendo com que as lealdades religiosas representassem o papel de reforçadores dos laços de sangue e da religião. Apesar da religião não ter sido o objetivo principal das guerras otomanas de conquistas territoriais, ela teve uma importância fundamental em seus êxitos por atrair para o Império a lealdade religiosa numa almejada construção da *umma* (nação) muçulmana, facilitando a conquista de alguns territórios e contando com o apoio de voluntários muçulmanos de outros países (HOURANI, 2005 [1962]: 46).

Segundo historiadores como Albert Hourani, os atos e editos do poder central, do Sultão, estavam subordinados à Sharia e, apesar dos Sultões legislarem por decretos, estes sempre estavam circunscritos pelos limites da Sharia e os juizes (*kadî / pl. kudat*) que ministravam a Sharia e eram reconhecidos como os únicos juizes reguladores. A extensão dos territórios do Império Otomano dificultava uma centralidade efetiva, e o império era mais um grupo de comunidades do que uma unidade, era dividido em províncias, cada uma regida por um governador ou *basha* (paxá) diretamente responsável perante o governo central. O que hoje é o Iraque representava quatro províncias, a de Basra, Bagdá, Mosul e Shahrizor; onde hoje é a Síria, Líbano, Palestina

e Israel, havia quatro províncias, Aleppo, Damasco, Trípoli e Sidon; na Arábia Ocidental duas províncias, o Hejaz e o Iêmen; na costa norte da África as províncias do Egito, Trípoli, Tunis e Argel (HOURANI, 2005 [1962]: 51).

Os únicos que tinham o direito ao status de membros plenos e iguais da comunidade política eram os muçulmanos sunitas, independente da etnia ou língua. As outras comunidades muçulmanas existentes nos território, como os xiitas, representavam uma ameaça em potencial, já que além de uma histórica disputa entre as duas vertentes do Islam, sunitas e xiitas, esses últimos declaravam suas afinidades religiosas com o Xá Persa, rival político do Império Otomano (HOURANI, 2005 [1962]: 50).

Já às comunidades cristãs e judias era concedido um reconhecimento formal. Os Patriarcas Ortodoxos e Armênios eram reconhecidos como chefes religiosos e políticos de suas comunidades, assim como os Coptas no Egito, Maronitas e Nestorianos no Líbano, Síria e Iraque. Esses líderes religiosos eram considerados como porta voz de suas comunidades e os reivindicadores de suas necessidades junto ao poder central do Império, além de serem os responsáveis pela coleta de impostos de seu rebanho e de resolverem questões de status pessoal e civil segundo as próprias leis canônicas, apesar de estarem sujeitos às prescrições suntuárias da Sharia. De qualquer forma, a rigidez no lidar com as comunidades não muçulmanas sunitas sofria uma variação que dependia do governante da província, sua tolerância e suas redes de relações (HOURANI, 2005 [1962]: 50).

André Raymond nos mostra como houve, por exemplo, um crescimento da população cristã da cidade de Aleppo na Síria entre o séc. XVI e XVII, como algumas profissões liberais eram exercidas exclusivamente pelos cristãos da cidade, e isto só foi possível com certa tolerância do dirigente Otomano naquele período (RAYMOND, 1998: 361). A diversidade religiosa sempre fez parte do cotidiano da população árabe em geral e participa ativamente da construção da identidade religiosa no Oriente Médio. As minorias cristãs, assim como a maioria muçulmana, criam uma relação de dependência mútua em vários setores da vida social, política, econômica e religiosa. Assim, podemos perceber que a idéia de minorias cristãs pulverizadas num território majoritariamente muçulmano, criada por uma concepção ocidental, não corresponde às relações estabelecidas entre as comunidades sectárias da região do Oriente Médio. Essas

comunidades religiosas e étnicas compartilham o seu território, participam das relações de poder e das disputas, do crescimento econômico e compartilham a mesma cultura, a maioria muçulmana não pulveriza as minorias cristãs, ela as conecta (HEYBERGER, 2003: 23).

Os movimentos de migração árabe se deram por um conjunto de fatores precipitados pela desintegração econômica e política do Império Otomano, pelas novas incursões coloniais (França e Inglaterra) e na criação dos novos Estados. A prosperidade econômica e as relações comerciais estabelecidas com a Europa entraram em colapso causando crises internas e episódios de violência coletiva muitas vezes contra minorias religiosas como o episódio de violência na cidade de Aleppo /Síria contra o bairro cristão de Al-Jdayde (1850), o massacre de Cristãos em Damasco e a guerra entre Druzos e Maronitas no Líbano (1860), e a primeira guerra mundial impôs um confisco agrícola na Síria e no Líbano aumentando a escalada da pobreza (KHATER, 2001:19-30). Neste contexto de desintegração do Império Otomano e das intervenções das potências européias ocidentais, as minorias religiosas passam a contar com a proteção de governos e representações religiosas estrangeiras. Os Ortodoxos passaram a contar com o apoio do Patriarca Russo; os Católicos Romanos, entre eles os Maronitas Libaneses, recebem proteção da França pela identificação religiosa e os Druzos passam a ser aliados dos Ingleses (CLÉMENT, 1993: 153-155). Esse protecionismo e articulação político-religiosa gera um longo período de conflitos que ajudaram a impulsionar a população no fluxo migratório (RADAWI, 1989: 36-42).

A maioria dos árabes, entre eles os cristãos, se encontrava engajada na luta por sua autonomia e a criação de seus Estados – Nação. Por um lado os católicos romanos que usavam o árabe e o siríaco em suas liturgias, resistiam aos movimentos missionários ocidentais e suas tentativas de latinizar os seus rituais e de impor uma maior influência do Vaticano. Já os Ortodoxos Antioquinos, que tinham, um patriarca grego, sediado em Damasco desde o séc. XIV (1342)⁵⁴, apesar do clero e dos leigos serem árabes e falantes da língua árabe, implicaram-se mais ‘profundamente’ com a questão nacional, uma vez que as diferenças étnicas e lingüísticas passaram a fazer parte da consciência da população naquele período, associando-se cada vez mais com a

⁵⁴ Fonte: www.ecclesia.com.br / síntese histórica.

consciência “nacional”. A solução desta crise modificou para sempre o pertencimento étnico e religioso dos Ortodoxos Antioquinos como nos mostra Hourani:

“(…) à medida que o senso de diferença étnica e lingüística vinha à superfície da consciência dos homens no Oriente Próximo, e ainda mais por causa da ligação estreita da Rússia com os ortodoxos dentro do império, e da não-disposição dos russos a aceitar o controle grego da Igreja. A questão tornou-se crítica no final do século XIX, com uma eleição disputada para o patriarcado de Antioquia; o governo russo apoiou um árabe contra o candidato grego, e o governo otomano, sob pressão da Rússia, assegurou a eleição do árabe” (HOURANI: 288).

Assim, paulatinamente, a Igreja Ortodoxa Antioquina se torna uma igreja étnica, com a nomeação do primeiro Patriarca árabe e a mudança da sede do Patriarcado de Antioquia para Damasco, com o uso da língua árabe na liturgia e a independência e criação dos Estados nacionais da Síria e Líbano, e suas comunidades ortodoxas passam a ser representadas por um Patriarca árabe.

Movimentos nacionalistas começavam a dar os seus primeiros passos durante a dominação Otomana e fortalecendo-se e tornando-se fundamentais na independência dos protetorados. Muitos dos intelectuais árabes na época, filhos de famílias locais dominantes, eram enviados para França e Inglaterra para obterem os seus estudos, e voltavam influenciados pela necessidade de um laicismo para se promover um movimento nacionalista independente das querelas religiosas e que fizesse frente ao colonizador: “um amor pela pátria livre de considerações religiosas” (HOURANI, 1983:263).

Esse período de ‘renascença’ árabe conhecido como *Nahda*, articulou vários setores da sociedade árabe, como políticos, intelectuais e a população em geral, e o fim do século XIX foi marcado por uma reação contra uma ‘ocidentalização’ pretendida pelos colonizadores ingleses e franceses, tanto cristãos quanto muçulmanos, e que

apesar das diferenças religiosas, questionavam-se sobre os valores de uma nação árabe, da *Nahda*⁵⁵ e do ‘progresso’ da ‘civilização’ árabe e oriental (HEYBERGER, 2003: 32).

2.1.2 Os Ortodoxos Antioquinos na Diáspora

Assim, a Igreja Ortodoxa chega ao Brasil junto com imigrantes do leste europeu (russos, poloneses, gregos), e os árabes, fundando diversas paróquias ligadas aos Patriarcados e Arquidioceses aos quais eram submetidos em seus países de origem. Os cristãos ortodoxos árabes começaram a chegar ao Brasil no final do séc. XIX e com a grande leva migratória do início do séc. XX, da qual fizeram parte outras representações religiosas como os cristãos não ortodoxos (católicos, melquitas, maronitas) e os muçulmanos (sunitas e alauítas), em sua maioria provenientes de países do Oriente Médio como Síria, Líbano e Palestina. Os árabes ortodoxos pertencem à Igreja Ortodoxa Antioquina, cuja Arquidiocese está localizada na cidade de Damasco / Síria.

Os imigrantes árabes ortodoxos no Brasil fundaram, entre 1890 e 1920, várias Paróquias Ortodoxas Antioquinas que hoje são representadas por Igrejas e Associações em 7 Estados brasileiros: São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná, Goiânia, Pernambuco, Minas Gerais e Distrito Federal, do total de 11 Estados brasileiros que abrigam alguma Igreja ou Associação Ortodoxa ligada à outras imigrações⁵⁶:

Igreja	Antioquina	Grega	Polonesa	Russa	Sérvia	Ucraniana
Estado						
DF (Brasília)	X	X				
ES		X				
GO	X					
MG	X					
PB				X		
PR	X	X				X

⁵⁵ Literalmente em árabe, levantar-se, despertar.

⁵⁶ Fonte: www.ecclesia.com.br

PE	X		X		X	
RJ	X	X	X	X		
SC		X				X
SP	X	X	X			X
RS		X		X		X

Em 1897⁵⁷, membros da comunidade ortodoxa antioquina fundaram a primeira sede da Sociedade Ortodoxa São Nicolau em uma sala comercial à Rua Buenos Aires, na Cidade do Rio de Janeiro, onde promoviam reuniões para discutir as necessidades culturais e religiosas do grupo e promoviam encontros recreativos para a comunidade.

Com a necessidade de se celebrarem casamentos, batizados e as demais atividades religiosas, a Arquidiocese Ortodoxa Antioquina em Damasco enviou, a pedido da comunidade no Rio de Janeiro, o primeiro Padre, Basílio Chahin, para possibilitar tais celebrações, e em 1900 foi comprado um terreno na Rua Gomes Freire, no centro da cidade, com os fundos arrecadados pela Igreja e doações da comunidade. Foi construído inicialmente um imóvel⁵⁸ como sede da Sociedade e alguns anos mais tarde (1917), a Igreja começou a ser erguida na outra metade do mesmo terreno, anexa ao imóvel e inaugurada em 07/09/1918. O primeiro Bispo nomeado para o Brasil foi Pe. Michael Shehade⁵⁹ em 1921 que inaugurou oficialmente a Igreja São Nicolau que passou a Catedral Ortodoxa de São Nicolau⁶⁰ (Rio de Janeiro). Padre Michael Shehade, fixou residência na Cidade de São Paulo, onde a comunidade contava com um número mais expressivo de fiéis, a pesar de ser responsável pelas duas paróquias, do Rio de Janeiro e de São Paulo. Sua passagem pelo Brasil durou pouco tempo, e morreu em 1929⁶¹.

⁵⁷ Dados obtidos em campo e na revista “Ortodoxia” (n. 6 – Janeiro / 2006) editada pela Sociedade Ortodoxa.

⁵⁸ Hoje um edifício de 12 andares que abriga: a sede da Sociedade, um salão de festas, escritório dos Padres responsáveis pela Igreja, apartamento para padres enviados do exterior, e os demais andares são alugados para moradia.

⁵⁹ Responsável pelas comunidades do Rio de Janeiro e de São Paulo.

⁶⁰ Uma Igreja só pode ser nomeada de Catedral quanto é dirigida por um Bispo ou Arcebispo.

⁶¹ Dados colhidos em entrevista realizada com o Padre Elias que participa da liderança atual da Catedral do Rio de Janeiro.

A Catedral Ortodoxa São Nicolau, apesar de seu título, só contou com dois Bispos até hoje, o primeiro a cima citado e o segundo Dom Geroges Saliba El-Hajj, responsável por grandes mudanças dentro desta Igreja no Rio de Janeiro.

Ao longo dos anos, começaram a surgir várias entidades ortodoxas árabes. Com o investimento da comunidade, fundou-se a Sociedade Beneficente de Senhoras (1935) e o Asilo N.S. da Glória, que se mantêm ativos até hoje⁶², além dos Clubes recreativos como o Sírio Libanês e o Monte Líbano que promoviam atividades ligadas à cultura árabe, e eram freqüentados pela comunidade árabe diaspórica independente de filiações religiosas. Esses clubes se encontram hoje esvaziados da presença da comunidade árabe e são freqüentados por membros da sociedade não – árabes, os tradicionais almoços árabes aos domingo não existem mais, e muitas de suas atividades hoje são terceirizadas⁶³.

A atividade econômica da comunidade árabe no Rio de Janeiro gira basicamente em torno de todo tipo de comércio e indústria, como fabricas de lingerie, tecidos, lojas de artigos árabes, roupas e tecidos na Saara, centro do Rio de Janeiro, e posteriormente em Copacabana, na Zona Sul da cidade. Encontramos também alguns comerciantes que trouxeram seus ofícios da terra natal como joalheiros, e outros profissionais liberais como médicos e advogados⁶⁴, necessários como referência para a comunidade. A importância e centralidade da atividade comercial para os membros da comunidade ficam bastante claras. Nas missas de domingo, um grupo aleatório de homens geralmente está no fundo da Igreja, atento ao início da comunhão, enquanto trocam experiências e dicas ligadas às suas atividades econômicas, cotação do dólar, investimentos, além de comentarem o noticiário do mundo árabe. As famílias que possuem uma pequena indústria geralmente se fixaram nos subúrbios do Rio, perto de sua fonte de renda e comércio, as que possuíam ou possuem lojas no Centro do Rio (SAARA), e no início moravam nas cercanias, hoje fixam residência na Zona Sul do Rio, no bairro da Tijuca e na Barra da Tijuca.

⁶² Várias outras entidades foram fundadas na primeira metade do séc. XX como a Liga dos Jovens Ortodoxos que já foi extinta (dados colhidos em campo).

⁶³ Em conversa com alguns informantes obtive a informação (não confirmada) de que o Clube Sírio-Libanês havia sido vendido para um grupo que não mantêm nenhuma relação com a comunidade..

⁶⁴ No século XI uma ‘dinastia’ de médicos cristãos dominava as ciências médicas em Damasco (HEYBERGER, 2003: 40).

Hoje, a Igreja Ortodoxa Antioquina do Rio de Janeiro possui um cadastro com 11.000 (onze mil) membros⁶⁵, dos quais só a primeira geração⁶⁶ frequenta as missas de domingo e as festas religiosas promovidas pela Igreja com regularidade. A comunidade já está na quarta e quinta geração, nascidas no Brasil, e para estes, a Igreja funciona como um demarcador identitário, tanto religioso quanto étnico, marcando os seus ritos de passagem como casamentos, batizados, primeira comunhão, missas de 15 anos e missas fúnebres.

A composição étnica do grupo é majoritariamente árabe, de maioria libanesa e síria⁶⁷, também encontramos ortodoxos gregos e sérvios que passaram a pertencer a esta paróquia por várias razões, entre elas casamento com ortodoxo antioquino, ou pelo fato das sedes de suas igrejas serem de difícil acesso ou localizadas em áreas da cidade consideradas perigosas⁶⁸. Uma dentista brasileira assídua em todas as atividades da comunidade relatou-me:

“Eu não conhecia essa Igreja (...) mas meu sogro que era sérvio morreu há dois anos e o meu marido resolveu fazer a missa de sétimo dia aqui. Ele, o meu sogro, já velhinho, sempre pedia para que o levássemos para a missa da Igreja Ortodoxa Russa (Sta. Zenaide) mas a gente achava o local meio contra mão e perigoso e nunca o levamos, mas quando ele morreu, resolvemos homenageá-lo dessa forma, aí eu gostei de tudo aqui, dos padres, da missa e passei a frequentar (...) meu marido quase nunca vem, mas eu agora faço parte da comunidade”⁶⁹.

Outra parcela dos fiéis é composta por brasileiros convertidos, geralmente a conversão não é formal, simplesmente eles simpatizaram com o ritual da Igreja e

⁶⁵ Cadastro de correspondências da Igreja.

⁶⁶ Homens e mulheres nascidos no Oriente Médio, com idade em torno de 70 anos, que constituíram suas famílias aqui no Brasil mas com membros da própria comunidade de origem, ou que já haviam fixado residência aqui no Rio de Janeiro.

⁶⁷ Existe uma família iraquiana chegada recentemente ao Brasil em função da guerra no Iraque, pertenciam à Igreja Assíria Ortodoxa, que não conta com uma representação aqui no Brasil.

⁶⁸ Paróquia Ortodoxa Russa Sta. Zenaide (no bairro de Santa Teresa); Paróquia Ortodoxa Grega de Santo André (no bairro de São Cristóvão). Não existe na cidade do Rio de Janeiro uma Igreja Ortodoxa Sérvia ou Búlgara e a paróquia Russa é a referência para os ortodoxos de origem slava, mas nada impede que os fiéis prefiram frequentar outras paróquias ortodoxas.

⁶⁹ Relato ocorrido durante a missa de domingo de 13/08/2006.

passaram a freqüentar as missas, como mais um espaço religioso, entre outros, que costumam freqüentar⁷⁰.

A Igreja Ortodoxa Antioquina e sua comunidade diaspórica no Rio de Janeiro mantêm relações próximas com as outras Igrejas das comunidades árabes como a Igreja Maronita N. S. do Líbano (Tijuca) e a Igreja Melquita de São Basílio (Centro do Rio), numa clara sobreposição, contextualizada, do pertencimento étnico árabe que permite que nos dias de festa religiosa, os outros padres dessas paróquias árabes assistam a missa de celebração, como forma de ‘homenagear’ e ‘respeitar’ as diferenças religiosas sectárias cristãs, em nome de uma ‘arabidade’ comum.

