

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

NATÁLIA RODRIGUES MENDES

**“LÍBANO NO CORAÇÃO”:
REVIVALISMO RELIGIOSO E MOBILIZAÇÃO ÉTNICO-NACIONAL NA
COMUNIDADE MARONITA DO RIO DE JANEIRO.**

**NITERÓI
2013**

M538 Mendes, Natália Rodrigues.

“Líbano no coração”: revivalismo religioso e mobilização étnico-nacional na comunidade Maronita do Rio de Janeiro / Natália Rodrigues Mendes. – 2013.

140 f. ; il.

Orientador: Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto.

Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, 2013.

Bibliografia: f. 125-129.

1. Nacionalismo. 2. Antropologia da religião. 4. Maronita.
5. Líbano. I. Pinto, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia.
III. Título.

Banca Examinadora

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

Professor Dr. Edílson Márcio Almeida da Silva
Universidade Federal Fluminense

Professora Dra. Gisele Fonseca Chagas
Universidade Federal Fluminense

Professor Dr Murilo Sebe Bom Meihy
Universidade Federal do Rio de Janeiro

AGRADECIMENTOS

Foram muitos os que me ajudaram durante os dois anos que me dediquei à leitura e ao levantamento de dados no campo para a concretização dessa pesquisa.

Gostaria de agradecer a colaboração e a paciência infinita dos meus interlocutores, membros da comunidade maronita do Rio de Janeiro e àqueles que conheci durante a minha viagem ao Líbano que contribuíram com as suas histórias de vida, fundamentais para as conclusões desse trabalho.

Agradeço o apoio, a paciência e compreensão dos meus familiares e amigos com a minha ausência em diversas celebrações importantes nestes últimos anos em função da minha dedicação à pesquisa.

Agradeço ao meu orientador Paulo Pinto pelas inúmeras sugestões, empréstimo de bibliografia e o apoio, especialmente durante o processo de preparação para a viagem ao Líbano em 2012.

Tenho uma dívida enorme também com os professores do PPGA com quem tive a oportunidade de aprender muito e adquirir um arcabouço teórico que tornou possível a minha análise no campo.

Gostaria de agradecer ao CNPQ e a CAPES pelas bolsas de mestrado que me foram concedidas.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	1
1.1 Definição do Objeto e Referencial Teórico.....	6
1.2 Metodologia.....	13
2. OS MARONITAS	18
2.1 História do Maronismo.....	18
2.2 Contexto Político Libanês.....	22
2.3 Imigração Maronita para o Brasil.....	39
3. O RITUAL DA MISSA MARONITA NA IGREJA NOSSA SENHORA DO LÍBANO-	46
3.1 Breve História da Criação da Instituição Maronita na Cidade do Rio de Janeiro.....	52
3.2 Espaço Ritual.....	55
3.3 O Ritual da Missa Maronita.....	57
3.4 A Construção de um Nacionalismo Religioso no Ritual Maronita.....	64
4. OS MARONITAS DO RIO DE JANEIRO	70
4.1 A Igreja Nossa Senhora do Líbano como Espaço de Sociabilidade e de Construção de Identidade entre os Membros da Comunidade de Fala e Cultura Árabe do Rio de Janeiro.....	71
4.2 Relação entre Identidade Religiosa e Identidade Nacional.....	81
4.3 O Processo de Construção de Identidade entre os Membros da Comunidade Maronita do Rio de Janeiro.....	87
5. VIAGEM AO LÍBANO COMO PARTE DO PROJETO POLÍTICO DO GOVERNO LIBANÊS PARA A COMUNIDADE CRISTÃ MARONITA NA DIÁSPORA	100
6. CONCLUSÃO	124
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	125
ANEXOS	

RESUMO

O objetivo desta dissertação é analisar o processo de construção e manutenção da identidade religiosa maronita e suas articulações étnico-nacionais no contexto da comunidade libanesa e/ou sírio-libanesa do Rio de Janeiro. Busquei então compreender os fundamentos da relação entre a identidade religiosa maronita e a identidade nacional libanesa, revelada nos eventos celebrados na instituição; nos símbolos e nas falas de alguns dos meus interlocutores. A busca por compreender as raízes desta relação exigiu um mergulho na história da criação do Estado do Líbano, como entidade política separada do resto da Síria, na esteira do desmembramento do Império Otomano e sua partilha entre as potências europeias após o fim da I Guerra Mundial e o papel central que a Igreja Maronita teve neste processo. A Paróquia Nossa senhora do Líbano, administrada pelos párocos da Missão Libanesa Maronita, funciona como referencial comunitário para os imigrantes de fala e cultura árabe e seus descendentes que costumam freqüentar seus espaços, codificando e promovendo identidades religiosas e uma comunidade moral que se articula com identidades nacionais, em especial a libanesa; ou étnico pan-nacional (árabe); forjando circuitos de solidariedade e espaços de construção de identidade da comunidade de fala e cultura árabe na diáspora.

Palavras-chave: Nacionalismo; Antropologia da Religião; Cristãos Maronitas; Líbano.

ABSTRACT

This dissertation aims at the analysis of the creation and conservation of the maronite religious identity and its ethnic-national links regarding the lebanese and/or syrian lebanese community in Rio de Janeiro. Thus I have pursued understanding the fundamentals in the relation between the maronite religious identity and the lebanese national identity in the events celebrated in the institution; in the symbols and speech of some interlocutors. This pursuit demanded a plunge into the history of the founding of the State of Lebanon as a political entity detached from Syria, on the trail of the dissolution of the Otoman Empire and its overtake by the european powers after the World War I and the key role of the Maronite Church in this process. The Nossa Senhora do Líbano parish, run by the curates of the Missão Libanesa Maronita, works as a community referential for the arabic speaking or arab background immigrants and their descendants, who attend its spaces, encoding and promoting religious identities and a moral community that is intertwined with national identities, in particular, lebanese; or ethnic pan-national (arab), building solidarity circuits and spaces of identity construction in the arab community in diaspora.

Keywords: Nationalism, Anthropology of Religion, Maronite Christians, Lebanon.

CAPÍTULO 1

Introdução

A minha pesquisa etnográfica para a elaboração desta dissertação se restringiu quase que exclusivamente à Paróquia Nossa Senhora do Líbano, localizada na Rua Conde de Bonfim no bairro da Tijuca, e conseqüentemente, aos maronitas e descendentes de libaneses não maronitas que de alguma maneira se relacionam com este espaço. A Igreja Nossa Senhora do Líbano faz parte do quadro de instituições fundadas por imigrantes de fala e cultura árabe e seus descendentes na cidade do Rio de Janeiro. Durante quase dois anos frequentei as celebrações religiosas e as festas comemorativas realizadas nesta paróquia buscando analisar a partir de que referências culturais os maronitas constroem suas identidades a partir de relações familiares e das redes que constroem com outros membros da comunidade especialmente a partir da instituição religiosa maronita administrada pela Missão Libanesa Maronita.

A Comunidade Maronita do Rio de Janeiro é uma comunidade cristã composta por imigrantes libaneses e seus descendentes que conserva a língua e a cultura árabe em suas atividades cotidianas. A Paróquia Nossa Senhora do Líbano, consagrada em 1960, é o foco da vida religiosa desta comunidade. Neste templo religioso, são proferidas missas, casamentos, batizados e festas de cunho religioso e político. Mantendo o rito oriental, a Igreja Maronita foi criada na Síria histórica a partir de um movimento religioso iniciado por São Marun. Desde o século XII, os maronitas passaram a reconhecer a autoridade do Papa e a partir do século XVI a totalidade da Igreja Maronita se uniu à Igreja Católica, embora mantendo o rito oriental. A maior concentração de adeptos desta religião está no Líbano, onde eles constituem a maior comunidade cristã, e existem comunidades menores na Palestina, na Jordânia e na Síria. A diáspora maronita possui presença significativa no Brasil, na Austrália e no Canadá, Estados Unidos, França, África do Sul entre outros países.

Em minha primeira visita a Igreja Nossa Senhora do Líbano do Rio de Janeiro, enquanto desenvolvia uma pesquisa com o antropólogo Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto no ano de 2009, o primeiro sinal da profunda relação entre a identidade religiosa maronita e a identidade nacional libanesa, estava materializado em um cartaz fixado na porta de entrada da secretaria da paróquia,

cuja imagem era uma bandeira do Líbano ao fundo e sobre ela os dizeres do cartaz, incentivavam e convidavam os descendentes de libaneses a adquirirem a cidadania libanesa.

Ao regressar desta primeira visita à instituição, dei início a uma pesquisa sobre os maronitas na Internet e encontrei o site da instituição no Brasil¹ que é rico em informações como a relação das paróquias maronitas existentes no Brasil; uma breve história da fundação da Igreja Maronita no Oriente Médio e os principais santos maronitas. Mas o que mais me chamou atenção no site foi um link para outro site com os dizeres “Projeto sou Libanês.” O conteúdo do site consiste em uma campanha que tem o propósito de facilitar o registro de cidadania libanesa aos descendentes estabelecidos no Brasil. De acordo com o projeto, existe um número maior de libaneses e descendentes vivendo no Brasil, do que no próprio Líbano, mas a maioria destes descendentes, de acordo com o site, possui apenas a cidadania brasileira.² Em razão disso, o projeto tem a intenção de conceder a estes descendentes a possibilidade de adquirirem a dupla cidadania, fornecendo orientações sem cobrar nada por este serviço.

Na página do projeto é apresentada uma lista de benefícios àqueles que queiram adquirir a dupla cidadania e a garantia de que aqueles que a obtiverem não tem chances de serem convocados para algum conflito bélico na região. “O fortalecimento do Líbano porque mesmo morando na diáspora, os registrados são contados como cidadãos libaneses” e a “Contribuição para o fortalecimento político do país” aparecem como alguns dos pontos positivos da obtenção da dupla cidadania para os descendentes na diáspora. Através da campanha, as famílias não precisam se dirigir ao consulado e têm todo o apoio para levantarem a documentação necessária, mesmo que ela esteja no Líbano.

No site é apresentado ainda um Formulário de Cadastro que os descendentes devem preencher com diversos dados como endereço no Brasil, cidade de origem no Líbano e religião da família. Após preencherem o formulário, aqueles que desejam adquirir a dupla cidadania devem aguardar o contato da equipe do “Projeto sou Libanês” para darem início ao processo.

Além das informações mencionadas, consta ainda no site a elaboração de um censo maronita, cujo propósito é quantificar as famílias maronitas na diáspora brasileira e mapear as regiões em que eles se encontram em maior número. O site deixa claro ainda que o registro da

¹ www.igrejamaronita.org.br

² www.soulibanés.com.br

cidadania libanesa não está restrito apenas à comunidade maronita na diáspora, mas também aos descendentes de libaneses que pertençam a outras religiões.

Estes dados, aliados a uma entrevista concedida ao antropólogo Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto por um membro da Igreja Nossa Senhora do Líbano que acompanhei no ano de 2009, em que o engenheiro carioca de 30 anos cujo avô paterno era libanês maronita, relata uma viagem ao Líbano patrocinada por partidos políticos libaneses para participar das eleições parlamentares no país no ano de 2008, despertaram ainda mais o meu interesse em compreender a relação entre a identidade religiosa maronita e a identidade nacional libanesa.

Ao dar início ao trabalho de campo na Igreja Nossa Senhora do Líbano em 2011 com o objetivo de compreender esta relação, identifiquei uma comunidade plural de paroquianos,³ formada por maronitas libaneses e seus descendentes; por cristãos não maronitas da comunidade de fala e cultura árabe do Rio de Janeiro e por brasileiros⁴ que por diversas razões escolheram a Igreja Nossa Senhora do Líbano para participarem dos rituais e das atividades realizados no espaço da paróquia⁵. Apesar de ter entrado em contato com diversos paroquianos da instituição, o foco da minha pesquisa se restringiu à comunidade maronita de libaneses e seus descendentes que de alguma maneira se relacionam com o espaço da Igreja Nossa Senhora do Líbano, mesmo que não participem regularmente dos rituais realizados na paróquia, mas participando de outras celebrações realizadas no espaço ou do curso de árabe ministrado em uma sala da paróquia pelo professor libanês maronita Nami Hanna.

Ao longo de quase dois anos de pesquisa com a comunidade maronita do Rio de Janeiro, busquei compreender os fundamentos desta relação tão profunda entre identidade religiosa e nacional, revelada nos eventos celebrados na instituição, nos símbolos e nas falas de alguns dos

³ Categoria utilizada pelos meus interlocutores para se referirem aos frequentadores da Igreja Nossa Senhora do Líbano no Rio de Janeiro

⁴ As categorias ‘brasileiros’ e ‘libaneses’, utilizadas pelos meus interlocutores para distinguir os paroquianos não descendentes de libaneses e aqueles que são descendentes, chamados de libaneses apesar de terem nascido no Brasil, não são fixas e podem sofrer variação em função do contexto em que são utilizadas pelos atores. Em uma situação de conflito que presenciei na Igreja durante uma festa junina, escutei uma paroquiana italiana não maronita, se referir aos membros da barraca de comida árabe como “libaneses”, para estabelecer uma diferença entre eles e os demais paroquianos que trabalhavam na festa junina naquele dia, mesmo que entre os que trabalhavam na barraca de doces nacionais com ela, houvesse também descendentes de libaneses.

⁵ Ao perguntar a diversos paroquianos católicos, não descendentes de libaneses a respeito das razões da escolha da Igreja Nossa Senhora do Líbano, as respostas foram diversas: alguns escolheram a igreja em razão de esta ser a paróquia mais próxima de suas residências, outros disseram que apreciam muito o rito maronita realizado na instituição, muitos frequentam somente o rito latino realizado na paróquia nas manhãs de domingo e sequer estão informados tratar-se de uma Igreja Maronita fundada por imigrantes libaneses.

meus interlocutores. A busca por compreender as raízes desta relação exigiu uma compreensão maior da história da criação do Estado do Líbano, como entidade política separada do resto da Síria, na esteira do desmembramento do Império Otomano e sua partilha entre as potências européias após o fim da I Guerra Mundial e o papel central que a Igreja Maronita teve neste processo. O desenvolvimento da minha pesquisa no campo, associado ao estudo sobre as questões políticas centrais no Líbano me levou a concluir que a Igreja Nossa Senhora do Líbano do Rio de Janeiro funciona como um local de chegada de um projeto de governo libanês que busca ampliar o número de cidadãos cristãos libaneses na diáspora através de campanhas como a apresentada no “Projeto sou Libanês.”

A relação entre a identidade religiosa maronita e a identidade nacional libanesa foi então o que me motivou a desenvolver meu trabalho de campo com a comunidade maronita do Rio de Janeiro. Durante os dois anos de pesquisa na paróquia, meu material etnográfico demonstrou que essa relação é rememorada através dos símbolos, das imagens, dos discursos, das celebrações veiculadas pela Missão Libanesa Maronita do Rio de Janeiro e das visitas das autoridades libanesas à paróquia. Minha pesquisa mostrou também que esta relação está materializada em um projeto do governo libanês em parceria com a Igreja Maronita que promove dentro do espaço da paróquia uma política de incentivo à aquisição de cidadania por parte dos descendentes cristãos libaneses na diáspora carioca. Esse projeto tem um objetivo claro de ampliar o número de cidadãos cristãos libaneses na diáspora, propagado pela Igreja Nossa Senhora do Líbano no Rio de Janeiro, tema de maior interesse desta dissertação. Busquei compreender as raízes desta relação que remonta ao início do século XX, quando o projeto para a criação de um Estado libanês passou a ser discutido por diversos intelectuais e principalmente pela Igreja Maronita que buscou o apoio dos franceses para criar um Estado sob a égide da Igreja Maronita. Como demonstro no segundo capítulo desta dissertação, desde a criação do Líbano, os maronitas estiveram à frente do poder, ocupando o cargo mais alto do escalão da política da República libanesa desde o Pacto Nacional de 1943: o de presidente da República.

Durante o processo de criação do Estado Libanês, os cristãos maronitas estiveram na direção desde o início, então coube a eles tomarem a dianteira com as visões históricas do Líbano que fornecessem uma base teórica para uma concepção de nacionalidade libanesa. É necessário lembrar que os maronitas, antes do século XIX e mesmo depois, nunca foram um grupo unificado com apenas uma vontade coletiva. Muitas vezes, o senso de identidade comum entre eles era

sobrepujado por um outro senso de identidade que uma família da elite maronita compartilhava com outras famílias druzas e sunitas que compunham as elites daquela região. Antes do século XIX e mesmo depois, os maronitas nunca se caracterizaram como um grupo unificado adepto apenas de uma única inclinação. As aspirações políticas advogadas pelo alto clero Maronita em meados do século XIX não eram as mesmas dos intelectuais Maronitas que residiam em Beirute no mesmo período. Nunca houve uma vontade maronita. Os maronitas, assim como outros grupos no Líbano, operavam no contexto de dinâmicas intrasectárias muitas vezes até mais do que em contextos de dinâmicas intersectárias”(KAUFMAN, 2004:10).

A concepção de uma identidade maronita atrelada a um território específico foi sendo construída no fim do século XIX, forjando uma ideologia que relacionava diretamente os maronitas ao Líbano. Nas produções históricas escritas pelos clérigos maronitas até o século XIX, não havia uma preocupação com a questão territorial. Até este período, estas narrativas estavam preocupadas em associar a Igreja Maronita ao Cristianismo. Geralmente as narrativas sobre a Igreja Maronita remontavam ao período do surgimento do Cristianismo, nada anterior a isso. A relação da Igreja com o território ainda não era algo relevante (KAUFMAN, 2004: 36-37).

A Igreja Maronita serviu como a força principal na construção da consciência nacional libanesa.“Ela forneceu uma espécie de poste entorno do qual um sentimento distinto de identidade foi construído” (KAUFMAN, 2006:36). A partir do século XIX a Igreja se tornou um ator fundamental no cenário político da região à medida que o seu poder aumentava. Ela passou a ocupar um lugar para os maronitas que ia além das questões religiosas, representando também a fonte de uma identidade distinta que os distinguia do restante das comunidades da região. Durante muitos séculos o clero maronita esteve preocupado em escrever a história da Igreja Maronita, dos seus líderes, instituições e santos. Estes escritos revelam que o horizonte histórico dos cronistas maronitas retornava somente até o início da cristandade, não antes. Estas narrativas estavam preocupadas mais com a Igreja e com seus fiéis do que com a história da terra em que ambos residiam. A questão que estava mais em pauta nestes escritos era a da lealdade da Igreja Maronita ao Vaticano. Essa preocupação cresceu ainda mais no século XIX com a crescente influência européia. O clero maronita buscava construir uma narrativa que atrelasse a Igreja Maronita ao catolicismo de Roma. Por volta do final do século XIX, o conteúdo dos escritos do clero maronita a respeito da identidade maronita começou a sofrer alterações. Apesar de a história religiosa ainda ser dominante, com a expansão do conhecimento científico da região, outros

detalhes foram adicionados às origens desta comunidade. Como no caso de outras comunidades, o nacionalismo libanês cristão, examinou o passado para criar uma narrativa que justificaria a existência do Líbano como uma comunidade nacional viável baseada em uma memória histórica que remontasse a um período remoto da história. Foi somente a partir deste momento que a construção de uma narrativa atrelada a uma história que remonta a um passado longínquo daquela região, passou a ser uma preocupação das narrativas produzidas pelos clérigos maronitas (KAUFMAN, 2004:2). Era preciso construir uma história que legitimasse a criação do Líbano como um país separado do restante do mundo árabe. Apoiados pelos franceses, os maronitas se encarregaram de construir uma memória coletiva nacional que fornecesse bases para a existência do Líbano como entidade política e dentro deste processo, os cristãos foram buscar uma justificação histórica para a existência de um Grande Líbano independente da Síria e do Arabismo⁶ que todas as pessoas do país, inclusive os muçulmanos sunitas das cidades costeiras poderiam aceitar.

O objetivo desta dissertação é analisar o processo de construção e manutenção da identidade religiosa maronita e suas articulações étnico-nacionais no contexto da comunidade libanesa e/ou sírio-libanesa do Rio de Janeiro. A Paróquia Nossa senhora do Líbano, administrada pelos párocos da Missão Libanesa do Brasil, funciona como referencial comunitário para os imigrantes de fala e cultura árabe e seus descendentes que costumam freqüentar seus espaços, estabelecendo circuitos de solidariedade e espaços de construção de identidade da comunidade de fala e cultura árabe na diáspora carioca.

1.1 Definição do Objeto e Referencial Teórico

Para analisar as diversas referências culturais a partir das quais os maronitas do Rio de Janeiro constroem as suas identidades, recorro à teoria de Fredrik Barth sobre fronteiras étnicas. Ao problematizar a questão das fronteiras entre os grupos étnicos, buscando compreender os

⁶ Como explica Kamal Salibi, no novo mundo árabe que surgia das ruínas do Império Otomano depois da I Guerra Mundial, o Arabismo era um ideal contemporâneo que obteve ampla popularidade. Ele concebia os árabes da área central da Síria, Iraque e Arábia, como uma população que havia perdido a consciência de nação em meio às contingências da história daquela região, cujo destino era unir-se e tornar-se uma grande nação histórica novamente. O declínio do Império Otomano teria fornecido a eles, por um curto período, a oportunidade “genuína e gloriosa” de um renascimento nacional (SALIBI,1988).

aspectos de sua formação e manutenção, Fredrik Barth argumenta que a definição da cultura de determinado grupo se apresenta como algo frágil para demarcar as fronteiras deste grupo porque a cultura está em fluxo constante. Por essa razão, Barth afirma que a compreensão dos grupos passa pelo entendimento da construção e manutenção de suas fronteiras e não pelos aspectos culturais que o definem. Para ele, o foco da investigação deve concentrar-se na construção das fronteiras e na sua manutenção. Ou seja, considerar como característica primária dos grupos o seu caráter de unidades portadoras de cultura denota que há por trás desta perspectiva uma idéia preconcebida de que estas unidades se mantêm constantes com o passar do tempo, o que não ocorre. Como estes grupos estão em constantes relações de interação com outros grupos, não em isolamento, eles incorporam novos hábitos e costumes, abrindo mão de outros em função do contexto em que atuam, em um constante processo de fluxo cultural. (BARTH, 1969:35). A análise da construção de fronteiras que estabelecem diferenças e definem o pertencimento, configurando a comunidade maronita do Rio de Janeiro, deve levar em conta os contextos de construção e manutenção destas fronteiras, uma vez que dependendo do contexto, a manutenção da identidade deste grupo vai implicar na ênfase de determinados elementos culturais da comunidade em detrimento de outros.

O processo de construção de um nacionalismo religioso maronita como parte das referências que forjam as identidades dos diversos agentes desta comunidade na diáspora carioca, depende das trocas e laços com a comunidade de origem (Líbano). Processo em que a Missão Libanesa Maronita tem forte participação por meio da elaboração de discursos, do ritual da missa maronita celebrada todos os dias na Igreja Nossa Senhora do Líbano e da promoção de visitas de figuras importantes da comunidade libanesa à instituição religiosa no Rio de Janeiro.

No livro ‘Comunidades Imaginadas,’ Benedict Anderson apresenta o nacionalismo como um produto cultural específico criado no final do século XVIII, forjado por um grande cruzamento complexo de diferentes forças históricas que uma vez criado, se tornou modular, com possibilidade de ser transplantado para uma diversidade de espaços sociais. O autor faz uso do termo imaginação para pensar o nacionalismo. Ele afirma que as nações não se diferenciam por sua autenticidade ou falsidade, mas pela forma com que são imaginadas. Neste sentido, ele define nação como uma comunidade soberana imaginada e delimitada espacialmente. Esta nação é limitada porque possui fronteiras finitas, mesmo que elas possam ocasionalmente se estender por diversas razões e ela é uma comunidade imaginada porque mesmo com todas as diferenças e

desigualdades que marcam a sua existência, há um sentido de fraternidade que faz com que os indivíduos sintam-se como membros de um mesmo todo e é isso justamente o que na concepção de Anderson nos permite compreender como as pessoas são capazes de matar e de morrer por essa comunidade imaginada que é a nação (ANDERSON, 1991:30-33).

Em uma análise sobre a construção de nacionalismos no Líbano, Asher Kaufman afirma que de todos os cultos, o culto aos ancestrais é o mais legítimo de todos porque foram eles que proporcionaram “o nosso passado glorioso e heróico que nos serve de capital social onde fundamos nosso ideal nacional.” O fato de dividir um mesmo passado de glórias e arrependimentos, na concepção do autor, supera de longe qualquer outra identidade de costumes, de língua e de geografia. Esse passado imaginado e compartilhado entre os indivíduos que fazem parte da nação e que fornece o seu caráter de legitimidade, em nenhum momento requer total e absoluta verossimilhança histórica. O processo de esquecimento, silenciamento e reconstrução são os ingredientes para a produção de uma narrativa histórica que busca forjar um passado ideal condizente com os propósitos da nação. Asher Kaufman afirma não ser um exagero dizer que todas as comunidades nacionais esqueceram deliberadamente partes de suas histórias e exageraram ou mesmo fabricaram outras partes no processo de sua criação nacional. O culto aos ancestrais facilita a preservação da nação porque ele irá conferir aos seus membros um sentimento de pertencimento, fazendo com que se imaginem como parte de um passado histórico comum (KAUFMAN, 2004: 243).

Ao analisar o nacionalismo Indiano, o autor Partha Chatterjee chama atenção para o processo que ele denomina Classicização da tradição que consiste em construir uma narrativa histórica que dê legitimidade ao projeto nacional. Em meio ao fortalecimento de uma ideologia nacionalista, os intelectuais bengaleses a partir da segunda metade do século XIX passaram a reivindicar a construção do seu próprio passado, tirando das mãos dos europeus a tarefa de construir uma história da Índia. Foi assim que se estabeleceu na Índia um programa para uma historiografia da Índia elaborada por seus nativos. O argumento central era a idéia de reivindicar para a nação um passado que não sofresse distorções pelas mãos européias. Dentro deste projeto, os escritos dos Orientalistas do século XIX que falavam da excelência do passado da história da Índia no tocante ao conhecimento nos campos da astronomia, da lingüística e da lógica foram de extrema importância para a construção da narrativa histórica nacionalista, com ênfase em uma ancestralidade heróica e gloriosa (CHATTERJEE, 1993: 98).

O nacionalismo busca promover a percepção de que a nação é o equivalente de família. Não é somente a mística do sangue, mas o pertencimento que cria a força emocional do nacionalismo. A ideologia nacionalista reinterpreta as idéias, sentimentos e práticas que constituem e orientam a vida social dos indivíduos. Ela usa o idioma dos “vínculos familiares” para expressar as lealdades, direitos e obrigações, assim como as paixões ambíguas que envolvem o pertencimento a determinada nação.(VAN DER VEER, 1994: 85). Apesar de os Estados nacionais serem formações recentes, as nações a que eles dão expressão política sempre afloram de um passado imemorial. A nação tira a sua legitimidade da sua capacidade de produzir nas mentes dos indivíduos a idéia de continuidade e de origem. As narrativas históricas construídas pelos movimentos nacionalistas são aquelas que buscam construir essa noção de origem da nação, remontando sempre a um passado longínquo, bem anterior à formação dos Estados nacionais. Neste sentido, os temas nação e memória estão diretamente atrelados. Na definição de Michael Pollak:

“Memória é uma operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar e se integra em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irredutíveis.” (POLLAK, 1989: 3-15)

Ao tratar do tema memória coletiva, Maurice Halbwachs afirma que a nação é a forma mais aprimorada de um grupo e que a memória nacional, é a forma mais acabada de uma memória coletiva (HALBWACHS, 2006: 29-71). Na definição de Pierre Nora, a história do desenvolvimento nacional constitui a nossa tradição coletiva mais poderosa. O nosso meio de memória, por excelência (NORA, 1993:10). Na tradição metodológica durkheimiana que busca tratar os fatos sociais como coisas, a série de pontos de referência que estrutura a nossa memória, é tida como indicador empírico da memória coletiva de um certo grupo. Nesta abordagem, a ênfase é dada à força, à continuidade e a duração e à estabilidade desta memória coletiva. Assim como Maurice Halbwachs, Michael Pollak compreende a memória nacional como uma memória coletiva fortemente constituída que tem como função manter a coesão interna e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum. Mas a sua análise vai levar em consideração principalmente o aspecto potencialmente problemático de uma memória coletiva, buscando

analisar como os fatos sociais se tornam coisas, por quem e como eles são consolidados e dotados de estabilidade. Aplicando essa abordagem à memória coletiva, autores como Michael Pollak irão se preocupar com os processos e atores que intervêm no trabalho de constituição e de formalização das memórias, dando ênfase ao caráter opressor e uniformizador da memória coletiva nacional, buscando onde existe a competição e o conflito entre memórias concorrentes (POLLAK, 1989: 3-15) Ao conduzirem o processo de fundação do Estado libanês, os maronitas buscaram construir um imaginário nacional que fornecesse legitimidade e um caráter de continuidade histórica ao recém criado Estado. Neste processo de construção de uma memória coletiva, os maronitas foram buscar em um passado fenício o substrato para construir uma concepção de Estado Libanês como uma entidade com um passado distinto das demais regiões do mundo árabe.

O fato de o nacionalismo se importar tanto com a morte e a imortalidade, na perspectiva de Anderson sugere a sua afinidade com o imaginário religioso. Anderson entende que o grande mérito das religiões tradicionais é a sua preocupação com o “homem enquanto espécie e contingência na vida”(ANDERSON, 2008:37). Para ele, a sobrevivência do budismo, do islamismo, ou do cristianismo comprova a capacidade destas religiões em dar uma resposta imaginativa ao peso do sofrimento humano, dando muitas vezes explicações sobre a imortalidade, em geral transformando a fatalidade em continuidade. Para Anderson, a magia do nacionalismo é converter o acaso em destino. Diferente das ideologias políticas conscientes, segundo Anderson, o nacionalismo estaria alinhado aos grandes sistemas culturais como a comunidade religiosa, porque assim como ela, o nacionalismo se transformou em uma estrutura de referência incontestável. Mesmo que os Estados Nacionais constituam formações recentes que em muitos casos remontam há menos de 50 anos de existência, as nações a que eles dão expressão política sempre afloram de um passado imemorial. Podemos pensar na nação como aquela que tira a sua legitimidade da sua capacidade de produzir nas mentes dos indivíduos a idéia de continuidade e de origem.

Ao abordar o conceito de ‘Nacionalismo Religioso,’ Peter Van Der Veer problematiza as concepções de nacionalismo que não levam em consideração o elemento religioso na construção das identidades nacionais dos agentes que reivindicam estas identidades. O fundamento do problema na concepção do autor estaria na dependência das teorias sobre nacionalismo de um discurso ocidental de modernidade. Este discurso constitui o “tradicional” como antítese de

modernidade e interpreta diferença como atraso. Um dos elementos fundamentais do discurso da modernidade é a oposição entre o “religioso” e o “secular.”

Para muitos estudiosos do nacionalismo, o Estado Nação é tido como uma entidade secular. Nas palavras do autor: “A idéia de que o nacionalismo religioso é de algum modo imperfeito e híbrido está no coração do discurso da modernidade, que divide as sociedades entre “moderna” e “tradicional””. Para o autor, para que seja possível compreender as formas específicas no qual a concepção de nação é adotada nos discursos dos indivíduos em uma dada sociedade, é necessário abrir mão da “tirania” da teoria da modernização, reconhecendo o Estado Nação secular como uma concepção ideológica que pode ser contestada por várias outras concepções (VAN DER VEER, 1994:13).

No debate em torno do nacionalismo a partir da dicotomia entre “tradicional” e “moderno,” o tradicional caracteriza o que as sociedades possuem antes de serem tocadas pela transformação do capitalismo e o que parece caracterizar as sociedades “tradicionalistas” é que elas estão sob influência da religião. Esta concepção está presente na análise de Benedict Anderson. Para Anderson, o nacionalismo como um fenômeno moderno, surgiu das ruínas do mundo tradicional, caracterizado por uma visão de mundo religiosa e por domínios dinásticos hierarquicamente estruturados sob o domínio de um rei. A crítica de Peter Van Der Veer ao argumento de Benedict Anderson é interpretar a história européia como sendo a história do mundo por meio do argumento de que a queda do latim exemplificou um amplo processo no qual as comunidades sagradas integradas através das línguas sagradas, foram gradualmente fragmentadas, pluralizadas e territorializadas. Além disso, o argumento de Anderson de que modelos de nacionalismo produzidos na Europa e na América foram copiados pelos nacionalistas das colônias a partir da metade do século XIX. O autor critica Anderson por universalizar o processo de modernização da Europa. Para ele, o maior problema neste argumento é que ele se baseia em um tratamento ahistórico de cultura como “tradicional” e “moderna”.

O nacionalismo é usualmente compreendido como pertencente ao lado “moderno” da divisão entre moderno e tradicional. Ele é apresentado como o resultado do falecimento da sociedade tradicional. O argumento de Peter Van Der Veer é que o nacionalismo em muitas sociedades é produto de uma difusão histórica, o que implica dizer que ele não é resultado de um processo histórico de transição, mas que o “moderno” invade o “tradicional.” Para uma melhor

análise sobre os diversos países no tocante a questão da nação, é necessário desconstruir o discurso sobre a relação entre modernidade, secularismo e nacionalismo.

O nacionalismo religioso se desenvolve a partir de uma construção prévia de comunidade religiosa e ao longo dos séculos XIX e XX ele se edificou sobre formas de identidade religiosa e modos de comunicação religiosa que estão elas mesmas em constante processo de transformação durante os períodos coloniais e póscoloniais. Para o autor, os discursos, símbolos e rituais religiosos fornecem o fundamento do qual diversos grupos nacionalistas irão se apropriar para construir o imaginário nacional, como é o caso do nacionalismo religioso maronita.

No caso da produção de um nacionalismo religioso maronita, os agentes irão muitas vezes se apropriar de elementos do ritual maronita ou irão se apropriar simbolicamente dos chamados lugares de memória definidos por Pierre Nora, para demarcarem uma topografia sagrada, estabelecendo laços pessoais e emocionais com o território. (PINTO, 2005: 33).

O ritual pode, deste modo, ser visto como uma forma de comunicação através do qual uma pessoa descobre sua identidade e a significação das suas ações. Ele trabalha amplamente definindo não somente o “self”, mas o outro, quer fora ou dentro do self. Movimentos ou grupos podem tomar o controle sobre o discurso ritual para comunicarem a sua ideologia. O que Van Deer Veer argumenta é que o que parece acontecer no nacionalismo religioso é que os movimentos ideológicos dão uma nova interpretação para a compreensão cosmológica comunicada no ritual religioso. A nação é apresentada como uma extensão do self e o nacionalismo como parte da religião. (VAN DER VEER, 1994: 82-84).

Minha análise demonstrou que a consagração em siríaco do ritual maronita realizado todos os dias na Igreja Nossa Senhora do Líbano serve de substrato para o imaginário nacional maronita e é apropriado simbolicamente para demarcar as origens e a presença histórica dos maronitas no território libanês.

Victor Turner define ritual como “o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos” (TURNER, 2005:49). Como um sistema culturalmente construído de comunicação simbólica, o ritual é constituído de seqüências ações e palavras ordenadas e padronizadas, por meio do qual uma pessoa descobre sua identidade e a significação das suas ações (VAN DER VEER, 1994: 81). Ele funciona como mecanismo criador de identidade e solidariedade grupal, provendo um motivo para a interação social entre as pessoas, sendo determinante para a manutenção de um

senso de identidade compartilhada pelos membros daquela comunidade. Para Hefner é preciso que o antropólogo explore a relação entre religião e o extenso espaço social visto que os sentimentos e o conhecimento evocados pelo ritual não são criados do nada durante o momento ritual. O ritual religioso é uma forma de prática social que envolve não apenas intenções e significados mas o movimento de pessoas e recursos, funcionando como uma força ativa para a experiência social e um meio para a comunicação cultural. (HEFNER, 1989:46) Podemos pensar que os maronitas compartilham uma identidade, uma herança religiosa comum que dialoga com espaços nacionais e transnacionais e têm interesse em preservá-los. Tomando como base o pensamento de Hefner para o desenvolvimento da minha análise, busquei compreender o ritual maronita não somente a partir do discurso daqueles que o veiculam, como é o caso dos párocos da Igreja Nossa Senhora do Líbano, mas por meio das diferentes formas pelas quais os atores apreendem este conhecimento e os diferentes usos que eles fazem dele de acordo com os seus interesses.

Se Anderson argumenta que as nações são comunidades imaginadas, Peter Van Der Veer irá afirmar que a religião fornece imaginações particulares do mundo e modos particulares de comunicá-lo, como o ritual. Enquanto de acordo com a ideologia religiosa essas imaginações são “naturais” e “não mutáveis,” elas são produzidas em arenas sociais. O ritual, portanto, tem um lugar na comunicação da idéia de uma nação religiosa (VAN DER VEER, 1994: 84).

1.2 Metodologia

Os dados nos quais baseia-se esta dissertação foram coletados por meio de uma etnografia realizada entre julho de 2011 e julho de 2013 com a comunidade maronita do Rio de Janeiro.

Durante a maior parte do meu trabalho de campo com a comunidade maronita, utilizei o método da observação participante, buscando me inserir na comunidade através da participação freqüente das atividades realizadas na Igreja Nossa Senhora do Líbano, fundada pela comunidade maronita do Rio de Janeiro (missas, casamentos e batizados) e ingressando no curso de árabe ministrado em uma das salas do espaço da igreja pelo libanês residente no Brasil desde 2001, Nami Hanna. Participei também das festividades religiosas e comunitárias realizadas no espaço da igreja, buscando compreender o cotidiano dos agentes da melhor maneira possível.

Ao longo do processo etnográfico encontrei alguns obstáculos no tocante a minha inserção do campo. Qualquer tentativa metodológica de estabelecer conversações formais com os meus interlocutores se mostrou frustrada desde o início e fui recebida com certo receio por alguns membros da comunidade quando demonstrei interesse em desenvolver uma pesquisa sobre os maronitas do Rio de Janeiro. Falhada a minha primeira abordagem, busquei me inserir na comunidade como uma paroquiana regular da igreja, estratégia que possibilitou a minha entrada na comunidade e a obtenção de uma confiança maior por parte dos meus interlocutores que passaram a me ver como uma freqüentadora comum da paróquia e ficaram aos poucos, mais receptivos e colaborativos com o meu trabalho.

O primeiro contato com os membros da comunidade maronita do Rio de Janeiro se deu na Igreja Nossa Senhora do Líbano⁷ em meados do ano de 2009 enquanto trabalhava como assistente de pesquisa do antropólogo Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto no levantamento de dados para a produção do seu livro ‘Árabes no Rio de Janeiro: uma identidade plural’. Pesquisa essa que consistiu entre outras coisas, em um amplo levantamento das comunidades formadas por imigrantes árabes na cidade do Rio de Janeiro.

Encontrei dificuldades logo na minha primeira ida à Igreja durante o período de pesquisa com o professor Paulo Pinto em 2009. Minha visita tinha como objetivo fazer um levantamento da documentação existente no acervo da paróquia e procurei o padre Ihab Chamoun, libanês, membro da Missão Libanesa Maronita que atuava na igreja na época. Quando me apresentei como assistente de pesquisa do professor Paulo Pinto e expressei minha intenção de pesquisar a documentação do acervo da Igreja, o padre Ihab negou o meu pedido, com a justificativa de que meses antes outra pesquisadora tinha ido à instituição fazendo a mesma solicitação e que, ao contrário do que ele fazia comigo agora, ele havia mostrado todo o acervo a ela. De acordo com ele, a intenção apresentada pela pesquisadora era utilizar a vasta documentação para produzir um artigo que seria publicado pela Biblioteca Nacional. Padre Ihab me informou que a sua insatisfação veio logo após a publicação do artigo quando ao comprar um exemplar da revista, ele não identificou qualquer documento fornecido à pesquisadora no artigo, além de achar que pouco espaço havia sido dedicado pelo autor para tratar dos imigrantes libaneses maronitas no Rio de Janeiro. O resultado foi que saí frustrada desta minha primeira experiência no campo.

⁷ Igreja fundada no ano de 1951 por imigrantes cristãos libaneses na diáspora brasileira.

Comunicado sobre o malogro da minha ida à igreja Nossa Senhora do Líbano, o professor Paulo Pinto se prontificou a ir comigo ao espaço para conversar com o padre Ihab e tentar conseguir que acessássemos o acervo da Igreja, algo imprescindível para a pesquisa do seu livro. Ao chegarmos à paróquia e nos apresentarmos ao padre, ele nos recebeu com a mesma atitude com a qual havia me recebido alguns dias antes. Apresentou ao professor Paulo os mesmos argumentos que havia exposto na nossa conversa anteriormente e quando eu já começava a temer que nossa segunda empreitada fosse ser infrutífera mais uma vez, o professor Paulo passou a conversar com o padre Ihab em árabe, sua língua pátria. A partir desse momento, os ventos mudaram a nosso favor. Após verificar que Paulo Pinto se expressava em árabe de forma fluente e que tinha tido uma experiência como residente por dois anos na Síria, desenvolvendo sua pesquisa de doutorado, as portas se abriram. No nosso caso literalmente, porque o padre Ihab solicitou a sua secretária Silvia que abrisse as portas do acervo para que pudéssemos consultar toda a documentação.

Passamos horas vasculhando as centenas de fotos que registravam diferentes eventos realizados na Igreja Nossa Senhora do Líbano desde a sua fundação, além de termos tido acesso a outras centenas de fotos de eventos realizados pela comunidade árabe do Rio de Janeiro, reunindo outras instituições da comunidade, como a Igreja Ortodoxa Antioquina do Rio de Janeiro. Saímos da igreja sorridentes à meia noite portando mais de cinquenta fotos do acervo para usarmos como quiséssemos e abençoados pelo padre Ihab.

Essa experiência em 2009 despertou o meu interesse pela Igreja Maronita do Rio de Janeiro e pelos membros da comunidade maronita que freqüentam a instituição; o que me levou a ingressar na pós-graduação de antropologia da UFF que tem um Núcleo de Estudos Sobre o Oriente Médio coordenado por Paulo Pinto que propõe estudos das comunidades ligadas ao Oriente Médio, onde pude desenvolver essa pesquisa a partir de 2011.

Enquanto desenvolvia o trabalho de campo na Igreja Nossa Senhora do Líbano, fui informada através do perfil da rede social facebook de um dos meus interlocutores, que a Igreja Maronita Nossa Senhora do Líbano de São Paulo estava organizando uma excursão ao Líbano para jovens descendentes de libaneses. A proposta da viagem era levar descendentes de libaneses ao Líbano para conhecerem o país de origem de seus pais e avós e quem sabe até, encontrarem parentes que ainda residem no país.

Vi nessa viagem a possibilidade de acompanhar os membros da comunidade diaspórica maronita e estabelecer com os meus agentes uma relação de maior proximidade, além de acompanhar de perto os lugares que a Igreja Maronita escolheria como pontos de visitação e também que formas de discurso seriam empregados por aqueles que estavam responsáveis por guiar os membros da comunidade diaspórica pelo país e de promoverem o encontro destes últimos, com seus parentes que ainda residem no Líbano.

Ao conversar com o meu orientador sobre a viagem, concluímos que ela seria de um ganho enorme para a pesquisa e concluído isso, fui em busca dos contatos necessários para verificar a possibilidade de acompanhar o grupo de descendentes na viagem que durou quinze dias e foi realizada entre os dias 1 e 14 de julho de 2012. Ao conversar com um dos meus principais interlocutores na Igreja Nossa Senhora do Líbano do Rio de Janeiro e verificar a possibilidade de fazer a viagem, ele me disse que a única forma de me ajudar a embarcar junto com os meus interlocutores seria enviar um e-mail para o padre responsável pela viagem solicitando uma vaga para mim.

A identidade de descendente de libaneses me havia sido atribuída por um dos membros da comunidade maronita. O interlocutor que incentivou a minha ida ao Líbano produziu um “parentesco fictício” com a comunidade imaginada libanesa a partir de uma relação pessoal comigo. A viagem se revelou imprescindível para a pesquisa com a comunidade e através dela, foi possível estabelecer novas redes com a comunidade diaspórica libanesa de outros estados como São Paulo e Espírito Santo e também com interlocutores libaneses que nos acompanharam durante a nossa estada no país e com os quais ainda mantenho contato através de uma comunidade criada pelos libaneses da YMCA⁸ para todos aqueles que participaram da viagem na rede social do facebook. O quinto capítulo dessa dissertação é dedicado ao relato sobre a viagem ao Líbano e às conclusões a que pude chegar a partir dessa experiência.

Optei por substituir os nomes dos meus interlocutores por pseudônimos com o propósito de proteger suas identidades. Mantive no original apenas os nomes das figuras públicas,

⁸ A sigla em inglês significa Young Men’s Christian Association. A YMCA é uma associação cristã fundada em Londres em 1844 que atualmente possui sede em diversos países. A sede da YMCA libanesa fica em Beirute. No site da YMCA brasileira, cuja sigla é ACM (Associação Cristã de Moços), “compartilhar as boas novas de Jesus Cristo e lutar pelo bem estar espiritual e físico das pessoas”, aparecem como os desafios principais da associação. A YMCA libanesa ficou responsável pela organização dos passeios dos descendentes durante a viagem ao Líbano. Todos os guias libaneses (homens e mulheres) que nos acompanharam, faziam parte da instituição. Entre eles não havia somente cristãos maronitas, mas muçulmanos xiitas também.

representantes das instituições da comunidade de fala e cultura árabe apresentadas nessa dissertação.⁹

⁹ Algumas das fotos publicadas nessa dissertação pertencem ao acervo iconográfico da Missão Libanesa Maronita do Brasil.

CAPÍTULO 2 OS MARONITAS

2.1 A História do Maronismo

De acordo com os escritos do pároco maronita Gabriel Ibn al-Qilai (SALIBI, 1988), os maronitas eram o “Povo de Marun” – Marun sendo um santo sírio do século V venerado pela Igreja Maronita como seu patrono. Os Maronitas como uma comunidade cristã na Síria histórica, são tão antigos quanto o Islã. Entretanto, é a partir do século XII que a história dessa comunidade é mais conhecida. De acordo com fontes cristãs orientais e ocidentais, a Igreja Maronita foi fundada como uma comunidade monotelita em 680.¹⁰ Para o historiador Kamal Salibi, é muito provável que os maronitas formassem uma das últimas comunidades árabes cristãs a chegarem na Síria antes da chegada do Islã. A região onde eles se estabeleceram, geralmente descrita como o Vale do Orontes, de fato compreendia a parte montanhosa da região em ambos os lados, incluindo a extensão norte do Monte Líbano até o oeste; do Ante-Líbano até o leste; e a linha de montanhas que se estendia deste ponto em direção ao norte, até Aleppo.¹¹

De acordo com Kamal Salibi, os membros da comunidade maronita ainda eram encontrados em número considerável em todas essas regiões no século X. Contrário então à asserção de alguns historiadores maronitas de que essa comunidade teria migrado para a região do Monte Líbano no século VII. Levando em consideração que há relatos sobre a existência de comunidades maronitas vivendo no Vale do Orontes em meados do século X, a data da sua final expulsão para o Monte Líbano deve ter sido próxima ao ano 1000 (SALIBI, 1988:89).

Pelo menos desde o século IX a língua da comunidade tem sido o árabe, o que parece indicar que eles devem ter se originado como uma comunidade árabe, mesmo que não tenham chegado à Síria vindo da Arábia. O fato de o siríaco permanecer a língua litúrgica do rito maronita, neste sentido não tem tanta relevância, já que o siríaco (a forma literária cristã do

¹⁰ Mesmo ano em que a doutrina monotelita das duas naturezas mas apenas uma vontade e energia em Cristo foi condenada como heresia pelo Sexto Conselho Ecumênico.

¹¹ Essa versão historiográfica é desmentida por uma das fontes primárias que consultei durante a pesquisa. No livro ‘Los Maronitas’ de autoria do maronita Antoine Houry Harb, ele relata que os cristãos maronitas da montanha libanesa pertencem ao povo autóctone que habitava a montanha e a planície do Líbano, e que se fundiu através dos séculos com outros grupos étnicos. “Essa interação cultural e física, dentro de um mesmo ambiente geográfico natural, teria constituído o cadinho que teria formado os elementos constitutivos desse povo.” Esta narrativa está dentro do quadro das narrativas elaboradas pelos maronitas que buscam afirmar que a comunidade não era constituída por imigrantes cristãos que chegaram à região, mas de indivíduos que sempre estiveram lá.

aramaico), foi originalmente a língua litúrgica de todos os grupos cristãos árabes na Arábia, assim como na Síria e no Iraque (SALIBI, 1988:90).

Os maronitas habitaram o Vale de Orontes e outras regiões do norte da Síria até meados do século X. Parece não terem sido os muçulmanos a provocarem a saída dos Maronitas do Vale de Orontes, mas os Bizantinos que entre 969 e 1071 estavam com o controle desta região, mas não tinham base estabelecida no Monte Líbano e Aleppo, territórios que permaneceram sob regulamento muçulmano. No Vale de Orontes os Bizantinos sujeitaram os Maronitas às perseguições que os forçaram a abandonarem a região e se juntarem aos seus correligionários no Monte Líbano. Na Aleppo muçulmana, entretanto, a comunidade sobreviveu, como até os dias de hoje.

O Patriarca maronita até meados do século XV não possuía residência fixa; residia em um monastério de sua escolha e podia, em tempos de conflitos, mudar sua residência para um lugar onde ele pudesse contar com o apoio e a proteção do seu próprio clã.¹² Aparte o patriarca e os bispos, que oficialmente lideravam a comunidade maronita, diferentes distritos e vilas do território maronita do Monte Líbano eram governados por chefes locais chamados muqaddams. Os muqaddams estavam submetidos à Igreja e em última instância, ao Patriarca. Sua função principal era liderar seus seguidores na guerra. O momento de virada na história da comunidade maronita foi a chegada dos exércitos da primeira Cruzada em 1099 enquanto estes marchavam da Antioquia para Jerusalém. Os maronitas desceram das montanhas para saudarem os cruzados e oferecer seus serviços. Nas palavras de Antoine Khoury Harb:

“Os exércitos dos cruzados chegaram em abril de 1099 a Arqa, então capital de Akkar e foram recebidos pelos maronitas que desceram da montanha para socorrer os seus correligionários e oferecer-lhes ajuda” (HARB:76).

Quando Jerusalém foi capturada em julho daquele mesmo ano, é dito que o Patriarca maronita da época, Joseph de Jirjis insistiu que suas congratulações pessoais fossem comunicadas ao Papa pela delegação enviada para reportar a ele as novas. Em troca, o Papa teria enviado um

¹² Esta versão de Kamal Salibi se opõe à narrativa de Antoine Khoury Harb que afirma que desde o ano de 938 a sede patriarcal maronita foi transferida para o Monte Líbano em função da perseguição árabe no Vale de Orontes. A versão da história da comunidade maronita narrada por Antoine Khoury Harb não reivindica uma identidade árabe para esta comunidade e parece associar a identidade étnica árabe aos elementos não cristãos que fazem parte da população libanesa, ou seja, os muçulmanos.

presente ao Patriarca que incluía uma mitra e um pálio. Este teria representado o primeiro contato entre a Igreja Maronita e o Papado de Roma (SALIBI, 1988: 93). Mas os maronitas não foram os únicos nativos da Síria histórica que auxiliaram os cruzados em algum momento durante o período das cruzadas. O apoio aos cruzados pelos maronitas também não foi uma unanimidade. Houve entre os membros da comunidade aqueles que se opuseram aos cruzados e que, em algumas ocasiões, até mesmo auxiliaram os muçulmanos contra eles.

O apoio dos maronitas aos cruzados parece ter sido uma política principalmente dos Patriarcas maronitas e de seus bispos que estavam ávidos em ganhar um comando eclesiástico mais forte sobre seus seguidores com a ajuda da Igreja Latina agora firmemente estabelecida na Antioquia e em Jerusalém. O mais alto clero maronita havia flertado com a idéia de estabelecer algum tipo de união com Roma desde a chegada dos primeiros cruzados na Síria. Por volta do ano de 1134, o Patriarca Maronita Gregory de Halat teria feito a primeira proposta a um emissário papal visitante sobre a probabilidade de união entre a sua Igreja e a comunhão Latina. Por volta de 1180, enquanto Amaury, o Patriarca Latino da Antioquia fazia uma visita a Jerusalém, alguns padres e bispos maronitas encontraram-no. Eles declararam seu apoio à ortodoxia Romana e concordaram em se unir à comunhão católica romana. Entre os maronitas, entretanto, muitos se mantiveram fortemente contrários à conversão à Igreja Romana. Assim que essa formal união com Roma foi concluída, a comunidade entrou em estado de guerra civil. Maronitas que não tinham vínculos com os Francos e que se recusavam a tornarem-se uniatas, promoveram ataques àqueles que se aliaram aos Francos em favor da união. Monastérios e igrejas foram destruídos e alguns monges, bispos e padres foram assassinados.

Diversas medidas foram tomadas para fortalecer a união com a Igreja Romana. Entre elas, o convite formal feito pelo Papa Inocêncio III ao Patriarca Jeremiah de Amshit para ir a Roma pessoalmente participar do Concílio de Latrão realizado em 1215. Esse convite elevou o status do Patriarca entre a comunidade maronita. Antes de deixar Roma para retornar ao Monte Líbano em 1216, o Papa emitiu uma bula absolvendo todos os maronitas dissidentes arrependidos dos seus pecados de desobediência à Igreja Mãe, exceto aqueles que tinham assassinado ou mutilado clérigos. Os textos originais do convite do Papa ao Patriarca e a bula emitida pelo Papa estão entre os arquivos do Vaticano como os primeiros documentos conhecidos que comprovam a relação entre a Igreja Romana e a Igreja Maronita.

No final do século XIII, quando ficou evidente que os dias de reinado franco estavam contados na Síria, o partido maronita contrário à união com a Igreja Romana ganhou força. Em 1282, quando o cargo de Patriarca ficou vago, o grupo contrário à união assegurou a eleição de seu próprio candidato, Luke de Bnahrán. Contrários à eleição do novo patriarca, os francos do condado de Trípoli persuadiram outro clérigo maronita que fazia parte do grupo pró-união, chamado Jeremiah de Dimilsa a aceitar o mesmo cargo, e o clérigo foi enviado imediatamente a Roma para assegurar a confirmação da sua candidatura pelo Papa. Foi um momento em que a Igreja Maronita possuiu dois Patriarcas: um sob a proteção dos francos e o outro, que havia sido regularmente eleito. O patriarca eleito foi morto quando bandos turcomanos agindo sob ordem do Sultão mameluco do Egito atacou e capturou a fortaleza onde o Patriarca se refugiava. Em 1289, o Condado de Trípoli foi destruído quando o mesmo Sultão capturou a cidade. Em 1291, os últimos francos foram expulsos da Síria quando o filho do Sultão Qalawun, al-Ashraf Khalil (1290-3) colocou fim ao que restava do reinado latino em Jerusalém.

A união entre os maronitas e a Igreja Romana se fortaleceu mais do que enfraqueceu quando teve fim o domínio dos cruzados na Síria. Sob o governo dos mamelucos, os maronitas aproveitaram as vantagens de ter um padrinho cristão no Ocidente. Os mamelucos tinham boas relações com a Itália que era parceira deles no próspero comércio entre as regiões da bacia do Oceano Indiano e o mundo Mediterrâneo. Os mamelucos permitiram que a Irmandade Franciscana estabelecesse sua missão em Jerusalém por volta de 1291, assim como um braço em Beirute. Foi por intermédio dos missionários franciscanos em Beirute que o patriarca maronita John de Jaj pôde retomar os contatos com o Papado Romano em 1439. O contato que levaria à reorganização da Igreja Maronita ao longo das linhas da Igreja Católica Romana.

Em 1510, os maronitas foram reconhecidos pela primeira vez como uma comunidade Cristã Oriental de especial reputação histórica pelo papa Leão X. Em uma bula endereçada ao seu Patriarca, Peter de Hadath, o Papa agradecia à Divina Providência por ter preservado “estes cristãos ao longo de duros tempos, plantados entre infiéis e heréticos como uma rosa entre os espinhos.” Menos de um século antes, o predecessor Adriano VI não teve a mesma consideração pelos maronitas, apesar de seus patriarcas terem formalmente reconhecido a supremacia de Roma desde 1180; e de dois dos Patriarcas ao longo do século XIII terem visitado a cidade sagrada durante Concílio de Latrão em 1215 e em 1282, quando Jeremiah solicitou o reconhecimento do Papa a sua candidatura ao Patriarcado em detrimento do Patriarca Luke de Bnahrán, como

explicado anteriormente. Desde então, os maronitas tinham sido negligenciados por Roma (SALIBI, 1988:72-73).

Antes da sua união com Roma, todos os sacramentos da sua Igreja, incluindo a ordenação do clero não tinham sido realizados sob uma autoridade apostólica que os Papas reconhecessem como legítima. Mesmo como Patriarcas dos maronitas, os chefes da Igreja para ganharem a autoridade apostólica requerida para o seu ofício, tinham que buscá-la de Roma requerendo a confirmação formal do Papa. Desde o fim do controle dos cruzados na Síria, tal requerimento não foi solicitado, apesar de os Patriarcas maronitas considerarem que a sua Igreja estava em união completa com Roma, no entanto, essa união tinha cessado de existir (SALIBI, 1988:74).

Durante o século XVI, o interesse dos Papas pelos maronitas como o principal baluarte do Catolicismo Romano no Oriente Cristão cresceu significativamente. Um protetor dos maronitas foi escolhido entre os cardeais de Roma; e em 1588 o Papa Gregório XIII estabeleceu o Colégio Maronita em Roma para treinamento dos jovens maronitas na disciplina eclesiástica romana. Em 1596, o jesuíta Gironimo Dandini foi enviado para o Monte Líbano onde reuniu o primeiro sínodo na residência patriarcal no vale de Qadisha, voltado para a reorganização da Igreja Maronita em linhas modernas (SALIBI, 1988:81).

2.2 Contexto Político Libanês

“There has never been a pure sectarianism, only narratives about its purity.”(MAKDISI, 2008:165)

O debate a respeito da construção do Estado Libanês e a concomitância deste projeto com uma concepção em alguma medida coletiva de nação é um tema discutido intensamente por diversos autores que buscam compreender os conflitos políticos ocorridos no país, especialmente durante as décadas de 1970 e 1980, quando o Líbano viveu um período de guerra civil em que diversos grupos militantes construíram suas ideologias a partir de fronteiras que marcavam diferenças entre cada um deles e os demais.

Para a discussão do tema nacionalismo, quando tratamos do Líbano, há a necessidade de considerar a existência do componente religioso na construção da nação e do Estado Libanês

porque o “fator confessional” é a estrutura da construção do projeto do Estado Libanês. Há elementos históricos que antecedem mesmo a própria formação dos Estados modernos que precisam ser considerados para que se compreenda melhor o caráter confessional do quadro político libanês (MEIHY, 2011).

O ponto de partida da análise de Benedict Anderson sobre a ascensão dos nacionalismos, leva em consideração o declínio da religião como um aspecto necessário para o surgimento do nacionalismo. De acordo com ele a religião proporcionava um sentido de continuidade e concedia às pessoas um apoio moral que permitia a elas lidar com a possibilidade da morte. Para Anderson, o enfraquecimento da crença religiosa, um produto do Iluminismo do Século XVIII, não diminuiu a necessidade do sentimento de continuidade dos indivíduos que antes era suprida pela religião e o nacionalismo teria providenciado este sentimento de continuidade e pertencimento. A teoria de Anderson que dá ênfase aos processos sociais ligados ao surgimento do nacionalismo no contexto europeu, não dá conta dos processos da emergência de nacionalismos em sociedades onde as identidades religiosas tiveram “força como princípios de organização social e marcadores de expectativas culturais” (PINTO,2005:31-62). Na contramão da teoria de Anderson, Peter Van Der Veer, demonstra como as comunidades religiosas promoveram um quadro de referência institucional, territorial e identitário a partir do qual se criaram discursos que deram ênfase ao caráter sagrado e moral da nação. (VAN DER VEER, 1994:25-77).

O Movimento Nacional Libanês, não pode ser destacado do seu contexto religioso cristão. O Patriarca Maronita, em sua viagem para o Congresso da Paz em Versalhes no ano de 1919 que negociava o futuro das regiões de domínio do Império Otomano, manifestou a pressão necessária sobre a França em favor do estabelecimento do Grande Líbano. A religião é um componente importante de vários movimentos nacionais no Oriente Médio e no caso do Líbano, a tentativa de compreender a concepção de nacionalismo não será completa sem levar o fator confessional em consideração (KAUFMAN, 2004:11).

Para compreendermos a questão confessional que apresenta até os dias de hoje grande relevância na organização da sociedade libanesa, é necessário compreender as raízes da organização da vida pública e privada do país a partir de marcadores sectários em meados do século XIX com a participação do Império Otomano e dos poderes europeus. O sectarismo no Líbano, tem suas origens na interseção do colonialismo europeu do século XIX e da

modernização Otomana. Estas duas forças entraram em conflito para definir a nova face do Oriente Médio e o resultado deste confronto foi o rearranjo cultural e político da região, tendo como umas de suas conseqüências a criação do Estado libanês e do sectarismo como prática e discurso (MAKDISI,2008).A história da moderna identidade sectária no Líbano teve início quando a sociedade libanesa abriu-se aos discursos Otomano e Europeu de reforma que tornaram a religião o terreno de um encontro colonial entre o Ocidente e o Império Otomano. Este encontro alterou profundamente o significado de religião na multiconfessional sociedade do Monte Líbano porque deu ênfase à identidade sectária como a única base autêntica para reivindicações políticas. Isso é resultado de uma simbiose entre práticas e tradições nativas (em que a religião estava entrelaçada a relações políticas e sociais complexas) e a modernização Otomana, que se tornou soberana em reformular a autodefinição de cada comunidade a partir de critérios religiosos. O moderno sectarismo pode ser compreendido somente se observados os contextos nativos e imperiais que interagiram, produzindo uma nova imaginação histórica (MAKDISI, 2008).

O sectarismo se consolidou como prática quando a ordem secular do velho regime do Monte Líbano, dominado por uma elite hierárquica, foi depreciada em favor das filiações religiosas em meados do século XIX. Este colapso do antigo regime, abriu caminho para uma nova forma de política e representação baseada em uma linguagem de equidade religiosa. Esta transformação privilegiou a comunidade religiosa em detrimento do status de elite, como base para qualquer projeto de modernização, cidadania e civilização. Ao mesmo tempo, o sectarismo também se desenvolveu enquanto discurso, como um conjunto de pressuposições e escritos que descreveram essa mudança de subjetividade dentro de uma narrativa de modernização libanesa, européia e otomana. (MAKDISI,2008:7). Podemos então afirmar que o sectarismo é uma experiência moderna no sentido de que foi produzido no contexto da hegemonia européia e das reformas implementadas pelo Império Otomano e porque seus articuladores consideravam-se modernos que usavam o passado histórico para justificar reivindicações presentes e os desenvolvimentos futuros.

Os franceses, ingleses e otomanos, regularam diferentes aspectos do encontro colonial. Este regulamento apresentou aos nativos, habitantes do Monte Líbano, elementos com os quais eles reinterpretaram sua própria história, sua autodeterminação comunal e sua própria ordem social. A fluência de ideologias transformadoras e práticas provinha na maior parte das vezes de

Istambul, Paris e Londres para o Monte Líbano, onde a consequência dessa troca, foi a produção do sectarismo como prática e discurso (MAKDISI, 2008:8).

Os discursos de reforma que se propagaram no Monte Líbano, vieram de fontes européias e otomanas. A chegada destes discursos ao Monte Líbano em meados do século XIX anunciou o início da sua questão sectária. Historicamente, o termo Monte Líbano (Jabal Lubnan) referia-se à cadeia de montanhas na margem ocidental da área que os mamelucos denominaram Bilad al-Sham e que os otomanos denominaram Síria no século XIX. Somente no início do século XIX, sob o regime do Bashir Shihab, o termo Monte Líbano se tornou difundido (especialmente entre viajantes europeus) e foi somente em meados do século XIX que o termo foi adotado pelas autoridades otomanas (como Cebel-i Lubnan) para significar uma entidade geográfica separada.(MAKDISI,2008:30).

Como membros de comunidades religiosas, os druzos e os maronitas que habitavam essa região do Monte Líbano se aceitavam mutuamente com o acordo que nenhum lado transgrediria o território do outro. Eles reconheciam e mesmo participavam das várias cerimônias, festividades e costumes cristãos e muçulmanos que marcavam a vida naquela sociedade. Mesmo havendo uma linguagem de diferenciação religiosa, ela estava emaranhada e subordinada a uma arena de discursos concorrentes de fidelidade e lealdade próprios da sociedade local que não constituía obstáculo à ordem social fundada em valores e interesses compartilhados por uma elite não sectária (MAKDISI, 2008:36).

Em 1516 os exércitos otomanos invadiram a Síria, e até a Primeira Guerra Mundial eles governaram a região do Monte Líbano continuamente (com uma breve exceção entre 1831 e 1840). Protegidos pela rubrica do sistema Otomano de millet, onde era outorgado um auto-governo civil e religioso às principais comunidades não muçulmanas, foi consignada aos habitantes do Monte Líbano uma negligência favorável. Em grande medida, o Monte Líbano foi deixado por conta própria, o que permitiu que os notáveis preservassem suas tradições pré-otomanas desde que fossem totalmente obedientes para com as autoridades otomanas (MAKDISI, 2008:37-38).

Foi a chegada dos missionários vindos da Europa que despertou uma preocupação dos nativos com a questão da “preservação da fé cristã”. Foram os missionários e não os otomanos que se recusaram a aceitar a legitimidade das práticas cristãs tradicionais da região. As crônicas escritas em sua maioria por cristãos nativos no período que antecedeu as reformas implementadas

pelo Império Otomano e pelos europeus, apesar de estarem interessadas especialmente no Monte Líbano, compreendiam que a história daquela região era incompreensível sem uma constante referência às outras províncias da Síria Otomana. A história do Monte Líbano compreendido como um refúgio separado do mundo islâmico não era registrada porque não era concebida como tal. Os cronistas não registravam preocupação em relação a uma iminente ameaça a sua religião supostamente atribuída aos muçulmanos. Ameaça que foi construída pelos missionários europeus recém chegados (MAKDISI, 2008:40-41). Metáforas islâmicas faziam parte da prática política otomana não com o propósito de impor um despotismo islâmico sobre as minorias oprimidas mas antes para reforçar uma hierarquia social que o governo otomano desejava consolidar. Foi, em grande medida, quando essa hierarquia social foi corrompida que marcadores de diferença, especialmente diferenças religiosas, foram realçadas (MAKDISI, 2008:46).

Assim, o sectarismo não foi uma reação tradicional aos esforços de reforma otomana, mas um desenvolvimento que se ergueu dos distúrbios políticos e culturais do período de 1839-1840, quando teve início o processo de reforma. Ou seja, o sectarismo foi produzido. O impacto cumulativo da invasão egípcia,¹³ da introdução da Tanzimat e as intervenções dos poderes europeus contribuíram para criar um ambiente que abriu o Monte Líbano às possibilidades de criar uma nova ordem política baseada na diferenciação religiosa (MAKDISI, 2008:52). Quando em 1839 o Sultão Abdulmecid promulgou o decreto de Gülhane, a tanzimat foi oficialmente inaugurada. O decreto de 1839 estipulava a igualdade entre muçulmanos e não muçulmanos perante a lei e insistia que essa igualdade era totalmente compatível com o “passado glorioso do Islã.” Os poderes europeus percebiam a tanzimat como um mandato de intervenção a favor dos elementos não muçulmanos do Império. O Monte Líbano, reconhecido por muitos europeus como um refúgio sitiado se tornou o campo de batalha para determinar o futuro do Império Otomano. Europeus, otomanos e a comunidade local travaram uma guerra para definirem a direção e o significado da tanzimat. O resultado foi a decisão dos britânicos, baseado em vários interesses próprios, de porem fim à investida de Mohamed Ali. Em 1840 eles lideraram uma

¹³ Conhecido como o fundador do Egito, Mohamed Ali, lançou uma invasão a Síria e ao Monte Líbano em 1831 liderada por seu filho Ibrahim Pasha, cujo governo que durou até 1840, deu início a uma série de levantes que culminaram com uma revolta druzas e maronita contra a ocupação egípcia em 1840. Esta invasão também levou diretamente à implementação da Tanzimat, caracterizada pela ampla modernização do exército otomano, da sua administração e sociedade em linhas européias, assim como o estabelecimento e a permanência dos poderes europeus no cenário político interno do Império Otomano. (MAKDISI,2008:51).

campanha que expulsou os egípcios da Síria e do Monte Líbano, devolvendo esses territórios para o Império Otomano (MAKDISI, 2008:57).

Durante o processo de definição de quem controlaria as terras no Monte Líbano e o administraria, no contexto das preocupações otomanas e européias em razão do progresso, o Monte Líbano foi reconfigurado geograficamente e reinventado comunalmente. Os esforços da elite para reinscrever precisas fronteiras políticas e sociais na região, tiveram seu clímax em Dezembro de 1842 com a decisão conjunta dos europeus e otomanos de dividirem o Monte Líbano ao longo de linhas religiosas.

O Monte Líbano foi comunalmente reinventado no sentido que uma identidade sectária pública e política substituiu uma política não sectária que tinha sido a marca da sociedade pré-reforma. A Tanzimat estava preocupada em construir uma nação moderna, mas pouco se sabia a respeito de como esta modernização seria implementada, porque a Tanzimat deu margem a uma variedade de interpretações. Os otomanos consideravam primordial então a reorganização da administração local com fins de impedir o envolvimento europeu. Neste processo, as elites locais temiam serem deixadas para trás e perceberam que o poder europeu poderia ser capitalizado em seu benefício. Estas elites locais tinham consciência que neste novo mundo pós-tanzimat, este poder seria conseguido somente ao longo de linhas sectárias (MAKDISI, 2008:73-77).

Aproveitando a preocupação em restabelecer a ordem no Monte Líbano, as elites se apresentaram como o único interlocutor autêntico do que elas denominaram comunidades sectárias primordiais que habitavam o Monte Líbano. As elites buscaram então transformar suas comunidades religiosas em comunidades políticas e aproveitar tradições inventadas para suas causas respectivas. Obviamente, construir uma identidade sectária é algo complexo que para se tornar hegemônico precisa se tornar uma expressão da vida diária, tornando-se uma marca permanente na história e na geografia de uma determinada região. Para tanto, ela requereu petições, encontros e o emprego incessante de pressão moral e física dos líderes em cada comunidade para superar rivalidades locais, lealdades familiares e diferenças regionais (MAKDISI, 2008:76-77).

A preocupação européia e Otomana com relação a uma suposta desordem nativa levou a esforços decisivos para reconstruir uma ortodoxia sectária onde nunca havia existido uma. Ao longo do ano de 1842 embaixadores europeus, ministros otomanos e comandantes militares se reuniram para discutirem a questão da violência comunal. Os Europeus recomendaram com

urgência a divisão do Monte Líbano ao longo de linhas religiosas. Os otomanos se opunham argumentando que a população era muito mesclada para que houvesse uma efetiva separação das regiões por comunidades, mas em face da intransigência européia, o governo otomano aceitou a idéia de que o Monte Líbano fosse formalmente dividido. Os embaixadores europeus e o governo otomano determinaram então a criação de uma geografia sectária no Monte Líbano. A região foi cortada na metade, passando a ser o distrito norte uma região destinada a ser um território cristão governado por um governador cristão e o distrito sul seria uma região distintamente druzza governada por um governante distrital druzo (MAKDISI, 2008:73-77). Esta decisão não levou em conta o desejo das populações locais, deixando-as fora do processo que alteraria profundamente o seu futuro naquela região. A lógica dessa decisão demandou uma clara classificação dos habitantes locais em um ou outro campo: ou cristãos ou não cristãos. Este projeto partiu do pressuposto de que haveria de fato duas comunidades primordiais, distintas e separadas de druzos e maronitas ao qual todos os druzos e maronitas aderiam instintivamente, deixando de fora outras comunidades como os gregos ortodoxos e os gregos católicos que se ressentiram ao serem colocados sob a tutela maronita. Esta divisão legitimou a criação de políticas sectárias ao organizar a administração e a geografia do Monte Líbano ao longo de linhas sectárias (MAKDISI, 2008:80).

“Uma vez geograficamente reformado, agora era possível pensar em como construir uma sociedade moderna no Monte Líbano. Foram formulados vários projetos, todos guiados pela suposição de uma diferença não atravessável que separava druzos e maronitas e todos imbuídos da idéia de que a religião era a identificação política mais importante de cada aldeão. O resultado foi que história, política e educação que no antigo regime tinham reforçado uma ordem hierárquica não sectária foram todos colocados a serviço de criar uma ordem social hierárquica sectária.” (MAKDISI, 2008:80-81)

Neste processo, cada um dos grupos contribuiu para demolir as antigas estruturas que davam legitimidade ao antigo regime, transformando o Monte Líbano em uma província sectária geograficamente e culturalmente. Considerando que a religião até então havia sido parte integral de uma ordem social não sectária, agora ela passava a constituir a base e o fundamento para um novo projeto caracterizado pela segregação comunal. Foram criados dois distritos geográficos dividindo o Monte Líbano cuja existência seria legitimada a partir da construção de um passado imaginado independente para cada uma dessas comunidades com concepções mutuamente excludentes de um futuro sectário. Neste contexto, a Igreja Maronita, os cristãos seculares, as

elites druzas, os jesuitas, os oficiais europeus e otomanos lutavam para impor suas respectivas visões a respeito de um Monte Líbano sectário. Buscando preservar a hierarquia social e o lugar privilegiado que ocupavam no antigo regime, as elites locais solaparam as suas fundações metafóricas e materiais ao insistirem que suas comunidades religiosas eram nações autônomas política e culturalmente, não simplesmente comunidades religiosas integradas em uma sociedade plural e não sectária (MAKDISI, 2008: 94-95).

Os conflitos sectários que marcaram a região do Monte Líbano em 1860 e que custaram muitas vidas, principalmente da comunidade cristã maronita, foram considerados pelos otomanos e pelos europeus como fruto de uma violência sectária irracional dos nativos da região, eximindo a participação otomana e européia na construção deste processo. Neste contexto foi forjada a interpretação da violência do sectarismo como algo próprio do período pré-moderno, ou seja, como um resquício de “irracionalidade” existente naquela região antes da implementação da Tanzimat pelo Império e da influência dos poderes europeus. Otomanos e europeus uniram-se no sentido de criar um discurso que reforçava a idéia de um sectarismo antimoderno, legitimando assim o terror das punições infligidas pelos otomanos àqueles que haviam participado do conflito (MAKDISI, 2008:147).

“The most sustained effort to depict sectarian mobilization as part of the premodern occurred within this context of terror. Discipline and punishment went hand in hand with a production of knowledge about sectarianism that simultaneously absolved the Ottoman state and the European powers of any responsibility for the troubles and limited the conflict to an allegedly tribal sectarian landscape removed both physically and temporally from metropolitan centers.”(MAKDISI, 2008:151)

O conflito sectário no Monte Líbano em 1860 foi interrompido pelo restabelecimento da ordem social na região. Depois de considerarem uma série de propostas, inclusive a possibilidade de transferir a comunidade druzas para outra região, fora do Monte Líbano, o governo otomano, com apoio dos comissários europeus concordou em criar a Mutasarrifiyya no Monte Líbano em 9 de junho de 1861. Com a criação da Mutasarrifiyya, a divisão estabelecida em 1842 foi anulada e substituída pela proclamação de um governo autônomo que seria comandado por um cristão otomano que responderia diretamente ao governo otomano. Na impossibilidade de ignorar os interesses europeus na província, os otomanos buscaram mostrar que eles governariam o Monte Líbano diretamente, sem deixá-lo mais nas mãos das elites locais (MAKDISI, 2008:159).

A Mutasarrifiyya estabeleceu fronteiras precisas ao Monte Líbano que foi dividido em seis distritos, criando um novo mapa que apagava de vez as velhas divisões que constituíram o antigo regime. O regulamento da Mutasarrifiyya estabeleceu um sistema sectário, racional e elitista no Monte Líbano. Todos os seus artigos indicavam que essa nova ordem foi arquitetada para ser sectária. Os diplomatas europeus e otomanos responsáveis em formular o novo regulamento procuraram separar a população ao máximo, estabelecendo, unidades administrativas religiosamente homogêneas.

A consequência deste processo no Monte Líbano foi que uma cultura do sectarismo se desenvolveu no sentido de que todos os setores da sociedade, tanto públicos quanto privados reconheciam que a guerra e os massacres de 1860, definiram o início de uma nova era marcada pelo estabelecimento de uma consciência sectária dentro da vida moderna. No nível público o discurso do sectarismo permeou todos os aspectos da administração, leis, educação e mais tarde, com a criação da República Libanesa, o próprio Estado.

A partir de 1861 o Monte Líbano passou a ter alguma autonomia dentro do Império Otomano, garantida pelos poderes europeus. Administrativamente, o território da Mutasarrifiyya era dividido em seis distritos governados de acordo com a comunidade majoritária de cada um deles. Havia uma única força militar: a força policial local que era treinada e organizada pelas forças francesas. As taxas recolhidas no Monte Líbano constituíam a base do orçamento e apenas os excedentes deveriam retornar a Istambul.

No período em que a Mutasarrifiyya foi criada, a composição demográfica do Monte Líbano tinha mudado definitivamente em favor de uma maioria cristã maronita. Porém, foi no campo econômico que a clivagem se mostrou mais acentuada entre as comunidades druzas e maronita. Houve uma transferência de propriedades territoriais dos druzos para os cristãos. Além disso, os cristãos foram de pouco em pouco assumindo os setores mais privilegiados da economia, como o comércio e a sericultura, enquanto aos druzos, restaram as funções ligadas à agricultura e à produção artesanal. No campo político, os maronitas passaram a ter direito a sete votos contra os cinco votos dos druzos no Conselho Administrativo (TRABOULSI,2007:48).