Durante a minha pesquisa de campo ocorreu a última guerra no Líbano⁷¹, e pude observar como o pertencimento étnico árabe, e uma coesão da comunidade árabe sobrepôs-se, naquela ocasião, aos seus múltiplos pertencimentos religiosos, em nome de ‘uma nação árabe’ em sofrimento e as diferenças religiosas foram postas em segundo plano, o que possibilitou o encontro não só de lideranças religiosas, desta vez cristãs e muçulmanas árabes, mas também o seu encontro com lideranças políticas nacionais e diaspóricas, assim como uma mobilização da comunidade árabe de forma geral. Visitas nas missas de Domingo do Padre Maronita e de representantes da Federação das Entidades Líbano-Brasileiras do Estado do Rio de Janeiro – FELB/RJ para distribuição de folhetos e informes como manifestações, atos públicos e missas de oração para o povo libanês. Na manifestação ocorrida em 12 de Julho de 2006, todas as autoridades religiosas representantes das comunidades árabes no Rio de Janeiro se encontravam presentes: Os padres Ortodoxos, o padre Melquita, o padre Maronita e o presidente da Sociedade Beneficente Muçulmana, Presidente da Sociedade das Mulheres Árabes Brasileiras⁷², com os membros de suas comunidades, representantes da comunidade acadêmica do Rio de Janeiro, além de representantes do governo federal, estadual e de partidos políticos brasileiros simpatizantes.

Paul Silverstein (2004), em sua análise da comunidade argelina na França, articulando movimentos transpolíticos, etnia e nação, aponta para uma recriação de uma

⁷⁰ Declarações colhidas em campo que apontam para um ‘circuito’ de igrejas freqüentado por alguns convertidos. Uma convertida me disse em sua entrevista: ‘quando acaba a missa saio correndo para pegar a missa da Igreja São Basílio (Igreja Melquita que fica próxima) que começa às 11:00 e quando não posso vir para cá (centro da cidade) aos Domingos, vou para a missa da Igreja Católica que tem lá perto de casa’.

⁷¹ Julho/ 2006.

⁷² Entidade ligada à Sociedade Beneficente Alauíta do Rio de Janeiro.

comunidade transnacional em território francês, assim como essa recriação passa a ser verificada em relação à comunidade de origem “*Esses lugares e essas pessoas passam a representar um passado idealizado (...) provocando sentimentos alternados entre uma antecipação de uma unidade nacional futura e um medo de sua destruição*” (SLIVERSTEIN, 2004:237)⁷³. Assim, a comunidade diaspórica árabe no Rio de Janeiro articula-se em determinados contextos, através de movimentos transpolíticos, em nome de uma etnia e uma nação, numa tentativa de recriar o seu ‘passado idealizado’, deixando assim em segundo plano, neste momento, as suas diferenças religiosas sectárias.

Desde sua fundação, a Catedral passou por várias “transformações” seja em sua composição étnica, em sua liturgia e na sua inserção no contexto religioso brasileiro.

A missa que era celebrada somente em língua árabe até 1938, passa a utilizar o português como língua oficial da liturgia (sob pedidos da comunidade), e o árabe como segunda língua. O Patriarca Alexandre III publica uma bula (ANEXO III) oficializando o uso da língua portuguesa nas celebrações religiosas da Paróquia⁷⁴, já que as celebrações das Igrejas Orientais são feitas em vernáculo, paralelamente à língua árabe. Assim, o padre e o coro passaram a utilizar as duas línguas, e o português passou a ser a língua oficial da celebração, seguido em alguns momentos de seu correspondente em árabe, além da manutenção de algumas formulas em grego.

Durante a minha pesquisa de campo pude verificar a importância da liderança do segundo e último Bispo, Dom Georges Saliba El-Hajj, pela sua forma peculiar de articular a tradição e a expansão da ortodoxia, produzindo uma nova configuração local da Igreja Ortodoxa Antioquina. Dom Georges El-Hajj (como é conhecido na comunidade), nascido no Líbano na província de Trípoli, filho de um comerciante e líder político de grande influência na região, e sobrinho de um Arquimandrita⁷⁵, que o encaminhou para a vida religiosa. Estudou na Escola Americana de Beirute e ingressou no Seminário de Balamand⁷⁶, onde foi ordenado Sacerdote. El-Hajj foi enviado em

⁷³ Tradução minha.

⁷⁴ A Divina Liturgia foi traduzida, neste mesmo ano, pelo Dr. Abdo Jazara-Snege e editada por Nassib Mahfuz.

⁷⁵ Título religioso honorífico concedido em função da idade do religioso, e não é realivo a nenhuma escala hierárquica religiosa.

⁷⁶ O antigo mosteiro bizantino de Balamand, construído em 1175, transformou-se a partir do séc XVII num importante Centro de Estudos Teológicos Ortodoxo com uma vasta biblioteca contendo livros de teologia e valiosos manuscritos e hoje abriga a Universidade de Balamand que oferece vários cursos de

18/03/1951, pela Arquidiocese Antioquina em Damasco, para ser o representante religioso na comunidade ortodoxa do Rio de Janeiro, substituindo o Arquimandrita Elias Awad elevado a Arcebispo de Trípoli. El-Hajj permaneceu no Rio de Janeiro até ser afastado do cargo em 2000 em função de problemas de saúde, após estar a frente da Catedral por quase 50 anos⁷⁷.

Em 1951, quando El-Hajj chegou ao Rio de Janeiro, em resposta à uma solicitação da comunidade de ter um Bispo como representante religioso oficial. Sua indicação foi um reconhecimento da Arquidiocese da ‘importância’ da comunidade diaspórica do Rio de Janeiro. Como Bispo ele encontrou uma comunidade já estabelecida na sociedade do Rio de Janeiro.

El-Hajj tinha o carisma e a autoridade de um *zaim* (líder), um modelo cultural de autoridade característico da região da Síria e do Líbano. Ser um *zaim* não é um título, é uma conquista comprovada por atos de reconhecimento da comunidade, e pela freqüente referencia a sua importância e centralidade na comunidade. El-Hajj fundou entidades árabes ortodoxas ligadas a sua igreja como a União da Juventude Ortodoxa que promovia atividades culturais recreativas e religiosas, criou a Revista “Ortodoxia” como publicação mensal da Igreja com distribuição gratuita, e que circulou até Janeiro de 2006 (suspensa no momento por falta de recursos), processos que contribuíam o fortalecimento dos laços entre os membros da comunidade, assim como para o reconhecimento da sociedade carioca mais ampla, do que era a Igreja Ortodoxa e os Ortodoxos Antioquinos.. Por outro lado, promoveu uma articulação desta identidade com a identidade cristã brasileira, participando anualmente da Semana de Orações pela Unidade dos Cristãos⁷⁸, adquiriu a cidadania brasileira desde os primeiros anos de sua estadia no Brasil, o que lhe rendeu o título de Cidadão Honorário do Rio de Janeiro; publicou um livro sobre a ortodoxia “A Igreja Ortodoxa no Mundo” e traduziu para o português, vários Livros litúrgicos.

Georges El-Hajj circulou entre esferas aparentemente separadas e promoveu uma articulação entre elas, produzindo novas possibilidades de pertencimento. Sua idéia

nível superior inclusive de Teologia. A Universidade de Balamand oferece hoje um dos cursos mais procurados pelos jovens ortodoxos antioquinos que decidem optar pela vida religiosa (www.balamandmonastery.org.lb).

⁷⁷ GONÇALVES, A.B. “Memória Eterna” (publicação em memória a Dom Georges El-Hajj, sem data e editora).

⁷⁸ Iniciativa da Arquidiocese do Rio de Janeiro sob o governo do Cardeal Dom Eugênio de Araújo Sales (GONÇALVES, A.B. “Memória Eterna”, p. 2).

de ortodoxia atendeu a comunidade árabe diaspórica, assim como se inseriu no contexto religioso brasileiro pluralizando os seus espaços.

Entre os anos 60 e 90, El-Hajj tomou uma iniciativa inédita na comunidade brasileira de ordenar (revestir da autoridade sacerdotal) 14 padres brasileiros que não tinham nenhum vínculo com a comunidade diaspórica árabe, incentivando uma ‘expansão’ da Igreja Ortodoxa no Brasil, e fundando novas paróquias ortodoxas, inauguradas e dirigidas por esses novos padres, em áreas periféricas do Rio⁷⁹. O ritual da missa e sua liturgia sofreram uma adaptação às realidades dessas populações locais e às suas demandas, o que representa o principal foco de crítica das demais comunidades ortodoxas em todo o Brasil.

Tal mudança tem custado à Igreja Ortodoxa Antioquina do Rio de Janeiro muitas críticas, acusações e um certo isolamento em relação às outras igrejas ortodoxas no Brasil. Membros das paróquias antioquinas nos outros estados brasileiros, principalmente as mais antigas, como as do Paraná e Goiás, tem acusado a Igreja Ortodoxa do Rio de Janeiro, em fóruns de discussão na Internet⁸⁰, de desvio da verdadeira ortodoxia e aconselham aos interessados em seguir a Igreja Ortodoxa a procurarem outras paróquias, como a Russa, para a sua conversão. Essas acusações estão fundadas em práticas observadas, nessas ‘novas’ igrejas ortodoxas, ‘estranhas’, segundo eles à tradições ortodoxas e pertencentes a crenças e sincretismo brasileiro:

‘A’:É uma coisa ABSURDA!!⁸¹

”Eu já morei perto da Penha, região onde estão localizadas estas paróquias, e o q acontece lá é um absurdo!!! Eu naum considero aquilo lá como ORTODOXO, independente se esteja sob a proteção canônica da Igreja de Antioquia ou não!! Lá eles celebram uma missa romana do novo estilo pós vaticano II, possuem imagens, alguns vasos grandes q tem origem no candomblé, têm devoção por "santa" Anastácia q nem pela Igreja de Roma é reconhecida, quanto mais pela nossa Igreja Ortodoxa!! Aquilo lá é um absurdo, eles rezam o terço romano, fazem ladainha

⁷⁹ Algumas dessas Igrejas pertenciam à ICAB (Igreja Católica Brasileira) e outras foram construídas especialmente para abrigarem as comunidades ortodoxas antioquinas, com todas as especificidades da construção da Igreja Ortodoxa. São elas: Paróquia de Sta. Maria em Nova Iguaçu; Instituto Ortodoxo Rainha dos Apóstolos em e Paróquia de São Judas Tadeu em Belford Roxo; Paróquia de Santa Maia Mãe de Deus, Paróquia de São Cosme e São Damião e Paróquia de São Miguel Arcanjo em Duque de Caxias; Paróquia de Nossa Senhora das Neves em Saracuruna (dados colhidos em campo e no Site Ortodoxo www.ecclesia.com.br).

⁸⁰ Existem na Internet vários Sites Ortodoxos, alguns oficiais, criados pela direção das Igrejas (como www.ecclesia.com.br) e outros de iniciativa de membros da comunidade, principalmente comunidades no Orkut.

⁸¹ Fórum de debate na comunidade de “Cristãos Ortodoxos no Brasil” ocorrido entre fevereiro e março de 2006. Os trechos foram reproduzidos fielmente, com a linguagem específica utilizada na internet, apenas modifiquei as iniciais dos participante.

todas as terças-feiras à Santo Expedito, q não é nada de São Fanúrios, e isso eu confirmei com o meu Arcebispo Vladika Chrisóstomo! Temos de ter cuidado!”

'B':

”Graças a Deus nossa arquidiocese de São Paulo não tem nada com isso. há até duvidas se são canonicos mesmo”.

D: “Os "antioquinos" (ênfase nas aspas) do RJ não estão ligados a ninguém, exceto eles mesmos - faz tempo! É o que digo: quem quiser ser Ortodoxo no Rio, procure as paróquias do Patriarcado de Moscou”.

C: “A catedral antioquena no Rio de Janeiro São Nicolau na Rua Gomes Freire, Centro é vicariato patriarcal. O responsável é sempre ou um bispo ou um vigário patriarcal (se ainda for o mesmo de quando eu vim para Curitiba deve ser o Pe. Elias⁸²). Os ditos padres foram ordenados por Dom George e infelizmente não completaram a transição para a Ortodoxia (...) É verdade que os demais padres antioquenos brasileiros deixam a desejar, mas isso é responsabilidade *exclusiva* do clero episcopal e da sé patriarcal que os deixou ao "Deus dará" ao invés de investir na formação deles (...) o "estado caótico" do Rio é fruto direto da fileitismo e mesmo sabotagem de alguns em SP e tb de um certo despeito pelo Rio não ser submetido à catedral paulista e sim diretamente a Sé Patriarcal. Deixá-lo morrer a míngua foi visto como a melhor forma de "superar" esse problema”.

D: 'C', veja bem a gravidade do ato que você defendeu (...) Pois saiba, que antes de tudo, a missão deve respeitar os costumes do povo local, como o idioma, mas não deve praticar o sincretismo religioso”.

B: “Eles tem problemas sérios, tem. Eu acho que só nos restas fazer duas coisas. i) Rezar para que esse problema se resolva da melhor forma possível; ii) Avisar as pessoas que querem conhecer a ortodoxia (e não santo expedito) que lá tem problemas sérios”.

Considero este discurso veiculado nos fóruns de discussão da internet como mais uma forma de expressão da Comunidade Ortodoxa que aponta para o lugar que a Catedral de São Nicolau ocupa no discurso sobre a ortodoxia entre as comunidades e para a sociedade brasileira.

Essas novas paróquias mantêm uma relação com a sede Antioquina que se intensifica ou fragiliza-se dependendo das autoridades religiosas e administrativas da Catedral. Apesar das demais paróquias não compartilharem a mesma identidade étnica com a comunidade árabe da Catedral, a referência a ela como local da ‘tradição’ ortodoxa buscada por eles, mantêm os membros dessas paróquias em ‘órbita’ em torno da Catedral⁸³. Ora no que se refere aos membros das paróquias da periferia quando preferem batizar seus filhos na Catedral com os padres desta, ora no que se refere ao

⁸² Modificação minha do nome do Padre que corresponde ao pseudônimo dado por mim durante a discussão.

⁸³ Apesar destas paróquias se auto-sustentarem com as contribuições dos fiéis, sem contarem com nenhum tipo de auxílio financeiro da Sociedade Ortodoxa Antioquina.

treinamento e aprendizado religioso de pretendentes a serem ordenados e passarem a configurar do clero das paróquias periféricas.

Atualmente a Igreja conta com três padres⁸⁴, Padre Eduardo e Padre Elias e Padre Ibrahim, sendo que os dois últimos são árabes sírios enviados pela Arquidiocese Antioquina em Damasco. Os três padres, que celebram as missas de domingo juntos e dividem as demais responsabilidades, tanto as burocráticas como as religiosas, possuem formações culturais e religiosas diferentes, e formas de compreensão e transmissão da ortodoxia, distintas. O Padre Eduardo, que representa um dos importantes elos com as paróquias da periferia e dirige também a Igreja Ortodoxa de Belfrod Roxo (Município na periferia do Rio de Janeiro), ocupa um lugar ‘estável’ dentro da disputa de poder entre os três.

Padre Eduardo, um dos discípulos do Bispo El-Hajj e por ele ordenado, não pertencia a nenhuma igreja anteriormente, nasceu em uma família católica e foi criado por tios agnósticos o que o distanciou, segundo ele, durante muito tempo da religião. Ao concluir o curso de Administração e formar a sua família, sentiu uma necessidade de aproximar-se de uma religião, e como tinha uma ‘aversão’ ao Catolicismo Romano, buscou Igrejas Evangélicas, que não o satisfizeram porque *“parecia que aquela gente fazia palestra, era um discurso que não falava à alma, e o que eu desejava era um mergulho místico”*. Ainda em sua busca, passou pela Rosa-Cruz e pela Maçonaria. Na década de 80 passou pela Igreja de São Nicolau e foi atraído pelos cantos e ingressou para o curso de Canto Bizantino (ministrado pelo Bispo El-Hajj) e logo em seguida ingressou em um curso de teologia ministrado pela Escola Matter Eclésia (administrado pela igreja católica) e após a conclusão do curso foi ordenado e passou a fazer parte do clero ortodoxo⁸⁵.

A ‘beleza’ do ritual ortodoxo principalmente pelos cantos, é o que desperta a curiosidade do primeiro contato dos novos adeptos à ortodoxia, segundo os relatos que colhi durante a pesquisa, não só o Padre Eduardo, mas vários ortodoxos da comunidade brasileira não – árabe, declaram ter sido atraídos pelo ‘canto’ ao passarem pela calçada: *“estava passando aqui em frente e achei bonito o que ouvi, aí resolvi entrar e assim, até hoje, eu freqüento a Igreja”*⁸⁶. O ritual da missa ortodoxa envolve todos os sentidos dos

⁸⁴ Padre Marcelo desde 2000, Padre Elias desde 2003 e Padre Ibrahim desde 2006.

⁸⁵ Dados obtidos em entrevista na sede da Sociedade Ortodoxa Antioquina em 31/10/2006.

⁸⁶ Homem brasileiro não - árabe, aproximadamente 45 anos que freqüenta a Catedral.

fiéis, e um dos símbolos mais marcados como diferencial da ortodoxia é o canto do coro e do clero. No folheto em memória ao Bispo Dom Georges El-Hajj⁸⁷, um dos atributos de Dom Geroges ressaltados pelo autor é a beleza de sua voz “... conhecido pela beleza de sua voz e sua grande força interpretativa”. Apesar do canto bizantino funcionar como um demarcador identitário da ortodoxia, a importância de sua centralidade é um dos pontos de divergência entre o clero, o Padre Ibrahim, por exemplo, em seu sermão na missa de Domingo ressalta que “*não é o gostar da beleza da missa e do canto do coro e do padre que nos faz ortodoxos*”⁸⁸.

Padre Elias, nascido nos arredores de Damasco, começou sua formação religiosa no Mosteiro de São Jorge localizado nos arredores (*Humaira*) da cidade síria de *Homs*. Após dois anos, deu continuidade a sua formação na Universidade de Balamand e em 2002 voltou para Damasco e assumiu o posto de *chammas*⁸⁹ na Arquidiocese. Em 2003, o então Arcebispo da Arquidiocese Ortodoxa Antioquina de Damasco, Dimitri, ao receber uma solicitação da Paróquia da Igreja de São Nicolau no Rio de Janeiro, enviou o Padre Elias para assumir a paróquia que se encontrava sem um padre que representasse a comunidade e compartilhasse com ela sua identidade étnica⁹⁰. Segundo o relato do Padre Elias⁹¹ ao chegar no Rio de Janeiro, seu primeiro posto fora do mundo árabe “*encontrei uma comunidade muito diferente das nossas paróquias lá na Síria, aqui as pessoas estão ‘abrasileiradas’, ‘ocidentalizadas’, é muito difícil eu ser recebido em suas residências, eles nunca tem tempo, e isso é muito importante para agregar a comunidade*”, entre outras dificuldades que Padre Elias relatou como o seu espanto na facilidade que se tem no Rio de Janeiro de se ‘abrir uma Igreja’ “*aqui ninguém te pergunta sobre sua doutrina, qualquer um pode transformar uma loja em uma Igreja e se declarar Bispo, Padre, Pastor*”.