A derrota do Império Otomano na guerra Russo-Otomana de 1877, reviveu as esperanças de independência no Monte Líbano. Mas neste momento, França e Inglaterra já calculavam a possibilidade de repartir entre si os territórios da região. Em 1902 os conselheiros do primeiro ministro Poincaré conjecturavam sobre uma possível ocupação militar francesa direta no Monte

Líbano, ou pelo menos, o apoio francês aos maronitas para criarem uma “pequena França, livre, industrial e leal” (TRABOULSI, 2007: 48).

Às vésperas da I Guerra Mundial, o Monte Líbano enfrentou um período complicado desde a implementação do sistema da Mutasarrifiyya. Houve uma queda repentina da receita bruta do setor da seda e um declínio da população tributável em função do aumento das migrações, o que resultou em um recrudescimento no déficit orçamentário que levou o Conselho Administrativo a entrar em ação. O Conselho solicitou ajuda financeira do governo central e permissão para abrir os portos para o comércio internacional na tentativa de diminuir o déficit orçamentário. O Conselho Administrativo também reiterou o seu pedido por uma ampliação da sua base eleitoral e por um aumento do seu poder executivo e fiscal. A luta reformista do Conselho Administrativo foi apoiada por uma intelligentsia emigrante organizada pelos Comitês Libaneses em Beirute, Paris e Cairo. Em junho de 1912 o Comitê Libanês de Paris apresentou um memorando que requeria a limitação das prerrogativas do Mutasarrif, um aumento do número de membros do Conselho Administrativo, todos eleitos por meio de sufrágio universal, a eleição de um presidente independente do Conselho Administrativo com poderes executivos, o direito de abrir portos na costa entre outras demandas (TRABOULSI,2007:50).

A administração otomana se viu obrigada a fazer concessões aos reformistas porque o governo otomano buscava conter a influência francesa e britânica que se tornava cada vez mais ameaçadora na Síria. Por meio de um protocolo formulado em 1912, foram concedidos uma série de benefícios como a ampliação da base eleitoral do Conselho Administrativo e a abertura do porto de Juniye para o comércio do Monte Líbano. Mas esta última medida que poderia assegurar uma autonomia financeira ao Monte Líbano foi abortada em função da oposição que a ela fizeram a burguesia de Beirute e os interesses franceses.

Em 1914 teve início a I Guerra Mundial e o Império Otomano ingressou no conflito ao lado da Alemanha e anulou o status especial garantido ao Monte Líbano que foi reincorporado ao Império Otomano e governado por um turco otomano muçulmano. As tragédias da I Guerra, trariam um novo sentido às demandas pelo retorno das fronteiras históricas e naturais do Líbano e pela autonomia financeira da região.

A destruição dos Impérios Germânico, Austro-Húngaro, Russo e Otomano ao fim da I Guerra Mundial tornou possível aos aliados redesenhar o mapa político de parte do mundo. Na Europa, a Alemanha e a Áustria-Hungria, derrotadas na guerra, emergiram como as Repúblicas

Alemã, Austríaca e Húngara. Ao mesmo tempo, em consequência da Revolução Russa, o Império Russo começava a se transformar na União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. As colônias germânicas na África e em outras partes, foram divididas entre os britânicos e os franceses.

Como consequência da derrota na guerra, o Império Otomano deixou de existir. A Anatólia tornou-se a República Turca, mas as províncias árabes da Mesopotâmia histórica e da Síria foram tomadas divididas entre os britânicos e os franceses como territórios de mandatos. Os aliados resolveram reorganizar seus novos territórios mandatários sob o formato de Estados, redesenhando o mapa político do mundo árabe da maneira que eles acreditavam que melhor poderia servi-los (SALIBI, 1988:20).

Em 1916 um acordo negociado entre Mark Sykes em favor dos britânicos e François Georges-Picot em favor da França (o conhecido Acordo Sykes-Picot), designou o velayet (Província Otomana) de Mosul, no Norte da Mesopotâmia aos franceses e os velayet de Bagdá e Basra na parte central e sul da Mesopotâmia para os britânicos. Na Síria, a França recebeu o velayet de Aleppo e as partes norte do velayet de Beirute e Damasco, deixando a parte sul destes dois velayet aos britânicos, com o entendimento que a Palestina teria um status internacional. Entretanto, durante os últimos meses da guerra, os britânicos ocuparam a Palestina.

No Monte Líbano e nas regiões adjacentes do velho velayet de Beirute, os maronitas eram um grupo cujas demandas os franceses estavam dispostos a ouvir. “De todos os árabes, eles pareciam ser o grupo que sabia exatamente o que queria: um ‘Grande Líbano’ sob seu controle soberano; separado, distinto e independente do restante da Síria” (SALIBI, 1988:25).

Como explicado anteriormente, em 1861, com a ajuda dos franceses, eles já haviam assegurado um status político especial para sua pátria histórica do Monte Líbano com a Mutasarrifiyya, ou sanjak privilegiado (região administrativa), dentro do sistema otomano, sob garantia internacional. Desde a virada do século, entretanto, os maronitas vinham pressionando pela extensão deste pequeno território libanês para o que eles alegavam serem as suas fronteiras históricas naturais: o que incluía as cidades costeiras de Trípoli, Beirute, Sidon e Tiro e seus respectivos territórios internos que pertenciam ao velayet de Beirute; e o fértil Vale do Bekaa (os quatro distritos administrativos de Baalbek, o Bekaa, Rashayya e Hasbayya), que pertenciam ao velayet de Damasco. De acordo com o argumento maronita, o ‘Grande Líbano’ sempre tivera um caráter social e histórico especial, diferente daquele das regiões no seu entorno. O que tornava

necessário e imperativo que a França os ajudassem a estabelecê-lo como um Estado independente.

Mesmo alimentando forte simpatia pelos maronitas, o governo francês não encorajou suas demandas sem reservas porque no Monte Líbano os maronitas estavam em maior número populacional, mas em um ‘Grande Líbano’ eles seriam excedidos pelos muçulmanos das cidades costeiras e por aqueles do Vale do Bekaa. Mesmo todas as comunidades cristãs juntas em um ‘Grande Líbano’ somariam uma insuficiente maioria demográfica.

Os maronitas mantiveram suas demandas. Seus líderes clérigos e seculares fizeram pressão sobre os aliados ao longo do período da guerra e, findado o conflito, estes mesmos líderes, liderados pelo patriarca maronita Elias Hoyek, perseguiram este objetivo na Conferência de Paz de Paris e no final, os franceses acabaram cedendo aos apelos dos maronitas. Em 1 de Setembro de 1920 o General Henri Gourard, alto comissário francês em Beirute, proclamou o nascimento do Estado do Grande Líbano. Em 23 de Maio de 1926, o Estado do Grande Líbano recebeu uma constituição que o transformou na República Libanesa.

A bandeira do novo Estado era claramente de inspiração francesa, carregando as três cores e trazendo a imagem de um cedro no centro, saudado como o símbolo glorioso de um país ancestral que existia desde os tempos bíblicos, numa clara tentativa de legitimar, a partir do símbolo da bandeira, a existência do recém criado Estado nos seus novos limites geográficos (SALIBI, 1988:27).

Neste ponto, a questão importante é se a criação de uma burocracia administrativa, da bandeira e do hino nacional seriam suficientes para criar um verdadeiro Estado Nação. Para muitos maronitas e outros muitos cristãos no Líbano, não havia dúvida quanto a isso. Nas palavras do historiador Kamal Salibi, para os maronitas:

“Os libaneses eram libaneses, e os sírios eram sírios, assim como, os iraquianos eram iraquianos e os palestinos eram palestinos. Se os sírios, iraquianos e palestinos preferiam se identificar como algo além, como árabes unidos sob uma nacionalidade, eles eram livres para fazê-lo; mas os libaneses permaneciam libaneses, indiferente se o mundo exterior decidia classificá-los como árabes, em razão da sua língua ser a língua árabe.”(SALIBI, 1988:27)

Os maronitas reivindicavam uma herança que remontava aos antigos fenícios que precedia em milhares de anos a herança que eles agora dividiam com os árabes. Mas nem todos

no Líbano pensavam assim. Havia mesmo entre os maronitas, os que discordavam e livremente expressavam sua contrariedade a essa idéia. Assim como os demais países árabes da região, o Líbano era um Estado recente, criado na esteira do desmembramento do Império Otomano. Mas o que havia de diferente no recém criado Estado é que a sua existência havia sido determinada por uma comunidade nativa, agora satisfeita com as novas delimitações fronteiriças do país (SALIBI, 1988:28).

A França também desejava fazer do Líbano um projeto bem sucedido e estava atenta ao problema fundamental do país: a menos que os cristãos manejassem para venderem a idéia do Líbano aos seus compatriotas muçulmanos, o Líbano enquanto Estado não poderia ganhar o mínimo requerido de legitimidade política para ser um Estado viável. A França como histórica protetora dos maronitas, os ajudou a organizar o seu Estado (SALIBI,1988:34).

Quando o Líbano recebeu a sua constituição e se tornou uma República Parlamentar, os franceses desejavam que um cristão grego ortodoxo antes preferivelmente que um maronita se tornasse o seu primeiro presidente; com um muçulmano sunita como Presidente do Parlamento. Mas os maronitas manobram para assegurar para si todas as outras posições chave no governo e na administração, e o fundamental: o cargo de Presidente da República. O que tornou isso possível, foi o boicote do Estado por todos, menos um punhado de muçulmanos sunitas, que eram a única comunidade no país que podia ter impedido os maronitas de atingirem o monopólio do poder na época. Os franceses pressionaram a liderança maronita sobre a necessidade de conceder aos muçulmanos um suporte suficiente no país para encorajá-los a manter o Estado (SALIBI, 1988:25).

Em 24 de novembro de 1931, o presidente do Líbano Charles Dabbas emitiu uma lei que anunciou o plano de estabelecer um censo através do qual todos os residentes dos territórios libaneses seriam computados em um futuro próximo. Em 19 de dezembro, outra lei foi estabelecida especificando no artigo 2 que a lei da enumeração abarcaria tanto residentes quanto emigrantes. O censo foi oficialmente anunciado em 15 de janeiro de 1932 através do decreto 8837 que estabelecia as regras para o processo de contagem dos residentes libaneses e emigrantes.¹⁴

¹⁴ Esse dado é bastante relevante, uma vez que revela que o projeto de incorporar os membros cristãos na diáspora no processo de contagem dos cidadãos libaneses (um dos pontos centrais da minha análise), não é algo recente.

O censo populacional realizado em 1932, instrumento determinante para a distribuição do poder no recém criado Estado libanês que se adequava às exigências das elites políticas confessionais, foi marcado de contradições. Dar legitimidade científica ao cálculo demográfico era uma forma de construir um discurso de autoridade que legitimava o controle político do país pelos maronitas, através de um documento que confirmava os maronitas como maioria populacional. A construção de um Líbano cristão e ocidentalizado era a garantia de que o país seguiria a trajetória de êxito que muitos países cristãos europeus tiveram historicamente e para tal finalidade, era necessário provar que os cristãos eram maioria entre a população libanesa como forma de dar legitimidade ao projeto maronita de assumir o controle político da nação (MEIHY, 2011).

A realização deste censo teve um papel fundamental no processo de construção do Estado libanês: a representação política foi fundamentada nas suas descobertas; foi a base para o registro pessoal da população residente nos territórios libaneses, e ele formou um dos alicerces para a obtenção da cidadania no Estado libanês. Por meio de uma releitura do censo de 1932, Rania Maktabi, busca demonstrar que a forma com que o censo foi apresentado e analisado, agrega questões de disputa referentes a identidade do Estado libanês e de quem seriam os seus membros. A política restritiva praticada pelo regime maronita dominante até a eclosão da guerra civil no país em 1975 e compreendida como um meio de sustentar a dominação política em uma sociedade dividida confessionalmente (MAKTABI, 1999: 219-241).

Isto é, o censo forneceu a base para o registro da população residente no Líbano, incluindo os imigrantes libaneses e formou uma das pedras angulares da legislação no Estado libanês. O que tornou complicada a relação entre o registro da população e a cidadania no caso libanês é a conexão íntima entre a distribuição do poder político de acordo com os dados apresentados no censo, e a conseqüente politização do resultado do número demográfico (MAKTABI, 1999: 219-241). A forma com que as cifras foram analisadas e apresentadas indica que os achados do censo foram politizados e coloca questões duvidosas que concernem à identidade do Estado libanês que o país enfrenta ainda hoje. As ramificações políticas do censo de 1932 estão refletidas no Pacto Nacional acordado pela elite política em 1943. O Pacto nacional de 1943 marcou a distribuição do poder e da representação política de acordo com o tamanho proporcional de cada grupo confessional como expresso no censo. O censo, portanto, forneceu o fundamento demográfico e político que moldou e legitimou o princípio da divisão do poder sob o

domínio cristão, baseado em uma proporção de seis pra cinco muçulmanos no governo, no Parlamento e nos serviços civis.¹⁵

A releitura do censo produzido no Líbano em 1932, indica que a aparente maioria cristã no Líbano foi calculada a partir de uma problemática exclusão de um número considerável de residentes nos territórios libaneses e a contestável inclusão de um número significativo de emigrantes. A identidade do Estado seria resolvida por meio da projeção de uma “realidade” demográfica indicando que a identidade da população era predominantemente cristã, por meio disso, assegurando e legitimando o predomínio político cristão.

Os resultados e os princípios por trás do censo de 1932 foram mantidos apesar da clara indicação das falhas derivadas dos seus resultados: a criação de um amplo número de indivíduos sem pátria e de indivíduos sem documentação legal, assim como a pouca representatividade de algumas comunidades, mais notavelmente os xiitas. Análises como a de Rania Maktabi reforçam a tese de que uma releitura do censo de 1932 mostra que a presença de uma maioria muçulmana nos territórios libaneses não evoluiu com o tempo. Esta maioria é manifesta e explícita desde a criação do Líbano moderno, apesar de a disparidade demográfica entre os grupos ter se ampliado dramaticamente desde o censo.

O Estado moderno libanês adquiriu sua independência formal da França em 1943.¹⁶ O compromisso da política libanesa era o chamado *mithaq al-watani* ou o Pacto Nacional. Caracterizava-se por um compromisso verbal entre as comunidades políticas dominantes do período (os muçulmanos sunitas e os cristãos maronitas) que traçaria os termos da independência recém adquirida.. Para os muçulmanos sunitas, a aceitação de um Estado libanês independente acabou com as esperanças de reunir o Líbano a Síria. Apesar de os sunitas dominarem as cidades costeiras da nova República, sua história se ligava à capital síria de Damasco (NORTON, 2007: 9-27).

Por meio de um acordo especial não escrito entre vários líderes das comunidades em 1943, os maronitas passaram a ocupar as posições chaves da Presidência e do comando do exército. O sistema político que emergiu do Pacto Nacional foi formalizado em um sistema de comunidades sectárias ou confessionais. A cada um dos dezessete grupos religiosos reconhecidos

¹⁵ De acordo com o Pacto, o Presidente seria um Cristão Maronita, o Primeiro Ministro um muçulmano sunita e o Presidente do Parlamento um muçulmano xiita.

¹⁶ A data de 1943 tratou-se de uma independência formal, uma vez que as tropas francesas só se retiraram do Líbano em 1946.

no país foi conferido privilégio político, incluindo nomeações na burocracia, membro do Parlamento e posições nos altos cargos da repartição política, proporcionais ao tamanho de cada comunidade. Os cargos políticos mais elevados foram concedidos aos maronitas, aos muçulmanos sunitas e aos muçulmanos xiitas (NORTON, 2007:9-27).

Aos maronitas, considerados maioria, foi conferido o cargo de Presidente, que carregava prerrogativas e poderes preeminentes, e aos sunitas, segunda maior comunidade de acordo com o censo, foi concedido o cargo de Primeiro Ministro. À comunidade xiita, a terceira maior, foi concedido o cargo de Presidente do Parlamento, a posição com o menor poder constitucional em comparação ao Presidente e ao Primeiro Ministro.

Como expliquei nos parágrafos acima, a origem desta divisão de poder vem do censo promovido em 1932. O último realizado no país até os dias de hoje, e que ainda gera polêmica em função da sua confiabilidade duvidosa. O Líbano precisou enfrentar uma trágica guerra civil¹⁷ que durou quinze anos, para que houvesse um ajuste da distribuição do poder político para uma realidade demográfica. Este “desequilíbrio” de poder entre as três autoridades centrais da política libanesa foi retificado significativamente pelas reformas políticas em 1989 no Acordo Ta’if que proporcionou a estrutura para dar fim à guerra civil iniciada em 1975 que deixou cerca de 150.000 vítimas.

A guerra civil chegou ao fim no início da década de 1990¹⁸ quando todas as milícias, exceto o Hezbollah, concordaram em dispersarem-se em conformidade com o Acordo Ta’if (NORTON, 2007). Diante de um cenário de colapso da economia libanesa; de uma emigração acelerada do Líbano (especialmente por cristãos); e de uma falência total dos serviços públicos, 62 membros do Parlamento libanês se encontraram em Ta’if, de 30 de Setembro a 22 de Outubro de 1989, sob os auspícios da Liga Árabe. O documento de entendimento nacional que emergiu das negociações de Ta’if não representou um afastamento radical das tentativas anteriores de

¹⁷ Por influência da guerra civil na Jordânia, entre 1970 e 1971, milhares de guerrilheiros palestinos atravessaram a fronteira em direção ao Líbano, onde a Organização pela Libertação da Palestina (OLP) iria desafiar a autoridade do governo libanês e estabelecer um Estado virtual dentro do Estado Libanês abarcando as regiões oeste de Beirute e grande parte do sul do Líbano. Dentro deste cenário, os muçulmanos xiitas mobilizaram seus esforços políticos. Estes eventos colocaram em xeque a durabilidade do compromisso fundador do Estado libanês e contribuíram substancialmente para o conflito violento que envolveu o país nas décadas de 1970 e 1980.

¹⁸ Os Estados árabes tinham sempre sido dispostos a tolerar o caos dentro do Líbano porque o custo da tolerância era menor do que o custo de pará-la. Uma eleição presidencial abortada em 1988, no entanto, mudou os cálculos. O envolvimento crescente do Iraque, do envio de armas, assim como o apoio continuado das Forças Libanesas a Bagdá, aumentaram a perspectiva de um confronto direto entre o Iraque e a Síria. Mais importante, com o fim da pretensão de um governo unificado, a divisão do Líbano se tornou palpável. Em Janeiro de 1989, O Comitê da Liga Árabe dos Seis foi ativado.

reformular o sistema político libanês¹⁹. O acordo aprovado em Ta'if por 58 dos 62 deputados, representou o fim dos esforços de desfazer-se o Pacto Nacional de 1943. De fato, o documento Ta'if, implicitamente ratifica o Pacto Nacional com sua ênfase sobre o compromisso confessional e cooperação intercomunal. A “desconfessionalização” foi fixada como um objetivo explícito do acordo, mas sem um prazo ou data para acontecer. O acordo frustrou a tentativa de apagar o sectarismo político no Líbano (NORTON, 1991:461).

Em termos de reformas internas, o aspecto significativo do acordo foi a elevação da Câmara dos Deputados à custa do cargo de Presidente (reservado aos maronitas). O presidente do Parlamento, posto habitualmente reservado para um muçulmano xiita, poderia ser eleito para um governo de quatro anos; e a nomeação do Primeiro Ministro pelo Presidente iria requerer a consulta com o Presidente do Parlamento. O Conselho de ministros, o gabinete, seria a real autoridade executiva, e posição mais importante seria essa do Primeiro Ministro. Com algumas poucas exceções tais como a autorização de embaixadores e a emissão de indultos, o poder autônomo do presidente foi transferido para o gabinete (NORTON, 1991:462). Como consequência do acordo, a dominação cristã no país foi reduzida. A representação política foi alterada a uma paridade política de 50-50 entre representantes cristãos e muçulmanos no governo e no parlamento. Além desta mudança significativa, o Presidente maronita foi destituído de muitas prerrogativas que foram transmitidas para o Primeiro Ministro sunita (MAKTABI, 1999:219-241). Neste acordo os maronitas e os muçulmanos xiitas foram os maiores perdedores. As reivindicações políticas da crescente população xiita que computa um terço da população libanesa, foram enfraquecidas no acordo em favor dos muçulmanos sunitas.

¹⁹ O acordo formalizou as relações “especiais” com a Síria e reivindica a extensão da autoridade do governo de Beirute sobre todo o território libanês com a assistência da Síria. O Conselho de Segurança das Nações Unidas expressou apoio ao acordo em 31 de Outubro de 1989, mas não foi até 21 de Agosto de 1990, que a legislatura, a Câmara dos Deputados aprovou reformas constitucionais baseadas no Acordo Ta'if. Em Setembro de 1990, quando a constituição foi emendada, começou a contagem do tempo com relação à dissolução das milícias e o afastamento das Forças sírias das posições no Biqa, respectivamente previstas para ocorrerem seis meses e dois anos depois do endossamento do acordo.

2.3 Imigração Maronita para o Brasil

Foi a partir dos últimos anos do século XIX, que imigrantes de fala e cultura árabe advindos de várias regiões do Oriente Médio começaram a chegar ao Brasil. Entre eles, os cristãos maronitas que construíram uma comunidade diaspórica na cidade do Rio de Janeiro junto com outros grupos de imigrantes provenientes principalmente das regiões do Império Otomano que posteriormente constituíram o Líbano, a Síria e a Palestina. Estes imigrantes, assim como outros advindos da Ásia e de outras regiões do mundo não-europeu e seus descendentes, negociaram sua identidade como brasileiros e sua inserção na sociedade brasileira.

O imenso número de imigrantes de fala e cultura árabe tornou o Brasil um dos principais centros do mahjar (termo usado para designar a diáspora árabe). Vindo em sua maioria por conta própria, estes imigrantes podiam ser considerados semelhantes, já que a maioria deles era cristã, mas ao mesmo tempo eram percebidos como diferentes, porque não se encaixavam com facilidade nas categorias de “branco,” “amarelo” e “preto” (PINTO, 2010:48-49). É difícil precisar a quantidade destes imigrantes no Brasil. Além da ambigüidade na definição daqueles que eram ou não imigrantes, os estudos sobre a imigração também são ambíguos ao apresentarem uma variação de classificações dos imigrantes de cultura e fala árabe. Classificados como ‘turcos’ (por carregarem passaporte otomano em função de provirem de regiões que faziam parte do Império Turco Otomano no final do século XIX), essa classificação dava a idéia de que todos os habitantes provenientes do Império Otomano eram turcos. A partir de 1892 aqueles que provinham das regiões conhecidas como Síria, passaram a ser classificados como sírios e após 1926 quando o Líbano com as suas delimitações territoriais atuais foi criado, os imigrantes advindos desse território passaram a ser classificados como libaneses (PINTO, 2010: 49).

Durante uma pesquisa dos registros de entrada de imigrantes nos portos do Rio de Janeiro no Arquivo Nacional em 2009²⁰ fiz um levantamento das listas de passageiros que entraram no porto do Rio de Janeiro entre 1899 e 1908, e identifiquei diferentes definições categóricas para nomear aqueles que provinham do Oriente Médio. Entre elas, as denominações de ‘árabe’,

²⁰ Como expliquei no primeiro capítulo dessa dissertação, trabalhei como assistente de pesquisa do antropólogo Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto durante todo o ano de 2009 levantando dados sobre a imigração das comunidades de fala e cultura árabe no Rio de Janeiro no Arquivo Nacional, registrando as entradas de imigrantes nos portos do Rio de Janeiro, visitando as instituições fundadas por estes imigrantes e seus descendentes na cidade, acompanhando o referido antropólogo nas entrevistas realizadas e transcrevendo as entrevistas.

‘otomano’ e ‘levantino’. Além das discrepâncias nas classificações dos registros destes imigrantes ao ingressarem pelos portos brasileiros, estas categorias através das quais os imigrantes árabes e seus descendentes eram localizados, levavam em consideração outros aspectos que não apenas a origem, mas a maneira de falar o português com sotaque e de desempenharem as funções de comerciantes e mascates (LESSER, 2000: 98).

As tensões que antecederam a I Guerra Mundial entre os anos de 1904 e 1914 e os anos de 1920 e 1926, quando houve a instauração do mandato francês no Líbano e na Síria, aparecem como os períodos de maior fluxo de imigrantes de fala e cultura árabe que terá novos picos a partir de 1950, transformando a imigração destes grupos em um dos maiores fluxos de estrangeiros para o Brasil na primeira metade do século XX (PINTO, 2010:49). Os Estados Unidos aparecendo como o primeiro destino da grande massa de imigrantes e a Argentina e o Brasil servindo como segunda e terceira opção respectivamente.

No período em que a I Guerra Mundial irrompeu, quase um terço da população da região do Monte Líbano havia deixado suas aldeias e cidades a caminho das terras da imigração (KHATER, 2001:48). Este fluxo significativo de pessoas nos leva a buscar as principais razões que motivaram grande parte dessa população que provinha da região do Monte Líbano a se aventurar em terras desconhecidas principalmente na América do Norte e América do Sul.

Durante muito tempo, diversas produções literárias sobre a imigração das comunidades de fala e cultura árabe, principalmente aquelas produzidas pelos próprios membros da comunidade, apontaram a perseguição aos cristãos pelo Império Otomano como a principal causa para o crescimento do fluxo de imigrantes. Essa concepção de uma comunidade perseguida e forçada a imigrar, contribuiu para a construção das identidades das primeiras gerações de libaneses cristãos e seus descendentes na diáspora. O meu trabalho de campo revelou que mesmo entre os membros da terceira e quarta geração, esta narrativa que o antropólogo Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, denominou de ‘narrativa mestra’, ainda se mantém muito presente nos discursos dos meus interlocutores. Essa ‘narrativa mestra’ que pode ser resumida como “a saga de imigrantes que teriam fugido da pobreza, opressão política e perseguição religiosa de um Império Otomano decadente,” (PINTO, 2010:106-107) teria sido elaborada pela própria comunidade de fala e cultura árabe no Brasil, através de intelectuais da comunidade como Taufic Kurban e Taufic Duon.

Estas representações sobre a imigração das comunidades de fala e cultura árabe que Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto denominou ‘mitos da imigração,’ produzidas pela própria comunidade, exerceram forte influência e entraram para o quadro interpretativo de pesquisadores da imigração árabe no Brasil (PINTO, 2010:19).

No livro ‘Syrios e Libaneses no Brasil’, escrito por Taufik D. Kurban, no capítulo sobre as causas da imigração, sobre a questão da perseguição dos cristãos pelo Império Otomano, o autor afirma: “Desta forma, a opressão política e a perseguição religiosa obrigaram milhares de syrios e libanezes a abandonar a sua terra” (KURBAN, 1933:19). O interessante é tentar entender quais os fatores que levaram à concretização destes mitos sobre a imigração, algo que não só aparece de forma recorrente nos livros que tratam do tema da imigração das populações de fala e cultura árabe, mas que estava presente nos relatos de alguns dos entrevistados da pesquisa desenvolvida em 2009 e também na fala de diversos interlocutores com os quais tive contato durante a pesquisa para a produção desta dissertação.

A construção deste mito da imigração constitui um elemento agregador dos grupos tão distintos que compunham este quadro da imigração de fala e cultura árabe, que forjavam uma identidade a partir de uma história comum. Maurice Halbwachs afirma que a memória tem como uma de suas funções positivas “reforçar a coesão social não pela coerção, mas pela adesão afetiva do grupo.” (POLLAK, 1989:4) Como afirma Paulo Pinto:

“...O caráter mítico desses temas não deriva da sua ‘verdade’ ou ‘falsidade,’ mas sim do fato deles terem a função de produzir um sentimento de coesão e origem comum ao grupo social e culturalmente heterogêneo como era aquele dos imigrantes árabes...Os mitos da imigração foram concebidos como causas gerais que dariam unidade a um fenômeno complexo como a imigração do Oriente Médio” (PINTO, 2010:19).

De acordo com o mitólogo Mircea Eliade, “o mito relata uma história sagrada; um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do princípio” (ELIADE, 2010). Neste sentido, podemos fazer um paralelo entre esta concepção de mito e a construção do mito da imigração porque o mito da imigração forjado pela comunidade na diáspora vai buscar justamente explicar o surgimento desta comunidade, a sua origem. Apesar de não relatar uma história sagrada no sentido de uma criação a partir de seres sobrenaturais, o mito da imigração não deixa de carregar a sua parcela de sacralidade porque ao invocar um passado distante, ele

concede aos seus sujeitos um sentido de continuidade, de pertencimento. Ele busca dar sentido à existência dos indivíduos.

Para Levi-Strauss o mito não passa pela racionalidade, mas pela crença. O ‘mito da imigração,’ uma vez incorporado ao imaginário coletivo da comunidade de fala e cultura árabe na diáspora, prescinde de demonstrações. Por isso a idéia de que este passado compartilhado não está comprometido com uma verossimilhança histórica. Para Levi- Strauss, se existe algo importante no mito é o fato de as pessoas estarem tão imbuídas da crença que ele não precisa ser testado. O mito se basta e cada vez que ele é contado permite a vivificação da origem (LEVI-STRAUSS, 2010).

Produções acadêmicas mais recentes (PINTO, 2010; KHATER, 2001), tem discutido este mito da imigração em contraste com o que se sabe da história do Oriente Médio nas últimas décadas do século XIX e início do século XX e chegou à conclusão que o processo de imigração iniciado no final do século XIX e que privou o Líbano de pelo menos um terço da sua população, não foi resultado apenas da pobreza e perseguição sofrida pelos cristãos, mas principalmente pela tentativa de garantir e possivelmente melhorar um padrão de vida com o qual eles haviam se acostumado desde a década de 1860. O objetivo dos que imigraram era recuperar uma estabilidade social vivida nos anos anteriores (KHATER, 2001:70).

Apesar do grande número de narrativas de eventos que levaram os imigrantes a deixarem suas comunidades de origem, é possível discernir um padrão da imigração. Populações parecem ter imigrado para diversas regiões do continente americano, em primeiro lugar, porque eles possuíam poder aquisitivo para tal e segundo, porque desejavam uma vida melhor. De acordo com pesquisas recentes, os imigrantes não partiram em busca de salvação da miséria, mas buscavam melhoras financeiras.

A geração de agricultores nascidos depois de 1860 que teve possibilidade de deixar o Líbano estava enfrentando novas realidades financeiras no final do século XIX. Tendo nascido durante os prósperos anos da década de 1860, essa geração esperava ao menos manter o padrão de vida de seus pais ou se possível, melhorá-lo. Mas a partir do início da década de 1880, ficou cada vez mais difícil cumprir estas expectativas porque o preço da seda que se transformara na maior fonte de renda destas comunidades, estava sofrendo um processo de estagnação ao mesmo tempo em que a terra estava se tornando um bem cada vez mais caro (KHATER, 2001:87). Quando as crianças nascidas nos anos de 1860 já tinham atingido a idade adulta, a seda havia se

tornado o meio de produção mais importante dentro da economia das famílias do Monte Líbano. O que implica dizer que grande parte da renda dos agricultores, neste período, provinha direta ou indiretamente da seda.

Enquanto os preços do casulo da seda subiram vertiginosamente durante as décadas de 1850 e 1860 em função da demanda européia, as décadas de 1880 foram marcadas por uma queda nos preços dos casulos. Esta queda de preços se deveu à entrada da China e do Japão no mercado da seda. Os casulos destes dois países apresentavam melhor qualidade e eram vendidos a preços mais baixos que o produto libanês. A entrada da China e do Japão no mercado da seda se deveu em grande medida à abertura do Canal de Suez que diminuiu a distância entre Londres e Bombaim pela metade, diminuindo o preço do custo do transporte entre a Europa e o leste da Ásia (KHATER, 2001:59).

Além da queda do preço da seda produzida no Monte Líbano, à medida que a população foi crescendo nesta região, a terra foi se tornando a cada dia um bem extremamente precioso. O censo realizado em 1864 na montanha demonstra que 176,586 acres de terra eram cultiváveis neste ano e em 1918, o montante de terra reservado para a agricultura era de 197, 600 acres. O crescimento foi muito baixo quando comparado ao crescimento populacional na região neste mesmo período, gerando uma escassez de terra e conseqüentemente aumentando estratosféricamente o seu valor, para além do poder aquisitivo dos agricultores (KHATER, 2001:60).

Tendo crescido com uma relativa prosperidade, aqueles que nasceram depois de 1860 enfrentavam agora uma situação econômica que ameaçava baixar seu padrão de vida. Essa redução do preço da seda e a impossibilidade de adquirir terras cultiváveis, levaram muitos agricultores a refletirem sobre como poderiam fazer dinheiro rápido que garantisse seu status de proprietários de terras. A perspectiva plausível a que muitos destes indivíduos recorreram neste momento foi optar pela imigração.

Não demorou muito para que os primeiros imigrantes a se aventurarem pelo continente americano enviassem correspondências exaltando as maravilhas da nova vida nas terras americanas, despertando o desejo de imigrar entre a população que havia permanecido no Monte Líbano, gerando um aumento crescente do fluxo de imigrantes. Em torno da década de 1890, diversos imigrantes faziam o caminho de volta para o Monte Líbano para casarem, visitarem os familiares e ostentarem a fortuna acumulada durante o período migratório.

Ao poucos foi sendo construído um caminho para o “mahjar”, através da criação de uma rede de pessoas que se estendia das vilas libanesas até as cidades do continente americano e que era alimentada por informações a respeito de como evitar as armadilhas da empreitada; sobre a melhor forma de esquivar-se do controle de imigração nos países de chegada; quais os melhores hotéis no caminho e o mais importante: quem o imigrante deveria procurar quando chegasse à cidade (KHATER, 2001:63).

Apesar do conhecimento de que a grande maioria dos imigrantes era adepta de diferentes vertentes cristãs (havendo também judeus e muçulmanos entre os imigrantes), não há estatísticas religiosas confiáveis porque a classificação de um indivíduo em um quadro religioso dependeu da compreensão e das subjetividades daqueles encarregados de forjar as categorias. Além disso, havia ainda o problema da dificuldade de discernir, entre os registrados como católicos, quais seriam maronitas, melquitas ou latinos romanos. O fato de estarmos munidos do conhecimento de que os católicos maronitas eram maioria entre a comunidade cristã no Líbano, nos permite deduzir que grande parte daqueles imigrantes registrados como católicos eram adeptos do maronismo (PINTO, 2010:106-107). Além dos maronitas e dos melquitas, outras representações religiosas se fizeram presentes entre os imigrantes, como os muçulmanos sunitas, alauitas, xiitas, cristãos ortodoxos e católicos melquitas.

Embarcando no Mediterrâneo rumo aos portos brasileiros no final do século XIX e começo do século XX, os imigrantes traziam consigo as recentes idéias do nacionalismo libanês, sírio e árabe. Esses fluxos migratórios resultaram na criação de mais de cem associações médio-orientais no Brasil, na primeira metade do século.

A maior parte dos imigrantes de fala e cultura árabe que vieram para o Brasil escolheu São Paulo como primeira alternativa, em função do forte dinamismo econômico da cidade, embora, um fluxo significativo de imigrantes da comunidade diaspórica tenha se estabelecido na cidade do Rio de Janeiro, fundando instituições que funcionaram no sentido de criarem circuitos de solidariedade e espaços de construção de identidade que formaram a comunidade de imigrantes árabes na diáspora. Esse processo não teve como resultado um universo identitário unificado, mas a conformação de um campo institucional que era reflexo da diversidade que marcava as múltiplas identidades religiosas da comunidade árabe diaspórica, o que não impedia que houvesse um diálogo e uma interação entre as diferentes vertentes religiosas em torno de um

universo cultural partilhado (PINTO,2010:106). Nas palavras do antropólogo Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto:

“Com a construção dos templos religiosos ou de salas de oração, a dimensão ritual e doutrinal das instituições religiosas ganhou maior destaque na vida comunitária que elas agregavam. Os rituais e festas religiosas funcionavam como catalisadores das identidades religiosas e étnico-nacionais dos árabes, permitindo que estes constituíssem uma comunidade moral. Essas ocasiões também serviam como arenas de sociabilidade onde os indivíduos e as famílias atualizavam as suas relações ou faziam alianças e circuitos de trocas econômicas, afetivas e simbólicas” (PINTO,2010:122).

Os processos de construção da identidade religiosa e étnica destes grupos não se deram apenas a partir do contexto local, mas também por conexões transnacionais, por meio de construções de redes e conexões com o país de origem. Em uma análise sobre a comunidade ortodoxa do Rio de Janeiro, a antropóloga Houda Blum Bakour estabelece uma comparação entre quatro comunidades religiosas diaspóricas árabes²¹ detectando diferentes formas e processos de construção identitária que tem como principais articuladores os laços transnacionais e étnicos destas comunidades :

“...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” (BLUM BAKOUR, 2007:7).

Tratarei então nos próximos capítulos, da Igreja Nossa Senhora do Líbano como arena de construção de identidades e espaço de sociabilidade dos maronitas e de outros membros da comunidade de fala e cultura árabe do Rio de Janeiro.

²¹ A antropóloga comparou as comunidades alauíta, melquita, muçulmana sunita e ortodoxa antioquina da cidade do Rio de Janeiro.

CAPÍTULO 3

O RITUAL DA MISSA MARONITA NA IGREJA NOSSA SENHORA DO LÍBANO

A afirmação da identidade religiosa maronita serve para muitos dos membros desta comunidade como quadro de referência para a participação social e política desta comunidade no contexto brasileiro e em um contexto transnacional, dentro do quadro político e religioso libanês. Símbolos e rituais maronitas são incorporados por muitos dos membros da comunidade como sinais diacríticos que servem para marcar a diferença cultural dos maronitas em relação à sociedade brasileira e/ou aos demais membros da comunidade de fala e cultura árabe do Rio de Janeiro (PINTO, 2005: 34).

O ritual da missa maronita serve de arena de produção e negociação das identidades religiosas e nacionais dos membros da comunidade maronita que dele participam, regulando estas identidades por meio da doutrina e da prática ritual que estrutura essa comunidade. (PINTO, 2005: 34). A transmissão da doutrina maronita se faz em grande medida durante o ritual da missa maronita. Por isso a sua análise é fundamental para a compreensão das referências que corroboram a forma da construção e manutenção da identidade religiosa e nacional dos membros da comunidade maronita que participam do ritual. A comunicação ritual da identidade permanece como o fator decisivo para a construção da comunidade religiosa maronita. A pertença a essa comunidade religiosa permite aos maronitas responderem questões centrais da construção da sua identidade e os motiva enquanto agentes, a darem forma a sua vida. A comunicação ritual e o espaço ritual são lócus que ajudam os maronitas a construírem essa autoconsciência. (VAN DER VEER, 1994: 80).