Quando o Padre Elias chegou, a Igreja estava sob o comando do Padre Eduardo que privilegiava aspectos da ortodoxia que acreditava serem relevantes para a manutenção e expansão da Igreja Ortodoxa e havia introduzido ali algumas

⁸⁷ GONÇÁLVES, A.B. “Memória Eterna” (publicação em memória a Dom Georges El-Hajj, sem data e editora).

⁸⁸ Missa da Catedral Ortodoxa Antioquina de 17/12/2006.

⁸⁹ Padre auxiliar.

⁹⁰ O padre que estava neste posto antes do Padre Elias começou a apresentar sinais de Alzheimer e foi afastado do cargo, aposentado e voltou para Síria. O padre recebe uma aposentadoria da Igreja aqui no Brasil.

⁹¹ Em entrevista na sede da Sociedade Ortodoxa Antioquina em 31/10/2006.

modificações (ainda sob o comando de El-Hajj) que não condiziam com a forma de Padre Elias de ver a ortodoxia e de aplicá-la, apesar da comunidade como um todo, inclusive a árabe, concordarem com algumas dessas modificações, como o uso da colher descartável para a comunhão⁹². Essas diferenças provocam uma disputa de terreno dentro da Igreja e divide as opiniões dos fiéis sobre o que é a tradição ortodoxa.

Padre Ibrahim, que chegou recentemente ao Rio de Janeiro, também foi enviado pelo Patriarcado pela solicitação da comunidade de ter um Bispo⁹³ para participar do da Catedral. Esta solicitação, segundo um membro do conselho da Sociedade Ortodoxa Antioquina⁹⁴, além da justificativa do desejo da comunidade de contar com um Bispo, vem ocorrendo pela incompatibilidade da comunidade, árabe e não árabe, com o Padre Elias. Em vários momentos durante a minha pesquisa de campo a insatisfação com o ‘jeito’ do Padre Elias ficou bastante clara. As modificações na ‘forma de funcionamento da Catedral’ que ele impôs ao chegar, como a cobrança obrigatória e indiscriminada⁹⁵ de taxas para batizados, casamentos e funerais, além de ‘re-introduzir’ práticas extintas desde o tempo de Dom Georges El-Hajj e sua recusa em ‘negociar’, tem produzido efeitos indesejáveis aos olhos do Patriarcado principalmente no ‘esvaziamento’ das missas de domingo.

Partindo da idéia de que o ritual da missa ortodoxa expressa uma ordem idealizada da comunidade, onde se articulam diversas identidades étnicas em torno de uma ‘verdadeira’ tradição ortodoxa, e como arena de disputa interna de poder entre os padres e entre eles e a comunidade, em seus vários níveis de pertencimento étnico, assim como por configurar o momento de transmissão e apreensão da tradição ortodoxa, sua análise se faz necessária nesta pesquisa.

⁹² A especificidade da comunhão ortodoxa e os desdobramentos das visões divergentes do clero em relação à o que consideram a ‘verdadeira ortodoxia’ serão tratados no próximo capítulo.

⁹³ O que não foi correspondido, pois Padre Ibrahim é Arquimandrita assim como Padre Elias.

⁹⁴ Único membro do conselho que não faz parte da comunidade árabe.

⁹⁵ Em determinada ocasião ouvi uma queixa de um ex- comerciante, já aposentado, da comunidade há muitos anos, de que “esse” Padre não leva em conta as condições financeiras das família, “é muito materialista” disse ele.

CAPÍTULO 3

O RITUAL DA MISSA ORTODOXA ANTIOQUINA NA CATEDRAL SÃO NICOLAU

...A palavra o inspira e evangeliza; a imagem que visibiliza a palavra bíblica e leva aos olhos o que a palavra transmite ao ouvido; a oração, prece litúrgica e que ressoa a voz da Igreja e se consuma a comunhão dos Santos num mesmo e único Espírito...⁹⁶

A transmissão da doutrina ortodoxa se faz em grande parte no ritual da Missa de Domingo e a sua análise traz significativos resultados sobre a forma da construção da identidade religiosa e étnica desta comunidade, e de sua manutenção.

A centralidade do Ritual da missa ortodoxa se faz por agregar múltiplas etnicidades. Encontramos entre os fiéis da Catedral Ortodoxa São Nicolau uma maioria pertencente à comunidade diaspórica árabe, da qual são formados os conselhos da Sociedade Ortodoxa Antioquina (homens) e da Sociedade Ortodoxa de Mulheres e demais fiéis da comunidade árabe. Além desta maioria, encontra-se uma minoria de fiéis pertencentes originalmente à outras Igrejas Ortodoxas (Russa e Grega) que contam com representações institucionais na cidade do Rio de Janeiro e de outras Igrejas Ortodoxas que não tem representação nesta cidade, como a Eslava. A compreensão da Ortodoxia destas comunidades é em alguns momentos, principalmente no que se refere ao ritual, divergentes, assunto que é discutido entre os fiéis pelo fato por exemplo do padre não permitir algumas práticas ‘importadas’ de outras tradições ortodoxas, como a oferta de flores pelos fiéis gregos no dia da Páscoa.

⁹⁶ Esse trecho abre link sobre *ícones* no Site ortodoxo *Ecclesia* (www.ecclesia.com.br). Ele narra a dinâmica do ritual da missa ortodoxa e a forma como a doutrina é transmitida acessando todos os sentidos do fiel.

Outra representação que encontramos entre os fiéis é de brasileiros, alguns pertencentes às comunidades ortodoxas filiadas à Catedral e que freqüentam as igrejas da periferia do Rio de Janeiro. As construções dessas Igrejas seguem as normas da Igreja Ortodoxa Antioquina como o Iconostase e os ícones nas paredes internas da igreja, mas a complexidade dos símbolos presentes na catedral assim como o próprio ritual não é reproduzida da mesma forma nas igrejas destas comunidades. O Padre Eduardo, sempre que encontra a oportunidade de se expressar, justifica tais diferenças com a impossibilidade de se reproduzir o ritual ‘tradicional’ da Catedral em comunidades puramente brasileiras que segundo ele “não tem a capacidade de compreender a dimensão litúrgica do ritual se não for adaptada à realidade deles”, e não vê nenhum problema nesta adaptação uma vez que, sob o seu ponto de vista, elas estariam a serviço da divulgação e manutenção da Ortodoxia.

Esses fiéis que comparecem eventualmente à missa na Catedral, apesar de perceberem as diferenças entre o ritual em suas igrejas e o ritual na Catedral, reagem de forma diferente à daqueles que são pertencentes originalmente às outras Igrejas Ortodoxas, pois não se sentem com autoridade suficiente no domínio da ‘autenticidade’ da tradição como aqueles que consideram sua Ortodoxia Russa ou Grega autêntica o suficiente para argumentarem, entre os fiéis e com o próprio clero. Esses fiéis das igrejas filiadas à catedral costumam freqüentá-la para realizarem os batizados de seus filhos, assegurando-se assim de sua ‘imersão’ na autêntica tradição ortodoxa.

Alguns outros fiéis que freqüentam a missa dominical são brasileiros que não pertencem às novas igrejas, mas que se ‘encantam’ com o ritual ‘diferente’ e dizem gostar de assistir à “essas missas desse povo do oriental”. A relação destes fiéis com o clero é praticamente inexistente e eles não entram no terreno de disputa da “autenticidade ortodoxa” como os demais, não representam nenhum tipo de “perigo” por não se posicionarem em nenhum campo que possa contrapor-se à doutrina transmitida naquela Catedral. O seu único contraponto é o catolicismo romano com o qual o clero tem a tarefa de dialogar e marcar as diferenças entre eles.

Estes múltiplos pertencimentos articulam-se também com as visões dos padres que formam o clero da Catedral. Cada qual, Padre Eduardo, Padre Elias e Padre Ibrahim, tomam para si o encargo de transmitir a verdadeira e autêntica tradição ortodoxa para uma ‘platéia’ de fiéis que representa vários segmentos da sociedade

brasileira, que apresenta demandas e espera respostas diferentes que a Catedral tem a preocupação de responder.

Assim, percebemos a complexidades desta arena e as múltiplas formas de se fazer e se transmitir a ‘autêntica’ tradição ortodoxa à encargo de um clero que não tem uma única compreensão da doutrina ortodoxa nem a mesma forma de transmiti-la, apesar de participar do mesmo ritual e acreditar em suas etapas e na sua força de transmissão religiosa.

3.1 O Espaço Ritual⁹⁷

A Catedral Ortodoxa de São Nicolau foi erguida na região central da cidade do Rio de Janeiro, próxima ao comércio (SAARA), onde se concentravam as atividades dos imigrantes árabes; alguns com estabelecimentos comerciais, outros que lá buscavam suas mercadorias e as vendiam em várias regiões (mascates). Hoje, esta região encontra-se em decadência, encontramos lojas de ladrilhos, oficinas, botequins, motéis, que funcionam ao longo da rua Gomes Freire. A Catedral é ladeada por um prédio comercial e outro prédio que pertence à Sociedade Ortodoxa Antioquina e que abriga o escritório da administração da igreja, da Sociedade Ortodoxa, um apartamento para o padre enviado do Patriarcado de Damasco e o restante dos andares são alugados como residências.

Para se entrar na Catedral, apesar dela oferecer, como toda Igreja, duas possibilidades, à direita e à esquerda, o fiel é levado a escolher o lado direito onde ficam disponíveis as velas para que o fiel faça seus pedidos antes de assistir a missa⁹⁸. A luz é um dos símbolos dominantes (TURNER, 1970 [2005]: 61) no ritual ortodoxo, e sua representação passa por vários objetos como a vela, a iluminação da igreja pela incidência da luz através dos vitrais (nesta catedral o vitral é de São Nicolau, símbolo da Igreja) e pelo uso da cor branca, dourada e prateada nos ícones, nas vestes dos padres e nos estandarte da Igreja (TURNER, 1970 [2005]: 95).

⁹⁷ Anexo V

⁹⁸ Todos os fiéis ao entrarem acendem uma vela, fazem o seu pedido e depois dirigem se aos bancos para assistirem a missa.

Logo após a mesa onde ficam disponíveis as velas, encontramos a Pia Batismal⁹⁹, objeto que condensa em si os dois pólos simbólicos da doutrina ortodoxa, é nela e através do padre como autoridade sacerdotal e representante de “Deus na terra”, que a criança passa a fazer parte da comunidade ortodoxa, passa a contar com a proteção da igreja e a ela é revelado o caminho da luz. A criança recém nascida de uma família ortodoxa é apresentada aos Santos¹⁰⁰ na primeira oportunidade (assim que completa um ou dois meses), marcando a sua primeira entrada e primeiro contato com a Igreja, mas só o batismo que realmente a introduz no corpo da igreja.

Dentro da Igreja (ANEXO VI) existe um corredor longitudinal central e dois outros paralelos a ele nas laterais, e uma passagem no meio da Igreja paralela ao altar. Essa disposição de passagens divide o espaço reservado aos fiéis em quatro conjuntos de bancos. A disposição dos fiéis dentro da igreja segue uma regra específica em relação a esses conjuntos de bancos¹⁰¹, os dois conjuntos no fundo da igreja são reservados para os casais, famílias e homens desacompanhados (o conjunto do lado direito) e para as mulheres desacompanhadas (o conjunto do lado esquerdo); os bancos mais próximos do altar à direita são reservados aos homens da diretoria do conselho da Sociedade Ortodoxa Antioquina, e os da esquerda às mulheres da Sociedade Ortodoxa Antioquina e diretoras do Asilo N.S. da Glória¹⁰². Essa organização do espaço permite que um visitante ou um novo membro na Igreja seja facilmente identificado, suscitando algumas vezes a curiosidade e o interesse de conhece-lo, assim como e permite aos fiéis, ou mesmo aos padres, orientarem o ‘novato’ no que se refere as regras a serem seguidas durante a missa.

O altar de uma igreja ortodoxa é dividido por uma parede chamada de Iconostase (ANEXO VII), em geral de mármore ou madeira¹⁰³, com um portal central¹⁰⁴ que dá acesso à parte interna restrita ao clero. O Iconostase é uma parede de ícones (figuras): Jesus, e Nossa Senhora mãe de Deus (Theotokos) ladeiam a entrada principal do

⁹⁹ Grande pia de mármore com uma tampa de madeira maciça inscrito nela o nome da família que ofereceu a pia e a data de sua inauguração.

¹⁰⁰ O padre leva em seus braços o bebê até o altar e o apresenta “Este é fulano, ...”.

¹⁰¹ As passagens centrais entre os bancos são evitadas pelos fiéis e solicita-se que se dirija ao local onde se vai sentar pelas passagens laterais.

¹⁰² O Asilo N.S. da Glória é uma instituição fundada pelas Senhoras da Sociedade Ortodoxa Antioquina do Rio de Janeiro, presidida por uma freira de origem árabe e que participa do coro da igreja. O asilo é uma das poucas instituições da comunidade ortodoxas fundadas no início do século XX que se mantêm até hoje, fora a Sociedade da Igreja.

¹⁰³ O iconostase da Catedral de São Nicolau é de marmore.

¹⁰⁴ O número de portais é variável, na Catedral de São Nicolau são três (um central).

iconostase, seguidos de ícones de santos importantes para aquela comunidade, como São Nicolau nesta Catedral. A cima dos portais situam-se os ícones de todos os apóstolos e no centro (em cima da entrada central) o ícone da Santa Ceia. Através do portal principal pode ser visto o ícone do Bom Pastor (ANEXO VIII) na parte interna do altar em cima de uma mesa de preparação onde ficam dispostos e manipulados pelos padres durante a missa: uma cruz, um esplendor, duas velas e a bíblia.

Um dos principais aspectos devocionais da igreja ortodoxa são os Ícones¹⁰⁵ que representam as ‘santas imagens’. A presença dos ícones é mais do que uma representação, o ícone transmite a doutrina ortodoxa imagisticamente “*de um modo vivo*”, acessando os sentidos do fiel (SARTORIUS, 1982:105).

A articulação da imagem do ícone com a doutrina ortodoxa é de tal ordem que o iconista (o artista que pinta os ícones), além de ser ortodoxo, deve observar uma série de restrições inclusive alimentares, durante o seu trabalho. O material utilizado na pintura deve ser de origem animal, mineral e vegetal (madeira, argila, ovos), criando-se assim um ‘estado de pureza’ completo tanto do iconista quanto do material utilizado, uma vez que a reprodução do ícone implica numa ‘inspiração divina’, “*é em contato com o Divino, com a luz que o ícone se materializa nas mãos do iconista*” (LOIACONO, 2005: 124).

Nas paredes laterais internas da Catedral encontram-se também vários ícones (ANEXO IX), oferecidos (carregam uma inscrição) por algumas famílias da comunidade árabe diaspórica. Esses ícones representam Santos como São Jorge; José Maria e o Menino Jesus; São João Batista e de Nossa Senhora.

¹⁰⁵ As cores vermelha, branca, prateada e dourada são dominantes durante todo o ritual. O vermelho, cor da igreja que ao mesmo tempo representa o sangue de cristo representa a feminilidade, identifica-se com Nossa Senhora como mediadora entre o sofrimento e a luz, assim como Nossa Senhora deu a Luz à Jesus, a Igreja faz nascer novos fiéis ao batiza-los e protege-los. A procissão dos padres purifica e protege a s mulheres, é em torno dos bancos reservados às mulheres que os padres fazem suas procissões, numa demonstração de proteção às mulheres a pesar do clero da igreja ser masculino. A cor vermelha é encontrada principalmente os ícones de São Jorge, da Crucificação de Cristo, na Santa Ceia e em algumas representações de Nossa Senhora. A ortodoxia antioquina chama o mês de dezembro de ‘mês vermelho’, o uso desta cor pelos fiéis neste mês é freqüente. No sermão do Padre Ibrahim, um dia antes do Natal, centrou-se na importância do vermelho do mês de dezembro, na representação do nascimento de Cristo, na maternidade de nossa senhora e na importância da lembrança do fiel deste acontecimento durante o mês de Dezembro.

Além do Iconostase, na parte ‘externa’ do Altar da Catedral encontra-se, no lado direito o trono reservado ao Bispo¹⁰⁶. Ao lado do trono situam-se as mulheres do coro feminino da Catedral formado por: duas freiras do Lar Nossa Senhora da Glória (uma libanesa e outra brasileira), como representantes de outra instituição ortodoxa ligada à comunidade ortodoxa antioquina que colabora com o lar e conta com sua continuidade para ‘cuidar’ dos idosos da comunidade, principalmente a árabe e três mulheres da comunidade diaspórica árabe¹⁰⁷. O coro canta em três línguas, o português, o árabe e em alguns momentos fórmulas em grego.

3.2 O Ritual da Missa Ortodoxa Antioquina

Aos domingos a Igreja abre às 09h00min para as matinais das quais participam, os primeiros a chegarem são as participantes do coro feminino, começam os cantos com louvores “*Glória a Deus, ao Filho e Espírito Santo*”¹⁰⁸ e pedidos de salvação, enquanto um dos padres purifica a igreja com incenso, recitando também os seus louvores, numa espécie de ‘diálogo’ com o canto do coro, e ao final das matinais ele benze individualmente aqueles fiéis que já chegaram para a missa.

O “diálogo” entre o clero e o coro se tece durante toda a missa, de forma que as canções do coro enquadrem o texto que é lido pelo padre num determinado momento e reforcem a sua mensagem, é um dos momentos de articulação entre a forma doutrinal e imagística da transmissão religiosa. Ao mesmo tempo em que o texto, naquele momento, exerce a sua função pedagógica, transmitindo doutrinalmente a ortodoxia através do texto, o canto do coro, o cheiro do incenso, as imagens dos ícones exercem a sua função imagística acessando os vários sentidos do fiel, envolvendo-o e participando-o do ritual (WHITEHOUSE, 2000).

A transição entre as matinais e a missa é gradual e progressiva, um pouco antes das 10h00min, os sinos tocam e os outros padres começam a participar do ritual, e

¹⁰⁶ Pela hierarquia da igreja ortodoxa, o trono não pode ser ocupado por ninguém além do Bispo, por isso ele esteve sempre vazio durante toda a minha etnografia já que a Catedral não conta atualmente com um Bispo.

¹⁰⁷ A esposa de um padre em formação, da comunidade de Belford Roxo, começou recentemente a participar do coro.

¹⁰⁸ “Al-majdu lilah, al-ibin ua ruh al-quds”.

novos objetos são acrescentados aos objetos que participaram das matinais (ícones, bíblia e o incensório), e entram em ação novos símbolos como a cruz, as velas e a eucaristia, articulando-se de formas diferentes e sendo investidos de diferentes níveis de importância em cada fase da missa.

O ritual da missa ortodoxa divide-se em quatro partes:

Inicia-se a missa pelo louvor do padre ao senhor “*Louvemos ao Senhor*” e pela construção do círculo de pertencimento da Igreja (Pátria – Governo – Cidade – O Patriarca), em que o padre ‘canta’ louvando a todos “*A Sua Beatitude Ignácio IV, Patriarca de Antioquia e Todo o Oriente*” e dirigindo-se aos ortodoxos “*aqueles que louvam a fé*”, tanto o Padre quanto o coro referem-se ao tempo divino “*século dos séculos*”, pois Jesus prometeu permanecer com ela ‘até o fim dos séculos’¹⁰⁹.

Nestes primeiros minutos da missa, a igreja já está com um número razoável de fiéis que, ao chegarem, acendem uma vela fazendo os seus pedidos e dirigindo-se em seguida aos bancos. Neste momento inicia-se a primeira procissão (chamada de procissão do evangelho), em que participa todo o clero¹¹⁰, dirigem-se em fila ao lado direito do altar (esquerdo dos fiéis) e iniciam uma procissão no sentido anti-horário, a cor branca, dourada e prateada dominam os símbolos da procissão, branco é associado à intenção de purificar e de revelar, de iluminar (TURNER, 2005 [1970])¹¹¹. Esta procissão envolve o conjunto de bancos onde as mulheres da diretoria se encontram. Apesar de o clero ser masculino, as mulheres na igreja ortodoxa são protegidas, a procissão as protege e purifica, elas representam o pecado e a salvação, assim como Maria e assim como a própria Igreja que batiza e protege aqueles que louvam a fé.

Ao final da procissão, os padres enfileirados de frente para o Iconostase (de costas para os fiéis), estendem a bíblia¹¹² para Jesus, e clero e coro pedem a Deus

¹⁰⁹ Folheto “Ortodoxia” (04/02/2007) distribuído nas missas de domingo na Catedral, , pág. 4.

¹¹⁰ O coroinha carregando uma vela, o Padre em formação com outra cruz, Padre Eduardo e Padre Elias cada qual com o texto, e por fim o Padre Ibrahim. A ordem da procissão segue a hierarquia do clero, por último a ‘autoridade legítima’.

¹¹¹ Victor Turner em sua análise da tríade de cores (branco, vermelho e preto) no ritual Ndembu, apesar de sua análise verificar a classificação das cores em pares de opostos (branco X vermelho / branco X preto) a cor branca estaria relacionada com a ‘pureza’ e ‘a vida’ (TURNER, 2005: 107).

¹¹² A bíblia, como um dos símbolos dominantes da igreja e do próprio ritual, oscila durante a missa entre os dois pólos do símbolo ((TURNER, 2005 [1970]: 59), o pólo ideológico onde a palavra é revelada e transmitida como sendo a doutrina ortodoxa, e o pólo sensorial onde o livro torna-se um objeto manipulado beijado e reverenciado. A leitura do texto se restringe ao clero e ao coro, nenhuma participação ativa da comunidade de fiéis se apresenta neste momento.

“*Santo Deus, Santo Poderoso, tenha piedade de nós, santo imortal...*”, numa continuação de pedido de salvação que marcam esta primeira etapa do ritual.

Uma vez adquirido o saber religioso do Padre através da sua formação, cabe à ele transmiti-lo durante o ritual, e essa transmissão é menos pedagógica do que imagística. Apesar do sermão do padre no final da missa, num ato de divulgação da Ortodoxia baseado no texto doutrinal, a transmissão efetiva da tradição ortodoxa se dá imagisticamente, acessando e articulando todos os sentidos do fiel, desde a manipulação em público do livro como objeto sagrado em si, e não só um texto para ser compreendido e transmitido, até o ‘embalar’ dos fiéis com os cantos melódicos do coro e do próprio clero, o cheiro de incenso que exala pela igreja numa alusão à purificação e à limpeza, e por fim a beleza dos ícones, com seu colorido vivo, com as expressões de serenidade e paz expressa nas figuras dos santos, de Nossa Senhora e de Cristo. Por fim, o fiel embalado por todos estes estímulos, mergulha emocionalmente e corporalmente no ritual como um todo, respondendo com sua participação corporal, no sentar-se e levantar-se nos momentos certos, no seu acompanhar corporal da procissão do clero, reverenciando desta forma a autoridade do próprio clero como dos objetos sagrados que os padres carregam, como a Cruz, Texto, Eucaristia e Estandarte da Igreja.

A segunda parte da missa vai deste momento e inclui a ritualização da vida pública de cristo “... *filho de Deus, nascido do Pai, luz de luz...*”, leitura de epístolas, a purificação da igreja com incenso, até a segunda procissão.

A tradição discursiva nesta parte da missa é transmitida doutrinalmente (WHITEHOUSE, 2000), uma leitura de epístolas é feita geralmente por alguém do coro e por um dos padres, as epístolas escolhidas geralmente falam de pecadores que se arrependem ou do cuidado que tem que se ter para não cair em pecado. A escolha de quem vai ler é feita dependendo da língua que o clero decidiu que vai ser lida a epístola, na maioria das vezes (antes da entrada do Padre Ibrahim), uma mulher do coro lia em árabe e Padre Eduardo, fazia a mesma leitura em português.

O uso da língua árabe na leitura dos textos e no canto do coro e do clero, em geral é verificada como ‘uma tradução’ do que já foi lido ou cantado, primeiro em português. Até a entrada do Padre Ibrahim, o uso da língua árabe estava sendo cada vez menos presente nas missas, assim como no folheto “Ortodoxia”. A forma de

compreensão do Padre Elias do que é a doutrina ortodoxa está ligado muito mais a alguns aspectos da performance ritual do que na transmissão discursiva do texto doutrinal e sua função pedagógica (ASSAD, 1986), e o fato do Padre Marcelo ser brasileiro, facilitava o pouco uso do árabe, já que o ritual ortodoxo é celebrado em vernáculo, e no contexto local, isso significa em português.

Pede-se piedade ao senhor, o padre em português “Nossa súplica ao Senhor” e o coro em árabe *Ya Rab Irham*, e um dos padres benze todos os presentes com o incensório.

A terceira parte da missa inicia-se com uma segunda procissão que modifica o seu movimento, agora a procissão envolve todas as mulheres na igreja (os dois conjuntos de bancos do lado esquerdo da igreja) e mantêm o sentido anti-horário, e o texto é substituído pela eucaristia¹¹³, é a procissão do ofertório que representa o padecimento de Cristo (Padecimento e Morte). Aqui a Eucaristia substitui a centralidade da bíblia na primeira procissão então como símbolo dominante¹¹⁴, ao final da procissão, o clero enfileirado de costas para os fiéis cantada a hierarquia da Igreja Ortodoxa e sendo iluminado pela luz e pela Cruz.

Os padres então começam a consagração do vinho e o pão, saudando uns aos outros, enquanto o coro canta ‘estamos cheios de sua glória’, o padre benze novamente os fiéis, agora com a cruz, e todos inclinam a cabeça diante da cruz enquanto o padre canta em árabe *nahni ru’usuna* (inclinemos a cabeça), logo em seguida todos rezam o Pai Nosso em português, o clero, o coro e os fiéis. É então momento de recolher as colaborações dos fiéis, a presidente do Asilo Nossa Senhora da Glória¹¹⁵ passa com uma bandeja prateada nos bancos reservados às mulheres, e um homem também da comunidade árabe, funcionário da Catedral, que tem algumas outras atribuições durante o ritual como a distribuição do folheto e das velas, passa recolhendo as contribuições do lado direito da igreja reservado aos homens e famílias.

Uma divisão de gênero é bem marcada durante o ritual da missa, quando a procissão circunda somente as mulheres, o coro é formado exclusivamente de mulheres,

¹¹³ O coroinha carregando uma vela, o Padre em formação carregando a Cruz, Padre Eduardo o incensório, Padre Elias e Padre Ibrahim a Eucaristia.

¹¹⁴ Victor Turner (2005) demonstra que os símbolos rituais se articulam entre si num movimento em que alguns deles representam uma centralidade no ritual (dominante) e outros auxiliares (instrumentais), e que a cada momento do ritual, existe um ou mais símbolos dominantes que podem deixar de representar esta centralidade dentro do processo ritual.

¹¹⁵ Senhora da comunidade árabe de aproximadamente 70 anos.

e a distribuição dos fiéis dentro da igreja também segue uma ordem de separação, e proteção das mulheres. Essa proteção não se manifesta somente no que se refere à procissão, mas o fato das mulheres solteiras ou ‘desacompanhadas’ sentarem-se separadas de possíveis homens solteiros ou ‘desacompanhados’ do outro lado, representa uma proteção à honra da mulher que pode ser ‘mal falada’ ou mesmo cair em tentação (TRUZZI, 97:26).

O momento da comunhão pode ser considerado como o ápice do Ritual Ortodoxo. Alguns fiéis só chegam um pouco antes da comunhão, outros chegam mais cedo, mas ficam no fundo da igreja (homens) conversando sobre vários assuntos do cotidiano, e também porque ficando-se de pé, próximo ao corredor central, consegue-se um lugar mais rápido na fila que se forma diante dos padres para a comunhão, economizando-se assim mais tempo e podendo sair mais rápido.

A quarta e última parte da missa inicia-se com a comunhão seguida da leitura da oração do sermão do Padre geralmente ligado à datas religiosas e nacional¹¹⁶. Ultimamente com a entrada do Padre Ibrahim que tem ‘comandado’ o ritual, a ênfase tem sido dada ao ‘diferencial’ da fé ortodoxa e à verdadeira tradição ortodoxa segundo a visão do Padre Ibrahim.

Depois da comunhão, muitos dos fiéis já estão dispersos, mas o sermão do Padre Ibrahim, que esclarece verbalmente a sua ‘visão’ da doutrina ortodoxa e sua importância parece ter agradado os fiéis. Depois da recente entrada do Padre Ibrahim para a Igreja, a dispersão tem diminuído e o interesse pela sua visão sobre a ortodoxia parece ter sido despertado.

3.3 Na minha comunhão ninguém mete a colher

A comunhão na igreja ortodoxa, que é chamada de “mistério do agradecimento” (*Sur Al-Shukr*) pois o padre pede que ‘agradecemos a Deus’, além de representar um momento de ‘purificação’ e aceitação do ‘corpo e sangue’ de Jesus Cristo, ela conta com um ritual específico que envolve o clero, os fiéis e todos aqueles que estão e não estão presentes na missa de domingo.

¹¹⁶ No dia da Bandeira, o Padre Eduardo (brasileiro) marcou a importância da Pátria e do amor à ela.

Os elementos que participam do ritual da comunhão são: o vinho despejado em um cálice dourado misturado com água e que representam “o sangue e a água que escorreram de Cristo” (“*Al-Qudas Al-Ylahi ua Sur Al-Shukr*” – *Al-Assrar* 2: 18)¹¹⁷, o pão¹¹⁸ que é uma espécie de ‘grande rosca’ que após consagrado é cortado pelo clero em cubos, e uma grande colher dourada. Se a missa estiver muito cheia, dois dos três padres, ou mesmo os três oferecem a comunhão para os fiéis, formando-se uma fila diante de cada um.

Cada um dos “mistérios” da igreja é uma experiência individualizada (“*Al-Qudas Al-Ylahi ua Sur Al-Shukr*” – *Al-Assrar* 2: 4), a presença do Espírito Santo se apresenta para o conjunto dos fiéis, mas a aceitação é individual, por isso a cada comunhão o padre recita baixinho “*sirvo ao teu servo Fulano o corpo e o sangue de Cristo para o perdão de seus pecados e para uma vida eterna*”. O ato de comungar consiste em receber o vinho depositado na boca do fiel com a grande colher dourada e logo em seguida o próprio fiel se serve de um, ou mais pedaços de pão, come um deles e oferece os outros pedaços aos fiéis que não comungaram ou leva o pão para distribuí-lo entre parentes, vizinhos, amigos que não estavam presentes na missa.

Desta forma, o ‘pão’ exerce uma função de socialização dentro e fora da igreja, reforçando circuitos de solidariedade que incluem os membros da comunidade da igreja, da família, amigos, vizinhos.

O uso da mesma colher para todos os fiéis passou a ser questionado pela comunidade nos últimos anos da estada de Don Gerorges El-Hajj à frente da Igreja. O discurso cientificizante de alguns membros da comunidade com o apoio do Padre Eduardo e a concordância de El-Hajj provocou uma mudança no ritual, os padres passaram a usar uma colher de plástico individualizada para cada fiel, prática que durou alguns anos até o envio do Padre Elias para a Catedral.

A compreensão do Padre Elias do que é a ‘verdadeira tradição ortodoxa’, é referida ao seu contexto transnacional, e diretamente ligada às práticas estabelecidas e exercidas no Patriarcado e ensinadas no Mosteiro de Balamand. Com a ‘autoridade’ e ‘legitimidade’ que lhe é dada, inclusive pela comunidade da Catedral, por ser um

¹¹⁷ “Mistério da Missa e o Mistério do Agradecimento” – Os Mistérios 2: 18 (referência em árabe, tradução minha).

¹¹⁸ A igreja ortodoxa considera duas dimensões de Jesus, ele como Santo e ele como Homem, por isso o pão fermentado representa o corpo de Cristo que foi ‘fermentado’ pelas experiências e sofrimentos da vida, mas sem pecado (“*Al-Qudas Al-Ylahi ua Sur Al-Shukr*” – *Al-Assrar* 2: 18)

representante do Patriarcado, membro da comunidade árabe ortodoxa antioquina, Padre Elias aboliu o uso da colher de plástico e a partir de então a comunhão voltou a ser feita com o uso da colher de metal.

Apesar do reconhecimento da comunidade da legitimidade religiosa da qual o Padre Elias é investido, por ser o enviado do Patriarcado pela própria solicitação de seus membros, a suspensão do uso da colher de plástico não foi bem aceita. Na primeira missa que assisti na Catedral, havia uma senhora sentada¹¹⁹ ao meu lado, ao chegar o momento da comunhão, quando muitos se dirigiam para a fila, ela que não havia trocado nenhuma palavra comigo, começou a se justificar e explicar porque não iria comungar: *“esse padre não quer usar uma colher de plástico, eu sou médica e sei que isso que ele está fazendo é contagioso, não pode ficar usando a mesma colher para todo mundo, o Padre Eduardo usava, mas quando esse chegou não deixou mais, por isso eu não comungo, nós já tentamos falar com ele, mas não adianta!”*. Durante a minha etnografia ouvi outros discursos semelhantes, o que confirmava o descontentamento dos fiéis com a re-introdução da colher comum para todos, mas poucos eram aqueles que realmente se recusavam a comungar, o que aponta para o reconhecimento da ‘legitimidade’ da autoridade do Padre Elias por sua formação e relação direta com o Patriarcado.

Em entrevista com o Padre Elias sobre questões da igreja e da comunidade, ele deixou clara a sua interpretação: *“O vinho é sangue de cristo, a comunhão é purificadora, sangue de cristo purifica, ele não pode contaminar, isso é contra a doutrina cristã ortodoxa, se cremos em cristo, cremos em seu poder e não tem essa que ‘ah, foi assim que o Padre nos ‘acostumou’, não tem Padre que decide, a fé ortodoxa é a fé ortodoxa, é eterna, o ritual é esse há 2000 anos e não há padre que possa modificá-lo”*¹²⁰.

A compreensão do Padre Eduardo do que possa ser a ‘verdadeira’ tradição ortodoxa só diz respeito à tradição local, apesar de reconhecer a ‘autoridade’ do padre enviado pelo Patriarcado, e por isso não se pôde manter a colher de plástico, sua preocupação é com a comunidade local, principalmente os membros não-árabes da comunidade. A doutrina ortodoxa tem que ser compreensível para a comunidade não brasileira da Catedral e , principalmente para as comunidades das periferias.

¹¹⁹ Médica, moradora do bairro da Tijuca e com aproximadamente 65 anos.

¹²⁰ Entrevista feita em árabe, já que é a língua que o Padre Elias domina melhor, e a tradução é minha.

As diferenças na forma de compreensão, de aquisição, incorporação e transmissão da tradição ortodoxa pelos dois padres tornava o ritual da missa de domingo na Catedral São Nicolau uma arena de disputa de poder e de legitimidade de autoridade, no sentido de que o ritual expressa o status individual no sistema estrutural e situa os atores na dinâmica de poder (LEACH, 1997:16), essa disputa encontra na Colher a sua forma de expressão e nela encontram-se condensadas e expressas as disputas de hierarquia, de autoridade e de legitimidade entre os dois padres (TURNER, 2005 [1970]: 60).

O ‘problema’ da colher passou a participar de todo o universo dos membros da comunidade dentro da Catedral e a mobilizá-los em vários sentidos e agregar em torno de cada padre um número de fiéis defensores de sua posição. Uma mulher¹²¹ da comunidade ortodoxa não árabe que é dentista mobilizou-se em fazer trazer artigos de revistas científicas (foi o seu relato, mas não teve acesso aos artigos) para comprovar a possibilidade de contaminação por vírus através do uso da mesma colher para toda a comunidade. O interessante é que seu diálogo, e a troca dessas informações científicas, trava-se com o Padre Eduardo que já tem essa convicção. Apesar das insatisfações de alguns membros da comunidade com o uso da mesma colher, eles não se dirigem diretamente ao Padre Elias que re-introduziu esta prática, mas reafirmam sua solidariedade ao Padre Eduardo e fazem seus pedidos de intervenção por intermédio de membros do Conselho da Sociedade que nem sempre é atendido.

Dentro deste contexto que Padre Ibrahim chega da Síria para participar do clero da Catedral, e estava sendo esperado há tempos, pois a comunidade vinha solicitando ao Patriarcado a presença de um Bispo à frente da Igreja, além de demonstrar clara dificuldade de interação com o Padre Elias. Apesar do Patriarcado não ter enviado, finalmente, um Bispo para aplacar as solicitações da comunidade, a chegada do Padre Ibrahim respondeu de alguma forma ao desejo da comunidade de uma nova autoridade, recém chegada do local da ‘autêntica ortodoxia’ e a curiosidade em relação às suas opiniões e posições tem sido correspondida com seus sermões que estão sempre pautados em esclarecer as diferenças marcantes da identidade ortodoxa em relação ao catolicismo romano. Padre Ibrahim está sempre pronto para demonstrar e provar a “autenticidade” da fé ortodoxa e de que forma ela pode ser alcançada.

¹²¹ Aproximadamente 40 anos, moradora de Copacabana e casada com ortodoxo sérvio.

Nesta nova configuração do clero da Catedral, a centralidade da Colher da comunhão como símbolo que condensa a disputa de poder entre os dois padres deixa de existir, e novos elementos passam a participar da arena ritual como espaço de disputa de poder. O que possa ser a ‘verdadeira’ doutrina ortodoxa continua sendo um ponto de divergência do clero da Catedral de São Nicolau nesta sua nova configuração (LEACH, 1977:11; ASAD, 1986:14). A hierarquia dos padres parece depender de seu pertencimento étnico. Apesar da hierarquia religiosa (todos são padres, não tem nenhum bispo) ser a mesma, a autoridade e o comando da missa fica ao encargo do Padre árabe.