A tradição ritual maronita não tem o mesmo significado para os diferentes atores sociais e dentro de uma perspectiva histórica, essa tradição ritual adquiriu diferentes sentidos, assim como os símbolos rituais significam coisas diferentes para os diferentes atores. Situado em um contexto histórico e político, o processo de transmissão cultural, seja ele via oral ou por meio da escrita, precisa ser situado em um contexto histórico e político amplo que assegure a contínua relevância social de algum conhecimento e a restrita relevância de outros. Para os diferentes membros da comunidade, a tradição religiosa maronita tem um significado e estes atores se relacionam com essa tradição de formas diferentes. Por essa razão, as propriedades formais internas do discurso prescindem também de uma compreensão do papel que esse discurso ocupa em um amplo

diálogo social constrangido por realidades outras, externas ao ritual. Além disso, os atores presentes em uma performance ritual não apreendem igualmente as mesmas ‘verdades culturais’ porque a socialização nunca é completamente bem sucedida em função de os atores trazerem diferentes atitudes, sentimentos e conhecimento aos mesmos dramas sociais, além de ocuparem diferentes posições na performance, o que é determinante para influenciar quem tem acesso ao que em determinado ritual (HEFNER, 1989:20). Por isso o simbolismo formalizado no ambiente não carrega por si só todo o seu significado e todos os presentes em uma performance ritual não se apropriam dele da mesma forma. Os diferentes atores, trazem diferentes sentimentos, conhecimentos e atitudes aos mesmos dramas sociais. Para além disso, eles geralmente ocupam posições diferentes nas performances e estas posições que cada um deles ocupa, influenciam diretamente em quem tem acesso a que elementos da performance. Isto é determinante para a interpretação que cada ator terá sobre ela.

Ao longo da minha observação participante na Igreja Nossa Senhora do Líbano, apesar das interpretações dos agentes sobre os rituais celebrados na Igreja Maronita muitas vezes funcionarem no sentido de congregar a comunidade de fieis, ao interpretar o ritual, percebo que ele também, representa aspectos de diferenciação social e até de oposição entre os paroquianos da igreja (TURNER, 2005:49-50). Apesar de a igreja se constituir a princípio como um espaço para a congregação dos fieis, a divisão dos ritos em maronita e latino por si só estabelece uma dicotomia. A congregação acaba se dividindo. Isto fica bem evidente durante as missas aos domingos quando a missa de rito maronita termina às 11:00h e grande parte dos presentes se dirige a uma sala da paróquia para conversar e tomar café, enquanto outros frequentadores da paróquia, completamente alheios à reunião que está acontecendo em seu interior, chegam para participar da missa de rito latino que acontece às 11:30h. Estas diferenciações e oposições podem ser percebidas em outros momentos da celebração da missa, como é o caso do momento da consagração em que se opera a transubstanciação do pão e do vinho no corpo e sangue de Cristo porque o recebimento da hóstia é interdito a alguns membros da congregação, como por exemplo as crianças que ainda não tenham feito a primeira comunhão.

Neste capítulo, descrevo o ritual maronita realizado em árabe na Paróquia Nossa Senhora do Líbano todos os domingos às dez da manhã. A escolha da descrição deste ritual se dá em função deste rito ser o que costuma reunir semanalmente o maior número de paroquianos maronitas que freqüentam a instituição, além de muitos de meus interlocutores maronitas

reconhecerem este ritual dos domingos como “o seu ritual.”²² A missa semanal em árabe funciona para os membros que a freqüentam como um dos principais mecanismos de produção e afirmação da identidade coletiva na comunidade maronita do Rio de Janeiro (PINTO, 2005: 43). O grupo de membros da comunidade maronita que participam regularmente do ritual aos domingos é composto praticamente de pessoas acima dos 50 anos de idade, havendo poucos jovens entre os membros da comunidade que freqüentam as missas regularmente. Em uma conversa com o pároco Fady²³ (membro da Missão Libanesa Maronita que chegou ao Rio de Janeiro no início de 2013 ao ser transferido de uma paróquia na África do Sul, para auxiliar o pároco Roger Barakat), ele manifestou o seu descontentamento ao dizer que a paróquia do Rio de Janeiro se recente da presença dos jovens nas missas. Para tentar mudar esse quadro, seu intuito era atrair os jovens para o ritual celebrado na paróquia. Seu objetivo era transformar a missa maronita de domingo às dezoito horas em uma missa para os jovens paroquianos da Igreja, tornando a missa das dezoito horas de domingo, um ritual voltado exclusivamente para os jovens da paróquia. Na sua concepção, a perda de maronitas do Rio de Janeiro para as Igrejas Católicas de rito latino se deveu ao fato de a instituição religiosa maronita não ter chegado ao Brasil junto com os primeiros imigrantes libaneses que aqui chegaram. O que acabou levando muitos deles, na falta de alternativa, a optarem por freqüentar Igrejas Católicas latinas. De acordo com Fady, diferente do que aconteceu na África do Sul onde ele trabalhou como missionário, o que garantiu a permanência de grande parte dos maronitas no rito oriental. Com o retorno do padre Fady ao Líbano no início de agosto de 2013, para tratar de problemas de saúde, o projeto da missa para jovens aos domingos foi suspenso indefinidamente.

Uma das razões para o esvaziamento de fieis maronitas das paróquias maronitas no Brasil, foi o projeto nacionalista de Getúlio Vargas estabelecido a partir de 1937 que obrigou as

²² Na Paróquia são celebrados o rito latino (uma vez por semana nos domingos às 11:30h), o rito maronita (em português de segunda à sábado às 8:00h e às 18:00h e nos domingos às 8:30 e às 18:00h) e o rito maronita (em árabe na missa às 10:00h que reúne grande parte dos paroquianos maronitas).

²³ Quando comecei a desenvolver a minha pesquisa em julho de 2011, havia somente dois padres da Missão Libanesa Maronita na paróquia: o pároco chefe da Missão Roger Barakat de 50 anos de idade que está na paróquia há 12 anos e o pároco Emile Eddé de 81 anos que está na paróquia há três anos, mas já esteve na instituição em anos anteriores, trabalhando inclusive como professor de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ). Há quase um ano o padre Emile Eddé não vinha mais celebrando missas regularmente na igreja. Alguns paroquianos me informaram que ele está muito cansado e não tem mais condições físicas para desempenhar a função. No início de 2013 chegou à paróquia o pároco Fady para auxiliar o padre Roger Barakat, mas como expliquei, em função de problemas de saúde ele precisou retornar ao Líbano para tratamento. Quando encerrei meu trabalho de campo na paróquia, fui informada que um novo pároco era esperado para substituir Fady, mas até o fim da minha pesquisa, ele ainda não havia chegado.

instituições criadas por imigrantes de fala e cultura árabe a se nacionalizarem, a partir da inclusão de funcionários brasileiros nos seus quadros administrativos, da tradução do seu nome para o português e do reconhecimento destas instituições como sociedades brasileiras (PINTO, 2010: 106-122).

As igrejas uniatas, como a maronita, foram obrigadas a seguir o rito latino até o Concílio do Vaticano II. A consequência disso foi a perda significativa de fieis, que por não verem diferença entre o rito da sua igreja e os das demais igrejas católicas romanas acabaram migrando para estas últimas, muitas vezes pelo fato de estas estarem mais próximas de suas residências. A partir do Concílio do Vaticano II a Igreja Maronita passou a reviver a sua tradição, retomando o rito oriental. Mas a perda de fieis para as Igrejas Católicas de rito latino foi significativa e a dificuldade em aumentar o número de fieis maronitas é ainda maior em função de não ser possível a um não maronita adotar a condição de maronita, a não ser através do casamento ou de um processo eclesiástico que necessita ter a aprovação do Papa.(PINTO, 2010: 124-128).

“...esse é o nosso problema. Como somos católicos, mesma fé, mesma coisa, (as pessoas) não precisam vir pra cá. Se somos os mesmos, não precisa vir do outro lado do Rio para cá.(...)Foi a Igreja que nos mandou seguir o rito latino por muitos anos. A mesma Igreja, o Papa Paulo VI, que quase nos obrigou a voltar às nossas origens. Por isso perdemos muito. Eles mudaram mesmo as palavras da nossa consagração para seguir a mesma estrutura. (...)Isso durou até o Vaticano II e depois com João Paulo II, que deu mais para voltarmos e revivermos a tradição. (...) Mas, realmente, para quem?”²⁴ (PINTO, 2010: 124)

Para diversos membros da comunidade maronita, essa identidade se caracteriza por uma forte valorização do uso do árabe nas trocas lingüísticas privadas e públicas. O uso do árabe funciona como marcador de identidade que afirma a fronteira que separa esta comunidade dos demais membros brasileiros que freqüentam a paróquia (PINTO, 2005:34). Os membros da comunidade maronita do Rio de Janeiro, formam suas comunidades na diáspora carioca não somente a partir do contexto local, mas num movimento “transpolítico de recriar em território brasileiro suas comunidades de origem, idealizando um espaço de pessoas e um passado originário da terra natal ou de seus ancestrais” (BLUM BAKOUR, 2007: 7). É o ritual celebrado nas missas aos domingos às 10:00h na Paróquia Nossa Senhora do Líbano que funciona como espaço de perpetuação da tradição do ritual celebrado no Líbano. Essa ortodoxia é marcada pela

²⁴ Trecho da entrevista concedida pelo padre Ihab Chamoun em 2009.

comunidade principalmente pelo uso do árabe no ritual. O ritual realizado em árabe aos domingos na paróquia funciona como elemento de construção de identidade mesmo entre aqueles que não freqüentam o ritual. Ele funciona como elemento cultural que na concepção dos meus interlocutores, recria em território brasileiro a comunidade maronita de origem. Como afirma Talal Asad, o conceito de tradição discursiva consiste essencialmente em discursos que buscam instruir os praticantes sobre a forma correta e os propósitos de uma determinada prática. Estes discursos estariam relacionados ao passado (de quando a prática foi instituída) ao futuro (como essa prática pode ser melhor assegurada ou porque ela deveria ser modificada ou abandonada) e ao presente (como ela está relacionada a outras práticas, instituições e condições sociais) (ASAD, 1986:14). A ortodoxia representa um papel crucial para a tradição cristã e no caso da comunidade maronita do Rio de Janeiro, a manutenção do ritual em árabe significa para grande parte dos meus interlocutores, a preservação desta ortodoxia.

Em razão disso, a idéia de que o ritual está se “abrasileirando” é algo que cria um grande mal estar e é percebido por muitos membros da comunidade maronita que participam regularmente do ritual aos domingos como uma quebra da ortodoxia do rito. Em conversas com o paroquiano libanês Fabio, ele demonstrou sua insatisfação a respeito do ritual maronita celebrado pelo padre Roger Barakat aos domingos que estaria perdendo cada vez mais as suas características originais em favor da introdução de elementos em português na missa. Fabio traçou uma comparação entre a gestão atual do padre Roger Barakat e a gestão do padre Ihab Chamoun que permaneceu na igreja até o ano de 2010. De acordo com Fabio, muitos dos elementos das tradições maronitas libanesas não são incorporados pelas celebrações realizadas na Paróquia Nossa Senhora do Líbano ou pelos maronitas que freqüentam a instituição. Como exemplo, ele citou a celebração do mês de São Marun que é comemorado em fevereiro todos os anos. De acordo com ele, no mês de São Marun é tradição no Líbano que uma imagem do santo seja levada para a casa de um dos membros da paróquia e que todos se reúnam lá para rezar. Ao longo do mês a imagem é transportada para diversas casas dos fieis que se reúnem próximos à imagem para orar e homenagear o fundador da Igreja Maronita. Fabio explica que essa tradição não é reproduzida aqui. Ele faz uma crítica à postura do padre Roger afirmando que para se tornar um “bom maronita,” é necessário “se amarrar.” Fazendo uma comparação entre o padre Ihab e o padre Roger, Fabio afirma que apesar de menos expansivo e comunicativo que o padre Roger, o padre Ihab seguia mais “rigorosamente” a tradição. Fabio demonstrou preferir o

“tradicionalismo” do padre Ihab, apesar de ele não ser afeito a festas como o padre Roger. Maronitas como o libanês Fabio que já tiveram a experiência de viver sua religião no Líbano durante muitos anos, antes de emigrar para o Brasil, ocupam na comunidade, aos olhos de muitos membros, o papel de “guardiões da ortodoxia” porque se autoatribuem a responsabilidade de manter o rito “fiel às origens.” A médica Glória, começou a participar das missas na paróquia há cinco anos, após o falecimento de seu pai. Ela participa diariamente das missas e aos domingos participa da missa das 10:00h em árabe. Durante uma conversa entre mim, Fabio e ela, ela demonstrou o desejo de se apropriar da tradição maronita da forma mais ortodoxa possível. Para tanto, ela solicitou ao Fabio que lhe explicasse como seguir “à risca” a tradição maronita da missa e também o comportamento “apropriado” que o fiel maronita deve seguir, como o jejum durante a Semana Santa. Ela solicitou ao Fabio explicações a respeito do jejum que é feito por muitos fieis durante a Semana Santa, porque ela desejava proceder o mais próximo possível da “tradição.”

Mas essa ortodoxia esbarra em uma questão relevante sobre a realização do ritual maronita mencionada pelo pároco Roger Barakat que diz respeito à diminuição do número de membros da comunidade que dominam o árabe e da necessidade da participação da audiência como princípio básico do rito maronita. A própria necessidade da existência da projeção da missa traduzida para o português em uma grande tela²⁵ localizada à direita do altar, denota a perda do domínio da língua árabe por uma parte significativa da comunidade maronita. Através do uso da tradução da missa, a Igreja busca inserir esses indivíduos da comunidade no ritual. Este é o argumento do pároco Roger para a escolha de alguns pontos da missa que devem ser proferidos em português pelos participantes. Essas escolhas feitas pelo pároco Roger criam ruídos na relação dele com alguns membros da comunidade cuja visão da tradição e manutenção do ritual “fiel às origens” têm o uso estrito do árabe durante a missa como elemento central da preservação da ortodoxia do rito na diáspora.²⁶ Essa ortodoxia não consiste apenas em um corpo de conceitos,

²⁵ Do lado direito da paróquia foi montada uma grande tela onde é exibida a tradução da missa para o português nos domingos em que a missa é celebrada em árabe para que aqueles que não compreendem o árabe possam participar da missa. Mas nem todos os pontos da missa encontram tradução para o português. Quase todos os hinos cantados durante o ritual não foram traduzidos para o português. Em alguns casos eles foram transliterados, então é possível acompanhar o coro das senhoras nestes momentos. Mas em outros momentos o hino é colocado no telão somente em árabe. Nestes momentos, somente aqueles que dominam a leitura e a pronúncia conseguem acompanhar o coro das senhoras.

²⁶ Nos primeiros meses de trabalho de campo na Igreja, em um episódio em que participava da missa de rito maronita em árabe, acompanhada do meu orientador, ao final da missa nos dirigimos a secretaria onde os membros da comunidade maronita estavam reunidos para tomar café. Meu orientador foi reconhecido pela professora de árabe

mas em uma evidente relação de poder. O domínio da ortodoxia estaria em qualquer lugar onde membros da comunidade religiosa têm o poder de regular, requerer e ajustar as práticas corretas; condenando, excluindo ou substituindo as práticas consideradas incorretas. Poder e resistência são intrínsecos para o desenvolvimento e exercício da prática tradicional. (ASAD, 1986: 14) A forma com que estes poderes serão exercidos e as condições sociais, políticas e econômicas que os tornam possíveis e as resistências que eles irão encontrar pelo caminho devem ser levados em consideração. No caso da comunidade maronita, essas disputas de poder ficam evidentes nestas escolhas feitas no ritual pelos párocos que celebram a missa e pelo posicionamento dos demais membros da comunidade a respeito de como o rito deve ser celebrado. Essas diferentes escolhas na organização do ritual não são estruturas estáticas, mas configurações possíveis em um processo dinâmico de produção e reprodução da comunidade (PINTO, 2005: 40). A mudança do pároco da instituição por exemplo, pode alterar toda a dinâmica das relações de poder na instituição, alterando a dinâmica dos eventos, das festas e principalmente do ritual maronita.

3.1 Breve História da Criação da Instituição Maronita na Cidade do Rio de Janeiro

A História da Igreja Nossa Senhora do Líbano do Rio de Janeiro está vinculada diretamente à Criação da Congregação dos Missionários Libaneses Maronitas, uma instituição apostólica criada em um período em que houve uma mudança de direção da Igreja Maronita a partir do início do século XVIII, quando através de graduados do Colégio Maronita em Roma surgiram diversos projetos apostólicos. Depois de iniciado o processo migratório da comunidade maronita a partir do final do século XIX, a Congregação de Missionários passou a desenvolver um trabalho direcionado aos imigrantes na diáspora, indo atrás destes imigrantes e seus descendentes que se dispersaram por diversos países. Como é explicado no site da instituição, a missão da Congregação não se restringe apenas ao Monte Líbano, mas se estende a todas as regiões onde haja coletividades maronitas. Durante uma entrevista com o libanês maronita Nami Hanna de 43 anos, professor de árabe e membro da instituição Liga Libanesa do Brasil, ele

Geni, descendente de libaneses que ocupou uma cadeira de docência do curso de Letras em Árabe na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Ao comentar a missa que havia acabado de acontecer, Geni demonstrou insatisfação pelo fato do pároco ter falado português no momento da homilia.. Nas palavras da senhora Geni: “Essa é a nossa missa. Por isso o sermão do padre deveria ser feito em árabe também.”

explicou que os párocos da Missão Libanesa têm como preocupação central, encontrar as comunidades de maronitas que imigraram da região do Líbano e hoje vivem em diversos países do mundo. Por esta razão, os párocos da Missão estão autorizados a realizar o ritual maronita, mesmo fora do espaço da paróquia, porque existem comunidades maronitas espalhadas em regiões onde não há a presença de instituições maronitas. O site da instituição aponta que além da Missão Libanesa Maronita no Brasil, a Congregação também está presente na Colômbia, México, Paraguai, Alemanha, Áustria, Austrália, Estados Unidos, África do Sul e Argentina.

Através de um convite do Cardeal Dom Sebastião Leme, os Missionários Libaneses Maronitas chegaram ao Brasil em 19 de junho de 1931. Os padres maronitas Elias Maria Ghorayeb (1881-1960) e Gibrayel Zaidan (1882-1963), vindos da Argentina, chegaram ao Rio de Janeiro, capital do Brasil no período, com o propósito de estabelecerem uma Missão na cidade. Em 16 de Fevereiro de 1932, reuniu-se a eles o padre Youssef Hani (1894-1975), que se tornaria companheiro de viagem do padre Ghorayeb por mais de trinta anos. O padre Gibrayel Zaidan deixou a missão no Brasil em 1947 ao ser nomeado missionário entre as comunidades em todas as Repúblicas da América do Sul, tendo como base a Missão em Buenos Aires, Argentina. Não sendo possível estabelecer paróquias fora do Rio de Janeiro em função da falta de padres, a Congregação afirma compensar o problema com visitas pastorais a outras regiões do país, mesmo as mais remotas.²⁷

Entre movimentos migratórios de cristãos libaneses para o Brasil nos últimos anos do século XIX e a criação de uma Igreja Maronita na cidade do Rio de Janeiro, levou bastante tempo, já que a missão chegou ao Brasil apenas em 1931. Isso se deveu ao fato da Igreja Maronita estar submetida à hierarquia eclesiástica da Igreja Católica Romana do Brasil. O processo de organização institucional e autonomização litúrgica das igrejas uniatas,²⁸ como é o caso da Igreja Maronita, deu-se gradualmente entre o final dos anos de 1920 e 1960 porque dependia da autorização da Igreja Católica Romana. Até a década de 1930 a vida religiosa da comunidade maronita estava bastante ligada às visitas periódicas de padres vindos do Líbano. Estas visitas das autoridades eclesiásticas provenientes do Oriente Médio eram ocasiões fundamentais na constituição da comunidade religiosa maronita como arena de intercessão entre vínculos transnacionais que conectavam os imigrantes e seus descendentes com suas regiões de

²⁷ <http://www.bkerkelb.org>

²⁸ As Igrejas Uniatas mantêm particularidades do seu direito canônico, além de ritos e liturgia próprios, mas reconhecendo sempre o primado do Papa.

origem e as relações sociais que os inseriam e posicionavam na sociedade carioca (PINTO, 2010:112). As visitas de autoridades religiosas serviam como arenas de disputa por posições de poder e prestígio dentro de cada comunidade.

Os missionários recém chegados da Argentina em 1931 se instalaram primeiro em uma casa antiga na Rua Conde de Bonfim, na Tijuca, ampliada posteriormente com a compra de um terreno adjacente, em 1935. A partir de 1936, foram construídos uma pequena igreja e um prédio onde funcionou uma escola que exerceu suas atividades por 11 anos.

Em 3 de maio de 1946 o Cardeal Dom Jaime de Barros Câmara criou por decreto a Paróquia Maronita Nossa Senhora do Líbano, dedicada a Nossa Senhora do Líbano que começou a ser erguida em 1951 quando, na presença do Cardeal e do presidente Getúlio Vargas, foi colocada a pedra fundamental do novo templo. O projeto inicial previa a construção de um colégio, mas somente a igreja e, muito depois, o prédio paroquial e de obras sociais foram construídos. A Igreja Nossa Senhora do Líbano foi concluída em 1960, em estilo gótico e os vitrais, trazidos da França, foram colocados em 1965.

No contexto da comunidade maronita, a caridade privilegia os indivíduos que são culturalmente classificados como sendo socialmente e fisicamente vulneráveis, a exemplo dos desempregados, dos pobres e dos doentes (PINTO, 2005: 43). A esses indivíduos é atribuída a categoria “desassistidos.” As obras sociais realizadas pela paróquia são voltadas para estes indivíduos. Entre elas se destacam os serviços prestados pelo Ambulatório Beneficente criado em 1993 que atende gratuitamente pacientes com consultas agendadas previamente. Como me explicou a pediatra Glória (paroquiana da igreja e voluntária do ambulatório), no ambulatório trabalham médicos voluntários e outros paroquianos da instituição que além do atendimento médico, promovem um trabalho de evangelização dos pacientes. Toda a medicação fornecida aos pacientes pelo ambulatório é gratuita e obtida através de doações. Além do ambulatório, a paróquia possui ainda curso de alfabetização para adultos desde 1992. Desde 1990 a Missão Libanesa promove a distribuição de cestas básicas de alimentos. Mensalmente são distribuídas 50 unidades e na ocasião das festas natalinas é realizada uma grande distribuição que atende mais de 2.000 famílias. Em 1993 foi iniciado também o serviço de distribuição de roupas, calçados e cobertores. A campanha de distribuição de cestas básicas era sempre lembrada nos avisos finais da missa, informando aos paroquianos que quisessem contribuir, que entrassem em contato com a secretaria da instituição. No espaço da igreja funciona ainda um bazar administrado pela

italiana Lina. Lina é muito devota de Nossa Senhora do Líbano e uma das figuras de liderança da paróquia, sempre à frente na organização dos eventos realizados na instituição, como a festa junina.

A Paróquia Nossa Senhora do Líbano conta ainda com um salão de festas onde acontecem diversas celebrações. Entre os eventos realizados no salão estão os almoços beneficentes; as festas beneficentes e os coquetéis realizados em datas festivas da comunidade de fala e cultura árabe, como a chegada do novo cônsul do Líbano e a data da Independência do Líbano. Em uma das salas da paróquia é ministrado também curso de árabe pelo professor libanês maronita Nami Hanna.²⁹

3.2 O Espaço Ritual

Dentro da Igreja existe um corredor longitudinal central e dois corredores paralelos a ele nas laterais. Essa disposição de passagens divide o espaço reservado aos fiéis em seis conjuntos de bancos. A disposição dos fiéis dentro da Igreja não segue uma regra específica em relação a estes conjuntos de bancos. A princípio, os fiéis podem escolher livremente os assentos em que irão se posicionar durante o ritual, com exceção de algumas missas comemorativas como a missa em homenagem a Independência do Líbano onde as fileiras de bancos mais próximas ao altar são reservadas às autoridades representantes das demais instituições da comunidade libanesa no Rio de Janeiro. Além destes casos, durante o meu trabalho de campo participando das missas aos domingos, notei também que os primeiros bancos da segunda fileira são sempre ocupados pelo grupo de senhoras maronitas que cantam os hinos em árabe durante a missa. Em uma ocasião,

²⁹ As aulas de árabe ministradas na Igreja servem de porta de entrada de novos membros na comunidade maronita do Rio de Janeiro, que se inserem na comunidade e passam a participar das celebrações da comunidade libanesa do Rio de Janeiro, construindo outras redes de relações a partir da sua inserção na comunidade. Os casos de Antonio e João demonstram que o curso de árabe da paróquia acaba funcionando como porta de entrada para a comunidade maronita do Rio de Janeiro. A entrada do advogado João de 30 anos, neto de avô libanês, na Igreja Nossa Senhora do Líbano aconteceu através do curso de árabe que ele começou a frequentar na paróquia. Ele chegou até a paróquia enquanto procurava informações sobre como adquirir a cidadania libanesa. Ao entrar em contato com o Consulado do Líbano, ele acabou se informando também sobre aulas de árabe e recebeu a indicação para que procurasse o professor maronita Nami Hanna. Ao ingressar no curso de árabe da Igreja Nossa Senhora do Líbano, por intermédio do professor maronita Nami Hanna, José obteve sua inserção na comunidade maronita e passou a participar dos diversos eventos promovidos dentro do espaço da paróquia. Mesmo caso de Antonio, historiador de 33 anos, filho de pais libaneses maronitas: “Eu fui entrando até conhecer o Nami também com quem eu fiz alfabetização e aí com o Nami que já era uma espécie de funcionário da igreja, a minha entrada foi total.”

sentei em um destes bancos e fui repreendida por uma destas senhoras e solicitada a mudar para a fileira de trás porque, de acordo com ela, estes bancos eram reservados àquelas que iriam cantar os hinos em árabe ao longo da missa. Este episódio demonstrou que apesar de ser permitido a qualquer paroquiano participar de todos os rituais realizados na paróquia, a missa em árabe aos domingos é interpretada por muitos membros da comunidade maronita como “a sua missa” e por isso existe uma compreensão por parte de alguns deles, que eles têm prioridade na escolha dos lugares em que irão se posicionar para participarem do ritual. Demonstrando que a disposição espacial dos participantes reflete sua posição na hierarquia religiosa da comunidade. (PINTO, 2005: 48).

No altar da Paróquia Nossa Senhora do Líbano constam as imagens de São Charbel do lado direito e de São Marun do lado esquerdo (Ambos santos maronitas esculpidos em madeira). No centro do altar está a imagem de Nossa Senhora do Líbano reproduzindo a imagem original em Harissa no Líbano, como expliquei anteriormente. Ladeando a entrada para o altar, encontram-se do lado direito a imagem de Jesus Cristo menino de mãos dadas com José e a virgem Maria e do lado esquerdo a imagem de Jesus Cristo crucificado. Na parte interna do altar ficam dispostos sobre uma mesa de preparação duas velas, uma de cada lado da mesa e no centro uma cruz. Ao lado da mesa fica disposto um turbulo que é manipulado pelo pároco em momentos específicos do ritual.

Nas paredes laterais internas da Paróquia encontram-se 16 vitrais, alguns retratando santos maronitas e outros retratando santos católicos latinos, representando a união entre a Igreja Maronita e a Igreja Latina. Além dos vitrais, nas paredes também estão dispostas imagens em madeira representando a Via Sacra.³⁰

No espaço anterior ao altar fica o púlpito onde o pároco celebra a primeira parte da missa. Na parte da frente do púlpito foi colocado um Evangelho escrito em árabe. Este Evangelho não é manuseado durante o ritual. Ele permanece no púlpito e no momento da leitura do Evangelho durante a celebração, o pároco faz uso de um outro Evangelho.

³⁰ Nos dias que antecedem a Semana Santa e ao longo da Semana Santa a Via Sacra é realizada dentro da paróquia no rito latino e no rito maronita. Acompanhei as duas procissões em 2012 e 2013. A realizada em rito latino não é conduzida por nenhum pároco da Missão, mas organizada e executada pelos próprios fieis. Na ocasião são distribuídos os livros em português e os fieis organizam quem ficará responsável pela leitura em cada parada da Via Sacra. No caso do rito maronita, a Via Sacra é conduzida pelo pároco Roger Barakat em árabe e acompanhada por um número aproximado de 15 membros da comunidade maronita.

3.3 O Ritual da Missa Maronita

No site do Patriarcado Maronita³¹ a liturgia da missa maronita é descrita como “o tesouro vivo que se constitui na ordem das cerimônias e preces de que se compõe o culto instituído por uma igreja. Ela é considerada o “tesouro vivo” para a Igreja Maronita porque está em “permanente peregrinação em direção ao reino do pai.” A liturgia é tida como a fonte da qual a Igreja retira a sua espiritualidade e santidade. Ela é a finalidade de todas as atividades eclesiais lidando com os mistérios e os esforços missionários da presença da Igreja Maronita no mundo. Nos dizeres sobre a liturgia maronita:

“A história da liturgia maronita mostra a interação mútua desta liturgia com o resto das outras Igrejas. O que foi emprestado do Rito Romano é de algum modo limitado à área da arte eclesial e às vestimentas e algumas formas de práticas litúrgicas, ações rituais e expressões inspiradas por um definido conceito teológico. Contudo, as estruturas e textos essenciais dos ritos mantiveram seu caráter sírio-maronita.”³²

Aos domingos pela manhã, minutos antes do início do ritual em árabe, alguns fiéis chegam para fazerem as orações. Na tela posicionada no lado direito da audiência, próxima ao altar, é projetada uma foto da imagem original da Nossa Senhora do Líbano em Harissa com a bandeira do Líbano ao fundo, simbolizando a união entre a Igreja Maronita e o Estado libanês. Sobre a imagem constam os dizeres: “Silêncio oração.” Neste momento que antecede o início do ritual, muitos paroquianos se dedicam a orar enquanto outros membros vão chegando aos poucos e ocupando os assentos da paróquia. Como mencionei anteriormente, algumas senhoras da comunidade maronita se posicionam nos primeiros bancos da segunda fileira à esquerda, ao lado de uma outra senhora que fica sentada em um banco mais alto, manipulando um note book com os pontos da missa que serão projetados na tela.

Em sua análise sobre o ritual da missa ortodoxa, a antropóloga Houda Blum Bakour chama atenção para os símbolos que entram em cena e ganham diferentes níveis de importância em cada fase do ritual. (BLUM BAKOUR, 2007:51-55). Ela salienta os aspectos imagísticos da

³¹ <http://www.bkerkelb.org>

³² <http://www.bkerkelb.org>

transmissão da tradição do rito oriental, acessando os sentidos do fiel pela manipulação dos diversos símbolos que fazem parte do ritual. Nas suas palavras:

“ Ao mesmo tempo em que o texto exerce a sua função pedagógica, transmitindo doutrinalmente a ortodoxia através do texto, o canto do coro, o cheiro do incenso...exercem sua função imagística acessando os vários sentidos dos fieis, envolvendo-o e participando-o do ritual”(BLUM BAKOUR, 2007: 53).

Da mesma maneira, durante o ritual maronita, os símbolos da cruz, as velas, o Evangelho e a eucaristia, articulam-se de formas diferentes e são investidos de diferentes níveis de importância nos diferentes momentos do ritual. Em conversas com meus interlocutores que participam regularmente dos rituais na paróquia maronita, quando perguntados sobre as diferentes etapas do ritual, suas respostas em geral, evocavam muito mais os aspectos sensoriais e emocionais do ritual do que uma compreensão teórica doutrinal a respeito das diferentes fases do rito. As formas `doutrinal` e `imagística,` constituem tendências concernentes à padrões de codificação e transmissão ritual (WHITEHOUSE, 2000: 1-12) e apesar de a missa católica maronita caracterizar a forma doutrinal de religião, em que a codificação e transmissão ritual se dá por meio da repetição frequente do dogma e do ritual por meio da palavra, ela também carrega seus elementos imagísticos de transmissão. Durante o ritual, a manipulação do Evangelho como objeto sagrado, o cheiro do incenso que invade todo o ambiente, redimindo os fieis de seus pecados e a pronúncia das palavras da consagração em siríaco, ativam os vários sentidos dos paroquianos, comunicando a doutrina maronita de forma imagística.

A missa maronita é dividida em três partes. A primeira parte é denominada Liturgia da Palavra. Nas palavras do pároco Roger Barakat, “a primeira parte da missa é dedicada a comungar a palavra.” Neste momento da missa, a transmissão é feita doutrinalmente. A missa tem início com o canto de entrada. Todos ficam de pé. O pároco que celebrará o ritual sai de dentro da sacristia e virado de costas para a audiência e de frente para o altar, profere palavras em Siríaco³³: “...Entrei em Vossa casa, Senhor, e prostrei-me diante do Vosso altar. Ó Rei dos Céus,

³³ “Lbeitokh aloho ‘elet, waqdom bim dilokh seghdet, Malko chmayono haçoli khul dahtit lokh. A audiência responde: Malko chmayono haçolan khul dahtaynan lokh. O pároco prossegue: Salaw ‘lay metul moran. A audiência por fim responde: Aloho nqabel qurbonokh, wnetraham ‘layn baslutokh. (Tradução em português: P. Entrei em Vossa casa, Senhor, e prostrei-me diante do Vosso altar. Ó Rei dos Céus, perdoai-me tudo que cometi contra Vossa Majestade. A. Ó Rei dos Céus, perdoai-nos tudo que cometemos contra Vossa Majestade. P. Por amor a Nosso Senhor, orai por mim. A. Deus aceite a tua oferenda e, por tuas preces, tenha piedade de nós).

perdoai-me tudo que cometi contra Vossa Majestade...” Posicionado em frente ao púlpito e de frente para a audiência o pároco faz a Oração Inicial em árabe, manipulando o símbolo da cruz. “...Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, agora e para sempre...” Em seqüência tem início o Hino de Louvor. Neste momento o símbolo dominante é mais uma vez a cruz (TURNER: 2005: 61) O pároco diz: “Paz à Igreja e aos seus filhos.” A audiência responde: “Glória a Deus nas alturas, paz na terra e boa esperança aos homens de boa vontade.” Em seqüência tem início a Oração de Perdão. Neste momento o símbolo dominante é o incenso numa alusão à purificação. Enquanto faz a oração o pároco incensa o altar, a cruz e a audiência “...Engrandecei suas memórias sobre Vosso Altar Espiritual, pelo que é oferecido por eles de incenso, de doações, de orações, e de oblações Aceitai-os Nosso Senhor, e fazei-nos preparados, para a alegria à qual fomos chamados, com nossa fé completa em Vós. E com Vossa abundante misericórdia para conosco, glorifiquemos a Vós a Vosso Pai, e a Vosso Espírito Santo para sempre.” Seguida da Oração do Incenso “...Ó Nosso Senhor Vivo, que desceste à mansão dos mortos, e soprastes nela a Vida e a Ressurreição, com Vossa suave clemência, e Vossa benigna misericórdia, nós vos pedimos aceitar nosso incenso e nossas orações, e colocar a Vossa direita os fiéis falecidos que acreditaram em Vós, e dai-lhes o descanso na Vossa glória. Para Vos adorar os vivos e os mortos, e glorificar Vossa Divindade, e dar graças a Vós, a Vosso Pai, e a Vosso Espírito Santo, para sempre..” Todos se colocam de pé e tem início o Triságio. Em siríaco o pároco e a audiência proferem as palavras em canto.³⁴ “...Deus Santo e Imortal, santificai os nossos pensamentos e purificai as nossas consciências para Vos louvarmos com puros cantos e ouvirmos os Vossos Santos Livros. A Vós a glória para sempre...”

Todos se sentam e tem início o Salmo das Leituras, momento em que o diácono se posiciona diante do púlpito à direita da audiência e faz a leitura dos salmos. Nesse momento o celebrante abençoa o diácono e os demais paroquianos dizendo “Glória ao Senhor de S. Paulo e dos Apóstolos, e que as misericórdias de Deus desçam sobre o leitor, os ouvintes, e esta paróquia e seus filhos, para sempre.” Após a leitura do salmo, todos se colocam de pé para o momento do Evangelho. Nesta parte do ritual, o símbolo dominante é o Evangelho. Erguendo o Evangelho, o pároco de forma solene, caminha da direita para a esquerda e se posiciona de frente para a audiência ainda com o Evangelho erguido sobre a sua cabeça e com os braços estendidos mostra-

³⁴ “Qadichat aloho, qadichat haieltono, qadichat lo moiuto! Etraham ‘lain”. (3 vezes) A tradução para as palavras em siríaco é : “Santo sois Vós, ó Deus! Santos sois Vós, ó forte! Santo Sois Vós, Imortal! Tende piedade de nós.”

o a audiência. A audiência profere em árabe: “Aleluia! Aleluia! Eu ouvi uma voz do céu que dizia: felizes os mortos que morrem no senhor! Aleluia!” O diácono que ainda está posicionado em frente ao púlpito profere: “Diante da mensagem de Nosso Salvador que anuncia a vida às nossas almas, nós Vos oferecemos o incenso e imploramos a Vossa misericórdia, Senhor.” O pároco faz o sinal da cruz e pronuncia: “Do Evangelho de Nosso Senhor, Jesus Cristo... ouviremos o anúncio da vida e a palavra da salvação.” Do púlpito o diácono diz em tom solene: “Irmãos, ficai em silêncio porque o Santo Evangelho será lido para vós. Escutai, glorificai e agradecei a Palavra do Deus vivo.” De frente para a audiência o pároco lê o Evangelho e no fim da leitura pronuncia, fazendo o sinal da cruz: “Amém, e paz a todos vós.” A audiência responde: “Glória e Louvor a Cristo Jesus por suas palavras de vida!”

Após a solenidade da leitura do Evangelho, todos se sentam e tem início a Homilia que marca a última fase da primeira parte da missa. Em todas as missas celebradas pelo pároco Roger Barakat, a Homilia é feita em português. Neste momento do ritual, o pároco costuma abordar algum ponto dogmático da fé católica maronita, se dirigindo à audiência em tom informal.

A segunda fase da missa se inicia com a Profissão de Fé que constitui um limiar entre a primeira e a terceira fase do ritual caracterizadas respectivamente pela comunhão da palavra e pela comunhão do corpo e sangue de Jesus Cristo. Todos se colocam de pé.³⁵

A terceira e última parte do ritual, é marcada pela Subida ao Altar em que o pároco se desloca da parte da frente posicionado-se em frente ao púlpito para se colocar dentro do altar, atrás da mesa de preparação. Este momento marca a entrada do pároco no “templo do Senhor. Na casa de Deus.” A subida ao altar, assim como o início do ritual, é proferida em siríaco.³⁶ Ao

³⁵ A audiência profere a reza: “Cremos em um só Deus, Pai Todo-Poderoso, Criador do Céu e da Terra, e de todas as coisas visíveis e invisíveis. Cremos em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho Unigênito de Deus, nascido do Pai antes de todos os séculos. Deus de Deus, Luz da Luz. Deus verdadeiro de Deus verdadeiro. Gerado, não criado, consubstancial ao Pai. Por Ele todas as coisas foram feitas. E por nós, homens, e para nossa salvação, desceu dos Céus, e se encarnou pelo Espírito Santo, no seio da Virgem Maria, e se fez homem. Também por nós foi crucificado sob Pôncio Pilatos. Padeceu, morreu e foi sepultado. Ressuscitou ao terceiro dia, conforme as Escrituras, e subiu aos Céus, onde está sentado à direita do Pai, e de novo há de vir em Sua Glória, para julgar os vivos e os mortos. E Seu Reino não terá fim. Cremos no Espírito Santo, Senhor que dá a vida, e procede do Pai e do Filho, é com o Pai e o Filho, é adorado e glorificado, Ele que falou pelos profetas e Apóstolos. Cremos na Igreja, Una, Santa, Católica e Apostólica. Professamos um só batismo para a remissão dos pecados, e esperamos a ressurreição dos mortos, e a vida nova do mundo que há de vir. Amém.”