Padre Ibrahim, com formação em Balamand e serviço religioso no Patriarcado de Damasco, já esteve no Brasil em outros momentos, com uma noção e compreensão da forma como a doutrina ortodoxa tem sido transmitida nas comunidades diaspóricas no Brasil. A sua compreensão do que seja a ‘verdadeira fé ortodoxa’ repousa no explicitar verbalmente, em sermões, as diferenças entre a igreja católica romana e a igreja católica ortodoxa, além de ‘orientar’ os fiéis durante toda a missa, fazendo gestos com a mão, aos movimentos de levantar e sentar no momento adequado.

A diferença no ‘lidar’ com os fiéis entre os padres é clara. Padre Elias e Padre Eduardo não demonstravam preocupação com a forma que os fiéis seguiam o ritual e deixavam ao encargo de cada um perceber, apreender e exercer o comportamento ritual prescrito. Padre Ibrahim não, ele gesticula e interage com os fiéis durante toda a missa, de forma a transmitir pedagogicamente e imagisticamente a doutrina ortodoxa, ele acessa as duas formas de codificação em sua transmissão da doutrina ortodoxa (WHITEHOUSE, 2000).

Uma pequena luz vermelha encontra-se ao lado direito da entrada principal do Iconostase, esta luz ascende nos momentos onde os fiéis devem ficar de pé e se apaga quando já é permitido que se sentem. Os padres Eduardo e Elias, não se preocupavam em orientar os fiéis neste sentido, a presença da luz já os deixava satisfeitos, e o “habitus” incorporado dos fiéis faz com que eles tenham o movimento de levantar-se e o de sentar-se¹²² adequado. Padre Ibrahim, ao contrário, praticamente ignora a presença

¹²² Geralmente quando o Padre está lendo o texto. Em uma ocasião, um rapaz que passou a fazer parte do coro, dirigiu-se ao microfone para fazer uma leitura, alguns fiéis levantaram-se e um senhor que estava ao meu lado fez uma gesto de desagrado, pois só se levanta quando o Padre está lendo o texto, é o conjunto padre / texto que são reverenciados.

da luz, ele está atento a todo movimento dos fiéis na Igreja e pronto para orientá-los a qualquer momento.

Essa forma do Padre Ibrahim lidar com os fiéis e forma de compreender e transmitir a doutrina ortodoxa, parece agradar e tranquilizar os fiéis, e o fato dele ser ou não Bispo, o que suscitou alguns comentários de desagrado dentro da comunidade, parece diluir-se em função de sua atenção e compreensão. Esses gestos e palavras do Padre Ibrahim parecem ser interpretados como atenção e preocupação com a comunidade com seus múltiplos pertencimentos étnicos, e que estava sentindo-se abandonada pelo Patriarcado por não responder às suas solicitações de envio de um Bispo e com seu descontentamento com a forma do Padre Elias lidar com os fiéis da comunidade.

Padre Ibrahim parece atento a todas as representações étnicas presentes na comunidade da Catedral. Em seus sermões no final da missa, ele tem transmitido doutrinariamente e de forma rotinizada a sua compreensão do que possa ser a doutrina ortodoxa e suas práticas. Os sermões geralmente são proferidos nas duas línguas, árabe e português, agregando e articulando assim as duas comunidades árabe e não – árabe e dando a elas a mesma visão de ortodoxia e dirigindo-se a elas da mesma forma em suas línguas¹²³.

Além de transmitir a doutrina ortodoxa no que se refere aos seus “Mistérios”, como o batismo, por exemplo, Padre Ibrahim, na missa do dia 04 de fevereiro de 2007 reforçou a importância do Folheto que voltou a ser distribuído pela Catedral, dizendo que não era ‘para colocar no bolso e esquecer’, mas que era para os fiéis levarem para casa, mostrar para os filhos e família¹²⁴. Neste sermão o Padre Ibrahim revelou o Mistério do Religioso (padre), primeiro em árabe e depois em português:

Padre

P: Pastor que evangeliza a palavra de Deus, vai chamar as pessoas e cativa-las.

A: Amor, Amor de Deus, pois ele, o padre, vai em busca das pessoas.

¹²³ Ao contrário de Padre Eduardo que acredita não ser possível utilizar-se do mesmo discurso para as duas comunidades étnicas.

¹²⁴ O texto deste folheto nesta continha explicações sobre a ‘fé’ ortodoxa e a identidade religiosa ortodoxa antioquina.

D: Dedicaco, dedicou a vida pela Igreja, não pensa o que comer, depende da paróquia.

R: Responsabilidade, todos que foram batizados na Igreja são responsabilidade do padre. As crianças tem que ser ‘puxadas’ espiritualmente.

E: “Evocao”¹²⁵, que queima dentro do padre, não existe uma fabrica de padres, vem de dentro.

Logo em seguida ele mostrou o incensrio dizendo que este objeto representa a doutrina ortodoxa, por condensar nele todos os elementos que participam da doutrina ortodoxa:

- Quatro correntes que representam os quatro Evangelistas;

- Doze sinos que representam os Apóstolos;

- As duas naturezas de Cristo: onde queima o incenso representa ao mesmo tempo a ‘barriga’ de Nossa Senhora e o incenso que queima  como cristo, d sua vida, doa-se para purificar a vida de quem fica. O incenso  dedicaco e doao, morre para ‘perfumar’ a vida que fica.

Desta forma, Padre Ibrahim articula por um lado a doutrina ortodoxa com suas práticas rituais, e por outro a comunidade ortodoxa rabe comunicando-se com ela em sua língua e acessando a memória de seus membros do que significa a ortodoxia para em suas comunidades de origem, assim com comunica-se com a comunidade ortodoxa não – rabe, em sua língua e transmitindo pedagogicamente a doutrina e as práticas disciplinares da ortodoxia. Além de ter adotado uma nova forma de formalizar o pertencimento da comunidade através de uma urna colocada na entrada da igreja com fichas cadastrais para os fiéis (ANEXO X). Passando a Catedral assim a ter um maior controle sobre o perfil, assiduidade e origem de seus membros e possibilitando uma comparao com o antigo cadastro para articular novas medidas que propiciem uma reaproximao dos membros ausentes.

Assim, o clero da Catedral Ortodoxa vem demonstrando, através dos três padres, trs visões, compreensões e formas de transmissão da doutrina ortodoxa, num

¹²⁵ Acredito que ele quis dizer “Vocao”.

equilíbrio instável de sua hierarquia que sempre vai depender de sua articulação com a comunidade, com o contexto local e o transnacional.

CAPÍTULO 4
COMUNIDADES ÁRABES NO RIO DE JANEIRO
- CONSTRUÇÃO E MANUTENÇÃO DE SUAS IDENTIDADES
RELIGIOSAS E ÉTNICAS

A comunidade diaspórica árabe na cidade do Rio de Janeiro é formada majoritariamente por imigrantes da grande leva migratória do início do século XX, da qual fizeram parte várias representações religiosas e filiações sectárias. Além dos Cristãos Ortodoxos, os Cristãos Católicos (Melquitas e Maronitas) e muçulmanos sunitas e alauítas¹²⁶, na sua maioria árabes, provenientes de vários países do Oriente Médio (Síria, Líbano, Palestina). Essas comunidades se organizaram, em geral, em torno de sua representação religiosa oficial e mantêm uma relação de troca com as outras comunidades locais e diaspóricas em vários níveis.

A análise deste capítulo se restringe à comparação entre quatro comunidades que se auto reconhecem etnicamente como árabes, em que duas delas são cristãs (a ortodoxa e a melquita) e as outras duas muçulmanas (sunitas e alauítas). O objetivo desta comparação é salientar como as identidades e práticas religiosas destes grupos desempenham um papel fundamental na manutenção ou dissolução de cada uma delas no contexto local.

Os Alauítas representam aproximadamente 11% da população da Síria, concentrados na faixa litorânea do mar Mediterrâneo. Os Alauítas na Síria fazem parte da comunidade sectária Xiita⁴. Sua filiação sectária é hereditária e suas tradições religiosas são transmitidas oralmente em rituais secretos e individualizados, o ensino

¹²⁶ Chegam ao Brasil muçulmanos Xiitas, principalmente libaneses, mas em outros momentos e contextos históricos e que não fixaram residência no Rio de Janeiro.

⁸⁵ O Islam se divide em duas comunidades sectárias: o Sunismo que além de basear suas doutrinas e seus rituais no texto corânico e na sunna, sustentam que a autoridade de Maomé passou para os Khalifas (líderes religiosos) designados e acietos pela comunidade, já no Xiismo esses Khalifas são os herdeiros e descendentes de Maomé (pela linha de Ali, genro do profeta, e Hussein) Cada uma dessas comunidades, sunita e xiita, tem suas instituições, seus rituais e celebrações e suas próprias formas de manter sua coesão e identidade.

religioso é uma transferência do saber e da habilidade, não só as religiosas, mas também os relativos à forma de vida, do mestre (*murshid*) para o discípulo (*murid*)⁵. As práticas rituais dos alauítas apresentam duas faces: a esotérica em que a oração tem um significado especial voltado a exaltação de Maomé e alguns de seus familiares e restrita aos iniciados; e a mais dominante, a exotérica, que consiste em adaptar-se ao meio religioso dentro do qual o alauíta se encontra, e seguir tais rituais em suas práticas religiosas. Quando este meio é predominantemente sunita, por exemplo, praticam-se os rituais religiosos relativos ao Sunismo, pois os alauítas acreditam que o corpo e a comunidade são como roupas a serem usadas, o que não tem importância, o que importa é a fé que se tem no coração⁶. Esta característica é extremamente importante, pois este fato faz com que a comunidade não tenha locais públicos para a oração (mesquitas), já que tem a permissão de se adaptar e de fazer suas orações em mesquitas de outras comunidades, e também pelo fato de sua forma de transmissão religiosa não se dar em locais públicos.

Os membros da comunidade alauíta da cidade do Rio de Janeiro, começam a chegar da Síria no início do séc. XX, constituindo uma comunidade que conta hoje com aproximadamente mil alauítas imigrantes e seus descendentes. Em 1930 esta comunidade funda a Sociedade Beneficente Alauíta, hoje com sede no bairro da Tijuca, esteve por um tempo desativada (por falta de recursos e de interesse, segundo os membros, para uma restauração), mas nos últimos 2 anos esses recursos foram possíveis e eles contam hoje com uma sede reformada e estão retomando aos poucos suas atividades. Os membros desta comunidade se inserem em alguns níveis sócio-econômicos na sociedade brasileira. A maior parte dos primeiros imigrantes centralizava suas atividades no comércio e, em especial, na venda de frutas. Primeiro em feiras livres e posteriormente em “vendas” estabelecidas em bairros residenciais, tanto na zona norte como na zona sul da cidade do Rio de Janeiro. Alguns deles ainda mantêm esta atividade, outros chegados posteriormente ao Brasil e auxiliados pelos mais antigos, deram continuidade a esta atividade. Já a segunda geração, já nascida no Brasil, se divide em dois tipos: o primeiro grupo é formado por aqueles que seguiram as atividades de comércio como os pais, e que hoje já não trabalham mais em feiras livres nem em vendas, mas abriram seus próprios restaurantes, em geral no centro da

⁸⁶OLSSON, T. “The Scripturalization of Ali-oriented Religions”. Istambul, 1988.

⁸⁷“*Dictionnaire de L'Islam- religion et civilisation*”. Encyclopaedia Universalis – Paris, 1997.

cidade do Rio, restaurantes “a quilo” que oferecem uma variedade de comidas que não imprime um caráter de “Restaurante de Comida Árabe” apesar de sempre estar incluído nas opções do dia algum tipo de comida árabe; o segundo grupo é formado por aqueles que se tornaram profissionais liberais, como médicos, engenheiros e jornalistas (aqui incluem-se também as filhas mulheres). Tanto os mais recém chegados quanto os mais antigos residem em bairros da zona norte e da zona sul, o que define o local de moradia é única e exclusivamente o poder aquisitivo. A diretoria da Sociedade é composta por alauítas de várias gerações, alguns nascidos na Síria – que dominam perfeitamente a língua árabe, e outros já nascidos no Brasil – e que dominam menos o árabe - todos parecem pertencer à elite econômica da comunidade.

O objetivo da criação da Sociedade era manter a comunidade coesa com um local para a celebração das festividades religiosas e sociais, para o ensino da língua e cultura árabe aos filhos já nascidos no Brasil (que foi possível durante um curto período de tempo, com o envio de professores da Síria para lecionarem na Sociedade), para reuniões com o objetivo de resolver dificuldades que algum membro, ou membros, pudesse estar enfrentando, principalmente as financeiras (atualmente o Conselho tem reuniões quinzenais na Sede)¹⁵, além das atividades beneficentes da Liga das Senhoras Árabes – Brasileiras que se dá no mesmo local. O processo de identificação de seus membros passa pelo pertencimento a uma comunidade étnica árabe / alauíta, pois manifestam o pertencimento a um grupo étnico árabe antes de qualquer coisa em seus discursos.

Os muçulmanos sunitas no Rio de Janeiro organizam-se em torno da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBMRJ) criada em 1951 por um grupo de imigrantes árabes (sírios e libaneses) e localizada à Rua Gomes Freire¹²⁷, funciona numa sala comercial (CHAGAS, 2006:4), e conta com aproximadamente 190 membros. As atividades da SBMRJ estão voltadas para a celebração das orações de sexta – feira (*salat al-jum'a*)¹²⁸, o ensino da língua árabe e às reuniões relativas à organização interna do seu conselho e a deliberação de metas e objetivos da SBMRJ.

A tradição muçulmana sunita repousa sua doutrina no texto sagrado do Alcorão, na observação dos cinco pilares do Islam (o testemunho, oração, *zakat*, jejum,

⁹¹ dados obtidos na pesquisa de campo.

¹²⁷ Mesma rua da Catedral Ortodoxa.

¹²⁸ Dia de oração obrigatória na mesquita para os muçulmanos.

peregrinação à Meca). Os sunitas, ao contrário dos alauítas dedicam-se à prática da conversão, qualquer indivíduo pode converter-se ao Islam desde que se declare o testemunho riutal (*shahada*): “Não há Deus a não ser Allah e Maomé o seu Profeta” (*La 'Ilaha 'Ila Allah wa Muhamad Rassula Allah*) três vezes, e que convertido observe os cinco pilares de islam.

A comunidade da SBMRJ é multiétnica, apesar de ter sido fundada por muçulmanos árabes. A maioria de seus membros hoje é formada por brasileiros convertidos e muçulmanos não árabes. Apesar da hierarquia dentro da organização da SBMRJ ser ligada à identidade árabe¹²⁹, a missão de conversão ao Islam configura o discurso dominante da SBMRJ que ministra cursos de língua árabe aos sábados, numa tentativa da aproximação dos novos interessados na língua e na ‘cultura’ árabe e na religião muçulmana. A maioria de seus membros é formada por profissionais liberais e comerciantes do SAARA (Sociedade de Amigos das Adjacências da Rua da Alfândega) e estudantes universitários (CHAGAS, 2005:6).

A comunidade Melquita do Rio de Janeiro conta com a Igreja São Basílio inaugurada à Rua República do Líbano, em 1920, no centro do Rio de Janeiro, que faz parte do complexo de ruas que foram o SAARA, e próxima também à sede da SBMRJ e da Catedral de São Nicolau.

A igreja conta com um cadastro aproximado de 1200 membros¹³⁰, formado majoritariamente pelos libaneses melquitas da primeira e segunda geração. Assim como a maioria dos imigrantes árabes, essas primeiras gerações eram comerciantes do SAARA, possuíam pequenas indústrias, e as gerações seguintes passam a adotar profissões liberais como médicos, engenheiros e advogados.

A Igreja Católica Melquita passou a pertencer à Igreja Católica Romana e a reconhecer o Papa como autoridade sacerdotal a partir do século XIII¹³¹. A doutrina melquita acaba desta forma por assemelhar-se com o catolicismo romano. A Igreja Melquita de São Basílio foi fundada na diáspora pelos imigrantes árabes com o objetivo de manter uma representação religiosa no contexto local¹³². As suas fronteiras religiosas apresentam pouca contrastividade com o contexto brasileiro como o uso da língua árabe

¹²⁹ Os membros da diretoria eram da comunidade árabe, até o último mandato.

¹³⁰ Este cadastro é relativo às correspondências da Igreja e é formado majoritariamente pelos libaneses melquitas da primeira e segunda geração.

¹³¹ Fonte: www.ecclesia.com.br

¹³² A Igreja foi fundada em 1932 (aproximadamente) e reconhecida como paróquia em 1943.

nas missas de domingo. Mas, com o uso paulatino do português em seus rituais¹³³, essa contrastividade acabou sendo minimizada e a comunidade religiosa tendeu a dissolver-se no contexto religioso católico romano no Rio de Janeiro.

A antiga comunidade que morava nas redondezas da Igreja e de seu comércio começou a prosperar e a mudar sua moradia, e hoje, nenhum membro da comunidade mora mais nas redondezas. Alguns comerciantes da antiga comunidade católica melquita árabe continuam com suas lojas no SAARA, e eventualmente fazem visitas, durante a semana para o Padre aposentado, trazendo algum tipo de ‘guloseimas’ típicas (pão, húmus) de suas lojas. Ao contrário da Catedral São Nicolau, a Igreja de São Basílio fica aberta durante a semana, mas as celebrações de missas só ocorrem a pedido da comunidade. Aos domingos, a missa conta com a presença de poucos fiéis, já que a área geográfica não é residencial, encontramos alguns fiéis ainda da comunidade diaspórica que mantêm uma relação afetiva com a igreja¹³⁴ e tentam estar presentes às missas de domingo.

A Igreja de São Basílio conta com dois padres: um padre libanês aposentado, chegado ao Brasil em 1958 e ao comando da Igreja São Basílio no Rio de Janeiro em 1959, mantém residência no Rio de Janeiro e no próprio prédio construído ao lado da Igreja para moradia dos padres, celebra missas e casamentos a convite da sociedade brasileira não-árabe e árabe, e das Igrejas católicas romanas, fora suas atividades de tradução e versão de e para a língua árabe¹³⁵; o outro padre também libanês chegado ao Brasil em 2002 é o atual responsável pela igreja, suas atividades e pela celebração das missas.

A paróquia da Igreja de São Basílio conta com aproximadamente 300 famílias de imigrantes libaneses e sírios e seus descendentes. O Conselho da Igreja foi formado em 1927 e não contava com um Padre Melquita ou uma igreja própria. Em 1932, o Padre Elias Cueter foi enviado da América do Norte para o Rio de Janeiro com a tarefa

¹³³ As Igrejas Católicas Romanas Orientais celebram seus rituais nas línguas vernaculares, não houve necessidade de se fazer isso formalmente.