³⁶ Ité lwot madbhé daloho walwot aloho damhadé talyut, wéno bçugod taybutokh é ‘oul Ibaytokh wésgud bhayeklo dquchokh. A audiência responde: Vdéheltokh moryo dabarayan wabzadiqutokh aléfayn. Pároco: Salaw ‘lay metul moran. Audiência: Aloho nqabel qurbonokh, wnetraham ‘layn baslutokh.” (Tradução: “*Venho ao altar de Deus, ao Deus que alegre minha juventude. Por Vossa imensa bondade, entro em Vossa casa, Senhor, e me prostro diante de Vosso santo templo. Audiência: Com Vosso temor, guiai-me, Senhor. E com Vossa justiça,*

trocar seu lugar durante o ritual o pároco está marcando a não homogeneidade dos espaços que apresenta quebras, marcando que existem porções de espaço qualitativamente diferentes dos outros. Essa não homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado e todo o resto (ELIADE, 1992).

Tem início então o Canto dos Ofertórios. A coleta das ofertas pode ser feita durante o “Credo” ou logo depois, com um canto apropriado antes da Subida ao Altar que dá início a terceira parte do ritual. De acordo com Roger Barakat, é durante este momento do ritual que o fiel oferece, além das doações materiais em dinheiro, a sua intenção. Nas palavras do pároco:

“Se oferece para Deus para te santificar. Para te ajudar. Durante os Cantos dos Ofertórios a pessoa também oferece o seu coração. Oferece o seu pensamento. Oferece tudo e coloca na mão de Jesus pra transformar tudo. Ele não só vai transformar o vinho para corpo e sangue de cristo, mas nós também podemos ser transformados durante a missa”.

Durante o Canto dos Ofertórios, duas senhoras segurando dois cestos passam entre os paroquianos recolhendo doações em dinheiro. Todos se colocam de pé e as senhoras da segunda fileira cantam em árabe “...Aleluia! Eu sou o Pão da vida, proclama o Cristo, Que veio das Alturas salvar o mundo. Meu Pai me enviou Verbo Divino. Que se encarnou da Santa Virgem. Eu na Cruz fui entregue em sacrifício, E na Igreja me dou em alimento, Aleluia!...” Após o hino o pároco profere: “Ó Senhor, Deus Todo-Poderoso, que aceitastes as ofertas dos nossos pais, aceitai, agora, estas oferendas que os Vossos filhos apresentam como símbolo de amor a Vós e a Vosso Santo Nome. Derramai sobre eles as Vossas bênçãos e, em troca das suas ofertas perecíveis, dai-lhes a vida e o Reino.” Neste momento o celebrante incensa as ofertas feitas pelos fieis enquanto o coro das senhoras canta e reza em árabe. Tem início então o Rito da Paz, momento em que os fieis permanecem sentados. O Celebrante, tocando com ambas as mãos o altar e as oblatas, diz em árabe: “Paz a ti, altar de Deus; paz ás santas oferendas colocadas sobre ti; e paz a todos vós, meus irmãos em Cristo. O diácono responde: “Saudemo-nos uns aos outros com amor e fidelidade agradáveis a Deus”. Neste momento dois voluntários caminham até o celebrante que está no altar e juntam as duas mãos para receberem a “paz de Cristo” e a repassarem aos demais participantes da celebração. Os dois voluntários caminham de fileira em

ensinai-me.” Pároco: Por amor a Nosso Senhor, orai por mim. Audiência: Que Deus aceite a tua oferenda e, por tuas preces, tenha piedade de nós.”)

fileira transmitindo a “paz de Cristo” ao primeiro paroquiano posicionado à direita de cada fileira que irá transmiti-la ao paroquiano a sua esquerda repetindo os dizeres: “Paz de Cristo,” até que todos os paroquianos tenham sido contemplados. Enquanto dura esse momento do ritual, as mulheres maronitas cantam em coro. Pároco: “A paz, o amor, a proteção e as misericórdias de Deus estejam conosco e entre nós todos os dias da nossa vida para Vos rendermos glória e graças, agora e para sempre”.

Todos se colocam de pé para que tenha início a Oração Eucarística. Neste momento o celebrante abençoa o povo três vezes com a cruz em mãos: no centro, à direita e à esquerda e diz: “O amor de Deus pai, a graça do Filho Unigênito e a comunhão do Espírito Santo estejam com todos vós para sempre”. O Celebrante ergue os braços e olha para o alto dizendo: “Nossos pensamentos e corações ao alto!” O Celebrante prossegue: “Santo, Santo, Santo sois Vós, ó Pai cheio de misericórdia; Santo é o Vosso Filho Unigênito, Nosso Senhor Jesus Cristo; Santo é o Vosso Espírito vivificante. Vós sois Santo e doador das riquezas; o Vosso Filho se encarnou na Virgem Maria e por sua ação salvadora nos libertou do Mal.”

O momento da Consagração do pão e do vinho, o pároco profere as palavras em siríaco, ao mesmo tempo em que ergue a hóstia e em seqüência o cálice de vinho marcando o momento da transubstanciação. O celebrante então estende os braços e as mãos dizendo: “Todas as vezes que comerdes deste pão e beberdes deste cálice, vós o fareis em Minha memória até a Minha vinda...Sim, Senhor Nosso, amante dos homens, nós nos lembramos de toda a Vossa ação salvadora por nós e Vos imploramos que tenhais piedade do Vosso povo e salveis a Vossa herança quando aparecerdes no final dos tempos para retribuir, em toda a justiça, a cada um segundo as suas obras...” A audiência prossegue: “...Lembramo-nos da Vossa morte, Senhor, confessamos a Vossa ressurreição, esperamos a Vossa segunda vinda, pedimo-Vos a misericórdia, a ternura e o perdão dos pecados .Que Vós nos cubrais de misericórdia...” O diácono faz a proclamação das palavras: “Como é tremenda esta hora, ó amados meus, em que o Espírito Vivo e Santo desce e repousa sobre esta oferenda colocada neste altar para a nossa santificação. Fiquemos, de pé, orando com piedade.” Agitando as mão em movimentos circulares por três vezes, o pároco profere: “Tende piedade de nós, Senhor, tende piedade de nós e enviai do Céu o Vosso Espírito vivificador que repousa sobre esta oferenda e que a torna o Corpo vivificante que nos perdoa e nos santifica. O celebrante ajoelha-se e estende os braços, dizendo: “Atendei-nos Senhor, atendei-nos Senhor, atendei-nos Senhor! Venha o Vosso Espírito Vivo e

Santo e repouse sobre nós e sobre esta oblação!” Todos cantam: Kyrie eleison! Kyrie eleison! Kyrie eleison! O celebrante se levanta e faz o sinal da Cruz sobre os Sacramentos dizendo: “E que ele faça deste pão o corpo de Cristo, Nosso Senhor!.. E faça da mistura deste cálice o sangue de Cristo Nosso Senhor!”

O celebrante estende os braços e as mãos: “A fim de que estes santos Mistérios sejam para a remissão dos pecados, a cura da alma e do corpo e para a retidão da consciência. Assim, ninguém se perderá do Vosso povo fiel e fazei-nos dignos de vivermos por Vosso Espírito caminhando com pureza e Vos rendermos glória agora e para sempre.”

Tem início então as intercessões. Todos se sentam. Este momento do ritual é dedicado a celebrar todas as autoridades religiosas, oferecendo o ritual às autoridades latinas e orientais. É o momento em que o rito oriental demonstra a sua união e submissão à Igreja de Roma ao homenagear a autoridade latina, mas ao mesmo tempo, homenageando as autoridades maronitas. O celebrante junta as mãos e profere: “Oferecemos, Senhor, este sacrifício, por Vossa Igreja, nosso Papa Francisco; nosso Patriarca São Bechara Boutros Al-Rai, e o Patriarca São Nasrallah Boutros Sfeir nosso Bispo Edgard Madi e todos os Bispos de reta fé; e o nosso Superior Geral Malek Abou Tanous e todos os padres da nossa congregação. Dai-lhes Senhor, vida longa e irrepreensível, para que governem Vossa Igreja com toda justiça e santidade. E vos apresentem os fieis que adoram Vosso Nome...” O diácono lembra os profetas, os santos maronitas: “Recordamos os filhos da verdadeira fé, principalmente a gloriosa Santa Maria mãe de Deus, os profetas, os apóstolos, os mártires e confessores, e São João Batista, S. Estefanos, São Marun, São Charbel, Santa Rebeca, São Nimatullah e o Beato Estephan, e todos os nossos Santos Padroeiros Concedei-nos estar junto a Vós morando para sempre na Vossa casa..”

Tem início então a Fração do Pão. Neste momento é cantado um hino e após o fim do hino todos devem se levantar. Erguendo as oblatas, o celebrante, junto com a assembléia, diz em português: “Ó Sacrifício delicioso, que Vos entregastes por nós! Ó Imolado Redentor, que oferecestes Vós mesmo ao Vosso Pai! Ó Cordeiro, que fostes de Vós mesmo o Pontífice sacrificador! Fazei, por Vossa misericórdia, que a nossa súplica seja um suave incenso que, mediante Vós, elevamos ao Vosso Pai. Glória a Vós para sempre!” Todos juntos rezam o Pai Nosso em português. O celebrante profere as palavras em árabe: “Sim, Senhor, amante dos homens, não nos rejeiteis para não cairmos em tentação, mas livrai-nos do Mal e de todos os seus

caminhos tortuosos porque Vosso é o reino com o Vosso Filho Unigênito e o Vosso Espírito Santo, agora e para sempre...”

O diácono solicita então que todos inclinem suas cabeças. O inclinar das cabeças demonstra a solenidade deste momento do ritual e a submissão dos fieis a Deus. O diácono profere em português: “Inclinaí as vossas cabeças diante de Deus misericordioso, diante do Seu altar benevolente e diante do Corpo do nosso Salvador e do Seu Sangue que dá vida a quem O recebe e aceitai a bênção do Senhor.” O celebrante estende os braços sobre a Assembléia dizendo: Senhor, Nosso Deus, abençoai o Vosso povo que se inclina diante de Vós; livrai-nos de todos os males e tornai-nos dignos de comungar estes Mistérios divinos com toda a pureza e santidade e de sermos por eles perdoados e santificados. Nós vos rendemos glória agora e para sempre.”

Erguendo os sacramentos o celebrante diz: “Os Santos Mistérios se dão aos santos em perfeição, pureza e santidade.” A audiência ora em conjunto pedindo a Deus a santificação do corpo através do corpo de Jesus Cristo e pede que a comunhão sirva como remissão dos pecados. Os fieis formam uma fileira para receberem a comunhão, enquanto as senhoras cantam um hino. Ao dar a hóstia a cada fiel, o pároco repete em português: “Corpo de Cristo.” Um a um os fieis comungam e retornam aos seus lugares em oração. O pároco dá início a Ação de Graças estendendo os braços e agradecendo e suplicando a Deus que a comunhão seja para o perdão dos pecados e a glória da Santa trindade. O ritual chega ao fim com a Bênção Final onde o celebrante abre os braços e abençoa a Assembléia: “Ide em paz...fortalecidos pelo alimento e pelas bênçãos que recebestes do altar do Senhor e vos acompanhe a bênção da Santíssima Trindade...Deus Uno. Glória a ele para sempre.”

3.4 A Construção de um Nacionalismo Religioso no Ritual Maronita

De acordo com Mircea Eliade, o sagrado é o real por excelência e o desejo do homem religioso de viver no sagrado corresponde a sua vontade de viver na realidade objetiva, não se deixando enganar pela relatividade das experiências de um mundo de ilusão (ELIADE, 1992: 21). É no interior da Igreja (lugar sagrado) que o mundo profano, ou o mundo de ilusão, é sobrepujado. O espaço da Igreja Maronita corresponde para os seus fieis em uma abertura para a realidade objetiva permitindo a comunicação dos paroquianos com o mundo de Deus. Nas

palavras da paroquiana Glória: “A missa é o contato que a gente tem aqui na terra com a eternidade. Porque Deus não tem tempo. A gente está no tempo. Mas Jesus entrou no tempo.” A manifestação suprema do sagrado para o cristianismo é exatamente a encarnação de Deus em Jesus Cristo (ELIADE, 1992: 12).

Durante o tempo que dura o rito maronita, os fieis podem se deslocar da duração temporal ordinária para um tempo sagrado, que é um tempo mítico primordial que através do ritual, é tornado presente. O tempo litúrgico da missa simboliza a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico. “nos primórdios.” Ao participar do ritual maronita, o fiel se reintegra ao tempo mítico que se reatualiza por meio do rito. Durante a celebração da missa, o tempo sagrado é recuperado, se repetindo indefinidamente. De acordo com a explicação da paroquiana Glória:

“Para Deus não existe tempo. A eternidade entrou no tempo e deixou memória na eucaristia. Ele morreu por nós. É um fato histórico. A eternidade entrou na historia e se deixou ficar pra definir a memória. Então a missa é o contato que eu tenho com a eternidade.”

Esse tempo da eternidade de que fala Glória é um tempo circular e recuperável. Um eterno presente mítico que é restabelecido periodicamente pela linguagem do ritual. O fiel se esforça no sentido de voltar a unir-se a esse tempo sagrado que de acordo com Mircea Eliade, pode ser igualado à eternidade (ELIADE, 1992: 38). A paroquiana Glória afirma: “A gente está aqui de passagem. A gente vai viver eternamente, mas a gente sente um gostinho da eternidade na missa.” Ou seja, a duração temporal profana pode ser “parada” pela inserção através do rito, de um tempo sagrado ahistórico. O tempo do ritual é o tempo em que se desdobrou a vivência histórica de Jesus Cristo, “o tempo santificado por sua pregação, por sua paixão, por sua morte e ressurreição.” (ELIADE, 1992: 40-41). Nas palavras do pároco Roger Barakat:

“Jesus quando fez na quinta-feira santa com os apóstolos e benzeu o pão e benzeu o vinho e falou: faça isso para lembrar de mim. A missa está vivendo a salvação toda que aconteceu. lembrando da vida de Jesus porque na fração do pão, a missa toda é falando desde que ele chegou até quando ele morreu. Então na missa o fiel está revivendo todo dia a salvação de Jesus por nós. Todo dia. A liturgia; a missa. Estão vivendo, reatualizando o que aconteceu com Jesus. Estão vivendo o acontecimento todo na missa. Então não tem isso de vou ver só esse pedaço [se referindo aos fieis que chegam na missa somente no momento da comunhão] Tem gente que comunga e vai embora. Mas ai não vale nada. Poderíamos dar comunhão sem missa. Você pode reparar que as orações falam em viver o momento todo com Jesus.”

Ao explicar o ritual maronita da Igreja Nossa Senhora do Líbano um dos meus interlocutores afirmou que há três momentos da celebração em que se faz uso do siríaco. O primeiro deles, durante o início da missa,³⁷ quando o pároco pronuncia as primeiras palavras do ritual. O segundo momento que marca a entrada do pároco na “casa de Deus” (altar) e o terceiro momento é durante a consagração do pão e do vinho. Em uma conversa informal com outro de meus interlocutores, ele mencionou em tom de crítica que o pároco não havia pronunciado em siríaco as primeiras palavras do ritual durante umas das missas em árabe no domingo, mas em português. Meses depois quando entrevistei o pároco Roger Barakat, ele explicou que a obrigatoriedade do uso do siríaco é somente no momento da consagração, algo realizado em todos os rituais maronitas celebrados na paróquia.

Apesar de o pároco Roger Barakat ter afirmado uma equitativa relevância de todos os momentos da missa, sem destaque especial para nenhum ponto do ritual, a obrigatoriedade do uso do siríaco durante o momento de consagração do pão e do vinho, revela que existe uma atribuição de um grau de importância maior a este momento, algo que é compartilhado por alguns paroquianos que muitas vezes não participam do ritual inteiro, mas chegam à missa durante a terceira parte do ritual que corresponde justamente aos momentos da consagração e da comunhão.

Dentro do complexo de palavras e ações que representa o ritual, as palavras são indissociáveis do ritual e muitas vezes o papel da linguagem empregada no ritual viola a sua função primordial que seria a comunicação entre as pessoas (TAMBLIAH, 1968:175-208), quando como ocorre no momento da consagração em síriaco, são proferidas palavras que a audiência não compreende porque foram pronunciadas em uma língua que a audiência não domina. Nestas circunstâncias o ritual não perde o seu poder de atuação em função disso para aqueles que o acompanham. No caso das palavras pronunciadas em siríaco e que os fieis e os clérigos afirmam ser a língua que era falada por Jesus Cristo, essas palavras têm força, mesmo que elas sejam ouvidas, mas paradoxalmente não sejam compreendidas pela maioria da congregação que não

³⁷ Quando o pároco sai da sacristia para iniciar o ritual, de frente para o altar ele pronuncia as palavras em siríaco: “*Entrei em Vossa casa, senhor, e prostrei-me diante do Vosso altar. Ó Rei dos Céus, perdoai-me tudo que cometi contra Vossa Majestade.*” A: “*Ó Rei dos céus, perdoai-nos tudo que cometemos contra Vossa Majestade.*” P: “*Por amor a Nosso Senhor, orai por mim.*” A: “*Deus aceite a tua oferenda e, por tuas preces, tenha piedade de nós.*”

domina o siríaco. Como explica Tambiah, quando a religião se remete a um período de revelação e insiste na autoridade de um texto verdadeiro propriamente transmitido, seja por via oral ou escrita, sua língua sagrada irá conter algum componente arcaico, quer seja representado por uma língua totalmente diferente ou recorra a antigos elementos da mesma língua (TAMBIAH, 1968: 175-208). No caso do siríaco, o padre Roger afirma tratar-se da língua original falada por Cristo. O fato de os leigos não compreenderem as palavras que estão sendo pronunciadas pelo celebrante não significa que para eles estas palavras não tenham significado. Para os fieis, o fato de não compreenderem a língua significa somente que para aqueles que a compreendem, as palavras contêm sentido e sabedoria e a sua ignorância é um reflexo do seu desmerecimento e envolvimento em um modo de vida inferior comparado com o dos celebrantes. Como explica Tambiah, no sistema religioso, estamos lidando com três noções que formam um conjunto que está relacionado entre si: uma deidade instituiu o discurso e a atividade classificatória; O homem é o criador e o utilizador desta propensão; a língua então adquire uma existência independente e tem poder de influenciar a sociedade. Para muitos fieis, a palavras pronunciadas em siríaco carregam este poder de influenciar aqueles que a ouvem não porque eles compreendem o sentido literal do que está sendo dito, mas porque essas palavras guardam seu status sagrado, seus vínculos com os salvadores ou os ancestrais e seu comportamento especial e preparações que tornam eficazes as suas práticas rituais.

A compreensão dos símbolos rituais demanda que a sua análise seja feita em relação com outros eventos porque eles estão intrinsecamente envolvidos no processo social e é por meio do ritual que alguns grupos se adaptam às mudanças internas e ao ambiente externo, caracterizando-se o símbolo ritual então como, “um fator de ação social, em uma força positiva em um campo de atividade” (TURNER, 2005: 49-50). Estas propriedades simbólicas rituais não são estáticas, mas se associam e se acomodam às finalidades humanas. O processo de construção de um imaginário nacionalista sobre o Líbano na Igreja Nossa Senhora do Líbano do Rio de Janeiro é guiado pela mobilização de aspectos da tradição maronita como quadro interpretativo das relações sociais. O nacionalismo religioso iguala a comunidade religiosa com a nação e desta forma se ergue sobre uma identidade religiosa previamente construída. Apesar desta forma ritual ser bastante resistente às mudanças, as transformações na escala da performance assim como na mais ampla arena política na qual a performance tem lugar, resulta em mudanças do que essa performance significa para os participantes. Enquanto os rituais permanecem relativamente constantes em forma, eles

mudam o que significam ou fazem para aqueles que dele participam. A construção de sua forma simbólica, assim como a mensagem que essas cerimônias pretendem transportar, podem ser diretamente agenciados pelos movimentos nacionalistas religiosos (VAN DER VEER, 1994: 78-106).

Dentro do processo de construção de um imaginário nacional maronita na Igreja Nossa Senhora do Líbano, guiado pela mobilização de aspectos da tradição maronita, a manutenção do uso do siríaco no momento de consagração do pão e do vinho no ritual cria o que Pierre Nora chama de ‘Lugar de memória’ que marca a presença da comunidade maronita de forma atemporal no território libanês. Pierre Nora faz uso do termo lugares de memória para designar pontos de referência que além de materiais, são também simbólicos e funcionais. Neste sentido, qualquer lugar só vai ser considerado um lugar de memória se a imaginação o empossar de uma aura simbólica. Nas palavras de Pierre Nora:

“Se é verdade que a razão fundamental de ser de um lugar de memória é parar o tempo, é bloquear o trabalho do esquecimento, fixar um estado de coisas, imortalizar a morte, materializar o imaterial para prender o máximo de sentido num mínimo de sinais, é claro, e é isso que os torna apaixonantes: que os lugares de memória só vivem de sua aptidão para a metamorfose, no incessante ressaltar de seus significados e no silvado imprevisível de suas ramificações.” (NORA, 1993:21)

Como explica Pierre Nora, os lugares de memória são a forma extrema onde persiste uma consciência comemorativa que mantém uma coletividade por meio do artifício. Estes lugares de memória são construídos com base na idéia de que é preciso construir uma memória e rememorar-la sempre, justamente porque ela não é natural, mas um constructo que se sustenta através do objeto, da imagem. São os suportes exteriores, concretos, que mantêm essa memória(NORA, 1993:14). O ritual maronita estabelece a “passagem” da duração temporal ordinária para o tempo sagrado que é um tempo mítico primordial que se torna presente durante o ritual. Como expliquei anteriormente, o tempo litúrgico da missa representa a reatualização de um evento sagrado que teve existência em um passado mítico. Ao se reintegrar ao tempo mítico que se reatualiza por meio do ritual, o tempo sagrado é recuperado. Na construção de um imaginário nacional maronita, a manutenção do siríaco no momento da consagração estabelece um lugar de memória da comunidade maronita no território libanês ao instituir uma continuidade desta comunidade com esse tempo mítico que remonta à primeira comunidade de cristãos. Ao proferir as palavras em siríaco, o celebrante recupera esse tempo sagrado “materializar o imaterial para prender o

máximo de sentido num mínimo de sinais” (NORA, 1993: 14). Nas palavras da paroquiana Glória:

“E quando eu ouço as palavras em siríaco, eu estou ligada a Jesus. Quando eu rezo e ouço a palavra em siríaco, nós estamos ligados nos primeiros cristãos. Quando os padres eles falam em siríaco é direto o contato com Jesus. Porque a história pra mim está toda ligada. Mas desde o começo do tempo até o ultimo tempo, porque a gente acredita que Jesus vai voltar, isso tudo está ligado. E Deus está ali. Deus entrou na historia e continua na história em cada missa. Então cada missa é um gostinho do céu. E se a gente reza, que é uma coisa que até o padre Ihab falou: se a gente reza em siríaco, a gente está ligado com os primeiros cristãos. Por isso eu quis aprender a rezar o pai nosso em aramaico e a ave Maria em aramaico. Por isso eu fui tomando mais gosto de saber a história do povo maronita porque Jesus esteve no Líbano. Os dois lugares que ele esteve além de Israel foi no Egito quando ele fugiu e no Líbano esteve em Tiro e Sidon. Os primeiros cristãos estavam ali. Por isso me deu assim, puxa, quando o Nami falou que se você tem uma gota de sangue maronita você faz parte do povo eu falei: gente, é uma honra! Eu estou ligada aos primeiros cristãos(...). Quando você ouve a liturgia... O que me cativou aqui foi a liturgia. Mais do que o libanês. Foi a Igreja Maronita.”

Desta forma, a autoctonia dos cristãos maronitas é pensada fazendo referência à presença cristã no Líbano. Ela é reflexo da pertença maronita à história do Líbano e do cristianismo visto como a primeira religião do território libanês. O siríaco rezado na missa funciona como uma metáfora permanente que evoca a história do Líbano mítico de onde se origina a República libanesa atual e de outro lado, como um ‘lugar de memória’ permanentemente lembrado em todos os rituais celebrados na paróquia. As palavras em siríaco, repetidas em todos os rituais, permitem aos cristãos maronitas inscreverem sua existência no presente, reivindicando uma anterioridade da presença cristã que precede a presença do Islã no Líbano.

CAPITULO 4

OS MARONITAS DO RIO DE JANEIRO

Como explicado no tópico anterior sobre a imigração da comunidade libanesa maronita para o Brasil, as instituições criadas por imigrantes de fala e cultura árabe e seus descendentes na diáspora, funcionaram no sentido de criarem circuitos de solidariedade e espaços de construção de identidade, forjando esta comunidade de imigrantes na diáspora. Durante quase dois anos de trabalho de campo na Igreja Nossa Senhora do Líbano, ficou evidente que a instituição funciona como um dos principais espaços de sociabilidade para a comunidade de fala e cultura árabe do Rio de Janeiro. Este aspecto foi revelado durante as diversas celebrações das quais participei ao longo do período da minha pesquisa de campo na instituição em que constatei a presença de diversos membros de outras instituições de fala e cultura árabe do Rio de Janeiro.³⁸ Entre os membros da comunidade maronita do Rio de Janeiro, objeto desta dissertação, mesmo aqueles que não mantêm a religião como prática cotidiana, buscam a Paróquia Nossa Senhora do Líbano porque vêem neste espaço a possibilidade de acessar determinadas tradições culturais através das quais eles constroem uma identidade libanesa vinculada ou não a uma herança religiosa maronita (PINTO, 2010:164).

Nos tópicos deste capítulo apresentarei como a Igreja Nossa Senhora do Líbano funciona como espaço de sociabilidade e de construção de identidade para a comunidade de fala e cultura árabe do Rio de Janeiro. Aprofundarei também a discussão sobre a relação entre identidade religiosa maronita e identidade nacional libanesa, apresentando como a Paróquia maronita do Rio de Janeiro funciona como uma via de entrada para um projeto de governo libanês que busca ampliar o número de cidadãos cristãos libaneses na diáspora e a pluralidade de referências

³⁸ Em eventos como a missa e festa de celebração da Independência do Líbano na Igreja Nossa Senhora do Líbano em 2011 e 2012; a missa comemorativa do dia de São Marun seguido por um almoço beneficente realizado no dia 5 de Fevereiro de 2012 ; a missa em homenagem ao novo cônsul do Líbano na Igreja Nossa Senhora do Líbano e do coquetel realizado na mesma data após a missa no dia 19 de agosto de 2012; a missa celebrada pelo Patriarca e os párocos da Igreja seguida de um coquetel em maio de 2013; as festas juninas dos anos de 2011,2012 e 2013 e por fim, as duas Festas Benéficas Árabes, realizadas no ano de 2013 no salão de festas da paróquia. Em todas estas ocasiões, constatei a presença de diversos membros da comunidade de fala e cultura árabe da cidade do Rio de Janeiro como Nelson Mufarrej (presidente da Federação das Entidades Líbano-Brasileiras), do Monsenhor Alphonse Nagib Sabbagh (padre melquita da Paróquia Melquita de São Basílio, criador do curso de árabe da UFRJ, professor universitário aposentado, autor do primeiro dicionário português-árabe); do senhor Roberto Habib (membro da Federação das Entidades Árabes e da Câmara do Comércio); do senhor Georges Hage (membro da Sociedade Ortodoxa São Nicolau e ex-presidente da Câmara do Comércio, Indústria e Agricultura Líbano – Brasileira do Rio de Janeiro) ; do cônsul do Líbano muçulmano sunita , entre outros.

identitárias disponíveis para os maronitas cariocas que negociam sua inserção (PINTO, 2010:164) em uma comunidade imaginada libanesa a partir de uma variedade de tradições culturais disponibilizadas em parte pela Igreja Nossa Senhora do Líbano e em parte pelas tradições culturais associadas ao mundo de fala e cultura árabe.

4.1 A Igreja Nossa Senhora do Líbano como Espaço de Sociabilidade e de Construção de Identidade entre os Membros da Comunidade de Fala e Cultura árabe do Rio de Janeiro

Em um documento elaborado pela Diocese Maronita do Brasil que busca explicar resumidamente a história da fundação da Igreja Nossa Senhora do Líbano, a paróquia é descrita como um lugar de encontro de toda a coletividade libanesa, além de ser um espaço de convivência também da comunidade católica do bairro da Tijuca. O que comprova que a instituição pretende tornar a paróquia um espaço de sociabilidade não apenas para os libaneses maronitas e seus descendentes, mas para toda a comunidade libanesa do Rio de Janeiro. Mais do que isso, a instituição maronita do Rio de Janeiro disputa com outras instituições fundadas por libaneses e seus descendentes, o papel de catalisadora das identidades religiosas e nacionais da comunidade libanesa do Rio de Janeiro. Este aspecto ficou evidente em episódios como o que aconteceu no mês de junho de 2012, quando foi celebrada uma festa no Clube Monte Líbano, em homenagem ao cônsul libanês do Rio de Janeiro Ali Daher que deixava o seu cargo após dez anos de serviços prestados ao consulado do Líbano no Rio de Janeiro. Em uma conversa com um dos meus interlocutores da Paróquia Nossa Senhora do Líbano, ele mencionou que os líderes da paróquia gostariam que a festa fosse realizada no salão de festas da paróquia, e mostrou contrariedade com a escolha do lugar para a realização da festa ter sido o Clube Monte Líbano. Exemplos como esses evidenciam que existe uma disputa entre as instituições fundadas pelos imigrantes libaneses e seus descendentes no Rio de Janeiro sobre quem irá representar a comunidade na diáspora. Constatei que em ocasiões que reúnem diversas instituições da comunidade libanesa do Rio de Janeiro, existe sempre uma etiqueta em dividir igualmente as falas entre os representantes de cada instituição nos eventos para que nenhuma instituição ganhe mais destaque que as demais. Isso aconteceu na festa em homenagem ao cônsul, mencionada acima quando cada membro das diferentes instituições de fala e cultura árabe teve igual tempo de

fala e no evento em homenagem ao Patriarca maronita Bechara Boutros Rai na Igreja Nossa Senhora do Líbano quando membros de diferentes instituições tiveram igual tempo de fala para homenagearem o patriarca.

Constatei que além de constituir um espaço de sociabilidade para a comunidade de libaneses e seus descendentes do Rio de Janeiro, a Igreja Nossa Senhora do Líbano também é um espaço de sociabilidade e construção de identidade para outros membros da comunidade de fala e cultura árabe. Além dos libaneses e seus descendentes, identifiquei a presença de descendentes de egípcios, sírios e palestinos entre os participantes de algumas das celebrações realizadas na paróquia. Os encontros entre os membros da comunidade de fala e cultura árabe que servem como arenas de sociabilidade onde os indivíduos e as famílias atualizam as suas relações ou constroem alianças e circuitos de trocas econômicas, simbólicas e afetivas, buscam reunir toda a comunidade em torno de um universo cultural partilhado pelas diferentes vertentes religiosas da comunidade (PINTO, 2010).

Ocasões como as celebrações em homenagem à Independência do Líbano, em que o hino nacional libanês foi tocado dentro da paróquia e foram distribuídas bandeirinhas do Líbano aos participantes em novembro de 2011, servem para reforçar a importância da identidade libanesa para além das diferenças religiosas, contando com a participação dos libaneses e seus descendentes, representantes da Igreja Ortodoxa e da Igreja Melquita, de membros do Consulado do Líbano no Rio de Janeiro e de representantes de diversas instituições fundadas por libaneses e seus descendentes, como a Liga Libanesa e a Federação das Entidades Líbano-Brasileiras do Estado do Rio de Janeiro.

Nas ocasiões que reúnem membros da comunidade de fala e cultura árabe que incluem outras ascendências que não apenas a libanesa, o diacrítico que dá o caráter de unidade à comunidade é a culinária. A comida é um elemento essencial na codificação e transmissão das referências culturais árabes como arenas de afetividade. A base do universo de referências culturais que organizam as identidades das comunidades de fala e cultura árabe no Rio de Janeiro é a relação afetiva com tradições transmitidas a partir de relações familiares, como é o caso da culinária (PINTO, 2010:165). Em ocasiões festivas da comunidade de fala e cultura árabe estão sempre presentes no cardápio Hummus, baba ghanoush, tabule, fatush, kibe, esfiha, entre outros. Nestas ocasiões era comum que durante as refeições meus interlocutores fizessem comparações entre a comida servida nas festas e os mesmos pratos preparados em casa pela avó ou pela mãe.

A herança culinária familiar é sempre carregada de afetividade “porque o hummus preparado pela avó e servido nos almoços de domingo é muito mais gostoso.” Esse aspecto foi algo recorrente no campo, inclusive quando viajei para o Líbano com os descendentes em julho de 2012. Nos almoços fartos que comemos durante a viagem, eram constantes as comparações entre estas refeições servidas nos restaurantes e a memória afetiva dos pratos saboreados nas festas familiares desde a infância no Brasil. Para os meus interlocutores, o parâmetro indicador de que a comida era saborosa e bem feita era o grau de semelhança com as refeições preparadas e saboreadas em família no Brasil. Em uma entrevista com uma das mulheres que viajou comigo ao Líbano, Juliana de 32 anos, bailarina e professora de pilates, neta de avó libanesa, ela mencionou que durante a viagem, ao visitar a residência de uma senhora que ela acredita ser sua parenta, na cidade de Charbila, onde nasceram seus familiares que imigraram para o Brasil, ela pôde “finalmente” experimentar uma refeição preparada da mesma forma que a sua avó sempre preparou aqui no Brasil. A forma de preparar a comida, à maneira feita pela avó no Brasil, na concepção da Juliana, era um indicativo de que os seus ancestrais vieram de fato daquela região e de que as pessoas que ela visitou em Charbila, tinham realmente parentesco com ela.

Ao estabelecer uma comparação entre as celebrações organizadas para a comunidade de fala e cultura árabe e as festas beneficentes realizadas na paróquia, cujo público alvo é toda a comunidade da paróquia, incluindo brasileiros não descendentes, percebi que no primeiro caso, foram contratados dançarinos de dabke³⁹ para se apresentarem no coquetel de comemoração da Independência do Líbano em 2011 e no segundo caso, foram contratadas dançarinas de dança do ventre para animarem as festas beneficentes árabes. Nas ocasiões que têm como público alvo a comunidade brasileira mais ampla, os organizadores optaram por incluir entre as atrações, elementos que são resultado das compreensões orientalistas do que seja a cultura árabe, como é o caso da dança do ventre. Como explica o antropólogo John Tofik Karam, à medida que os imigrantes e seus descendentes ascendiam economicamente e buscavam reconhecimento social dentro da sociedade brasileira, eles se apropriaram das representações sobre os árabes criadas pelo orientalismo brasileiro e a ressignificaram. As celebrações com apresentações de dança do ventre são exemplos desta apropriação do imaginário orientalista para transmitir a identidade árabe. John Tofik Karam, denomina esse processo de “arabidade mercantilizada” que seria justamente essa apropriação que os imigrantes e seus descendentes fizeram dos elementos

³⁹ Dança tradicional árabe

produzidos pelas imaginações orientalistas do que caracteriza a cultura árabe, convertendo o “novo poder simbólico dos bens étnicos em capital social” (KARAM, 2009: 197-235).

Apesar de a dança do ventre ser apresentada no discurso voltado para a sociedade brasileira como um elemento icônico da cultura árabe, grande parte dos descendentes dos imigrantes de fala e cultura árabe provenientes da Síria, Líbano e Palestina questiona a sua autenticidade como herança cultural (PINTO, 2010: 160). Muitos descendentes se identificam e reconhecem o dabke como um elemento “tradicional” da sua cultura. Nas celebrações que incluem somente os membros da comunidade de fala e cultura árabe na paróquia, não vi nenhuma vez serem contratadas dançarinas de dança do ventre. A comemoração da Independência do Líbano é um exemplo. Em Novembro de 2011 durante um coquetel após a missa, um casal foi contratado para fazer uma apresentação de dabke para os convidados e logo após a apresentação, o rapaz e a moça foram de mesa em mesa chamando os convidados para se juntarem a eles, formando uma grande roda de dabke com a participação de figuras importantes da comunidade como o pároco da missão libanesa maronita de 50 anos, Roger Barakat, cuja reputação de ser um bom dançarino de dabke já é conhecida entre os membros da comunidade que em todas as festas esperam ansiosos por sua participação no comando da roda.

Diferente da culinária árabe que tem uma importância fundamental como veículo de transmissão cultural entre os diversos membros da comunidade de fala e cultura árabe do Rio de Janeiro (PINTO, 2010:165), o dabke apesar de muitos descendentes o considerarem um elemento dentro do universo de referências culturais que estruturam as suas identidades, o número de membros desta comunidade que herdaram este elemento cultural a partir de relações familiares é muito reduzido. Esse capital cultural dá aos que o possuem um prestígio dentro e fora da comunidade. É durante as celebrações onde estes indivíduos têm a oportunidade de demonstrar seu virtuosismo que eles são colocados em um lugar mais alto na hierarquia da comunidade porque dominam um elemento cultural que dá àquele que o possui uma legitimidade de “mais árabe e/ou mais libanês” que os demais.

Na festa de Independência do Líbano no Consulado do Líbano do Rio de Janeiro em novembro de 2012, conheci uma professora de dança do ventre que é proprietária de uma academia em Friburgo. Apesar de não ser descendente de libaneses, sua academia possui fortes vínculos com a colônia libanesa da cidade. Durante a festa no consulado, ela me apresentou ao libanês Ricardo, que apesar de ser membro da comunidade maronita do Rio, o único lugar que eu

me recordava de tê-lo visto até então, havia sido a festa de comemoração da Independência do Líbano, celebrada pela colônia libanesa em Friburgo, quando ele se juntou ao libanês Nami Hanna para dançar dabke com um rapaz que foi contratado para fazer uma apresentação de dabke durante o evento. Ele vive no Brasil desde criança e é um exímio dançarino de dabke e relatou que aprendeu a dança com a sua mãe. Nessas ocasiões festivas em que o dabke é tocado, ele ganha destaque entre os libaneses e descendentes e costuma conduzir os que buscam aprender a dançar durante as festas.