¹³⁴ Duas brasileiros que frequentam a Catedral Antioquina declararam, em um momento de conversa informal, que ‘gostam’ de assistir à missa da Igreja São Basílio também: “Já que a missa lá é às 11:00 hs, dá tempo de pegar ela no meio, lá não é que nem aqui, mas é um pouco diferente das igrejas que eu conheço, o padre é simpático e fala com um sotaque engraçado”.

¹³⁵ Este padre é professor aposentado da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde ministrava aulas no Curso de Língua Árabe. Lançou com a colaboração dos professores do curso da árabe da Faculdade de Letras o primeiro dicionário Árabe – Português e dedica-se no momento ao dicionário Português – Árabe.

de arrecadar fundos para a construção de uma Igreja. A paróquia foi reconhecida por Don Jaime de Barros Câmara em 1943, alguns anos antes da inauguração da Igreja.

O fato de a Igreja Melquita ser considerada uma Igreja Católica Oriental, a sua proximidade maior, em termos da articulação entre seu pertencimento étnico e religioso, é com a Igreja Maronita que pertence, ao mesmo tempo ao mesmo ramo religioso e sua comunidade carrega a identidade árabe diaspórica.

As comunidades dessas quatro representações religiosas diaspóricas inserem-se no contexto religioso brasileiro e articulam-se com ele de diferentes formas que vão desde uma total separação à total diluição. Assim como se articulam entre si ora no que se refere às suas identidades religiosas ora a étnica, produzindo encontros e desencontros em termos de etnicidade e religião.

4.1 A família

A família no contexto do Oriente Médio, independente da filiação religiosa, representa a base da identidade social e religiosa do indivíduo. A ‘honra’ de se pertencer a uma tribo, pela organização nômade da sociedade árabe antiga, deu lugar ao pertencimento à família ampliada como fonte primária de pertencimento do indivíduo *“hoje, como fonte primária a família ampliada, capitaneada pelo patriarca, o responsável pela renda e pela riqueza da família”* (TRUZZI, 1997:26). Nas comunidades de origem da diáspora árabe, a existência fora da família era algo inconcebível para um indivíduo, que sendo homem deve permanecer em seu seio para proteger a sua honra, e sendo mulher, lá permanecerá até o seu casamento, num ato também de proteção da própria honra. A defesa da castidade das mulheres da família, é dever de todos os membros do sexo masculino de uma família ampliada (pai, irmãos mais velhos e mais novos, tios e primos) é defender a honra da própria família.

A patrilinearidade e a obediência ao patriarca da família também é compartilhada por muçulmanos e cristãos. *“Quando um sírio pergunta quem você é, ele pergunta, implícita ou explicitamente, a quem você pertence – ou seja – de quem você é filho ou filha (...) porque faz-se presente a inflexível convicção de que a honra de sua*

própria família é maior ou equivalente a aquela de seu interlocutor” (TRUZZI, 1997: 27).

Referidos a este contexto que os imigrantes árabes chegam ao Brasil. “*Enviar um filho para a América*” era decisão tomada em família e decidida pelo seu chefe, na intenção de melhorar os rendimentos e nível sócio-econômico da família local. Uma vez em terras estrangeiras, esse laço mantinha-se coeso e a ‘responsabilidade’ de garantir o retorno financeiro esperado para a família que financiou a viagem de um de seus membros era dever.

A reprodução deste modelo localmente, no contexto brasileiro, passou por várias transformações e tem apresentado diversas formas de articulação e influenciado na manutenção destas comunidades. O pertencimento religioso, alauíta, sunita, melquita e ortodoxo, articulado com a identidade árabe, tem se apresentado como o principal eixo em torno do qual diversas formas de se ‘construir’ a família localmente passa a ser possível.

4.1.1 O casamento

As primeiras (primeira e segunda) gerações das quatro comunidades realizavam seus casamentos com membros da própria comunidade religiosa, tanto localmente quanto transnacionalmente. Importar mulheres das comunidades de origem é uma prática constante da imigração árabe em todo o mundo, inclusive aqueles que migram para outros países árabes¹³⁶. O movimento migratório árabe é constituinte da vida social e cultural, e constitui uma categoria na rede de relações sociais. Aquele que sai de seu país de origem em busca de ascensão social e econômica no ‘estrangeiro’ chama-se *Muhajer*. Esse lugar de ‘*muhajer*’ ocupa o imaginário das famílias e das filhas solteiras como algo desejável e ao mesmo tempo assustador; casar-se com um ‘*muhajer*’ significa alcançar novos horizontes, mas também distanciar-se da família e da terra natal.

¹³⁶ Desde a década de 80 muitos profissionais liberais, principalmente engenheiros e químicos encontravam oportunidade de trabalho nos países do Golfo e Arábia Saudita e era muito comum pedirem às mães que ‘arrumassem’ uma noiva para eles de suas cidades. Esse tipo de casamento era muito desejado pelas famílias pelo status social e econômico que o noivo adquiria trabalhando no Golfo, países considerados ricos pela produção de petróleo.

Os Alauítas, cuja filiação religiosa sectária não possibilita a conversão ao Islam, contam única e exclusivamente com os casamentos preferenciais entre primos residentes no Rio de Janeiro ou com membros das comunidades de origem. Essa restrição, que sobrepõe à identidade religiosa e étnica – uma vez que ser alauíta necessariamente significa ser sírio e de uma determinada região geográfica – tem mantido a comunidade num numero restrito de membros e principalmente porque ela acaba por ‘obrigar’ algumas famílias a voltarem para a terra natal onde há a possibilidade de criarem seus filhos dentro dos próprios preceitos religiosos e garantirem os seus futuros casamentos¹³⁷.

Na comunidade muçulmana sunita da SBMRJ, a articulação com a identidade étnica se dá em outros termos. A configuração étnica desta comunidade é múltipla, encontramos muçulmanos sunitas de várias origens: do norte da África, oriente médio, e brasileiros convertidos. Assim, a comunidade ligada à SBMRJ articula suas identidades religiosas e étnicas de duas formas: em sua estrutura interna, onde todos são muçulmanos, o ‘ser’ árabe faz com que o membro da comunidade esteja num lugar diferenciado entre os outros membros, numa hierarquia interna da SBMRJ, os cargos de liderança e de representação da comunidade são ocupados por muçulmanos – árabes (CHAGAS, 2005: 129); na sua articulação com a comunidade brasileira a identidade o discurso dos representantes e membros da SBMRJ é de uma comunidade muçulmana sunita universal.

No que diz respeito aos casamentos, é permitido ao homem muçulmano sunita casar-se com uma mulher de qualquer religião pois sua prole vai manter-se no Islam, já que a filiação religiosa se dá patrilinaramente. Há uma preferência que a futura esposa deseje converter-se ao Islam para que o ambiente familiar esteja de acordo com as prescrições religiosas, e o que normalmente se dá, já que ao não se converter ela perde o direito à herança. Entre os muçulmanos árabes desta comunidade, apesar de haver uma preferência de escolha que articule as duas identidades, a busca de matrimônio transnacionalmente não é uma prática preferencial (CHAGAS, 2006: 116).

¹³⁷ Durante a pesquisa de campo com os alauítas pude observar a intensa troca com os membros das famílias residentes na Síria, assim como as conversas giravam em torno da eminente possibilidade de alguns mudarem-se para lá para garantir o ‘futuro’ de seus filhos.

As mulheres muçulmanas, nascidas e não convertidas, da SBMRJ geralmente são esposas de algum membro e pertencentes às comunidades diaspóricas. Uma mulher muçulmana deve casar-se com um homem muçulmano, por essa razão, as brasileiras convertidas ao Islam procuram a SBMRJ na busca de matrimônio, assim como acessam Sites de casamentos muçulmanos na Internet em suas buscas (CHAGAS, 2005: 122), mesmo que o pretendente seja convertido (ou convertida), e mesmo para os membros muçulmanos árabes, não necessariamente pertencente à comunidade árabe diaspórica.

Os cristãos árabes no Brasil realizavam os casamentos preferencialmente com membros de sua filiação religiosa, ortodoxos entre si e católicos não-ortodoxos entre si, mas havia a alternativa de casar-se com um cristão ‘genérico’ que fosse da comunidade árabe (RADAWI, 1986: 172). A preferência de aquisição matrimonial da comunidade diaspórica cristã tinha como objetivo primeiro a manutenção da identidade religiosa articulada com a étnica, quando a primeira opção falhava e preferência da filiação religiosa dava lugar à identidade étnica, era melhor casar-se com ‘outro’ cristão árabe do que com brasileiro. Mas a essa possibilidade de se casar com ‘outro’ cristão, religião predominante no Brasil, e as trocas e redes de relações que as comunidades cristãs acabaram estabelecendo com a comunidade carioca local, facilitaram e possibilitaram casamentos interétnicos, tanto em relação aos homens como em relação às mulheres destas comunidades cristãs árabes com parceiros brasileiros.

Já as duas comunidades cristãs em questão: a ortodoxa e a melquita, apesar da primeira preferência de se casar com membros da mesma comunidade, a baixa contrastividade religiosa da comunidade melquita com a comunidade católica romana brasileira e a permissão religiosa da comunidade ortodoxa em celebrar casamentos de membros de sua comunidade com ‘outros’ cristãos, fez com que no contexto local as barreiras religiosas e étnicas no que se refere ao matrimônio fossem minimizadas.

Apesar da manutenção da identidade étnica e religiosa da comunidade ortodoxa antioquina não depender mais dos laços matrimoniais entre os seus membros, a manutenção de sua identidade religiosa depende fundamentalmente de suas relações transnacionais e seus laços com sua comunidade religiosa de origem, o Patriarcado Ortodoxo Antioquino. Numa sobre posição da identidade religiosa e étnica uma vez que

o Patriarcado localiza-se num país árabe, os seus textos doutrinários de formação do clero são em língua árabe e produzidos no Mosteiro de Balamand.

Este laço religioso transnacional não é verificado na comunidade melquita em relação à construção e manutenção de sua identidade religiosa diaspórica. Apesar do envio de padres libaneses para a Paróquia de São Basílio, a comunidade melquita diaspórica não conta mais com este referencial para suas práticas religiosas.

Essas diferenças nas prescrições religiosas destas quatro comunidades, tem gerado configurações díspares de cada comunidade quando comparada com as demais, tendo como base as suas identidades étnicas. Assim como as relações dos membros das comunidades entre si ora conta com a filiação religiosa, ora com a étnica e hora com ambas, dependendo do contexto e do objetivo¹³⁸, numa articulação com a comunidade brasileira que vai desde um total enclave (alauítas) até uma total diluição (melquitas).

4.1.2 Os filhos

Os casais formados dentro da comunidade diaspórica alauíta no Rio de Janeiro são em sua maioria de primos de segundo grau, e a comunidade só conta com a primeira geração de nascidos em território sírio. A segunda e terceira gerações são nascidas, em sua maioria no Rio de Janeiro, apesar de algumas famílias alauítas circularem entre as localidades transnacionais de sua origem na Síria e o Rio de Janeiro, e eventualmente seus filhos podem vir a nascer em território sírio.

A especificidade da filiação sectária muçulmana alauíta, por não contar com escolas (madrassa) de ensino religioso, acaba por deixar, no contexto diaspórico, ao encargo da família esta iniciação, por não existir dentro desta comunidade uma autoridade religiosa que possa transmitir este saber.

Apenas os membros da segunda geração desta comunidade, ligados à Sociedade Beneficente Alauíta no Rio de Janeiro, dos nascidos no contexto local, participaram das atividades anteriormente oferecidas pela Sociedade, que nunca contou com o ensino religioso, apenas a celebração de festividades religiosas. O ‘auto-reconhecimento’ como

¹³⁸ Fora do terreno matrimonial e familiar, a identidade étnica parece articular relações preferenciais como as comerciais e políticas.

alauíta na Síria, passa pelo pertencimento político ao partido Baath¹³⁹. Essa identidade política dos alauítas no Rio de Janeiro, não é explicitamente verificada, mas a Sociedade Beneficente Alauíta contou durante aproximadamente 20 anos com a colaboração do governo sírio, inclusive no envio de professores de árabe para ministrarem aulas na Sociedade para os filhos da comunidade, das quais muitos membros desta segunda geração foram iniciados na língua árabe.

Apesar da falta de um ritual religioso que congregue a comunidade alauíta, seus laços com o país de origem são bastante estreitos. A prática de visitar as famílias das comunidades de origem e de recebe-la no Rio de Janeiro, contribui significativamente para a manutenção de suas identidades étnicas e religiosas. É através destas visitas que decidem-se casamentos, negócios, o envio dos filhos para residirem com os avós ou parentes, aprendendo assim a língua árabe (que muitas vezes os próprios pais não há dominam mais), a ‘cultura’ local e serem iniciados dentro dos preceitos do Islam alauíta. O envio dos filhos para residirem na Síria muitas vezes é uma tentativa de volta que nem sempre se concretiza, por questões variadas, entre elas a falta de ‘adaptação’ com a vida na Síria e pela situação econômica desfavorecida do país: *“moramos lá três anos, até nem fomos morar na aldeia, fomos para Latakia mesmo, já que é uma cidade grande (...) mas não deu certo, não dá para ganhar dinheiro lá e as pessoas se intrometem muito na sua vida”*¹⁴⁰.

Assim, os filhos nascidos no Rio de Janeiro da comunidade alauíta, mantêm sua identidade tanto religiosa quanto étnica, apesar de serem reconhecidos como ‘árabes’, por muitas vezes se auto-reconhecerem como tais; não dominam mas compreendem a língua árabe por manterem um freqüente contato com os parentes da comunidade de origem.

A comunidade muçulmana sunita pertencente à SBMRJ, por ter uma configuração multiétnica, é difícil se falar de ‘filhos desta comunidade’, muitos de seus membros são brasileiros convertidos, muitos deles solteiros e outros convertidos depois de terem formado uma família. Já os filhos dos membros da comunidade que se atribui os dois pertencimentos, étnico árabe e religioso sunita, podem contar com as aulas de árabe que são ministradas na Sociedade, mas o curso tem um enfoque voltado para qualquer pessoa que tenha o interesse em aprender a língua árabe e a religião

¹³⁹ Partido do governo sírio há 40 anos, defende a identidade Árabe acima de qualquer filiação religiosa

¹⁴⁰ Mulher da comunidade alauíta, nascida na Síria, casada com primo, aproximadamente 50 anos.

muçulmana, configurando uma porta de entrada para se aprender o Islam. (CHAGAS, 2006:5).

Os filhos da comunidade muçulmana da sociedade freqüentam as orações de sexta-feira junto com os pais, são iniciados na religião muçulmana no corpo da Sociedade e transmitidos a eles os preceitos do Islam. Mais uma vez, o pertencimento religioso de um Islam universal parece sobrepor-se ao étnico na comunidade árabe e não árabe desta sociedade.

As comunidades cristãs, que se organizaram em território brasileiro há mais tempo, contavam desde o início do século XX até os seus meados do mesmo com algumas instituições de ensino que ministravam aulas de árabe e agregavam os filhos destas comunidades. Com o Governo Vargas e a proibição de circulação de Jornais e o uso de línguas estrangeiras (LESSER, 2001: 133) essas escolas entraram em decadência e perderam muito de seu sentido. Apesar deste investimento em escolas para a comunidade nos primeiros anos de chegada da comunidade, hoje as gerações mais novas (quarta e quinta) não tem o domínio da língua árabe e utilizam-se do espaço institucional da igreja para marcarem e darem continuidade à sua filiação religiosa.

Na comunidade ortodoxa antioquina, raramente as gerações mais novas da comunidade árabe freqüentam as missas, algumas vezes uma filha ou um filho acompanham os pais numa missa de domingo. Mas essas mesmas gerações marcam sua identidade religiosa na Catedral Ortodoxa, os seus casamentos (mesmo com cônjuges não ortodoxos) e o batismo de seus filhos são celebrados na Catedral. Estão também presentes em algumas festividades da Sociedade Ortodoxa Antioquina ou nos Almoços oferecidos pelo Lar Nossa Senhora da Glória, nas missas de Natal e Páscoa.

A presença mais jovem na Catedral Ortodoxa Antioquina é de membros da comunidade ortodoxa não-árabe, já nascidos de pais ortodoxos ‘convertidos’ ou recém ingressados na comunidade.

As gerações nascidas no Brasil da comunidade Melquita raramente, assim como os próprios pais, estão presentes nas missas de domingo. Alguns deles, que preferem celebrar seus casamentos ou batizar os filhos com um dos padres da Paróquia São Basílio, acabam por convidá-los para celebrar o evento em outras igrejas que costumam freqüentar ou que ficam próximas às suas residências, ou que participam do ‘circuito’ das igrejas desejadas pela sociedade carioca em determinada época.

Desta forma, a Igreja São Basílio, como local de transmissão da doutrina e da celebração do ritual católico melquita acaba sendo esvaziada de uma comunidade melquita árabe, e agregando católicos romanos da sociedade brasileira, como mais uma espaço para celebrar-se um ritual católico.

4.1.3 Atividades Profissionais / Gênero

A maioria das mulheres das famílias diaspóricas originárias do oriente médio eram donas de casa sem uma profissão estabelecida¹⁴¹, como as regras sociais e morais estabelecem. Um artigo do jornal “Ortodoxia”, e passagens do livro “A Emigração Sírio – Libanesa às Terras de Promissão”¹⁴² que circulava na comunidade ortodoxa, exaltavam aquelas mulheres que, no *mahjar*, “*não têm vergonha de trabalhar para ajudarem seus maridos em momentos difíceis*”.

Esse perfil foi se modificando com o nascimento das gerações seguintes e hoje, as mulheres das comunidades cristãs, exercem todo tipo de profissão sem nenhum tipo de implicação em suas vidas sociais. Assim como os seus casamentos foram diluindo os diacríticos étnicos que participavam da construção da identidade de suas mães e avós.

As mulheres das comunidades muçulmanas, as ligadas à SBMRJ diferem entre si, as que incorporam as regras morais de suas sociedades de origem e tem como objetivo se manterem no lar para ‘cuidarem de seus maridos e filhos’ e que fazem parte da comunidade diaspórica, e aquela que são brasileiras convertidas que apesar de tentarem se incluir neste universo, mantêm as suas atividades na sociedade independentemente de suas novas filiações religiosas.

Algumas implicações de ser mulher muçulmana sunita na sociedade brasileira é o uso do véu. O uso deste símbolo religioso, fora roupas que seguem os preceitos do Islam (mangas longas, saias largas e compridas, sem decote) trás alguns constrangimentos para as nascidas muçulmanas e para as convertidas ao Islam, dificultando as vezes as suas relações sociais e de trabalho (CHAGAS, 2005:124).

¹⁴¹ Uma das vantagens de casar-se com um ‘muhajer’ era a promessa de conforto econômico que compensava a distancia da família e da terra natal.

¹⁴² DUOUN. T. “A emigração Sírio – Libanesa às Terras de Promissão”, 1944 – SP (sem editora).