Apesar do que apresentei nos parágrafos acima e de alguns autores (KARAM;PINTO) afirmarem que grande parte dos descendentes dos imigrantes de fala e cultura árabe provenientes da Síria, Líbano e Palestina questiona a autenticidade da dança do ventre como herança cultural (PINTO, 2010: 160), durante a viagem com os descendentes ao Líbano, em uma das ocasiões em que estávamos no ônibus da excursão nos deslocando de uma região para outra, nossos guias libaneses colocaram um cd de música libanesa e começaram a ensaiar passos de dabke no corredor do ônibus enquanto nós que estávamos sentados, batíamos palmas no ritmo da música. Em um determinado momento a professora de educação física Georgia de 28 anos, paroquiana da Igreja Nossa Senhora do Líbano de São Paulo e bisneta de libanês, foi convidada por um dos libaneses a se juntar ao grupo que dançava no corredor do ônibus. Ela se levantou e começou a ensaiar os movimentos da dança do ventre e todos pararam para vê-la dançar mexendo os quadris no ritmo da música. O som das palmas no ônibus aumentou entre os demais membros da excursão que estavam impressionados com o virtuosismo de Georgia; enquanto outros se apressaram em registrar a sua performance. Quando a música parou, todos aplaudiram efusivamente e o advogado David de 36 anos, filho de pai libanês, disse entusiasmado: “Vejam isso!! Nós nunca perdemos as nossas raízes.” Para David, nesta ocasião, a dança do ventre serviu como um referencial cultural confirmador do pertencimento de Georgia àquela cultura que estava sendo experienciada ali no ônibus junto com o grupo de libaneses. Uma vez convidada a se juntar aos libaneses que dançavam dabke, Georgia fez uso da dança do ventre como performance cultural da sua identidade. Performativamente ela estava reivindicando um pertencimento.

A Igreja Nossa Senhora do Líbano constitui também uma arena de diálogo cultural com a sociedade carioca, onde as identidades religiosas e étnico-nacionais são expressas utilizando códigos simbólicos locais. Um dos exemplos disso é a festa junina celebrada anualmente na Igreja Nossa Senhora do Líbano. A celebração desta festa possibilita aos maronitas expressarem

o seu pertencimento ao universo cultural de inspiração católica que existe na sociedade carioca, ao mesmo tempo em que a festa oferece à comunidade maronita uma arena para comunicar o particularismo de sua identidade (PINTO, 2010:154). Participei das festas juninas da paróquia celebradas em 2011, 2012 e 2013. Estas festas que costumam ir de 13:00h até 00:00h recebem ao longo do dia um público grande de visitantes que enfrentam longas filas, para consumirem os produtos vendidos nas barraquinhas. A festa junina é um momento de grande arrecadação de fundos para a paróquia porque além do sucesso das vendas, muitos dos produtos vendidos nas barracas são obtidos por doação, como é o caso da barraca de doces nacionais, uma das barracas que costuma arrecadar mais fundos para a paróquia, como me explicou a italiana Julia que administra a barraca todos os anos. A festa junina que é um evento que envolve toda a comunidade de paroquianos, revelou que a Paróquia Nossa Senhora do Líbano também é um espaço de conflitos e disputa de poder entre os seus membros. Conflitos que são muitas vezes mediados pelo padre Roger Barakat, pároco da paróquia há doze anos e é conhecido por ter uma personalidade extremamente aberta e sociável com a comunidade de descendentes e não descendentes, um aspecto que destoa muito da figura austera do pároco Ihab Chamoun que deixou a igreja em 2010.

Em 2012 e 2013, trabalhei como voluntária em uma das barraquinhas montadas no evento. Em 2012, trabalhei na barraca de doces nacionais organizada pela Italiana Julia junto com outros paroquianos maronitas e brasileiros. Julia é uma figura importante na paróquia e participa da organização de diversas celebrações organizadas naquele espaço, como é o caso da festa junina. Quando demonstrei interesse em trabalhar na festa, procurei pela Kátia, uma das paroquianas maronitas que desempenha várias atividades na instituição. Ela sugeriu que eu procurasse a senhora Julia e perguntasse onde o meu trabalho poderia ser melhor aproveitado. Como no ano anterior eu havia notado a existência de uma barraca de comidas e doces árabes na festa, verifiquei a possibilidade de trabalhar nessa barraca porque imaginei que ali eu teria chances de interagir com um número grande de descendentes libaneses maronitas. Demonstrando ainda algum receio por não me conhecer muito bem, a senhora Julia me disse que eu não poderia trabalhar na barraca de comida árabe porque os “libaneses” não gostam de trabalhar com ninguém “de fora.” Ela perguntou se eu não gostaria de trabalhar na barraca de doces nacionais que ela organiza e eu prontamente aceitei. Este trabalho me ajudou a estreitar os laços com alguns paroquianos e acessar outras redes de relações que foram significativas para a minha pesquisa.

Durante a manhã, enquanto cada grupo trabalhava na organização das suas barracas, houve um mal estar entre os membros da barraca onde eu estava trabalhando, provocado pelo fato de as senhoras da barraca de comidas árabes não terem colocado as toucas higiênicas, obrigatórias para todos que estivessem trabalhando nas barraquinhas cujo produto fosse comida. A senhora Julia se mostrou indignada ao ver que as “libanesas”, como ela se referiu às senhoras da barraca de comida árabe, ainda não haviam colocado a touca. Para tentar fazer com que elas colocassem a touca, a senhora Julia chamou o padre Roger e disse que nós da barraca de doces nacionais não colocaríamos a touca se as “libanesas” também não colocassem. Alguns minutos depois, vimos o padre Roger colocando pessoalmente a touca na cabeça de cada senhora da barraca de comidas árabes, o que aplacou temporariamente os ânimos da senhora Julia. Algum tempo depois, percebi a indignação da senhora Julia novamente. Desta vez ela estava desconfiada que a barraca “das libanesas” estava vendendo bolo de chocolate que segundo ela, é um dos produtos exclusivos da barraca de doces nacionais. Ela pediu a um dos membros da nossa barraca que fosse conferir se as “libanesas” estavam vendendo de fato o bolo de chocolate. O que mais tarde o rapaz viria nos reportar que não. Nesta ocasião a apropriação do conceito “libanesas,” pela senhora Julia foi empregado para marcar a distinção entre os membros da barraca de comida árabe e os demais paroquianos, apesar de haver também descendentes de libaneses entre os membros da barraca de doces nacionais da senhora Julia. Essa apropriação da classificação de libanês feita pela senhora Julia demonstra que na hierarquia da paróquia, alguns são vistos como mais libaneses que outros.

No início do ano de 2013, durante a comemoração do aniversário de 50 anos do padre Roger Barakat, comemorado com uma grande festa no salão de festas da paróquia, a senhora Julia veio me perguntar se eu poderia trabalhar novamente na barraca de doces nacionais na festa junina, o que eu aceitei prontamente. Faltando alguns dias para a festa, recebi um telefonema do libanês maronita Nazir perguntando se eu poderia trabalhar no caixa da barraca de batatas fritas que ele estava montando para a mesma festa. Expliquei que não seria problema algum se eu já não tivesse me comprometido a trabalhar na barraca de doces nacionais da senhora Julia. Nazir na mesma hora respondeu que ele iria conversar com o padre Roger solicitando a minha transferência para a barraca de batatas fritas. Quando no dia da festa eu cheguei de manhã cedo, me coloquei a disposição do padre Roger para trabalhar onde houvesse falta de voluntários e ele me disse que eu trabalharia na barraca de batatas fritas. Quando encontrei a senhora Julia para

me desculpar por ter sido transferida para a barraca de batatas fritas, em tom jocoso, porém ressentido, ela me disse que eu havia traído ela e os membros da barraca de doces nacionais. Este episódio revelou que existe dentro da paróquia um ressentimento de alguns membros que entendem que os membros da comunidade maronita da paróquia ocupam um lugar mais importante hierarquicamente, quando comparados aos demais freqüentadores da paróquia. O episódio com o Nazir revelou que essa impressão de alguns paroquianos não está de todo equivocada, porque mesmo assumindo um compromisso primeiramente com a senhora Julia, Nazir deixou claro que ele tinha prioridade na escolha dos que trabalhariam na sua barraca. O episódio das toucas é bastante simbólico porque revela um desejo dos demais paroquianos em ver um tratamento equitativo dos paroquianos, simbolizado naquela situação pela insistência da senhora Julia na obrigatoriedade do uso da touca por todos os voluntários, sem exceções.

A língua árabe serviu de veículo de comunicação e afirmação das identidades árabes na sociedade carioca (PINTO, 2010:160). Na Igreja Nossa Senhora do Líbano, além de serem rezadas missas em árabe nas manhãs de domingo, alguém que participa do dia a dia na instituição pode perceber que existe um grupo significativo de paroquianos que fala o árabe de forma fluente. Esse grupo é na sua maioria de libaneses maronitas e seus descendentes, começando pelos padres da Missão Libanesa Maronita que são todos libaneses. Percebi ao longo do tempo de pesquisa que o uso do dispositivo da língua serve em diversas ocasiões como marcador de diferença entre os membros da comunidade da paróquia, mesmo em ocasiões que a princípio envolvem os demais membros da instituição (Barth, 2005). Esse foi o caso do coquetel realizado em 18 de março de 2012 no salão de festas da paróquia. Na chamada do evento, divulgado pela rede social facebook, o convite era feito a “libaneses e brasileiros”⁴⁰ para o coquetel de confraternização e palestra com a presença dos deputados libaneses Ziyak Al Kadre e Nouhad Al Mashnook que apresentava como finalidade o “congraçamento com a colônia libanesa do Rio de Janeiro.” No topo do convite para o evento, encabeçando o texto, os nomes das coligações Tayyar Al Mustaqbal e 14 de Março⁴¹, ambas coligações que assumem uma postura política

⁴⁰ Como expliquei anteriormente, as categorias ‘libaneses’ e ‘brasileiros’ são categorias nativas que tem um alto grau de fluidez em função do uso que os agentes fazem dependendo do contexto. Ao perguntar a um interlocutor sobre quem se encaixa em cada uma destas categorias, ele afirmou que “isso varia muito.” No caso do evento a que me refiro no parágrafo acima, as categorias brasileiros e libaneses diziam respeito respectivamente, àqueles que não possuem ascendência libanesa e àqueles que possuem ascendência.

⁴¹ Movimento político que surgiu no Líbano após o assassinato do ex-primeiro ministro Rafik Hariri em 2005 e apresenta como uma das suas plataformas políticas centrais a redução da influência do governo da Síria na política do país (PINTO, 2010: 167).

claramente anti-Síria. No início das falas dos políticos convidados, havia um senhor membro da comunidade maronita do Rio de Janeiro que fazia a tradução do árabe para o português para que a platéia que não domina o árabe pudesse compreender. O debate apresentado no evento girava principalmente em torno da questão da aquisição da cidadania libanesa pelos membros mais jovens da comunidade libanesa do Rio de Janeiro e principalmente em torno das propostas dos deputados para a política do Líbano. Conforme a discussão foi ficando mais acalorada, os membros da comunidade que dominam o árabe, passaram a fazer perguntas diretamente aos políticos convidados e estes respondiam em árabe sem que houvesse a tradução para o português. A partir deste momento, aqueles que não dominam a língua foram deixados de fora do debate.

Outro episódio ocorrido na paróquia em que o árabe se apresentou como um marcador de fronteiras dentro da comunidade foi durante a missa em ocasião da celebração da Independência do Líbano em novembro de 2012, no momento da ação de graças, antes da benção final quando o libanês maronita Nami Hanna fez um discurso em português e depois pediu autorização para ler parte do seu discurso em árabe. Eu e os demais participantes presentes que não dominamos o árabe, não compreendemos o discurso que não teve tradução para o português, o que denota que o discurso era direcionado somente a um grupo restrito da audiência. Em uma entrevista realizada dois meses depois desta ocasião, Nami leu pra mim o discurso que fez no dia da comemoração da Independência, fazendo a tradução para o português:

“Excelentíssimo arcebispo Edgard Madi, excelentíssimo superior da missão libanesa do Brasil Roger Barakat. Reverendíssimos padres, excelentíssimo cônsul geral do Líbano, presidentes, responsáveis e representantes dos clubes e associações líbano-brasileiras, senhoras e senhores. Nos reunimos hoje na casa libanesa.” Nami interrompe a leitura do discurso para fazer um comentário: “você veja que a casa libanesa que deveria ser o consulado eu coloquei a igreja. A casa libanesa deveria ser um apelido só para o consulado. Eu chamei a igreja de casa libanesa.” Então ele prossegue a leitura: “nos reunimos hoje na casa libanesa na Igreja Maronita que unificadora... aquela que pro pai dela o patriarca, a glória do Líbano cuidado ; a glória do Líbano ontem foi marcada com a nomeação do nosso pai, o patriarca, como cardeal de auto cargo. Parabéns ao Líbano, a memória da independência...festejando com a nossa Igreja Mãe e com o Libano e o mundo, o cabeça da Igreja Maronita, o cardeal Bechara Boutros Rai, o patriarca da Antioquina e de todo o Oriente. Voltando para a memória da independência. Ele interrompe mais uma vez o discurso: “Eu me dirijo a sua excelência cônsul geral do Líbano, falando diretamente pra ele” E prossegue a leitura: “E através de vocês, parabenizando essa data e estranhando a nossa alegria por uma independência quase completa. Com uma soberania pela metade e uma liberdade dividida. Nós juntamos nossa voz de imigrante, senhor cônsul, com a voz do nosso excelentíssimo presidente o general Michel Sleiman”.Nami interrompe a fala mais uma

vez: “que é maronita” E continua a ler o discurso: “chamando para a liberdade de toda a nossa terra e unificar nossos passos para apoiar a nossa união pra ter uma soberania completa com a força armada oficial do governo do Líbano. A força armada do Exército do Líbano e do serviço da polícia e do serviço de segurança nacional libanês.⁴² Isto é o que nós desejamos nessa memória valorosa. Desejamos que no ano que vem que nós participemos das eleições parlamentares, para que seja a voz do imigrante a voz do direito e o verbo de fé para o Líbano. Viva o Líbano!”

Os dois exemplos apresentados: a palestra dos políticos libaneses na paróquia e o evento e a fala de Nami Hanna durante a missa de celebração da Independência do Líbano em 2012, demonstram que o uso da língua árabe em diversos momentos serve como um marcador de fronteira que a partir do conhecimento ou do desconhecimento da língua, deixa de fora aqueles que não a dominam que são, em grande medida, a comunidade de brasileiros não descendentes e de descendentes de libaneses na diáspora que em sua maioria não dominam o árabe. Estas ocasiões, além de servirem para afirmar a especificidade da identidade maronita, demonstram que dentro da comunidade libanesa no Rio de Janeiro, questões políticas e religiosas relativas ao contexto libanês são colocadas em disputa e debate dentro da comunidade na diáspora e o recurso do árabe marca a fronteira entre aqueles que farão parte do debate e os que ficarão fora dele.

Para aqueles que freqüentam a Igreja, a experiência identitária ligada às referências culturais libanesas e/ou árabes, implica em um envolvimento com a comunidade de fala e cultura árabe e suas instituições e a paróquia se constituiu como espaço de vivência e de expressão desta cultura. Minha pesquisa ao longo deste tempo revelou que existe neste espaço a produção de uma multiplicidade de projetos nacionalistas religiosos libaneses em constante diálogo com questões locais e questões transnacionais. Estes projetos são distribuídos desigualmente na comunidade de acordo com diferenças de idade, de classe, conexão transnacional, filiação religiosa. A Missão Libanesa Maronita contribui fortemente com a construção destes projetos por meio da produção de conexões transnacionais através das missas e celebrações em homenagem à Independência do Líbano realizadas na paróquia, pela construção de redes e conexões com o Líbano, através das visitas de autoridades políticas e religiosas como foi o caso da vinda do Patriarca em maio de 2013, além do engajamento da instituição no projeto de incentivo à aquisição de cidadania por parte dos descendentes de libaneses na diáspora carioca. Apesar de os párocos terem sempre publicamente uma postura de conciliação com os membros da comunidade libanesa na diáspora, eles contribuem na disseminação de um projeto político do governo libanês para ampliação do

⁴² Nami se refere ao Exército Libanês e às Forças de Segurança do Líbano.

número de libaneses maronitas na diáspora, com fins de influenciar a política libanesa. Nos tópicos seguintes, tratarei desta questão específica do projeto de aquisição da cidadania por parte dos descendentes com base em alguns aspectos da história política do Líbano e a partir desta mobilização religiosa e política da Igreja, as diferentes maneiras com que os descendentes maronitas constroem suas identidades religiosa e étnico-nacional não somente a partir do contexto local, mas também por meio de conexões transnacionais, interações e construção de redes e conexões com o país de origem, numa tentativa de reconstituir na diáspora as suas comunidades de origem (BLUM BAKOUR, 2006).

4.2 Relação entre a Identidade Religiosa e Identidade Nacional

A Igreja Nossa Senhora do Líbano funciona como espaço de construção de um nacionalismo religioso libanês atrelando a história da Igreja Maronita ao Estado do Líbano, através dos símbolos, das imagens, celebrações, visitas de autoridades libanesas e através do incentivo à aquisição da cidadania por parte dos descendentes cristãos na diáspora. Meu material etnográfico demonstrou que esse incentivo faz parte de um projeto do governo libanês em parceria com a Igreja Maronita que promove na diáspora maronita uma política de incentivo à aquisição de cidadania por parte dos descendentes cristãos libaneses. A Missão Libanesa Maronita do Brasil no Rio de Janeiro está engajada neste projeto, corroborando a política de parte do governo libanês. O objetivo do projeto é ampliar o número de cidadãos cristãos libaneses na diáspora para que os maronitas se tornem maioria fora do Líbano, já que dentro do território libanês, eles estão em número bem menor que o número de muçulmanos. Construir o Maronismo é construir o Líbano e vice-versa.

Esta construção de uma nação libanesa imaginada na diáspora (ANDERSON, 2008: 26-84), atrelada ao maronismo, está manifesta nos símbolos veiculados na paróquia como as quatro imagens da Nossa Senhora do Líbano, localizadas acima do portão principal de entrada da paróquia, esculpida no portão de ferro da entrada da igreja, no altar e nos fundos da Igreja. A imagem é uma reprodução da imagem da Nossa Senhora do Líbano localizada na região de Harissa no Líbano. Assim como a imagem original, nas imagens da paróquia a Nossa Senhora do Líbano está posicionada no alto de uma montanha. Olhar para a imagem da Nossa Senhora é

rememorar a presença do Maronismo no Líbano. Nos dias de missa voltada para a comunidade maronita, realizada em árabe aos domingos, às dez da manhã, antes do início da missa, é projetada na tela uma imagem de Nossa Senhora do Líbano em Harissa com a bandeira do Líbano ao fundo. O vínculo entre o maronismo e o Líbano também é representado na presença da bandeira do Líbano colocada no altar da igreja junto da bandeira do vaticano que marca a união da Igreja Maronita com o Catolicismo do Ocidente e ao lado bandeira do Brasil que marca as boas relações do maronitas com o país que acolheu os imigrantes cristãos que escolheram o país como segunda nação.

A imagem do cedro do Líbano⁴³ é um dos elementos centrais que vinculam os maronitas ao Líbano. A imagem do cedro está espalhada em diversos lugares da paróquia e também na túnica dos párocos em missas celebrativas. Na definição utilizada por Victor Turner, o símbolo é percebido pelo consenso geral como alguma coisa que lembra ou representa algo por meio da posse de características semelhantes ou através de associações em fatos ou pensamentos (TURNER, 2005: 49). Essa espécie de Cedro, presente na imagem da bandeira do Líbano e na bandeira do partido Kataib, é denominado por muitos maronitas de ‘Cedro de Deus’. De acordo com a explicação de um dos meus interlocutores, essa denominação vem do fato de esta espécie de árvore ter as folhas voltadas para cima como “se estivesse louvando ao senhor.” Dentro do espaço da Igreja Nossa Senhora do Líbano está sepultado o padre Elias Gorayeb, fundador e primeiro superior da Missão Libanesa Maronita do Brasil. Sobre a sua lápide constam os dizeres: “Aqui na terra de Santa Cruz, tombou um cedro do Líbano.” A metáfora que compara o pároco Elias Gorayeb ao cedro do Líbano é uma metáfora recorrente nos discursos maronitas. Enquanto visitávamos o mosteiro do Patriarca Bechara Boutros Rai, durante o seu discurso, ele comparou os descendentes aos cedros do Líbano. Na bíblia é mencionado o episódio em que o rei Salomão construiu seu templo com a madeira do cedro do Líbano. Esta espécie de cedro que existe no Líbano é uma árvore que de acordo com os meus interlocutores vive por muitos anos e é uma espécie que o pároco Roger Barakat afirma que só sobrevive no Líbano. De acordo com ele, já foram feitas várias tentativas de plantar esta espécie de cedro em outros países, mas eles nunca sobrevivem. Comparar os maronitas aos cedros do Líbano é atribuir a eles as características da árvore. Ou seja, o símbolo do cedro representa ou tipifica a comunidade maronita, através da posse de qualidades análogas. Da mesma forma que o cedro do Líbano, os “maronitas são

⁴³ Cedrus libani.

resistentes e mesmo diante das perseguições e dos ataques de diversos povos, principalmente dos muçulmanos, os maronitas conseguiram sobreviver e fincar suas raízes no Líbano”. De acordo com essa analogia, assim como o cedro do Líbano, os maronitas pertencem ao Líbano e mesmo na diáspora, não perdem os seus laços com a terra natal, único lugar que pertence realmente ao cedro. As celebrações festivas em homenagem a Independência do Líbano apesar de reunirem diversos membros da comunidade libanesa do Rio de Janeiro, também são eventos que rememoram o vínculo entre a Igreja Maronita e o Estado libanês. Durante a missa em homenagem a independência realizada em novembro de 2011, foi tocado o hino nacional libanês e os participantes receberam bandeiras do Líbano.

Em uma entrevista com o libanês maronita, Nami Hanna que tem um papel muito atuante na paróquia, além das aulas de árabe que ministra no espaço, ele explicou que os Missionários maronitas trabalham muito na imigração e que não se importam com o trabalho dentro do Líbano e com a política interna do país, mas apóiam o Patriarca. Nas palavras do Nami :

“A missão libanesa maronita não trabalha com política. Ela trabalha com demografia. Sua atuação é focada nos imigrantes. O nome da congregação é Missionários Libaneses Maronitas e não Missionários Maronitas Libaneses. No Líbano ela tem escola, tem tudo para formação de educação. Ela não trabalha com nada político. Não se mete com política. O evento político aqui está aberto pra qualquer político, mas que não seja contra o Líbano Por exemplo, se vem alguém do Hezbollah,, falaria pra ele: seja bem vindo. Eu posso oferecer pra você um espaço, mas não quero que você fale mal dos outros. Não quero que você fale: Quero o Irã antes do Líbano. Não. Aqui é pró-Líbano. Aqui você fala: Estou aqui para apoiar o Líbano. O Líbano em primeiro lugar.”

Apesar do discurso do Nami afirmar que os párocos da Missão Libanesa Maronita não têm envolvimento com a política, em um sistema confessional, demografia é política. O propósito de fazer um levantamento do número de maronitas na diáspora brasileira, é de fundo político. Em uma conversa com a paroquiana Glória, médica voluntária do ambulatório da paróquia e neta de avó libanesa, ela me informou que o padre André, da Missão Libanesa Maronita é um padre designado pela Igreja para trabalhar estritamente neste projeto de levantamento quantitativo de maronitas no Brasil. Segundo relatos da Glória e de alguns dos meus interlocutores, o padre André está formando um banco de dados dos imigrantes cristãos libaneses que vieram para o Brasil, construindo as árvores genealógicas das famílias que imigraram. Para desenvolver este trabalho, ele visita as Paróquias Maronitas do Brasil, buscando traçar as redes dos imigrantes maronitas que se espalharam pelas diversas regiões do país.

Em junho de 2013, um dos meus interlocutores me informou que durante a visita do Patriarca Bechara Boutros Raí ao Brasil em maio de 2013, foi assinado um acordo entre a Igreja Maronita e o Arquivo Nacional do Rio de Janeiro e que a Igreja Maronita pagou uma quantia grande de dinheiro para ter acesso e desenvolver uma pesquisa dos documentos do arquivo que informam as entradas de imigrantes libaneses a partir do final do século XIX, quando começou a crescer o número de imigrantes vindos do Oriente Médio, ainda durante o período do domínio otomano. De acordo com ele, uma equipe de pesquisadores será contratada para fazer o levantamento destas famílias de maronitas que chegaram nos portos do Rio de Janeiro e de Santos. A pesquisa dos arquivos é o ponto de partida para que a Igreja Maronita possa ir atrás destas famílias, verificando se ainda residem na cidade do Rio de Janeiro.

Esse trabalho demográfico, claramente de fundo político, visa quantificar a comunidade maronita na diáspora com fins de ampliar o número de cidadãos maronitas pelo mundo que a partir da aquisição da cidadania libanesa, poderão influenciar diretamente a política do país por meio do voto. Como busquei explicar no segundo capítulo desta dissertação, os maronitas estiveram à frente na criação do projeto de Estado Libanês separado das demais regiões do mundo árabe. Quando o Estado foi criado com o apoio da França, os maronitas manejaram para garantir uma condição de maioria político-administrativa, realizando o censo demográfico em 1932 e mais tarde, ocupando o cargo mais alto do poder no país com o Pacto Nacional em 1943. Fossem eles maioria ou não quando o país foi criado, há tempos os muçulmanos estão em número muito maior dentro do país. Para tentarem garantir a sua condição político-administrativa, os maronitas passaram a buscar equilibrar essa balança através da inclusão da população cristã maronita que se encontra fora do território libanês, na diáspora. Essa é a finalidade da campanha dirigida pela Igreja Maronita junto do governo libanês e divulgada pela Igreja Nossa Senhora do Líbano no Rio de Janeiro. A divulgação da campanha acontece através da exposição de cartazes nas paredes da paróquia e também nas missas em árabe aos domingos às dez da manhã onde é maior a participação da comunidade maronita. No momento dos avisos finais da missa é feita a chamada dos descendentes para a necessidade do cadastramento dos descendentes. É fornecido o site do consulado para que as pessoas interessadas entrem em contato e também é informado que na secretaria da paróquia os descendentes podem encontrar as fichas de cadastro para preencherem na própria paróquia.

No mês de Novembro de 2012 fui a Friburgo para participar da missa maronita e almoço em comemoração a Independência do Líbano, organizado pela associação Líbano-Friburguense presidida pelo maronita, Gilberto Sader que administra uma loja e reside na cidade de Friburgo. A missa foi ministrada pelo Arcebispo Dom Edgard Madi. Durante o momento da homilia, o arcebispo convidou todos os jovens presentes a se posicionarem ao seu lado e fez a todos eles o convite para participarem da excursão ao Líbano organizada pela Igreja Maronita e pelo governo libanês para os jovens descendentes que aconteceria em meados de 2013. Ele falou sobre a importância de os descendentes irem ao Líbano para conhecerem “as suas origens.” Na entrada do clube onde foi realizado o almoço, todos os descendentes que chegavam, recebiam uma ficha de cadastramento para preencherem fornecendo informações sobre a sua família que imigrou do Líbano. Durante o almoço, conheci um casal de descendentes que reside no Rio de Janeiro, mas foi a Friburgo para participar da comemoração. Eles contaram que no dia anterior, quando foi oferecido um jantar em homenagem ao cônsul do Líbano que também estava presente na missa e no almoço, ele distribuiu cadastros para que os convidados preenchessem com informações sobre suas famílias de imigrantes. Em uma entrevista com o libanês Nami Hanna, se referindo ao novo cônsul geral do Líbano que assumiu o lugar do cônsul Ali Daher em 2012 que estava no cargo há dez anos, ele afirmou:

“Cada cônsul que vem tem uma política atrás dele que é a política do governo e cada governo tem um projeto. O projeto do governo do Líbano agora é de registrar os libaneses porque de qualquer forma temos muitos libaneses sem cadastro. Uma coisa que apóia financeiramente, que as pessoas vão viajar pra lá, gastar. Então essa é uma coisa que é pelo interesse do Líbano. Agora, pelo interesse das pessoas é de resgatar se eles têm herança, tem alguma coisa, eles podem também. E os libaneses podem ter direito nessas heranças se os parentes deles deixaram, eles tem direito de voltar lá e pegar essa herança. Então você pode comprar, você pode ir pra lá ter propriedade como libanês, então dos dois lados tem um interesse. Agora esse cônsul é um cônsul animado pra esse assunto...Porque a política do governo mudou... Por exemplo, esse cônsul já recebeu dinheiro, já mudou os computadores, começou a colocar a parte técnica em dia. Então, esse cônsul está animado?Sim. O que ele vai conseguir? Não sei... O objetivo principal é votar dentro do Brasil.”

Neste episódio em Friburgo ficou evidente que o consulado do Líbano está encarregado de colocar em prática o trabalho de levantamento de descendentes de libaneses no Brasil e conta com o apoio da Paróquia Nossa Senhora do Líbano para divulgar a política de cadastramento e

aquisição de cidadania dos descendentes. Para tanto, o governo libanês tem feito um investimento financeiro em tecnologia para auxiliar o trabalho de busca dos descendentes.

É possível afirmar então que apesar de não serem produzidos discursos políticos oficiais nas falas dos párocos da Missão Libanesa Maronita, o espaço da paróquia serve de via de entrada para um projeto político do governo libanês e da Igreja Maronita no Líbano de ampliar o número de cidadãos maronitas na diáspora. Além da campanha feita por meio de cartazes e dos anúncios feitos nas missas de domingo, a Paróquia Nossa Senhora do Líbano recebeu em Março de 2012 a visita dos deputados libaneses Ziyak Al Kadre e Nouhad Al Mashnook que palestraram durante um coquetel realizado no salão de festas da Paróquia. Apresentado como um evento que buscava o “congraçamento com a colônia libanesa do Rio de Janeiro,” o convite trazia os nomes das coligações Tayyar Al Mustaqbal⁴⁴ e 14 de Março. O debate apresentado no evento girou em torno da questão da aquisição da cidadania libanesa pelos membros mais jovens da comunidade libanesa do Rio de Janeiro e principalmente em torno das propostas dos deputados para a política do Líbano. Ao abrirem a paróquia para a palestra de políticos libaneses, os párocos da Missão Libanesa Maronita associam a Igreja Maronita à política libanesa. A visita dos deputados teve como finalidade propagar a política de engajamento político via aquisição da cidadania por parte dos cristãos libaneses na diáspora.

Alguns discursos dos meus interlocutores durante o processo da pesquisa revelam que existe uma inquietação de muitos cristãos maronitas quanto a sua presença no Líbano. A idéia de que precisam incluir os maronitas da diáspora dentro do processo político libanês tem como uma de suas fundamentações a noção de que os cristãos no Oriente Médio e mais especificamente, os do Líbano, estão correndo perigo (Anna Poujeau, 2010: 129-147). O projeto de ampliação do número de cristãos maronitas na diáspora e a permanência dos maronitas no mais alto escalão do poder político no Líbano se legitima a partir da construção da idéia de que os cristãos do Líbano correm perigo de desaparecerem do país; de que é necessário garantir a sobrevivência dessa população no Oriente Médio a partir do aumento numérico dessa comunidade na diáspora. Na fala de um dos meus interlocutores:

“A igreja maronita continua viva poderosa dentro do Oriente Médio que defende a Igreja Católica. Porque agora temos o grande problema. Você veja que o radicalismo dos salafistas, dos muçulmanos sunitas radicais, do Hezbollah que é xiita.

⁴⁴ Ambas coligações que assumem uma postura política claramente anti-Síria.

Todos eles querem que os países sejam muçulmanos. Não querem cristãos. Veja que o Iraque se esvaziou dos cristãos. O Egito também. Então, estão cercando esses coptas. Não tem palavra mais pro cristão no Oriente Médio. A Arábia Saudita, os Emirados Árabes, todo mundo. Estão restando somente a Síria e o Líbano. A Síria agora está acabando. Quem vai chegar no poder? A irmandade muçulmana que vai acabar com[tudo] o que é cristianismo. Então a única igreja que pode defender é a Igreja Maronita.”

Meu material etnográfico demonstrou que a Igreja Maronita do Rio de Janeiro serve de base para a manutenção de um nacionalismo religioso. Mas ficou evidente durante o processo de pesquisa, que não podemos afirmar que entre os maronitas do Rio de Janeiro ou mesmo entre os párocos da Missão Libanesa Maronita, exista uma concepção de comunidade imaginada que seja unânime.

4.3 – Construção da Identidade entre os Membros da Comunidade Maronita do Rio de Janeiro.

Para uma análise das identidades contemporâneas reivindicadas por indivíduos de uma determinada comunidade é necessário compreender as diversas referências culturais e formas de pertencimento e autorepresentação que estão associadas a elas (PINTO, 2010:164). Ao longo do meu trabalho de campo na Igreja Nossa Senhora do Líbano acessei as identidades dos meus interlocutores através da observação participante e de algumas entrevistas realizadas com membros da comunidade que se sentiram confortáveis em relatar suas trajetórias e as trajetórias de seus ancestrais libaneses maronitas e a sua ligação com o espaço institucional da Paróquia Nossa Senhora do Líbano. Buscarei então analisar aqui as diferentes construções identitárias feitas a partir de uma determinada relação com uma herança cultural que é referida ao mundo de fala e cultura árabe.

As conversas com meus interlocutores evidenciaram que existe um universo de referências identitárias disponíveis para os maronitas do Rio de Janeiro que negociam sua singularidade cultural e inserção social a partir de relações com uma variedade de tradições culturais associadas ao mundo de fala e cultura árabe (PINTO, 2010:164). Essas referências vão

desde a reivindicação de uma identidade árabe, à negação da mesma, em nome de uma identidade fenícia.

Como minha pesquisa de campo se desenvolveu com os maronitas que em alguma instância se relacionam com a Paróquia Nossa Senhora do Líbano, a experiência identitária deles ligada às referências culturais libanesas e/ou árabes, implica em um envolvimento com a comunidade de fala e cultura árabe e com as suas instituições. Mas em alguns casos a construção da identidade envolve um engajamento pessoal no universo institucional da comunidade de fala e cultura árabe e um envolvimento ativo com entidades étnico-nacionais, como é o caso do libanês José. Sua identidade maronita foi construída na experiência direta da Guerra Civil Libanesa quando aos quatorze anos, em 1980, ele ingressou nas Forças Libanesas. Ele relata que foi bastante atuante politicamente durante o período da guerra civil libanesa, participando da militância política nas universidades e servindo militarmente nas Forças Libanesas.⁴⁵ Seu pai era um político do Partido Kataib que tinha vários cargos de responsabilidade e participou da guerra civil, entrando em combate nos primeiros anos do conflito e depois passando a trabalhar somente com política. De acordo com José, ele viveu um conflito familiar durante a Guerra Civil, porque seu pai discordava da separação entre o braço armado do partido e o próprio partido. Já membro das Forças Libanesas, José lutou contra o partido Kataib nas escolas. Ele faz uma breve descrição a respeito da história do partido Kataib e fornece as razões para ter ingressado na militância durante o período da Guerra Civil no Líbano:

“O Kataib é da direita. Então eu fazia parte do braço armado do Kataib que era da extrema direita. Era um grupo de resistência maronita contra os projetos de esvaziar o Líbano dos maronitas e dos católicos para entregar este país em troca da Palestina... O partido Kataib é um partido que tem uma historia muito nobre da família do Gemayel que lutou junto com os sunitas naquela época de 1943 pela independência do Líbano. Então o partido Kataib não acredita numa coisa que se chama ficar isolados dos outros grupos libaneses. Ele queria sempre ter portas abertas com os muçulmanos e com os outros partidos pelo bem do Líbano...Kataib é um grupo, um partido maronita fundado pelos maronitas, mas tem outras religiões dentro dele. Há pessoas de várias outras religiões que participaram do Kataib. O Bashir Gemayel que é o filho do fundador do Kataib, ele não saiu do Kataib. Ele continuou no Kataib mas ele com um grupo de jovens criaram um braço que se chama BG que começaram as Forças Libanesas. Era um grupo de militares que ficaram muito radicais no pensamento maronita.”

⁴⁵Um braço armado das forças maronitas lideradas por Bashir Gemayel, presidente do Líbano, assassinado em 1982 no Líbano.

Uma identidade maronita edificada a partir da militância desde os 14 anos de idade, serve de base para o posicionamento de José dentro da comunidade maronita na diáspora. Apesar de afastado da atuação direta na política dentro do Estado libanês, desde que veio para o Brasil em 2001, José através do seu trabalho na Paróquia Nossa Senhora do Líbano continua atuante dentro do projeto político de ampliação do número de cidadãos libaneses na diáspora. A construção da sua identidade maronita está diretamente ligada à manutenção de uma identidade política militante, mesmo na diáspora. No caso de Renato, outro dos meus interlocutores, essa identidade é vivida a partir de um envolvimento com entidades étnico-nacionais como a Liga Jovem Libanesa, fundada por ele e por um grupo de membros da comunidade libanesa cristã na diáspora carioca. O movimento a princípio, ganhou a adesão de cerca de 30 a 40 pessoas. Renato explicou que houve muita expectativa em torno do projeto e promessas de que haveria financiamento do governo libanês e de instituições políticas; que os participantes seriam enviados ao Líbano. Mas essas expectativas acabaram sendo frustradas porque o financiamento e a viagem não aconteceram. Paralelo à criação da Liga, Renato e mais três jovens da Paróquia Nossa Senhora do Líbano começaram, a partir de um membro da igreja, a flertar com o partido político libanês nacionalista Kataib⁴⁶ (Falange), que como explicado anteriormente, teve uma participação ativa durante a guerra civil de 1982. Apesar de Renato e os demais rapazes terem chegado a conversar com alguns dos representantes do partido em São Paulo, o projeto acabou não se concretizando também, principalmente porque segundo ele, a relação com a igreja esfriou entre os anos de 2008 e 2009, quando foi morar na Europa para fazer o doutorado e passou a acompanhar à distância as informações sobre esse grupo e a comunidade libanesa mais ampla do Rio de Janeiro. Sobre a criação da Liga Jovem, Renato explica que a intenção da fundação do grupo era que o projeto político que o Kataib tem para o Líbano passasse a ser discutido pela própria comunidade maronita do Rio de Janeiro. O desejo do grupo era que a comunidade maronita tivesse uma contribuição para o Kataib e que este partido contribuísse para dar unidade entre os maronitas do Rio de Janeiro, especialmente os jovens. Havia uma preocupação do grupo que mais maronitas adquirissem a identidade libanesa, pelos contatos que alguns integrantes deste grupo tinham com

⁴⁶ “O kataib de hoje não é o mesmo de 82. eu não fecho meus olhos as atrocidades que o kataib cometeu. Como o partido racista que foi nos anos 80 . O kataib que eu menciono hoje é o que entregou as armas; Que não é mais um grupo armado. Que participa do jogo político com deputados, com uma política conservadora sim mas dentro do cenário. Já que não é mais o kataib de 1982. Esse eu seria o primeiro a abominar.” (Relato de Renato)

o consulado, com ministérios, facilitando a integração de descendentes libaneses à comunidade nacional. Como explica Renato:

“Morreram muitas coisas ao longo do tempo. A liga jovem morreu. A iniciativa de incluir alguns integrantes da comunidade maronita no Kataib de São Paulo morreu. Os projetos foram aos poucos sendo minados (...) Agora que eu voltei ao Rio de Janeiro é que aos poucos estou voltando à Igreja Maronita, mas eu não volto com o mesmo ímpeto.”

A apropriação intelectual das referências identitárias pode adquirir dimensões de crítica cultural em alguns casos (PINTO, 2010: 169). No caso de Renato e João, eles constroem uma perspectiva crítica das construções das fronteiras identitárias estabelecidas pelas primeiras gerações de descendentes dos imigrantes libaneses maronitas (BARTH, 2000: 25-69). Para Renato e João que fazem parte respectivamente da segunda e terceira gerações de imigrantes libaneses para o Brasil, a apropriação da identidade de ambos foi um processo de aquisição de terminadas aptidões culturais como a língua árabe e o conhecimento direto da realidade libanesa. A partir da apreensão cultural da realidade libanesa, os dois construíram perspectivas críticas da construção de fronteiras identitárias feitas pela comunidade libanesa no Líbano e reproduzidas na diáspora pelas primeiras gerações que vieram para o Brasil e trouxeram consigo estas referências. Para João, a aquisição da cidadania libanesa passa por um desejo de “interagir no processo político do Líbano, para conseguir colocar forças mais progressistas no poder,” participando das eleições, e ingressando em movimentos políticos libaneses. Apesar de reivindicar uma identidade maronita, João não pretende definir a sua religião no documento de cidadania libanesa. Sua escolha caracteriza uma reação ao sectarismo religioso que existe no país que para ele constituiu o maior obstáculo à unidade nacional. Ele argumenta que sua opção religiosa deve se restringir ao âmbito privado. “Eu ter uma religião ou não ter é uma coisa somente minha que não deve importar para o governo libanês. Não deve fazer nenhuma diferença.” É a partir deste posicionamento que João pretende participar da política libanesa quando já tiver obtido a cidadania. Ele argumenta que gostaria que o seu voto contribuísse para que na política libanesa o “ser libanês” seja mais importante do que ser cristão, ser ortodoxo, ser alauita, ser sunita ou ser xiita.

Da mesma forma, o relato de Renato demonstra a construção de uma perspectiva crítica das construções das fronteiras identitárias estabelecidas pelas primeiras gerações de descendentes

dos imigrantes libaneses maronitas no Rio de Janeiro. Ele acredita que com a formação de blocos de outra natureza, existe a possibilidade das identidades confessionais irem se dissolvendo. Para ele, o caminho é através do fim paulatino dessas identidades de comunidade histórica para que no fim o ponto importante seja todos serem libaneses. O fato de ser uma diáspora representada por uma comunidade expressiva que nos últimos anos contribuiu para a formação do Brasil e que esteve presente em vários âmbitos da sociedade brasileira, permite a possibilidade de devolver pro Líbano a experiência que os imigrantes viveram aqui. Para Renato o projeto do grupo foi inocente acreditando que dentro de um partido libanês institucionalizado seria possível começar a refletir sobre um novo Líbano sem marcas identitárias profundas. Ele enxerga de maneira crítica a reprodução dos sectarismos identitários construídos na formação do Estado libanês por membros da comunidade libanesa na diáspora:

“Isso é um problema em especial porque ao longo das atividades essas figuras tem um papel importante e acabam causando uma competição interna que prejudica muito (...). Vou te dar um exemplo. Houve uma reunião no Clube Monte Líbano com a liderança da Igreja Maronita durante a guerra líbano-israelense de 2006. Durante essa reunião, os nervos estavam muito a flor da pele. Os bombardeios tinham começado e a idéia era reunir todo o mundo por uma causa muito nobre: angariar água, comida e roupa pra mandar para o Líbano em containers pagos por comerciantes. Nessa reunião originalmente eram cristãos, não só maronitas, mas cristãos de origem libanesa. Durante a reunião, duas ou três pessoas que não eram identificadas pela comunidade, pediram a palavra. Um deles era chefe do comitê de solidariedade à causa palestina. Uma figura não maronita que falou e falou algumas bobagens, mas se posicionou em favor do Líbano, mas o seu discurso foi completamente recusado pela comunidade. “Nós não queremos acordo com vocês. Nós não queremos que vocês participem da nossa manifestação. Não aceitaremos bandeira.” Porque uma das propostas era uma passeata que aconteceu. “Nós não queremos a bandeira palestina na passeata.” Então houve uma rejeição a essa figura e ao que foi considerado estranho. E durante os debates sobre a inclusão ou não dos palestinos houve uma discussão sobre a responsabilidade da guerra. E eu lembro que houve um senhor que levantou pra dizer que a responsabilidade pelo ataque de Israel ao Líbano era do Hezbollah. Ele foi vaiado por uma parte do público e aplaudido por outra. E a base do seu argumento era que o problema do Líbano eram os árabes. Quer dizer, ele se sentia como maronita, apesar do Líbano ser um país de fala árabe, apesar da cultura árabe ser presente, apesar de todos os elementos que são indiscutíveis da cultura árabe na própria comunidade maronita, a sua identidade era construída pelo fato de ele se acreditar fenício e não árabe e que todos os problemas do Líbano eram causados pelos árabes, não pela comunidade dele. Um argumento xenófobo, ridículo, racista, de um nível de ignorância que me impressionou muito.”

Os relatos de Renato e João demonstram o desejo por parte de alguns membros da segunda e terceira gerações de descendentes maronitas de abrirem mão de determinadas referências identitárias transmitidas pelas primeiras gerações de imigrantes libaneses maronitas

porque eles enxergam nessas formas de construção de identidade as fontes dos conflitos históricos no Líbano.

Há entre os membros da comunidade maronita aqueles que constroem a sua identidade a partir de referências religiosas que engendram a conexão dos maronitas na diáspora com um universo que é referido aos primeiros cristãos do Oriente Médio. É o caso de Gloria, paroquiana sobre quem falei no terceiro capítulo dessa dissertação.

Apesar de possuir uma identidade libanesa cristã passada como tradição familiar, a apropriação que Gloria faz desta identidade foi construída a partir do ingresso dela na Paróquia Nossa Senhora do Líbano, através da participação diária do ritual maronita que na concepção dela, permite aproximar-se dos primeiros cristãos maronitas do Oriente Médio e se sentir parte do processo histórico da fundação do Cristianismo até os dias de hoje. As palavras da consagração, ditas em siríaco nos ritos diários da paróquia rememoram o vínculo que Gloria acredita ter com essa memória coletiva cristã maronita que remonta aos primeiros cristãos maronitas do Oriente Médio, dando caráter de continuidade a sua filiação religiosa.

Há entre os meus interlocutores aqueles que reivindicam uma identidade fenícia em oposição a uma identidade árabe. Antes mesmo de iniciar minha pesquisa de campo na Paróquia Nossa Senhora do Líbano, enquanto visitava a instituição acompanhada do antropólogo Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto em 2009, em uma conversa com o pároco maronita Ihab Chamoun, chefe da Missão Libanesa Maronita na época, ao saber que a razão da nossa ida à paróquia era a pesquisa para a elaboração de um livro sobre a comunidade árabe do Rio de Janeiro, Ihab Chamoun imediatamente argumentou que a comunidade maronita não se trata de uma comunidade árabe, mas de fenícios.⁴⁷ Dois anos depois, quando retornei à Igreja Nossa Senhora

⁴⁷ Na antiguidade, os gregos tinham usado o nome ‘Fenícia’ para se referirem à amplitude das cidades costeiras da Síria. Partes desta costa norte de Trípoli e sul de Tiro não tinham sido incorporados em 1920 ao Grande Líbano. Apesar disso, foi ao longo da costa do grande Líbano que três das maiores cidades antigas fenícias floresceram: Tiro, Sidon e Biblos. Os fenícios na antiguidade foram grandes comerciantes. Conquistados pelos persas e depois por Alexandre o Grande, depois pelos Romanos, as cidades fenícias mantiveram sua relevância comercial através da antiguidade e durante os períodos Romano e Grego formaram importantes centros da civilização helenística. Toda a história colocada de forma conjunta, providenciou uma antiguidade pré-árabe ilustre para o Líbano em torno do qual uma teoria Fenicianista de um passado libanês poderia ser construída. Com a conquista árabe no século sétimo, as cidades fenícias junto com o restante da Síria se arabizaram. De acordo com os proponentes do Fenicianismo estas cidades nunca perderam sua antiga peculiaridade fenícia. Como resistência à arabização não era possível nos antigos lugares da cultura fenícia ao longo da costa, elas caíram sob o domínio árabe. De acordo com os proponentes do Fenicianismo, a reafirmação do particularismo fenício do Líbano pôde manter somente um reduto a salvo nas montanhas. Deste modo, o particularismo fenício do Líbano sobreviveu até os tempos modernos, quando ele finalmente adquiriu forma política novamente no Estado do Grande Líbano e por fim, na República Libanesa. Desta forma, a moderna nacionalidade libanesa era a legítima descendente da antiga nacionalidade dos fenícios, assim

do Líbano em 2011, em minha primeira conversa com o pároco libanês Emile Eddé da Missão ele me presenteou com os livros que escreveu sobre a História do Maronismo no Líbano. Nestes escritos fica evidente a reivindicação de uma identidade fenícia,⁴⁸ em detrimento de uma identidade árabe. Esta construção histórica que atribui uma identidade fenícia aos maronitas se fundamenta na construção de uma nacionalidade libanesa alicerçada na afirmação de que a população cristã do Monte Líbano é a direta e legítima descendente da antiga nacionalidade dos fenícios e que a história do Líbano moderno é a continuação da história da antiga Fenícia. Através da construção de uma continuidade histórica com os povos fenícios, os cristãos construíram uma memória coletiva desatrelada do restante do mundo árabe para dar legitimidade à existência de um Estado Libanês como entidade política separada das demais regiões.⁴⁹

No caso dos membros da comunidade maronita do Rio de Janeiro, é preciso levar em consideração os contextos de produção do discurso fenicianista como elemento central da construção da identidade de alguns cristãos maronitas na diáspora. Como afirma Michael Pollak, conforme as circunstâncias, certas lembranças vêm à tona e determinado aspecto da memória de uma determinada coletividade ganha destaque. A memória de guerras ou de grandes convulsões

como a história do Líbano moderno era a continuação da história da antiga fenícia. Através da construção de uma continuidade histórica com os povos fenícios, os cristãos construíram uma memória coletiva desatrelada do restante do mundo árabe para dar legitimidade à existência de um Estado Libanês como entidade política separada das demais regiões. (SALIBI, 1988)

⁴⁸ No contexto da guerra civil libanesa houve um recrudescimento da vertente fenicianista nacionalista propagada pelos falangistas. Ao longo da guerra, o Fenicianismo fez o seu caminho em direção às montanhas dominando o discurso cristão ao longo dos quinze anos de conflito. Apesar de chamar atenção para as divisões internas, políticas, geográficas, familiares e ideológicas que marcam a existência de qualquer grupo, como é o caso dos cristãos maronitas no Líbano e na diáspora, entretanto, a noção de uma experiência cristã única no Líbano era compartilhada por grande parte dos maronitas e por outros grupos católicos. Essa visão era marcada pela idéia de um Líbano como entidade separada, portadora de uma narrativa histórica que tem início com os antigos fenícios. Os falangistas buscavam reforçar as suas diferenças em relação aos outros grupos envolvidos no conflito reivindicando uma identidade fenícia que os diferenciava de todos os outros grupos. A guerra civil representou um momento de redefinição das identidades coletivas libanesas, onde cada grupo buscou construir uma identidade comum que o diferenciasse dos outros grupos em conflito, ao mesmo tempo em que buscava a coesão interna do grupo, procurando apagar as diferenças internas que pudessem colocar em risco a unidade. Durante o conflito da guerra civil no Líbano, houve uma reelaboração do processo de reconstrução de fronteiras comunais dentro da sociedade libanesa, redefinindo as identidades libanesas no Líbano. Esta redefinição passa pela reelaboração de aspectos culturais que marcam a distinção de um grupo em relação ao outro. Como afirma Barth, culturas dos grupos étnicos não são permanentes e estão em constante processo de mudança em função do contexto histórico onde atuam. No contexto da guerra civil, os discursos dos grupos se radicalizaram e no caso do movimento falangista, a reivindicação de uma identidade fenícia foi a escolha feita pelo grupo para estabelecer uma identidade entre os seus membros em oposição a todos os outros grupos em conflito (KAUFMAN, 2004).

⁴⁹ Kamal Salibi acredita que as tentativas dos cristãos de construírem uma história foram frustradas porque do lado muçulmano, tem havido uma insistência no sentido de que qualquer história que o Líbano venha a reivindicar para si, estará inevitavelmente dentro de um quadro histórico mais amplo da história do mundo árabe. Mesmo que a noção do que realmente constitua uma história árabe permaneça confusa em razão da fundamental associação histórica feita entre o Islã e o arabismo. (SALIBI, 1988: 37).

internas remete sempre ao presente, reinterpretando o passado. Há então uma permanente interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido e essas constatações se aplicam a toda forma de memória, individual e coletiva, nacional ou de pequenos grupos. Nas palavras de Michael Pollak “A Memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações” (POLLAK, 1989:3-15). Sendo assim, a negociação de uma singularidade cultural e inserção social dos membros da comunidade maronita do Rio de Janeiro acontece em função dos contextos em que estes maronitas estão inseridos. Deste modo, a reivindicação de uma identidade fenícia, principalmente por parte dos meus interlocutores da primeira geração de imigrantes é uma das referências identitárias que marcam a herança cultural da imigração maronita do Rio de Janeiro. Esta identidade pode ser acionada em alguns contextos, servindo como fronteira que separa a comunidade cristã maronita dos demais membros da comunidade libanesa do Rio de Janeiro ou dos demais grupos confessionais dentro do Estado Libanês (BARTH, 2000: 25-69). Em outros contextos, estes mesmos atores podem vir a reivindicar uma identidade árabe, deixando em segundo plano a identidade fenícia, como demonstra o discurso de Nami Hanna:

“A historia verdadeira, se você vai voltar pra ver uma coisa de nacionalismo árabe, os grandes defensores do nacionalismo árabe eram maronitas, não pessoas muçulmanas. Quem defendeu a língua árabe, o idioma, eram maronitas. Mas quando o mundo inteiro começou a confundir que quando é árabe é muçulmano e tem que negar sua identidade libanesa, então não quero ser árabe. Se ser árabe vai apagar minha identidade libanesa, então eu não quero ser árabe. Eu sou um libanês árabe. Eu sou um maronita árabe. Eu sou um libanês asiático porque faço parte da Ásia. Mas não significa que se eu sou asiático eu tenha que ser chinês. Não significa que o libanês não quer ser árabe. Mas eu não quero ser sírio, eu não quero ser do Egípcio, eu não quero ser da Arábia Saudita. Eu não quero ser árabe, só árabe. Não. Eu quero ser libanês. Eu quero ser libanês. A identidade maronita define a identidade de todos os países árabes também. Entre eles Síria, Líbano, Iraque, Jordânia, Palestina. Então o maronitismo é uma coisa que é identidade sem fronteira. Mas não significa que não quero ser árabe e quero ser libanês. Não é isso. Não queremos isso enquanto você está juntando árabe com muçulmano. Tudo que é árabe é muçulmano? Não. Eu não sou esse árabe. Eu sou árabe porque eu estou numa região árabe, porque eu estou falando a língua. Porque eu estou com sangue nas minhas veias misturado com outro povo. Por isso.”

Apesar da reivindicação de uma identidade fenícia entre alguns dos meus interlocutores que fazem parte do quadro institucional da comunidade maronita do Rio de Janeiro, a Paróquia

Nossa Senhora do Líbano é produtora de uma série de referências identitárias associadas ao universo árabe, com as quais os maronitas que freqüentam esses espaços negociam a sua singularidade cultural e inserção social a partir da relação com essas tradições culturais. Durante meu campo na Paróquia Nossa Senhora do Líbano a reivindicação de uma identidade árabe apareceu através do discurso de alguns de meus interlocutores, da culinária, da música, da dança oferecidos dentro do espaço da paróquia e também, através da língua em diversos momentos em que a identidade árabe se sobrepôs à identidade libanesa, especialmente em eventos que contavam com a participação de paroquianos descendentes e não descendentes de libaneses e também com indivíduos que não pertencem à paróquia, como o caso das festas juninas celebradas no estacionamento da paróquia e das duas festas beneficentes celebradas no ano de 2013 no salão de festas da paróquia.

O que há de peculiar na festa junina celebrada na paróquia e que atrai muitos de seus freqüentadores é a barraca de comida árabe, montada nos três anos em que participei do evento. Nela trabalham somente mulheres, membros da comunidade maronita que preparam os pratos e também vendem a comida na festa. O anúncio da barraca é “Comida árabe,” e nela costumam ser vendidos os pratos mais conhecidos da culinária árabe comercializados no Brasil, como hummus, tabule, mjadra e o arroz libanês que é o arroz com lentilha, o kibe , esfiha e os doces árabes.

Além da barraca de comida árabe, o padre Roger Barakat criou desde o início do ano de 2013 a ‘Festa Beneficente Árabe’ que já teve duas versões desde o início do ano. A chamada da festa, veiculada através da rede social facebook, anunciava a presença de dança, músicos e bailarinas e o cardápio da festa que incluía a tradicional culinária árabe mencionada no parágrafo acima. Entre as bebidas servidas na festa, é vendido o tradicional Arak; uma bebida alcoólica muito apreciada no Líbano feita com anis. Nesta ocasião foi contratado um disc Jockey que tocou somente música árabe, acompanhada em alguns momentos por um grupo formado por três componentes que tocavam derbake. Estas festas atraíram muitos freqüentadores da paróquia e membros da comunidade de cultura e fala árabe maronitas e não maronitas.

Nestas ocasiões festivas a reivindicação da identidade árabe é parte do processo explicado no início desse capítulo que se iniciou no Brasil no final do século XX em que as manifestações culturais da culinária, da dança e da música que antes fortaleciam o caráter extravagante dos imigrantes árabes e seus descendentes, a partir do final do século XX se

tornaram artigos culturais que adquiriram destaque e se popularizam entre as elites e grande parte da sociedade brasileira (KARAM, 2009:197-235). Mesmo que alguns membros da instituição maronita reivindiquem uma identidade fenícia em detrimento de uma identidade árabe, através destes eventos “árabes” celebrados na paróquia; do curso de árabe ministrado na paróquia e das missas rezadas em árabe na instituição; os membros da comunidade maronita que freqüentam a paróquia encontram à disposição, uma pluralidade de referências identitárias referidas ao mundo árabe, com as quais eles irão negociar sua inserção social a partir da relação com essa variedade de tradições culturais associadas ao mundo árabe. Nas palavras de João:

“Somos todos libaneses e vamos trabalhar para esse país, independente de opção religiosa.” (...) É uma discurso muito comum quando você pergunta a um libanês descendente ou libanês como ele se define. Qual a identidade dele. E uma resposta muito comum que eu escuto é muitas vezes: eu sou maronita, ou eu sou grego ortodoxo, quando é ortodoxo, antes de “sou libanês”, antes de “sou árabe”. E no meu ponto de vista o que faz mais sentido seria: “sou libanês”; “árabe também” e depois a minha religião. Qualquer outro pertencimento a outro grupo. Mas em primeiro lugar libanês e árabe.”

Meu material etnográfico demonstrou que muitos dos meus interlocutores descendentes de libaneses maronitas buscaram a Paróquia Nossa Senhora do Líbano porque perceberam que a Igreja Maronita do Rio de Janeiro é um espaço de vivência de uma experiência identitária para estes descendentes e porque através da participação do curso de árabe ministrado na paróquia, das celebrações de Independência do Líbano ou das festas árabes beneficentes, eles podem retomar as relações afetivas com as tradições culturais que foram transmitidas a partir das relações familiares. Renato relata que quando se mudou do interior de São Paulo para a cidade do Rio de Janeiro, procurou a Paróquia porque buscava um lugar onde pudesse dançar o dabke e falar o árabe. João começou a freqüentar a instituição ao ingressar no curso de língua árabe com o professor libanês Nami Hanna, segundo ele, com a intenção de resgatar uma identidade árabe, libanesa e maronita que ele acredita ter se perdido após o falecimento do seu avô. Depois de iniciar o curso de árabe dentro da paróquia, ele foi aos poucos estabelecendo outras redes com membros da instituição, passando a participar também das celebrações festivas e de alguns rituais na paróquia. Ele explica que desde 2009 está tentando resgatar as conexões com a colônia libanesa que ele acredita terem existido até o falecimento do seu avô quando ele tinha entre 18 e 19 anos. Essa foi a razão que o levou a buscar os meios de obter a cidadania.

“Estas conexões ainda existiram na minha família durante um tempo e depois elas foram rompidas .Conexões de festas típicas; conexões de falar o árabe em casa; conexões da comida. Cultura e tradições assim. Foram se perdendo porque os mais velhos foram morrendo e os mais novos não se interessaram muito por isso.(...) Eu lembro da minha avó e do meu avô conversando em árabe no fim de semana. Ela cozinhava pra mim. Fazia comida gostosa. Então a minha referência de cultura árabe era uma referência muito de final de semana na casa da avó. Uma coisa muito distante assim. Ao mesmo tempo exótica que de alguma forma me ligava a uma cultura antiga de gerações e gerações e gerações...”

No caso de Glória, o ingresso na Paróquia Nossa Senhora do Líbano aconteceu depois do falecimento do pai que era frequentador da instituição maronita. A participação das missas e celebrações na paróquia permitiu que ela tivesse acesso a essas tradições culturais adquiridas na vida familiar. Ela fala das recordações que tem da infância na casa da avó e da influência da cultura libanesa na família:

“Ela falava o árabe. Escrever eu não sei se ela escrevia, mas ela ensinava algumas coisinhas pra gente. Eu me lembro de passar algumas férias lá. Tinha coalhad pendurada na janela. Meu avô morreu com 36 anos, de apendicite e o meu pai tinha 6 anos na época. Então a educação do meu pai não teve influência espanhola. A influência dele foi toda libanesa. Na casa da minha avó tinha uma tapeçaria com beduíno. e ela dizia em árabe : me dá um beijo meu amor. Ela era muito austera depois que o meu avô morreu. Aquela viúva mesmo. Ensinava essas coisinhas: A honra. Todos eles usavam bigode [se referindo a seu pai e seus tios]. A honra no fio do bigode. Tinha que ser macho [risos]. Jogavam carta, beber café. Essas coisas são hábitos de libanês. Gostava de cavalo. Meu pai dizia: cavalo árabe! Tudo que é árabe é uma maravilha. Tudo no Líbano é maravilhoso! A água do Líbano é maravilhosa![risos](...)A minha mãe pra casar com o meu pai teve que aprender a fazer quibe. Tanto que lá em casa a gente faz muita comida árabe, apesar da minha mãe ser filha de italiano com português, lá em casa se come muita comida árabe. A minha mãe não faz macarrão. É tabule, é quibe. Ela aprendeu tudo com a minha avó depois que casou.”

Quando sua família se mudou para o bairro da Tijuca, próximo a Igreja Nossa Senhora do Líbano, o pai que apesar de católico, nunca havia sido freqüentador constante da igreja, começou a ir às missas de rito maronita em árabe aos domingos: “Ele só vinha aqui porque eram libaneses. E aí ele contava da missa. Meu pai era católico só de missa de sétimo dia. Ele não tinha afinidade. Eu acredito que foi Nossa Senhora do Líbano que trouxe ele pra cá. E ele começava a contar dos padres daqui. Ele não chegava a conversar. Ele ficava muito na dele.” O pai faleceu em setembro de 2005 sem ter conhecido o país de origem da sua mãe. Glória conta que após o falecimento do seu pai ela começou a ir à Igreja Nossa Senhora do Líbano para aliviar a tristeza e

a saudade que sentia do pai. “Eu vinha por saudade. Por estar no lugar onde ele estava. A última missa que ele assistiu foi aqui.” Ela relata que as idas constantes à paróquia foram fazendo com que ela gostasse cada vez mais de frequentar a Igreja Maronita.

Sobre a reivindicação de uma identidade maronita, João argumenta que muito mais do que uma fé religiosa, o aspecto maronita da sua identidade está vinculado mais ao aspecto cultural atrelado a ela. O maronismo é identificado por ele como um elemento a mais na sua tentativa de se “religar de alguma forma a essa cultura que foi perdida. De saber que eu estou assistindo a um ritual que os meus antepassados há sem anos assistiam a mesma coisa. O mesmo ritual. É uma coisa fascinante isso, pelo menos pra mim. Pra mim é muito legal.”

A inserção de Renato na Igreja Maronita revela esta outra forma com que os maronitas, via instituição religiosa, constroem suas identidades a partir de um referencial cultural, religioso e nacional libanês mesmo que não participem regularmente do ritual maronita ministrado na instituição. Como explica Renato, as idas à missa na igreja funcionavam muito mais no sentido de socialização com os demais membros da comunidade do que propriamente pelo interesse religioso no ritual. A construção de uma identidade maronita no caso de Renato está relacionada muito mais a um engajamento político partidário libanês que certamente é construído a partir desta herança maronita que ele traz dos seus ancestrais, ancorada principalmente na figura do seu pai e do seu avô. Sobre os jovens maronitas que constroem suas identidades a partir de uma herança maronita que não passa necessariamente pela participação constante do ritual da instituição ele comenta:

“Jovens percebem a religião como um braço da identidade e aí negociam com ela. Aí eu vou a determinados eventos da igreja. Muitas vezes esses eventos sequer são litúrgicos. Então eu declaro a minha condição de maronita, mas ela é cada vez menos pelo exercício da fé. A grande maioria não vive só aquele mundo. A religião é um dos meios de se comunicar com o mundo. Claro, marcam diferença em relação a ser maronita e ser católico (...) Esse tipo de identidade é uma escolha (...). Nós escolhemos em um determinado momento sermos libaneses. Isto está no que eu como, no meu jeito de falar, como eu organizo a minha vida. E eu não posso abrir mão disso. Isso não me exclui de absolutamente nada. Só inclui.”

Meu trabalho de campo na Igreja Nossa Senhora do Líbano demonstrou que a paróquia fundada por imigrantes libaneses maronitas funciona como espaço produtor de uma série de referências identitárias com as quais os descendentes maronitas que frequentam a instituição negociam a sua inserção social. Para aqueles que a frequentam, a experiência identitária ligada às

referências culturais libanesas e/ou árabes, implica em um envolvimento com a comunidade de fala e cultura árabe e suas instituições e a paróquia se constituiu como espaço de vivência e de expressão desta cultura. Neste espaço são produzidos uma multiplicidade de projetos nacionalistas religiosos libaneses em constante diálogo com questões locais e questões transnacionais. A Missão Libanesa Maronita contribui com a construção destes projetos, produzindo conexões transnacionais a partir das missas celebradas em árabe na paróquia, das celebrações em homenagem à Independência do Líbano e das visitas de autoridades (como a vinda do Patriarca Bechara Boutros Raí em maio de 2013), que reforçam essas conexões dos maronitas na diáspora com o país de origem de seus ancestrais. Através desta quantidade de referências os descendentes maronitas constroem as suas identidades e se posicionam dentro da comunidade de fala e cultura árabe do Rio de Janeiro.

CAPÍTULO 5

VIAGEM AO LÍBANO COMO PARTE DO PROJETO POLÍTICO DO GOVERNO LIBANÊS PARA A COMUNIDADE CRISTÃ MARONITA NA DIÁSPORA

“Um país milenar. Berço das civilizações. Belezas naturais inenarráveis. Montanhas, praia, neve. Este é o Líbano. Você jovem descendente, não pode perder essa oportunidade de conhecer o país dos cedros. A igreja maronita em parceria com o governo libanês, está organizando uma viagem especial para você dos dias 1 a 15 de julho deste ano. Sem custos com a hospedagem e a alimentação e passeios, e você ainda terá a satisfação de conhecer seus familiares e suas origens. Não perca tempo. Entre em contato conosco através do telefone (11)32082904, ou pelo e-mail : igrejamaronita@gmail.com. As vagas são limitadas. Venha conhecer o Líbano!”
(Programa Memórias do Líbano -TV Canção Nova)⁵⁰

No mês de julho de 2012, participei de uma viagem de quinze dias ao Líbano chamada ‘Youth Camp for Lebase-Brazilian Expatriates,’ organizada pela Igreja Maronita do Brasil, em parceria com o governo libanês, cujo público alvo eram os jovens brasileiros descendentes de libaneses de até 35 anos de idade. Meu interesse em participar da viagem foi entender - a partir da organização dos passeios; das escolhas dos locais de visitação e dos discursos proferidos pelas autoridades com as quais estabelecemos contato no país - que Nação Imaginada os organizadores pretendiam transmitir aos membros da comunidade libanesa na diáspora e quais os impactos desta experiência vividos pelos jovens descendentes. Cada brasileiro descendente que conheci durante a viagem processou essa experiência em função dos seus diferentes posicionamentos sociais, do seu capital cultural e da sua experiência de vida.

Meu material etnográfico mostrou que a viagem ao Líbano, organizada pela Igreja Maronita e pelo governo libanês, além do objetivo de ampliar o mercado turístico entre os descendentes, faz parte de um projeto político mais amplo que vai além da dimensão econômica. Essa viagem é uma das linhas de atuação do grande projeto que venho apresentando até aqui, de promover a ampliação do número de cidadãos cristãos libaneses na diáspora. Ela busca, através da experiência vivenciada pelos descendentes, estreitar os vínculos entre estes e o país de seus antepassados. Este projeto caminha lado a lado com a estratégia de ampliar o turismo diaspórico

⁵⁰Esse anúncio acima foi emitido pelo canal da TV Canção Nova no mês de junho de 2012, convocando jovens descendentes de libaneses até 35 anos de idade a irem ao Líbano conhecer “as suas origens” e buscar parentes que ainda residem no país. As passagens deveriam ser compradas através de uma agência de viagens de propriedade de um libanês residente em São Paulo.

para o Líbano. Minha experiência revelou que independente dos objetivos dos organizadores e patrocinadores da viagem, essa experiência no Líbano reforça as ligações simbólicas entre os descendentes e a terra natal de seus ancestrais. A função social que isto tem na comunidade do Brasil se revelou diferente do projeto que os organizadores tinham em mente. O projeto central que norteou o planejamento da viagem por parte dos organizadores em diversos momentos não atendeu às expectativas que diversos descendentes criaram a respeito da visita ao país de seus ancestrais porque mais do que a visita ao palácio do presidente (Michel Sleiman) e ao Patriarca da Igreja Maronita (Cardeal Bechara Boutros Raí), os descendentes buscavam reforçar seus vínculos com o país de origem de seus ancestrais a partir de uma memória familiar que eles irão transformar em relações afetivas.

O desejo dos descendentes de conhecerem suas origens foi capitalizado pelas agências de viagem, empresas aéreas e pelos grupos estatais e empresariais árabes para aumentar o turismo aos países árabes do Oriente Médio. Entre os intuítos destes projetos, está a idéia de que aqueles que fazem a viagem repitam a experiência, retornando periodicamente e criando laços com os países de origem de seus ancestrais. Além disso, existe um desejo que estes visitantes se tornem “embaixadores” ajudando a melhorar a imagem dos países de visitação, divulgando os aspectos positivos de fazer turismo nessas regiões. Durante o ano de 2001, John Tofik Karam participou de uma destas viagens chamada “acampamento dos jovens imigrantes” patrocinado pelo governo libanês. Um programa criado em 1996 pelo departamento dos assuntos dos emigrados do Ministério libanês que busca despertar nos jovens descendentes a vontade de retornarem ao Líbano em outras ocasiões, reúne anualmente jovens descendentes libaneses da Ásia, do continente americano e da África. Neste projeto, os jovens descendentes são levados a locais turísticos e ao encontro de autoridades políticas libanesas (KARAM, 2009:251).

Em um dos episódios do programa ‘Memórias do Líbano’ na TV Canção Nova, transmitido no mês de agosto de 2012, o arcebispo Dom Edgard Madi falou sobre a importância do papel dos jovens turistas como “embaixadores do Líbano” no Brasil, responsáveis por levar uma imagem positiva do Líbano quando retornarem do país. Além de servirem como “embaixadores,” os organizadores do acampamento anual de jovens emigrantes tem o propósito de estreitar a ligação dos descendentes com o país de seus ancestrais, além estimular a identificação entre os emigrantes e os países onde vivem na diáspora. (KARAM, 2009:251).

Estas viagens incluem visitas aos sítios arqueológicos e às cidades de origem dos antepassados dos descendentes. A idéia de “conhecer as origens” se revela como uma das principais motivações entre os descendentes e é usada pelas agências de viagem como chamariz para atraí-los a visitarem o país de seus antepassados (KARAM, 2009:237-239). Na experiência do antropólogo John Tofik Karam no acampamento dos jovens descendentes, seus interlocutores demonstraram o desejo de conhecer os locais de nascimento de seus ancestrais, que segundo muitos, “povoavam a infância” porque estavam constantemente nos relatos dos pais e avós que vieram para o Brasil. Por isso essas viagens a um povoado ancestral no Líbano produziam nos jovens descendentes que relataram suas experiências, um sentimento de pertencimento.

No dia 30 de junho de 2012 embarquei do Rio de Janeiro para São Paulo em um vôo da companhia Qatar Airways, onde me juntaria aos demais membros e organizadores da excursão. Chegando lá, avistei um grupo grande de pessoas, que foi possível reconhecer porque todos trajavam um lenço branco com as imagens das bandeiras do Líbano e do Brasil. Ao me aproximar do grupo, fui percebida pelo padre Elias Karam⁵¹, com quem havia feito o contato por e-mail um mês antes da viagem.

Durante o tempo em que esperamos nosso vôo para Doha, capital do Qatar, no aeroporto de São Paulo, estabeleci as primeiras conversas com os demais membros da excursão. Os primeiros que conheci foram os irmãos Marcelo e Marcia cujo pai é o único brasileiro entre irmãos e pais libaneses, mas que possui a cidadania libanesa e segundo ele, fez questão que os filhos também obtivessem a cidadania e os presenteou com as passagens para o Líbano pois, durante muito tempo fomentou o sonho que seus filhos conhecessem o país de origem dos seus tios e avós. Marcelo e Marcia são de São José dos Campos e trabalham na padaria do pai. Durante a viagem ao Líbano eu descobriria que ambos estão familiarizados com a língua árabe, mas não a lêem ou escrevem. Eles aprenderam a língua ouvindo o pai e os demais parentes conversando entre si.

Durante a espera do embarque no aeroporto em São Paulo, conversei ainda com dois rapazes que evidenciaram logo no início da viagem que também havia entre os participantes da excursão, membros cristãos não maronitas da comunidade libanesa na diáspora: Luiz, ortodoxo e

⁵¹ Elias Karam é padre da Igreja Nossa Senhora do Líbano de São Paulo. Ele nos acompanhou durante toda a viagem, desde nossa saída do Brasil e foi nosso guia no Líbano, trabalhando em parceria com os libaneses membros da YMCA libanesa.

filho de pai e mãe libaneses, e Rodrigo, estudante de medicina e neto de libaneses por parte de mãe. Luiz também aprendeu a falar o árabe com os pais e os avós. Durante muitos momentos no Líbano, nossos interlocutores libaneses solicitaram que ele traduzisse aos demais membros da excursão os informes transmitidos pelos nossos guias libaneses. Rodrigo portava em mãos uma gramática árabe e demonstrou ao longo da viagem ter algum conhecimento da língua, adquirido estudando por conta própria. Sempre que teve a oportunidade, ele buscou estabelecer conversas em árabe com os guias libaneses da excursão.

Chegamos a Doha em 15 horas, atrasados para o embarque do voo que nos levaria até o Líbano pela mesma companhia aérea. Desta vez sentei-me ao lado do padre Elias Karam e da libanesa Luiza, dentista que reside em São Paulo desde os 17 anos e é paroquiana da Igreja Nossa Senhora do Líbano em São Paulo. Luiza viajou acompanhando o padre Elias para lhe dar suporte na função de guia e tradutora durante a viagem. Em três horas e meia chegávamos a Beirute, capital do Líbano, onde um grupo de membros libaneses da YMCA nos aguardava no saguão principal do aeroporto.

Embarcamos em um ônibus que nos conduziu através de um longo trajeto, de Beirute para a cidade de Broumana onde ficamos hospedados durante quase toda a nossa estada no país. A escolha do local de hospedagem é bastante significativo, porque Broumana é uma cidade que fica localizada dentro da região do Monte Líbano, área de maior concentração da comunidade maronita do país, como explicado no segundo capítulo desta dissertação. Os organizadores da excursão escolheram um reduto maronita como local de repouso dos descendentes. A escolha do local não foi ao acaso, mas uma estratégia para manter os membros da excursão afastados de regiões onde havia o maior contingente de outros grupos confessionais que fazem parte da população libanesa.

Durante o trajeto até o hotel, apesar de muito cansados, todos se debruçavam nas janelas do ônibus, ávidos por captar o máximo do que já nos era possível conhecer a respeito do país. A primeira coisa que saltou aos olhos neste primeiro contato através das janelas do veículo foi a grande quantidade de canteiros de obras ao longo do caminho e também, um número significativo de prédios que pareciam crivados de balas. A guerra civil que durou de 1975 a 1990 e os ataques israelenses em 2006, deixaram marcas profundas na arquitetura da cidade. Ainda há muitos lugares em reconstrução e muitos prédios que ainda não foram recuperados e apresentam as marcas do conflito.

Chegamos a Broumana com o dia já amanhecendo e a primeira providência dos organizadores foi alojar as pessoas, hospedando moças e rapazes em quartos distintos. Fiquei hospedada em um quarto com mais três mulheres: Luciana de 27 anos, neta de avô libanês maronita e professora universitária de português, residente da cidade de Itaúna, em Minas Gerais; a maronita Ana, de 27 anos, bailarina, neta de libaneses e filha de um renomado jornalista da TV Globo, residente da capital de São Paulo e freqüentadora da Igreja Nossa Senhora do Líbano da mesma cidade; e Carina, de 19 anos, estudante de relações internacionais e filha de pai comerciante libanês, residente de Uberlândia, Minas Gerais que viajou acompanhada do primo Vinícios, mestrando em agronomia na Universidade Federal de Uberlândia e filho de libanês, também residente em Uberlândia.

Durante os 15 dias intensos de passagem pelo Líbano, atravessamos o país de norte a sul. Toda a viagem foi filmada por Ítalo Magno (cinegrafista da TV Canção Nova) e apresentada mais tarde, no programa ‘Memórias do Líbano,’ exibido semanalmente no canal nas quintas-feiras⁵² no formato de capítulos que apresentavam os locais de visitação, intercalados com os relatos dos descendentes colhidos pelo padre Elias Karam que convidava cada um a depor sobre as impressões sobre os lugares visitados e sobre a emoção que cada passeio suscitava nos recém chegados ao país.