Na comunidade alauíta, apesar das mulheres da primeira geração não terem uma formação profissional formal, elas ingressaram no mercado de trabalho de seus maridos com certa facilidade¹⁴³, principalmente aqueles que seguiram o ramo da alimentação e possuem restaurantes na cidade do Rio de Janeiro. As mulheres das gerações seguintes optaram por profissões como professoras, médicas, advogadas, e até mesmo ingressando no funcionalismo público.

Ao contrário das muçulmanas sunitas, as alauítas não usam o véu, e os diacríticos públicos das mulheres desta comunidade não reforçam nenhum tipo de fronteira étnica, a não ser nas festividades ou quando vão se encontrar para as reuniões da Sociedade das Mulheres Árabes – Brasileiras, elas costumam usar discretamente suas jóias.

As profissões dos homens destas comunidades são mais semelhantes entre si. A maioria da primeira geração das quatro comunidades referidas era de comerciantes, muitos dos filhos e netos continuam seguindo os ‘negócios’ dos pais e avôs, outros optaram pelas profissões liberais e pela vida política.

O trabalho dos homens permitiu uma integração maior entre os membros das comunidades muçulmanas e cristãs, o SAARA onde praticamente todos possuíam seus estabelecimentos comerciais permitia uma continua troca entre eles e favorecia todo tipo de relação. Mas essas trocas permaneceram na esfera pública e não parecem ter permitido a criação de laços entre as famílias e as comunidades religiosas pela via privada, restringindo-se ao universo masculino e à vida pública.

4.2 Dissolução / Manutenção das comunidades religiosas diaspóricas árabes

Pudemos verificar que a identidade religiosa das quatro comunidades diaspórica árabes tem um papel fundamental em sua manutenção ou diluição verifica-se também que vários fatores participam da manutenção e diluição destas comunidades no contexto local, e que se articulam de diferentes formas em cada comunidade resultando em formas diferenciadas de inserção e articulação com a sociedade brasileira em geral e com a sociedade do Rio de Janeiro em especial.

¹⁴³ As mulheres alauítas na Síria, ao contrário das demais muçulmanas, participam da vida pública com muita frequência.

No que diz respeito à comunidade alauíta, podemos verificar que a há uma total sobreposição de sua identidade étnica árabe à sua identidade religiosa, ser um alauíta necessariamente implica em ser um sírio, e que as restrições religiosas desta filiação sectária acabam por reafirmar as identidades étnicas do grupo. E que apesar de suas relações de troca com a sociedade brasileira no que diz respeito à vida pública como comércio, instituições de ensino e vida profissional de seus membros estabelecerem relações cordiais, de amizade e profissionais, o vínculo com suas comunidades de origem na Síria se tornam insolúveis por serem necessárias para a manutenção e mesmo o crescimento do número dos membros destas comunidades. Que dizer, apesar da vida pública de seus membros dentro da sociedade brasileira não sofrer quase nenhum tipo de restrição, no que diz respeito à vida privada, esta relação se torna impossível, principalmente pela impossibilidade de se estabelecerem laços matrimoniais com indivíduos não alauítas.

Apesar deste enclave no qual a comunidade alauíta se encontra, e a impossibilidade de expansão para fora da comunidade ela permanece presente e viva como mais uma comunidade religiosa e diaspórica no Rio de Janeiro. Assim, podemos dizer que apesar das novas fronteiras que esta comunidade estabelece num novo contexto local, e de seu enclave, a manutenção de seu pertencimento étnico-religioso se faz possível.

Já as duas comunidades, ortodoxa antioquina e muçulmana sunita compartilham uma possibilidade de expansão através da conversão, diversificando a identidade étnica de sua comunidade em nome de uma identidade religiosa, e encontra-se em níveis próximos em relação à articulação dos seus pertencimentos étnicos e religiosos, assim como contam com algum tipo de troca transnacional para a manutenção de suas comunidades.

Neste sentido, os laços transnacionais estabelecidos pela comunidade ortodoxa antioquina se fazem pontuais, especificamente com a Síria por ser local da sede do Patriarcado Ortodoxo Antioquino, e com o Líbano onde fica o Mosteiro de Balamand e sua universidade de teologia.

O discurso público da SBMRJ de uma conversão a um Islam universal e da possibilidade de qualquer indivíduo de qualquer filiação religiosa converter-se ao Islam não anula as relações transnacionais dos membros da SBMRJ com países árabes

muçulmanos, ao contrário, há um incentivo para se aprender a língua árabe para se ter acesso ao texto do alcorão original, em língua árabe. A SBMRJ conta também com o incentivo da Arábia Saudita na difusão do Islam, e instituições religiosas deste país oferecem anualmente a possibilidade de um determinado número de muçulmanos da SBMRJ, nascidos muçulmanos ou convertidos, de peregrinarem à Meca após o mês de *Ramadan*.

Quer dizer, a comunidade multiétnica da SBMRJ conta com laços transnacionais e locais para a sua manutenção e expansão.

A comunidade ortodoxa de da Catedral de São Nicolau tem possibilitado a manutenção de sua identidade religiosa através da expansão de sua comunidade com a criação de novas igrejas na região metropolitana do Rio de Janeiro atrelada a uma centralidade da Catedral para a formação de um novo clero, além de procurar receber em sua sede membros das ‘novas’ comunidades para realizarem seus ritos de iniciação como o batismo e casamento. Essa forma de expansão atrelada a uma atribuição transnacional da ‘verdadeira’ doutrina ortodoxa se mostra peculiar na manutenção da identidade religiosa em relação aos outros grupos árabes diaspóricos assim como no que se refere ao campo religioso brasileiro.

Quer dizer, apesar de aparentemente a comunidade diaspórica original passar por um processo de distanciamento da identidade tanto étnica quanto religiosa, a igreja cria várias redes de pertencimento e de circulação da ortodoxia, através da manutenção dos ritos de passagem da comunidade originária e ‘nova’, pela sua Catedral, nas práticas rituais como a comunhão que ‘distribui’ o pão da eucaristia que viaja para as casas, para os amigos e vizinhos e que passam a ‘familiarizar-se’ com a presença e a diferença de uma tradição ortodoxa, e pela necessidade da formação do clero brasileiro em instituições ortodoxas no Oriente Médio.

A comunidade ortodoxa antioquina árabe não conta somente com o espaço físico da Igreja e com as missas de domingo para o encontro desta comunidade. O salão de festas da Sociedade Ortodoxa, localizado no prédio anexo, é local de festas e encontros tanto em datas de celebração religiosa quanto em datas importantes para a Sociedade Ortodoxa Antioquina e suas instituições. Assim como festas do Conselho do Asilo N.S. da Glória são promovidas neste salão.

Duas vezes ao ano, o Lar N.S. da Gloria promove almoços beneficentes em sua sede no Alto da Boa Vista. Esses almoços são famosos pela culinária árabe elaborada por mulheres da comunidade ortodoxa árabe, e pela fartura ‘tradicional’ da cultura árabe. A venda de convites é disputadíssima pela comunidade ortodoxa e por membros da sociedade brasileira que de alguma forma mantêm relações próximas com membros da comunidade ortodoxa árabe como vizinhos, amigos e parentes. Nesses almoços, além da venda dos convites para membros da comunidade brasileira indiscriminadamente (no valor de 50.00 reais no ano de 2006), os representantes religiosos católicos das outras igrejas orientais são convidados e comparecem sem falta, assim como os representantes das Federações e Ligas árabes – brasileiras.

A comunidade da Igreja Católica Melquita, encontra-se na outra extremidade em relação à comunidade alauíta. Suas identidades, tanto étnica quanto religiosa, sofreram uma total diluição no contexto diaspórico do Rio de Janeiro. Os laços transnacionais que os membros desta comunidade mantêm com suas comunidades de origem (Síria e Líbano) não participam da manutenção de seu pertencimento religioso. A relação com a língua árabe apesar de se encontrar no mesmo nível que a relação da comunidade ortodoxa antioquina árabe, no que diz respeito ao domínio da língua pelas gerações nascidas no Brasil, as suas viagens se dão para uma espécie de turismo e para ‘conhecer’ os parentes distantes. Aqui podemos falar de uma comunidade que perdeu sua especificidade e identidade religiosa diaspórica, apesar de manter num certo nível a sua identidade étnica árabe.

CAPÍTULO 5

CONCLUSÃO

Este trabalho evidenciou a centralidade da identidade religiosa nas comunidades diaspóricas árabes e suas formas de construção na manutenção destas comunidades diaspóricas na cidade do Rio de Janeiro. Numa análise que privilegiou a Comunidade Ortodoxa Antioquina da Catedral São Nicolau, por ter se mostrado uma arena onde a manutenção da identidade religiosa depende dos dois níveis de pertencimento, o local no contexto brasileiro com sua expansão e o transnacional como forma de manutenção da ‘tradição’ ortodoxa antioquina.

A consideração das outras comunidades religiosas diaspóricas árabes foi de extrema importância para a compreensão do ‘campo religioso diaspórico árabe’ me possibilitando uma percepção das articulações entre as comunidades que poderia não ter se apresentado como questão para a análise sem a perspectiva comparativa. E dentro desta perspectiva foi possível perceber que as diferenças e semelhanças que se fazem presentes no contexto local e que participam da formação, manutenção e diluição das fronteiras religiosas desses grupos na diáspora, localizam-se num eixo que conta com uma vertente verticalizada que aponta para as relações transnacionais necessárias para a manutenção da identidade religiosa e étnica, e um eixo horizontal que se articula com o contexto local destas comunidades.

É desta forma que podemos ‘localizar’ a articulação do processo de construção das identidades religiosas e étnicas destas comunidades que vão desde um enclave da comunidade muçulmana alauíta que conta quase que exclusivamente com o contexto transnacional para a manutenção de sua identidade, passando pelas comunidades, muçulmana sunita e ortodoxa antioquina que se situam em diferentes níveis deste eixo, dependendo do tipo de discurso e da forma que possam se fazer contrastivas para a manutenção de suas identidades, e chegando à comunidade católica melquita que apesar de contar com o eixo transnacional no envio de padres do Líbano e nas viagens de

turismo de seus membros, não pôde manter suas fronteiras, por passarem a não se fazer mais contrastivas em relação ao contexto religioso brasileiro e diluindo-se de forma quase completa no contexto local.

Fica evidenciado também que os elos e laços transnacionais acabam por serem reforçados nas comunidades que compartilham, além da identidade religiosa e étnica, uma “identidade política” com suas comunidades de origem, como se verifica em relação à comunidade muçulmana alauíta onde a maioria de seus membros se articula de forma direta ou indireta com a identidade ‘baathista’, assim como a própria Sociedade Beneficente Muçulmana Alauíta pôde contar com o incentivo do governo sírio durante mais de duas décadas, e com a representação diplomática que naquele período se encontrava no Rio de Janeiro¹⁴⁴, e possibilitando além de uma identidade transnacional uma identidade transpolítica. Na década de 80, o consulado sírio ‘recrutava’ entre os jovens das comunidades árabes (sírios ou não) para se filiarem ao Partido Baath e promovia em sua sede (além da sede da Sociedade Beneficente Muçulmana Alauíta) reuniões com esses jovens das quais participavam representantes do Partido Baath¹⁴⁵.

A SBMRJ que também conta com o incentivo de instituições religiosas da Arábia Saudita, acaba por manter um laço transnacional, mas relativo ao pertencimento religioso sunita, com países como a Arábia Saudita que financiam cursos teológicos sunitas e viagens de peregrinação (Hajj).

Assim, foi possível verificar que uma comunidade religiosa diaspórica pode se manter no contexto local, expandindo-se localmente e alimentando sua identidade religiosa transnacionalmente e que não estaria fadada à diluição dentro do contexto religioso brasileiro. A identidade étnica aqui é articulada com identidades nacionais, síria, libanesa e brasileira, uma vez que a comunidade – a primeira geração – tem sua origem nestes países e a recriação no contexto local é que define sua identidade ortodoxa antioquina no contexto local.

No que se refere à comunidade ortodoxa antioquina, o levantamento histórico da ortodoxia se fez necessário uma vez que sua presença e a compreensão da ortodoxia

¹⁴⁴ O Consulado Sírio do Rio de Janeiro encerrou suas atividades no início dos anos 90. Hoje, os membros da comunidade síria que necessitam de alguma transação diplomática como passaporte, visto, etc, precisam dirigir-se, pessoalmente ao Consulado Sírio em São Paulo, Belo Horizonte (representação diplomática) ou a Embaixada em Brasília.

¹⁴⁵ Todos os diplomatas sírios são necessariamente filiados ao Partido Árabe Socialista Baath independente da filiação religiosa do diplomata, já que o Partido considera-se laico.

na sociedade brasileira tem um alcance muito restrito, e aqui me refiro às varoas Igrejas Ortodoxas que chegaram ao Brasil com as várias levas migratórias do Leste Europeu e dos países do Oriente Médio. Este levantamento pôde demonstrar também de que forma tanto a comunidade ortodoxa antioquina quanto muçulmana sunita, muçulmana alauíta e a católica melquita, puderam construir suas fronteiras em relação à sociedade brasileira e em contrastes relativos à identidade étnica e religiosa, e como no contexto local, estas comunidades passaram a ser reconhecidas através de diversas categorias como ‘árabes’, ‘turcos’, ‘sírios’ ou ‘libaneses’.

O referencial do campo religioso brasileiro, se mostrou de extrema importância para esta discussão, possibilitando uma compreensão da ‘ortodoxia antioquina brasileira’ contextualizada e dinâmica, assim como os seus referenciais transnacionais.

A centralidade do Ritual na configuração das relações tanto de poder quanto de articulação com a sociedade brasileira em geral, além da comunidade diaspórica se fez clara ao longo desta etnografia. Assim como configura o momento de transmissão da ‘verdadeira’ ortodoxia sob a ótica de cada líder religioso dentro do clero da Catedral e a relação que cada qual estabelece com o referencial brasileiro do catolicismo.

Assim como a forma de aquisição da doutrina ortodoxa pelo clero e sua forma de transmissão desta doutrina se mostraram bastante interessantes no que diz respeito à antropologia da religião, uma vez que a articulação entre a forma de codificação doutrinal e imagística (WHITEHOUSE, 2000) se faz presente ao longo do ritual da missa ortodoxa. Assim, foi possível demonstrar a forma que a transmissão religiosa ortodoxa se dá na Catedral São Nicolau, contando com a transmissão pedagogia da doutrina através de práticas disciplinares, de transmissão de textos doutrinários como os folhetos e pela transmissão imagística que ocorre ao serem acessados os sentidos do fiel em todo o ritual da missa numa articulação que possibilita a construção da identidade ortodoxa dos membros da Catedral.

A importância das lideranças nestas comunidades diaspóricas também parece ser fundamental para a agregação da comunidade e seu direcionamento. Os alauítas sempre referem-se ao Sheikh Hassan, membro antigo da comunidade que já faleceu, com saudades e lamentando a falta de uma figura que tenha o carisma de centralizar não só a comunidade religiosa alauíta mas de promover laços, que segundo eles já foram mais

estreitos, com toda a comunidade diaspórica árabe independente de sua filiação religiosa.

Na Catedral Ortodoxa, a influência do carisma do Padre El-Hajj e sua forma de articular e inserir a ortodoxia no contexto brasileiro se fizeram fundamentais no caminho que a igreja segue hoje. Parece que o Padre Ibrahim, com o qual tive pouca oportunidade de convívio por ter entrado na igreja no final do meu trabalho de campo, mas me foi possível observar a importância da sua forma de lidar com a comunidade na continuidade e manutenção da igreja ortodoxa.

Deste modo, pode-se verificar os pontos de encontro e divergência entre as quatro comunidades diaspóricas árabes presentes nesta discussão, assim como foi possível a verificação empírica da possibilidade da manutenção de uma comunidade religiosa diaspórica e a manutenção de sua identidade tanto étnica quanto religiosa no contexto da sociedade plural no que diz respeito às religiões praticadas na cidade do Rio de Janeiro e das identidades étnicas diaspóricas também presentes nesta.

BIBLIOGRAFIA

1) Fontes

Al-Asrar, Vol 1-6 . Publicação da Universidade de Balamand, Líbano (sem data).

AL-JABAL AL-MUQADAS, Gregorios. Tafsir al-qudas al-‘ilahy. Editora do Mosteiro de Balamand, 1999.

AL-MUTAWAHID, Bindlaimun (trad.). *Al-zahabi al-fam*. Editora do Patriarcado Ortodoxo, Latakia, 1996.

DUOUN, T. *A Emigração Sírio – Libanesa às Terras de Promissão*, São Paulo (sem editora), 1944.

FOLHETO. Homenagem à Don Georges El-Hajj . Publicação da Sociedade Ortodoxa Antioquina no Rio de Janeiro (sem data).

ORTODOXIA. Jornal editado pela Sociedade Ortodoxa Antioquina no Rio de Janeiro (Janeiro e Agosto de 2005).

PALAVRA – folheto de circulação na Catedral Ortodoxa de São Nicolau – RJ – de julho à setembro de 2006.

YAZGI, Yuhanna. *Madkhel ila al-ashkal al-liturgiah*. In: Dirassat Liturgiah 1. Jamia’t Balamand, 2003.

_____ . *Khudmat al-khutbah wa al-iklil*. In: Dirassat Liturgiah 2. Jamia’t Balamand, 2003.

2) Fontes Eletrônicas

<http://www.ecclesia.com.br/> - Página eletrônica da Igreja Ortodoxa, em português. Acesso: 2006.

<http://www.ortodoxiabrasil.com> – Página eletrônica das Igrejas Ortodoxas no Brasil. Acesso: 2006.

<http://www.fosja.com.br/> - Página eletrônica da Igreja Ortodoxa Russa. Acesso: 2006.

www.orkut.com – “Comunidade Ortodoxa”- comunidade do site de relacionamentos Orkut, criada por membros da comunidade ortodoxa em todo o Brasil. Acesso: 2006.

3. Referências Bibliográficas

ANDERSON, B. *Imagined Communities*. London – NY : Verso, 1993.

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

_____. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington: Georgetown University, 1986.

BARTH, Fredrik. *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

CLÉMENT, O. *Le Fait Religieux*. Paris : Fayard, 2003.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

_____. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London / New York: Routledge, 1996.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Rio de Janeiro: Edições Paulinas, 1989.

ERIKSEN, Tomas H. *Etnicity & Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: 1993.

_____. *Common Denominators: Etnicity, Nation-building and Compromise in Mauritius*. Oxford – New York : Global Issues, 1998.

CHAGAS, G. *Identidade, conhecimento e poder na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado. Niterói / UFF, 2006.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. *Observando o Islam*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

_____. *O Saber Local*. Petrópolis : Editora Vozes, 1999

HANNERZ, Ulf. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London: Routledge, 1997.

HEYBERGER, Bernard. *Chrétiens du monde arabe – Um archipel em terre d'Islam*. Paris: Édition Autrement, 2003.

HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

_____. *O Pensamento Árabe na Era Liberal: 1789-1939*. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

JARDIM, Denise F. *Palestinos no Extremo Sul do Brasil: Identidade Étnica e os Mecanismos Sociais de Produção da Etnicidade – Chuí/RS*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2000.

MONTENEGRO, Sílvia. *Dilemas Identitários do Islam no Brasil – A comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: IFCS / UFRJ, 2000.

KHATER, Akram F. *Inventing Home: Emigration, Gender, and the Middle Class in Lebanon, 1870-1920*. Los Angeles: University of California Press, 2001.

LEACH, Edmund. *Political Systems of Highland Burma – A Study of Kachin Social Structure*. New Jersey: Humanities Press, 1981.

LESSER, J. *A negociação da identidade nacional: Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo. UNESP: 2000.

LOIACOMO, M. *A Igreja Ortodoxa no Brasil*. In: *Revistausp*, set / out / nov/2005.

MORINI, Enrico. *Os Ortodoxos*. São Paulo: Editora Paulinas, 2005.

PEIRANO, Mariza. *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

PINTO, Paulo G.H. R. *Mystical Bodies. Ritual, Experiene and the Embodiment of Sufism in Syria*. Tese de Doutorado. Boston University: 2002.

_____. *Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil*. In: *Revistusp*, set / out / nov/ 2005.

_____. *Islã, secularismo e nacionalismo entre os Curdos da Síria*. In: *Religião e Etnicidade*, vol. 26, n. 2. Rio de Janeiro, 2006.

RADAWI, Majid. *Al-Hijrah Al 'Arabiah 'Ila Al-Brasil:1870 – 1986*. Damasco: Tlassdar, 1989.

RAYMOND, André. *La Ville Árabe, Alep, à L'Époque Ottomane (XVI – XVII siècles)*. Damas : Institut Français de Damas, 1998.

SAFADY, Jorge S. *A Imigração Árabe no Brasil*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1972.

SANCHIS, Pierre. *Fiéis & Cidadãos – Percurso de Sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: eduerj, 2001.

SILVERSTEIN, Paul A. *Algeria in France: Transpolitics, Race, and Nacion*. Bloomington :Indiana University Press, 2004.

TRUZZI, O. *Patrícios: Sírios e Libaneses em São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1997.

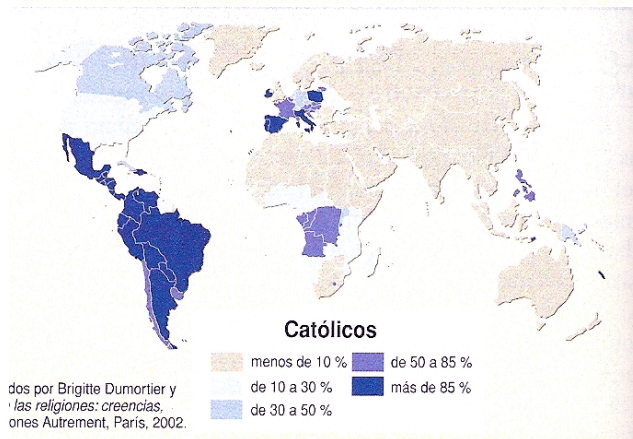
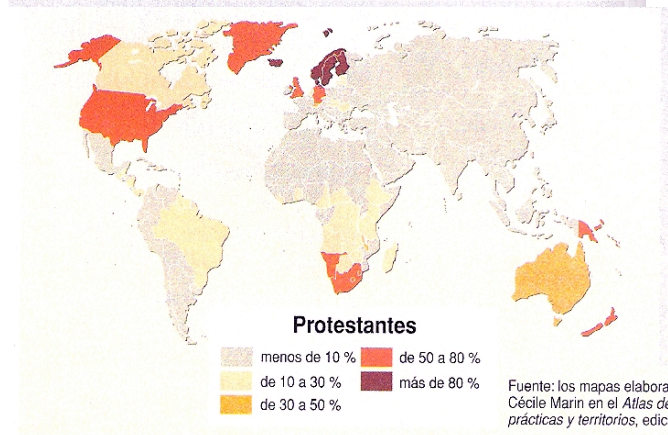
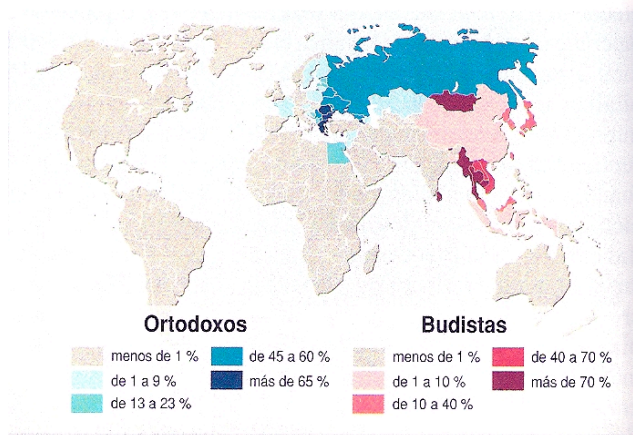
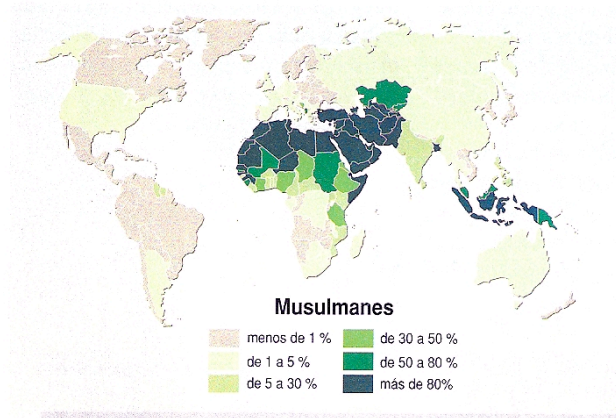
TURNER, Victor. *Floresta de Símbolos – Aspectos do Ritual Ndembu*. Niterói: EDUFF, 2005.

WHITEHOUSE, Harvey. *Arguments and Icons*. Oxford: Oxford Univestity Press, 2000.

Questionários aplicados aos líderes comunitários e religiosos

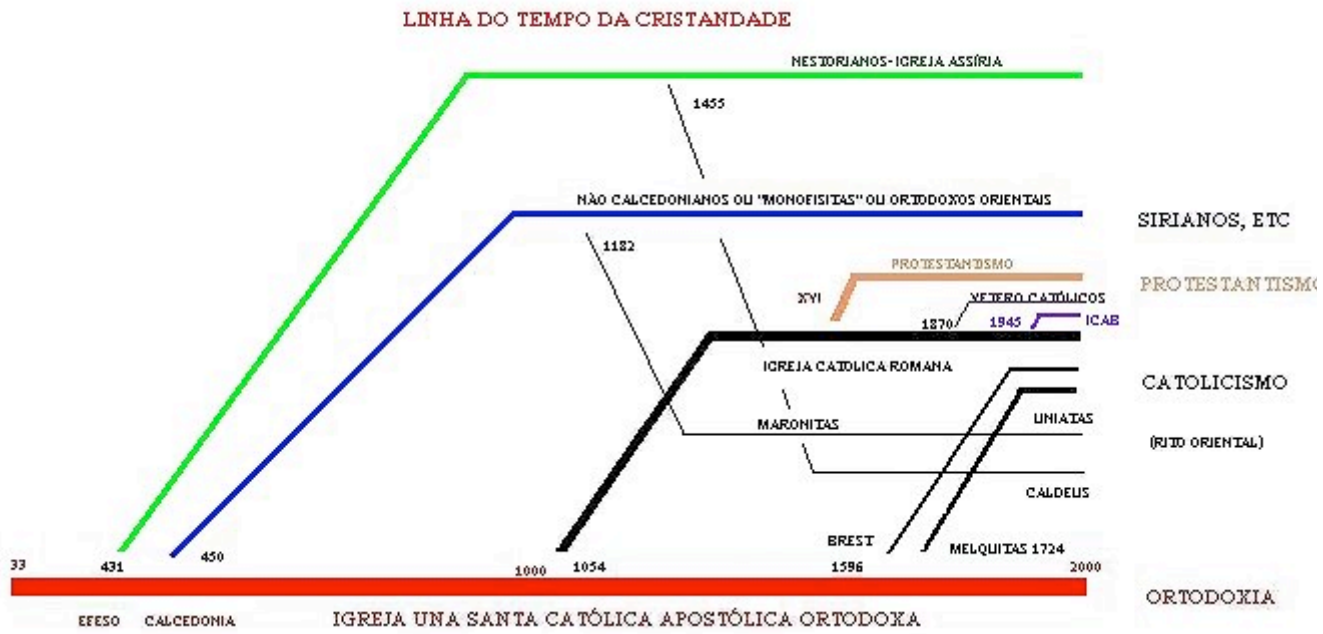
- 1) Qual o numero aproximado da comunidade dessa Igreja / Instituição.
- 2) Ano da Fundação da Instituição
- 3) Formação profissional.
- 4) História pessoal de imigração / trajetória religiosa.
- 5) Quais publicações da instituição (se houver).
- 6) A relação da instituição / comunidade com as demais comunidades diaspóricas.
- 7) As práticas religiosas da comunidade.
- 8) Quais trocas que estabelecem com a sociedade brasileira (freqüenta algum clube, participa de algum partido político).
- 9) Quais as relações que a instituição / comunidade estabelece com a comunidade de origem.
- 10) Uso da língua árabe e seu domínio pelos membros da comunidade.

ANEXO I

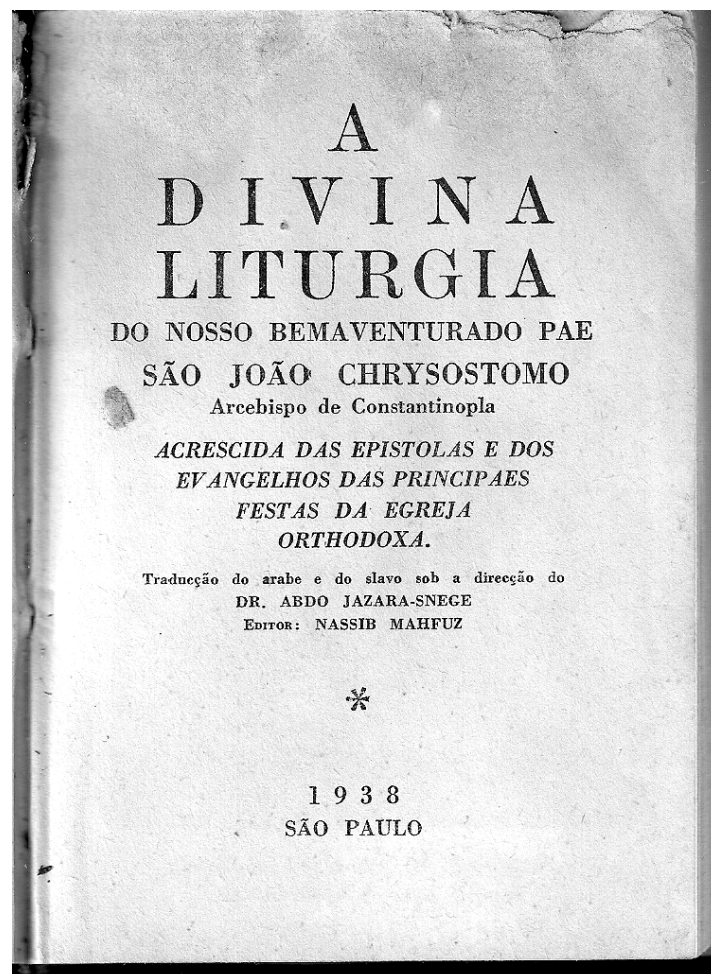
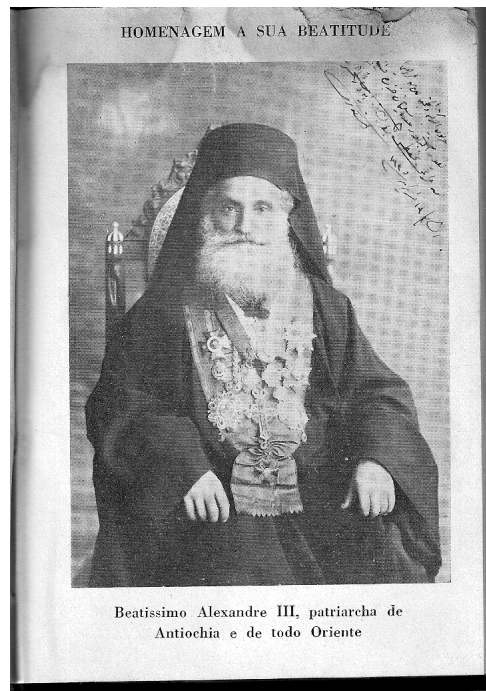


elaborados por Brigitte Dumortier y Cécile Marin en el Atlas de las religiones: creencias, prácticas y territorios, ediciones Autrement, París, 2002.

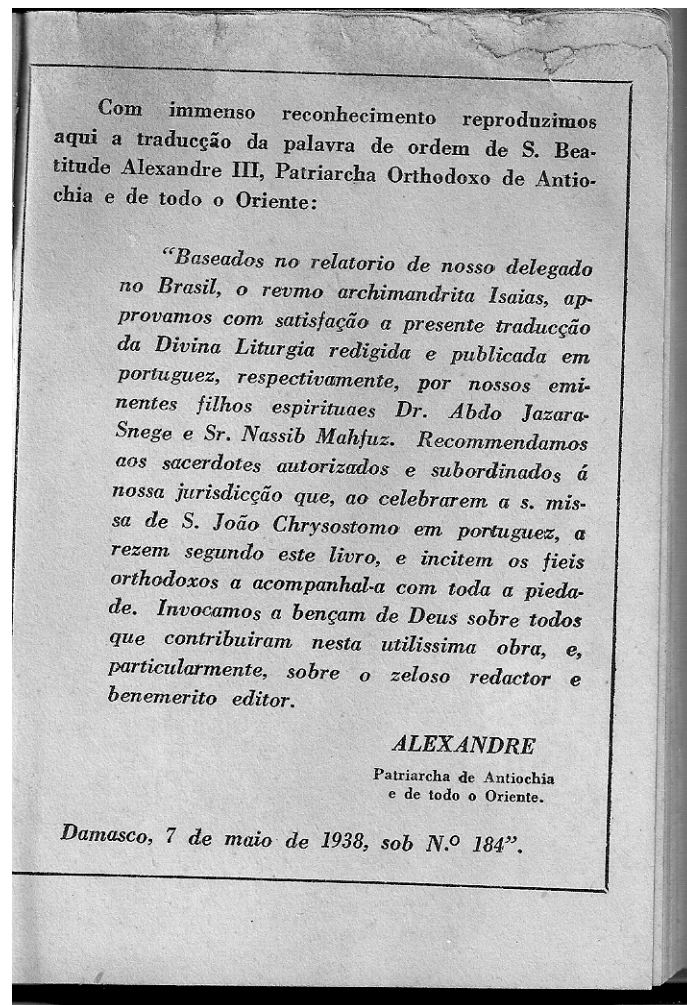
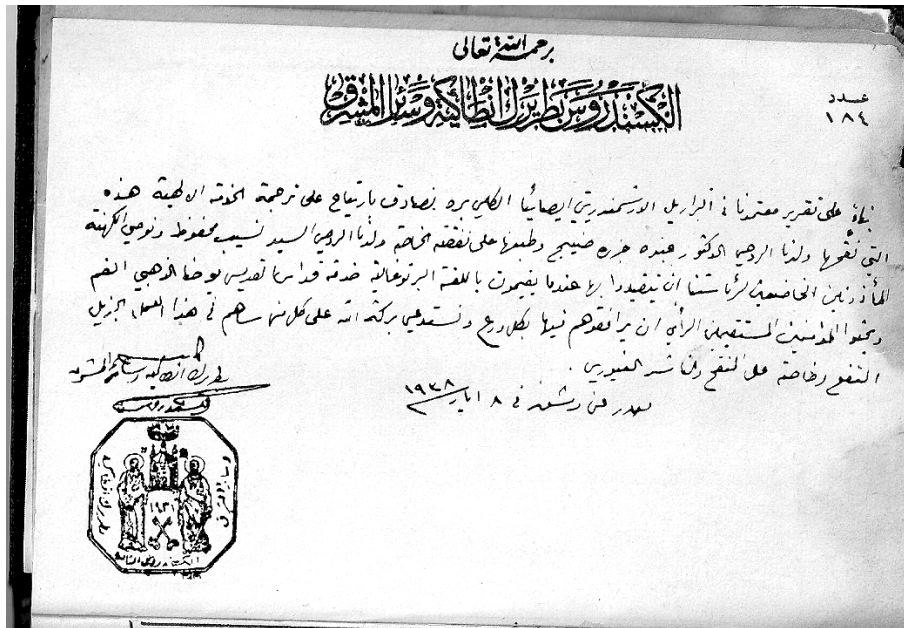
ANEXO II



ANEXO III



ANEXO IV



ANEXO V



ANEXO VII



ANEXO VIII



Catedral Ortodoxa São Nicolau
Missa Dominical



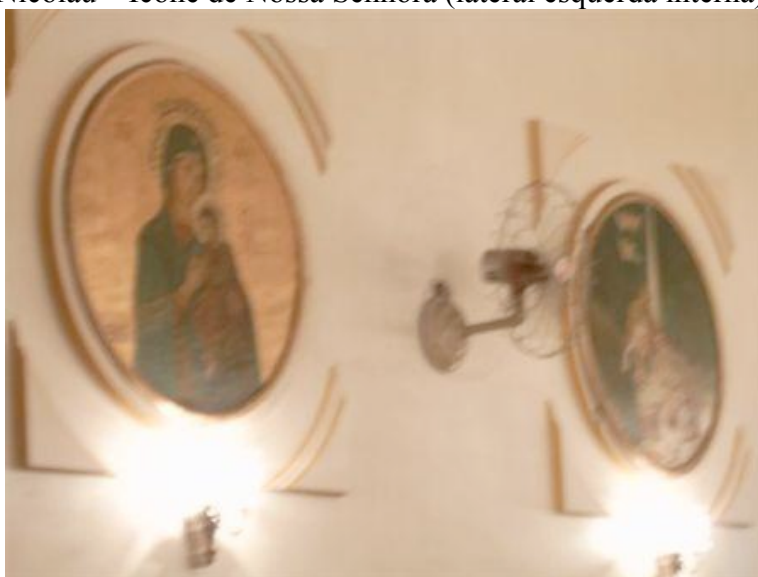
Catedral Ortodoxa São Nicolau
Missa Dominical

ANEXO IX

Catedral Ortodoxa de São Nicolau – Ícone de São Jorge (lateral direita interna)



Catedral Ortodoxa de São Nicolau – Ícone de Nossa Senhora (lateral esquerda interna)



ANEXO X