Depois de algumas horas de descanso, nos reunimos na sala de reuniões do hotel. O presidente da YMCA se apresentou ao nosso grupo e nos deu as boas vindas, dizendo que a nossa viagem se chamaria ‘Líbano no coração.’ O nome dado pelos organizadores à nossa experiência naqueles 15 dias, evidenciava o propósito das autoridades que elaboraram o projeto da viagem de fortalecer os laços afetivos entre imigrantes e a terra dos seus ancestrais. Depois da fala do presidente foi solicitado a cada um dos descendentes que fizesse uma pequena apresentação relatando quais eram as suas expectativas a respeito da viagem ao Líbano. Ficou evidente nas falas dos meus interlocutores que essa viagem tinha para todos eles, motivações afetivas muito fortes e que havia grandes expectativas em cada um a respeito do que conheceriam sobre a cultura do país, mas principalmente, no tocante a perspectiva de visitar a cidade de origem de seus descendentes, somada a uma forte esperança por parte de alguns, de encontrar parentes nestas cidades de origem ou obter documentos que comprovassem a sua ascendência libanesa.

⁵² A viagem foi editada em cinco episódios que foram exibidos no programa ‘Memórias do Líbano’ na TV Canção Nova.

As viagens pelas estradas libanesas do ponto onde estávamos em Broumana até os locais visitados, muitas vezes levavam mais de duas horas. Em razão disso, passamos grande parte da viagem dentro do ônibus da excursão, assimilando uma propulsão de informações que nos chegavam através das janelas do veículo durante longas horas, em que os guias libaneses se esforçavam no sentido de tornar esses momentos mais agradáveis para todos, com música libanesa e danças dentro do veículo. Era nestas ocasiões que tínhamos oportunidade de nos conhecer melhor e conversar um pouco com os membros da YMCA que se comunicavam conosco em inglês uma vez que apenas poucos membros da excursão falavam o árabe. As imagens que víamos das janelas do ônibus nos informavam o tempo todo sobre o Líbano e tinham como pano de fundo as músicas libanesas que tocavam sem cessar no aparelho de som do ônibus. Este “brainstorm” produzido durante estes momentos de descontração, emoção e também de silêncio ou mesmo de irritação permeou a nossa estada no Líbano. Durante essas viagens de ônibus, éramos deixados por conta própria para construirmos as impressões que tivéssemos sobre o que testemunhávamos através das janelas. Isso porque na maior parte do tempo, nenhum dos guias da excursão nos dava explicações sobre o que observávamos ao longo das estradas empoeiradas e repletas de desfiladeiros.

A escolha dos lugares de visitação durante a viagem certamente não   arbitrária. A viagem planejada pelo governo libanês em parceria com a Igreja Maronita, tinha objetivos claros: Ela buscava estreitar os laços afetivos dos descendentes com o país de origem de seus ancestrais,mas seu caráter   político, além de religioso porque ele carrega como finalidade o aumento do número de cidadãos maronitas libaneses na diáspora que através do voto nas elei es parlamentares, passarão a influenciar diretamente a política libanesa. A escolha dos locais de visita o revela que tipo de experiência as autoridades oficiais esperavam que os descendentes tivessem no país dos seus ancestrais. Neste contexto, os libaneses maronitas aparecem como os porta-vozes do Líbano; Aqueles que irão tentar assumir o papel de mediadores de uma memória coletiva ou de uma Na o imaginada, com a qual os descendentes iriam se relacionar e negociar a sua singularidade cultural e inser o social dentro da comunidade de fala e cultura  rabe na diáspora. Ao escolherem os locais de visita o, os organizadores buscaram construir uma memória coletiva nacional que reforçasse o papel da comunidade cristã maronita como elemento fundamental da constru o do Estado libanês. As visitas a pontos religiosos como A Nossa Senhora do Líbano em Harissa e o mosteiro de São Charbel em Annaya, demonstram a

construção de um imaginário religioso maronita que marca a importância da presença e do pertencimento desta comunidade religiosa no território libanês. Estes lugares dão a dimensão da presença cristã maronita no território libanês. Pontos de referência como os mosteiros que visitamos, estruturam a memória de cada indivíduo e a inserem na memória da coletividade a que eles pertencem. Eles são indicadores empíricos da memória coletiva de um determinado grupo. Essa memória coletiva ao definir o que é comum a um grupo e o que o diferencia dos outros, fundamenta e reforça os sentimentos de pertencimento e as fronteiras sócio-culturais (POUJEAU, 2010: 130-142).

Os mosteiros maronitas escolhidos como um dos principais pontos de visitação durante a viagem, são os lugares de memória de que fala Pierre Nora (PIERRE NORA, 21). Eles são considerados os primeiros lugares cristãos, os mais antigos. Eles são os lugares fora do tempo. Consistindo na prova da presença multiseular do Cristianismo no Líbano e nas testemunhas da origem cristã do território libanês. Eles reivindicam uma anterioridade cristã, em oposição a uma anterioridade muçulmana, do território nacional. Assim como demonstra Anna Poujeau em sua análise sobre os mosteiros na Síria, os mosteiros do Líbano representam um símbolo constitutivo da cristandade no país, onde os cristãos podem vivenciar uma experiência mais profunda com a sua religiosidade (POUJEAU, 2010: 133-134).

Os mosteiros ocupam uma posição bem particular no seio da Igreja e de toda a comunidade, como lugares de perpetuação da religião e de proteção da Igreja e de toda a comunidade religiosa. Eles guardam uma relação com a história antiga dos cristãos no Líbano, marcando a ligação entre o passado e o presente pelo intermédio dos santos aos quais eles são dedicados. Entre os mosteiros que visitamos, o principal foi o dedicado a São Charbel. Estes locais são os vestígios e os testemunhos que comprovam a história, servindo de metáfora para evocar um Líbano atemporal, consistindo em um dos sinais mais fortes da presença cristã naquela região. Trata-se, portanto, de uma questão territorial. O território libanês coberto de mosteiros reatualiza cotidianamente a visão de que os maronitas estão lá há muito tempo. Trata-se de uma memória politizada e usada na construção da imaginação nacional. Construir a história do maronismo naquela região é construir o Líbano. Para afirmar a influência do maronismo no Líbano, os organizadores promoveram o encontro dos descendentes com duas das maiores autoridades políticas e religiosas do país. Respectivamente, o presidente maronita Michel Sleiman e o Patriarca maronita Bechara Boutros Rai que reforçam e legitimam a presença

maronita no campo religioso e político do país, ocupando o cargo mais alto do Estado: o de presidente da República.

A visita ao santuário Nossa Senhora do Líbano em Harissa foi um dos pontos altos da nossa viagem, suscitando grande emoção entre os descendentes, especialmente os membros maronitas da viagem. Centros sagrados, como os mosteiros e a Nossa Senhora do Líbano em Harissa são o foco da identidade religiosa. Eles são os locais que expressam de maneira mais clara uma relação entre a cosmologia e a experiência individual. A visita a um destes centros é uma manifestação da identidade de um indivíduo em relação com o mundo sobrenatural e com a comunidade de crentes. Caracteriza uma construção ritual do self que integra os crentes e ao mesmo tempo, constrói uma fronteira simbólica entre eles e aqueles que não compartilham aquele universo religioso. Esta fronteira não é fixa e monolítica, mas está constantemente sujeita a negociação e contestação, revisão e reinterpretação (VAN DER VEER, 1994:11).

Apesar de a práxis e o discurso religioso buscarem naturalizar a existência dos centros sagrados como locais que transcendem a história, no percurso da história religiosa, estes locais são forjados, fundados ou perdidos. O controle sobre locais sagrados e sobre a ação ritual são fontes de lutas contínuas entre movimentos religiosos (VAN DER VEER, 1994:11). Estes centros religiosos têm um papel de extrema importância na construção de um nacionalismo maronita libanês.

No acampamento dos jovens emigrantes, experienciado por John Tofik Karam em 2001, as autoridades do governo libanês escolheram os locais de visita buscando aprofundar a identificação dos descendentes com a nação de origem. Mas como explica John Tofik Karam, essa identificação trazia “o bom, o mau e o sofrimento do Líbano.” Para testemunharem este sofrimento, os turistas foram levados aos locais de violência israelense contra a população nativa durante o período de ocupação israelense no país. A visita a estes locais de violência produziram diferentes reações dos descendentes que em alguns casos perceberam a atitude como um “racismo” do Estado libanês e em outros, o discurso sobre o conflito entre libaneses e israelenses foi considerado inócuo uma vez que na concepção de alguns, essas tensões não existiam em um país como o Brasil, referido como “mestiço e racialmente democrático” (KARAM, 2009: 237).

As mudanças no discurso das autoridades do governo libanês estão relacionadas às alterações sofridas no contexto político do país. No ano de 2001, quando John Tofik Karam visitou o Líbano com os brasileiros descendentes de libaneses, havia passado apenas um ano da

retirada das tropas israelenses do país. A animosidade de grande parte da população libanesa em relação aos israelenses, provocada por quase vinte anos de ocupação, ainda estava bastante presente nos discursos das comunidades locais. A estratégia das autoridades que organizaram a excursão do qual fiz parte em 2012, foi transmitir uma imagem do Líbano bem similar às concepções dos brasileiros sobre a democracia, tais como descritas por Karam. Ouvimos dos nossos guias e das autoridades libanesas que visitamos durante a viagem, discursos que exaltavam o Líbano como o país mais democrático da região e o lugar onde os diferentes grupos confessionais convivem em um clima de paz e harmonia. A influência da Síria na política libanesa e a ocupação israelense do país desde a guerra civil até 2000 em momento algum estiveram presentes nos discursos oficiais dos meus interlocutores libaneses. Aqueles que nos apresentavam o país, buscavam incutir em todos nós uma imagem do Líbano, como um país excepcional dentro do Oriente Médio; um país de paz e harmonia entre os diversos grupos confessionais da região. Reforçavam a todo o momento a idéia de que deveríamos transmitir àqueles descendentes que nunca tiveram a oportunidade de conhecer o país, a mensagem de um Líbano muito diferente daquela que costuma ser veiculada pela mídia. Neste sentido, as autoridades escolheram pontos de visita que apresentassem as belezas naturais do Líbano; os pontos turísticos que são estampados nos cartões postais do país e servem de chamariz para atrair os turistas a visitarem o Líbano. Visitamos a famosa gruta de Jeita; passamos um dia em um resort cinco estrelas próximo a Trípoli; e fomos levados para assistir ao pôr do sol à beira mar, em Beirute.

Ficou evidente desde o início que a percepção que os organizadores da viagem gostariam que tivéssemos e que levássemos de volta ao Brasil, era a do Líbano “país dos cedros, de cultura milenar, repleto de belezas naturais onde os povos convivem em harmonia”. A violência da guerra civil que durou 15 anos e devastou a população libanesa não estava na pauta dos discursos das autoridades e raríssimos foram os momentos em que a questão dos conflitos foi mencionada. A única vez em que se fez menção dos efeitos devastadores da guerra civil para a população libanesa em um discurso oficial, esse discurso partiu de uma muçulmana xiita, esposa do presidente do Parlamento libanês Nabih Berri durante a visita ao Centro de reabilitação Nabih Berri Rehabilitation Center, administrado por ela. As demais autoridades cristãs maronitas com as quais tivemos contato, deixaram a questão dos conflitos civis de lado, em nome de discursos que valorizavam “as belezas naturais do Líbano e seu caráter pacífico.” O tema seria abordado

uma única vez em uma conversa informal com o um dos nossos guias da YMCA., enquanto atravessávamos a região sul do país (região de maioria xiita e reduto dos principais partidos xiitas do Líbano Hezbollah e Amal). Nesta conversa informal estabelecida entre mim, o descendente Alexandre de 36 anos e o nosso guia maronita libanês Fady Rose Khoury, Fady nos falou sobre a importância do partido xiita Hezbollah na retirada das forças israelenses do país, exaltando o feito que ele atribui ao partido.

Michael Pollak usa o termo ‘memória enquadrada’ que ele considera um termo mais específico do que memória coletiva. De acordo com ele, esta memória enquadrada está relacionada a um “trabalho de enquadramento” da memória que busca construir a memória de um grupo a partir do material que a história fornece. Esse material será interpretado a partir da preocupação de manter as fronteiras sociais e também de modificá-las, por meio de um processo de reinterpretação permanente do passado em função dos contextos do presente. (POLLAK, 1989: 3-15).

Essa tentativa de enquadrar uma memória da comunidade libanesa maronita na diáspora através dos elementos imagéticos e dos discursos sobre o país de origem dos ancestrais, proferidos pelas autoridades libanesas ao longo da viagem, buscou deixar de fora os elementos que dizem respeito e que comunicam a presença e a importância dos grupos confessionais muçulmanos no Líbano. Como mencionei antes, apesar de termos estabelecido contato com a esposa do presidente do Parlamento que é xiita e de termos visitado uma das instituições que presta serviços assistenciais à comunidade xiita do sul do Líbano, os lugares de memória que marcam a presença física e simbólica da comunidade muçulmana que é maioria numérica no país, ficaram fora do roteiro da viagem e todas as vezes que avistamos uma mesquita, foi à distância, através das janelas do ônibus, enquanto viajávamos pelas estradas do país. O que implica dizer que este enquadramento de memória de que fala Michael Pollak é marcado também por silenciamentos e pelo “não-dito.” Deixando de incluir a visita às mesquitas importantes do país e de visitar redutos da comunidade muçulmana, houve um silenciamento a respeito da presença de outros grupos confessionais no país. Para além disso, o enquadramento de memória que os mediadores buscaram construir para os jovens descendentes deixava de fora os aspectos conflitivos que marcam a história da construção do Líbano como Estado nacional e dava ênfase ao caráter pacífico e harmonioso dessa comunidade imaginada.

Percebendo as bandeiras dos partidos xiitas Hezbollah e Amal enquanto cruzávamos a região sul do país, interpelei uma de nossas guias, a libanesa muçulmana xiita Nisrin a respeito da bandeira do partido Amal e ela respondeu em poucas palavras que se tratava da bandeira de um partido xiita da região e imediatamente mudou o rumo da nossa conversa. O silêncio de Nisrin a respeito do fato daquela região ser um reduto controlado pelo partido Hezbollah e pelo partido Amal, razão da presença de diversas bandeiras dos dois partidos ao longo das estradas que cruzamos naquela região, revelou o que Michael Pollak denomina o “não-dito.” Ao silenciar a respeito do caráter fragmentado que marca a construção territorial do Estado libanês, dividido em várias regiões controlados por partidos políticos religiosos que atuam justamente nas regiões habitadas onde há maioria das suas respectivas comunidades confessionais, Nisrin buscava enquadrar uma memória coletiva sobre o Líbano, condizente com o projeto que as autoridades que organizaram a excursão tinham em mente ao selecionarem os lugares de visitação para os descendentes: dar relevância a presença e ao domínio cristão maronita no país e ocultar as divisões religiosas no país e as questões conflitivas que envolvem estes mesmos grupos confessionais.

John Tofik Karam chamou de “turismo da turbulência” as vivências do dia-a-dia experimentadas por viajantes da comunidade de fala e cultura árabe ao visitarem os países de origem dos seus ancestrais. Barreiras militares eram um cenário constante por onde passamos, principalmente quando fizemos uma passagem rápida pela cidade de Trípoli durante uma manhã para visitarmos uma famosa doceria e o gabinete do prefeito da cidade. Impressionou a todos a quantidade de veículos militares e soldados nas ruas na parte central da cidade. Durante a visita ao gabinete do prefeito, todos nos reunimos em torno de uma grande mesa e o grupo de descendentes teve a oportunidade de fazer perguntas ao prefeito. Um dos membros do nosso grupo levantou a questão dos conflitos na região e a resposta do prefeito ao questionamento do descendente foi bem similar ao discurso que vínhamos ouvindo das autoridades com as quais tivemos contato: o argumento de que não há conflitos acontecendo no país. Interpelado por mais um dos membros da excursão a respeito da existência de conflitos em Trípoli, o prefeito nos respondeu que os conflitos que ocorrem na região não se dão entre cidadãos libaneses, mas são fomentados por forças exteriores ao país, sem dar detalhes de que forças seriam essas e quais as naturezas do conflito. Além do episódio em Trípoli, durante a viagem os descendentes seriam confrontados com uma série de experiências que traziam à tona a questão dos conflitos na região.

Durante um fim de tarde em Beirute, enquanto fotografávamos o pôr do sol em um dos cartões postais da cidade, eu caminhava pela orla ao lado da professora de pilates carioca e neta de avó libanesa Juliana. Ela fotografava diversos pontos da cidade enquanto caminhávamos, até que passamos por uma guarita militar onde um membro das forças armadas fazia guarda ao lado de um veículo militar. Ao avistá-lo, Juliana apontou a câmera para ele e antes mesmo que ela pudesse fazer a fotografia, o militar disse algumas palavras em árabe que indicavam que ele não queria ser fotografado. Enquanto pronunciava as palavras, ele se aproximou de nós e fez sinal de que queria que a Juliana demonstrasse a ele que não havia feito a fotografia. Ela foi compelida a mostrar os registros das últimas fotos que havia feito na câmera digital para eliminar qualquer possibilidade de ele ter sido fotografado. Esse episódio deixou a mim e a ela bastante consternadas porque a princípio acreditamos que o militar não fosse devolver a câmera. Certamente estes episódios que colocavam em evidência conflitos bélicos dentro do país e as divisões das regiões em redutos de determinados partidos políticos confessionais, causavam ruído nos discursos de “paz e harmonia” proferidos pelas autoridades libanesas e tiveram um impacto na experiência dos descendentes no país.

Alguns episódios que tiveram lugar durante estes 15 dias, fizeram com que os turistas questionassem os discursos das autoridades. Além dos episódios que irei relatar, houve ainda o fato de os turistas terem acesso a algumas informações do que vinha ocorrendo no Líbano a partir de seus parentes que estavam no Brasil e transmitiam as informações por telefone ou através da Internet. Em uma das primeiras noites em que dormimos no hotel em Broumana, um dos descendentes disse ter visto da janela do seu quarto, balas cortando o céu em um ponto distante. Enganado ou não a respeito de serem balas ou fogos de artifício, este episódio revela que o Líbano imaginado pelos descendentes fugia muito a esta construção de um país sem conflitos que as autoridades gostariam que os “embaixadores” transmitissem aos seus pares quando regressassem ao Brasil.

Com o passar do tempo, começaram a acontecer desentendimentos entre os organizadores e descendentes, principalmente em relação ao que os descendentes interpretaram como omissão de informação o fato de não serem comunicados com antecedência sobre a programação dos passeios da viagem. O roteiro do dia seguinte nos era passado somente na noite anterior, sempre que retornávamos dos passeios. Em um primeiro momento, esta postura dos guias foi interpretada por muitos como falta de organização. Outra postura dos organizadores que causou irritação em

diversos descendentes foi a extrema restrição imposta aos descendentes quanto a possibilidade de andarmos pela cidade sem a presença dos guias libaneses. Quando uma das guias soube que eu e um grupo de descendentes havíamos ido ao supermercado que ficava a menos de um quarteirão do hotel para comprar comida, ela nos advertiu que não saíssemos novamente do hotel sem estarmos acompanhados de um guia, em nome da nossa segurança. Esse extremo cuidado com a segurança dos descendentes, não permitindo sequer a ida a um supermercado que ficava bem próximo ao hotel começou a levantar suspeitas entre os descendentes de que a imagem do Líbano pacífico não correspondia à realidade. Isto gerou uma onda de insatisfação entre os descendentes, especialmente os mais jovens que estavam interessados em fazer um turismo noturno que incluísse a ida a clubes noturnos e cassinos de Beirute.

Após algumas reivindicações por parte de alguns descendentes que desejavam conhecer a vida noturna de Beirute, as autoridades organizaram uma ida a um restaurante em Beirute à noite. Porém, não havia mais ninguém lá além de nós, o que gerou ainda mais insatisfação entre alguns descendentes. Diante da impossibilidade de convencer os guias a levarem os membros da excursão a locais à noite onde os descendentes pudessem interagir com os libaneses de maneira mais livre, alguns rapazes foram a um cassino em Beirute sem informar aos guias e narraram a aventura aos demais membros da excursão, em tom de travessura, na manhã do dia seguinte. À medida que os dias avançavam, a insatisfação crescia entre os descendentes e alguns passaram a externar seu desagrado aos guias, criando muitas vezes um mal estar entre libaneses e descendentes.

Nos intervalos entre as viagens pelo país, ficávamos no quarto do hotel. Essas ocasiões eram a oportunidade que eu tinha para estreitar os laços com as mulheres que estavam hospedadas comigo. A professora universitária de português, Luciana, foi uma das que externaram maiores insatisfações durante a viagem. Em uma dessas conversas no quarto do hotel, ela se disse habituada a fazer viagens ao exterior e de acordo com ela, a experiência no Líbano até então, havia sido uma das viagens mais desorganizadas da qual ela já participara. Além da insatisfação com os avisos sem antecedência a respeito dos locais de visitaçao e do excesso de restrições às nossas saídas a qualquer lugar sem o acompanhamento de um guia, Luciana queixou-se da falta de explicação por parte dos guias libaneses a respeito do que estávamos vendo no Líbano, da falta de esclarecimento a respeito das escolhas dos locais de visitaçao. Em uma das ocasiões em que visitamos uma clínica de reabilitação para pessoas portadoras de

necessidades especiais presidida pela esposa do Presidente do Parlamento, Luciana e muitos descendentes se sentiram desconfortáveis com a pressão dos guias da excursão para que distribuíssemos presentes às crianças da instituição ou quando visitamos pacientes em um hospital em Beirute distribuindo flores nos leitos. Muitos descendentes se sentiram compelidos a agirem em nome de uma causa que eles entenderam como de fundo político, sem serem consultados previamente sobre o seu interesse em compactuar ou não com essa causa. Após as insatisfações de Luciana chegarem aos ouvidos do padre Elias Karam, ele passou a preparar uma pequena introdução histórica que era apresentada por ele mesmo sempre que chegávamos aos locais de visitação.

Estas suspeitas a respeito da veracidade a respeito da situação no Líbano estavam presentes constantemente nas conversas entre os descendentes. De tempos em tempos alguém chegava com alguma informação nova vinda do Brasil sobre conflitos em regiões afastadas de onde estávamos hospedados. Em nosso penúltimo dia no Líbano, o padre Elias convocou uma reunião com o grupo de descendentes, os guias libaneses que haviam nos acompanhado durante os quinze dias no Líbano e com algumas das autoridades da YMCA libanesa, para que os turistas comentassem as suas impressões sobre a viagem, elegendo os pontos positivos e negativos da visita ao Líbano. Entre os pontos negativos, a insatisfação com o que os descendentes entenderam como falta de informação a respeito dos passeios que faríamos durante a viagem, foi apontado por quase todos os descendentes. Pressionada pelas queixas dos brasileiros, uma das representantes da YMCA argumentou que a falta de informação se justificava na medida que o Líbano estava vivendo um período de conflito. De acordo com ela, esse era o real motivo para que os locais de visitação fossem definidos somente na véspera dos passeios: os organizadores da viagem precisavam primeiro se assegurar de que aquela região não estaria em conflito e que os descendentes não seriam levados a uma região em risco. A explicação da senhora era traduzida pelo padre Elias Karam que complementou a fala dela informando que seqüestros estavam acontecendo em todo o país e que os organizadores da excursão temiam pela nossa segurança. Ele nos contou ainda sobre um episódio que aconteceu enquanto viajávamos pelo sul do país e passávamos pela cidade de Saída. Nessa ocasião tivemos que parar o ônibus em frente a uma praia por meia hora sob pretexto de um problema mecânico no ônibus. Agora, o padre nos informava que durante este episódio em Saída, o real motivo de termos parado por meia hora em frente a uma praia no meio da estrada, era a existência de uma manifestação que estava ocorrendo

em uma das avenidas onde o ônibus deveria passar e por essa razão tivemos que esperar até que os guias considerassem que era segura a nossa passagem pela região.

Esses argumentos do padre Elias foram acompanhados ainda da justificativa de que os organizadores da viagem esconderam dos descendentes a real condição política do Líbano porque não queriam gerar um estado de pânico entre os turistas que visitavam o país de origem de seus ancestrais pela primeira vez. Explicou ainda que a escolha do hotel em Broumana e a opção por permanecermos hospedados neste hotel a maior parte do tempo da viagem - o que nos custava longas horas de viagem sempre que visitávamos lugares mais distantes - também fazia parte da estratégia de levar-nos sempre a lugares seguros. Broumana, como mencionei anteriormente, fica em uma região que é reduto dos maronitas no Líbano.

As falas da representante da YMCA e do padre Elias aumentaram ainda mais a insatisfação dos descendentes porque estes não aprovaram que os organizadores tivessem optado por não informá-los sobre a real situação no país. Alguns brasileiros argumentaram que quando optaram por conhecer o Líbano, sabiam dos eventuais riscos da viagem. Muitos cobraram que deveria ter havido clareza sobre a realidade dos fatos porque, de acordo com eles, o conhecimento prévio a respeito dos conflitos teria levado os descendentes a serem mais compreensivos com respeito à demora da informação sobre os locais de visitação e sobre as restrições da liberdade de ir e vir dos descendentes sem a companhia de um guia. No momento da sua fala, Luciana optou por abrir mão da tradução do português para o  rabe feita pelo padre Elias e se dirigiu diretamente aos organizadores em inglês. Na sua fala, ela mostrou insatisfação com os guias e organizadores sobre o que ela compreendeu como sonegação do acesso   informação. Nas palavras de Luciana, “se o Líbano realmente era uma democracia, como os libaneses insistiam em nos informar a todo o momento durante a viagem, o princípio básico da democracia era o acesso   informação, o que os organizadores nos haviam negado”. Muitos dos descendentes apoiaram e se sentiram representados pela fala da Luciana.

De acordo com Michael Pollak, para que a nossa memória se favoreça da dos outros, não é suficiente que eles nos tragam seus testemunhos;   necessário também que ela não tenha deixado de concordar com as nossas memórias e que haja suficientes pontos de contato entre elas, para que a lembrança que os outros nos trazem possa ser reconstruída sobre uma base comum (POLLAK, 1989: 3-15). Ou seja, a memória que se tentava inculcir nos descendentes no tocante à questão da “não violência,” não encontrava suficientes pontos de contato para que essa memória

coletiva do “Líbano país pacífico,” propagada pelos discursos das autoridades libanesas, pudesse ser reconstruída sobre uma base comum de uma memória coletiva entre os descendentes. Ao contrário, os episódios que revelavam os aspectos conflitivos do Líbano encontravam pontos de contato com a construção de memória coletiva dos libaneses na diáspora brasileira. O impacto das experiências com os episódios de violência, como o vivenciado por Juliana encontra ressonância na construção que ela e os demais membros da comunidade libanesa na diáspora fazem desta nação imaginada dos seus ancestrais. Nesta nação imaginada na diáspora, os episódios de violência são fundamentais para a elaboração de uma memória coletiva que dê um caráter de unidade aos membros da comunidade na diáspora.

Os episódios de violência são elementos fundamentais na construção da memória coletiva para a comunidade de descendentes cristãos libaneses na diáspora (PINTO, 2010: 15-22). Ao questionar os meus interlocutores sobre as motivações da vinda dos seus ancestrais para o Brasil, a guerra, ou a tentativa de escapar do alistamento obrigatório e a perseguição religiosa apareceram como as justificativas principais nos discursos dos descendentes. Apesar de a maioria deles ter demonstrado um desconhecimento histórico a respeito das causas da guerra civil de 1975 ou sobre o contexto atual da política libanesa e dos eventos recentes de violência no país, como o assassinato de Rafik Hariri em 2005⁵³, os episódios de violência, mesmo que de forma descontextualizada, servem como referenciais para a construção que estes indivíduos fazem do Líbano.

Como mencionei no segundo capítulo desta dissertação, diversas produções literárias sobre a imigração das comunidades de fala e cultura árabe elaboradas pelos próprios membros da comunidade de fala e cultura árabe no Brasil, através de intelectuais da comunidade, construíram uma narrativa que apresenta a violência e a perseguição aos cristãos pelo Império Otomano como a principal causa para o crescimento do fluxo de imigrantes. Essa concepção de uma comunidade perseguida pela violência otomana e forçada a imigrar, contribuiu para a construção de uma memória coletiva da comunidade libanesa na diáspora que influencia mesmo a segunda e a terceira gerações dos descendentes da comunidade libanesa cristã na diáspora. Estes ‘mitos da imigração’ que caracterizam pontos de referência para a construção de memória coletiva dos membros da comunidade libanesa cristã na diáspora funcionaram como elemento agregador dos

⁵³ Rafik Hariri ,ex-primeiro ministro do governo libanês,foi assassinado em um ataque à bomba em Beirute em 2005.

distintos grupos que compunham este quadro da imigração de fala e cultura árabe no Brasil. Como afirma Michael Pollak, as memórias coletivas defendidas e determinadas por um trabalho de enquadramento, mesmo não consistindo no único elemento aglutinador, constituem um ingrediente fundamental para a perpetuação do tecido social de um determinado grupo (POLLAK, 1989: 3-15). Os episódios de violência estão entre os pontos de referência que estruturam a memória coletiva desta comunidade na diáspora. As experiências de violência presenciadas ou vividas durante a viagem permitiram aos descendentes acessarem esta memória coletiva construída a partir de um imaginário de violência porque essas experiências permitem uma rememoração deste passado imaginado que conecta os descendentes com estas primeiras gerações de imigrantes que supostamente deixaram o Líbano em função da violência e da perseguição, dando a essa “saga dos imigrantes perseguidos pela violência” o seu caráter de continuidade. Episódios como o atentado contra o chefe de inteligência da polícia libanesa no centro de Beirute em 2012⁵⁴, quando publicados na comunidade criada pela YMCA na rede social facebook, geram comentários dos descendentes, como o de Adriano: “Paz, pelo amor de Deus!” ou o de Luciana: “Meu bisavô que viveu no Líbano uns 50 anos, sempre dizia: tenho saudades do Líbano, mas desde que nasci, nunca tivemos um só dia de paz naquele país.” Essas são falas recorrentes nos discursos dos meus interlocutores. Elas reafirmam a construção da memória coletiva da diáspora através do discurso que afirma que os ancestrais foram forçados a deixar o seu país de origem em função de guerras e perseguições e que esses episódios se perpetuam até os dias de hoje.

Os descendentes da segunda e terceira geração, optaram pela viagem devido a uma profunda ligação familiar e emocional com o Líbano e a idéia de “conhecer as origens” surgiu como uma das principais motivações entre os descendentes. “Você ainda terá a satisfação de conhecer seus familiares e suas origens”, aparece como uma das falas da chamada para a viagem ao Líbano programada para julho de 2012, no programa ‘Memórias do Líbano’ da rede de TV Canção Nova. A concepção que os meus interlocutores tinham de “origem” estava diretamente atrelada à visita à cidade natal de seus ancestrais e à possibilidade de encontrar parentes e documentos que atestassem o pertencimento dos meus interlocutores àquela comunidade nacional. Essa expectativa gerou angústia e ansiedade em diversos descendentes, quando

⁵⁴ Noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2012/10/19/chefe-de-inteligencia-da-policia-libanesa-e-morto-no-atentado-no-centro-de-beirute.htm

perceberam que os encontros com familiares, a busca de parentes e a ida à cidade natal de seus ancestrais, não estavam entre as prioridades dos organizadores da viagem. Apesar da estratégia das autoridades ser o estreitamento dos laços afetivos entre os descendentes e a terra de origem de seus ancestrais, a dimensão afetiva dos descendentes foi em certa medida subestimada ou colocada de lado em prol dos compromissos oficiais programados durante a viagem. Os problemas começaram a aparecer quando os primeiros descendentes que já haviam entrado em contato por conta própria com parentes do Líbano, antes mesmo de embarcarem para o país, começaram a informar ao padre Elias e aos demais guias da excursão, que se ausentariam de uma ou outra visita turística para encontrarem seus parentes e visitarem suas cidades natais na companhia dos mesmos.

Cada uma destas tentativas de encontrar parentes no Líbano, esbarrava em uma série de objeções por parte dos organizadores da viagem que apesar de a princípio terem incluído na programação da viagem dois dias para que cada descendente pudesse ficar na companhia de seus parentes, até mesmo dormindo em suas residências, não mostraram nenhuma flexibilidade quanto a isso na prática.

Conversas estabelecidas durante a viagem com o estudante de medicina Rodrigo, de 21 anos, Paulo, Luciana, os membros da família Alves e da família Soares, deixaram evidente que entre estes descendentes, o objetivo principal que motivou a ida ao Líbano foi a possibilidade de visitarem a cidade natal de seus ancestrais; restabelecerem os laços perdidos com parentes que não viam há muitos anos ou mesmo nunca haviam encontrado, mas já mantinham um contato através das redes sociais; a possibilidade de obterem documentos que comprovassem esta ancestralidade, para que pudessem obter a nacionalidade libanesa; e a possibilidade de encontrar algum remanescente da família cujo contato foi perdido desde que os ancestrais imigraram para o Brasil.

No caso da Família Alves, formada pela mãe Joana e os três filhos Mariana (médica de 24 anos), Alexandre (médico de 37 anos) e Jorge (advogado de 35 anos), um contato prévio já havia sido estabelecido com os parentes que residem na cidade libanesa de Miziara. Os Alves foram ao Líbano juntos com o intuito de conhecer a cidade de Miziara, encontrar pessoalmente estes parentes, cujo único contato anterior havia sido através da Internet e adquirir documentos que permitissem dar entrada na solicitação da cidadania libanesa. Durante um dos dias da viagem, a família Alves se separou do grupo da excursão porque foi visitar seus parentes na cidade de

Miziara. À noite quando retornávamos do nosso último passeio do dia, todos no ônibus queixavam-se de exaustão em função do longo dia na estrada, desejosos de retornarem logo ao hotel, quando os organizadores do passeio nos informaram que jantaríamos na cidade de Miziara e encontraríamos a família Alves para que eles pudessem retornar conosco para o hotel em Broumana.

Após longas horas de viagem até a cidade de Miziara e depois do jantar em um restaurante da cidade junto dos parentes libaneses dos Alves, todos nos preparávamos para retornar ao ônibus quando percebemos que estava havendo um desentendimento entre os organizadores da viagem que queriam que a família Alves retornasse conosco para o hotel. No entanto, a família Alves insistia em pernoitar em Miziara e passar mais um dia com seus parentes. Irritados com a resistência dos Alves e impossibilitados de os convencerem a retornar ao hotel com a excursão, os organizadores e o padre Elias resolveram cancelar a visita que os quatro primos da família Soares fariam a um parente no dia seguinte, para que não houvesse um desfalque muito grande de descendentes quando fôssemos encontrar as autoridades libanesas. Já passava de meia noite e de acordo com o relato da paulista Flavia Soares, professora pedagoga, de 35 anos, o padre Elias havia pedido àquela hora da noite que os Soares telefonassem para os seus parentes e cancelassem a visita. Flavia argumentou que já passava de meia noite e que o parente que se comprometeu a buscá-los no hotel às 6 horas da manhã do mesmo dia, já era um senhor de idade e provavelmente já estava dormindo àquela altura e que seria uma indelicadeza ligar para ele naquele horário, já que os parentes haviam preparado e planejado toda programação para receberem os Soares. Diante da insistência do padre Elias, Flavia e ele tiveram uma discussão que durou alguns minutos e um grande mal estar se instalou dentro do ônibus. Por fim, os organizadores libaneses e o padre Elias não conseguiram persuadir a família Alves a voltar ao hotel com a excursão ou convencer os Soares a cancelarem seu encontro familiar do dia seguinte. Para os Soares e os Alves, a visita aos parentes no Líbano e a ida a cidade natal de seus ancestrais era o ponto alto da viagem e a principal razão de terem ingressado no programa organizado pela Igreja Maronita em parceria com o governo.

Os descendentes relataram em vivas cores estas experiências das visitas aos parentes nas cidades de seus ancestrais. A comida servida durante estas visitas que tinha o sabor dos pratos preparados pela família no Brasil; a hospitalidade com que foram acolhidos; a emoção de rever os parentes que permaneceram no Líbano. Todos estes aspectos fizeram dessa experiência para

aqueles que a viveram, um momento de rememoração de uma codificação afetiva que marca essa herança cultural da imigração libanesa na diáspora brasileira. Para o ator Ronaldo, residente da capital de São Paulo, a ida à cidade natal de seus antepassados teve uma importância fundamental. Ao regressar da cidade natal dos parentes do seu falecido pai, ele sentiu como se a ida à cidade onde seus avós viveram tivesse sido uma forma de redenção, e que graças a essa visita aos seus familiares por parte de pai, ele havia feito as pazes com os conflitos que teve com o pai ao longo dos anos de convivência e que o atormentavam desde o seu falecimento. Para Ana, o encontro com os parentes libaneses da família do seu pai coroou o estreitamento dos laços dela com seu pai. Estes laços haviam se rompido desde o divórcio dos seus pais quando ela ainda era menina. Desde o divórcio, Ana passou a morar somente com a mãe e rompeu relações com o pai e conseqüentemente, com toda a sua herança cultural libanesa. Desde que se reaproximou do pai, Ana passou a estabelecer novamente o contato com sua herança cultural libanesa, freqüentando a Igreja Nossa Senhora do Líbano em São Paulo para participar das missas na companhia do pai; fazendo a viagem ao Líbano principalmente porque isso era algo muito importante para o pai de Ana; e por fim, retomando os laços com a sua tia (irmã do pai) e sua prima que ainda residem no Líbano e a quem ela não via desde muito pequena no Brasil. Para ela, a reaproximação do pai, significava o resgate desta herança cultural como elemento definidor da sua identidade.

As experiências vivenciadas por Paulo, Rodrigo e Luciana foram carregadas de expectativas, angústias, frustração e redenção. Estes três casos dão a dimensão da importância da cidade de origem e da busca pela existência de parentes no Líbano, como elemento fundador da construção de identidades entre os descendentes. Antes de chegarem ao Líbano Paulo, Rodrigo e Luciana, sabiam apenas o nome da cidade de origem dos seus antepassados. Os laços com o país foram rompidos quando seus ancestrais deixaram o Líbano em direção ao Brasil muitos anos antes. Desde a nossa chegada ao país, os três faziam planos de reservarem um dia da viagem para irem até a cidade de origem dos seus antepassados. À medida que o tempo foi passando e foi ficando claro que a visita às cidades de origem não era prioridade da organização do evento, isso foi gerando um sentimento de profunda angústia nos descendentes que foram percebendo a resistência dos guias em organizarem um dia para que cada descendente pudesse visitar a cidade dos seus ancestrais.

O descontentamento de Paulo foi exposto ao grupo de descendentes e de guias durante um encontro que tivemos no hotel em Broumana com o ex-ministro de relações sociais do governo

libanês. Ele foi um dos responsáveis pela criação do projeto da viagem enquanto ainda era ministro do governo libanês. Dentre os discursos proferidos pelas autoridades com as quais tivemos contato ao longo da viagem, o discurso do ex-ministro foi o único momento da viagem em que a questão da aquisição da cidadania pelos descendentes na diáspora foi colocada de maneira literal. O ex- ministro abordou o tema da presença libanesa na diáspora e afirmou a necessidade que o Líbano tem da participação destes descendentes dentro de um projeto de construção de um novo Líbano. Ele nos explicou a idéia do projeto da viagem para os jovens libaneses que acontecia pela terceira vez com a ida do nosso grupo e que a organização do programa não mediria esforços em obter documentos que auxiliassem os descendentes a comprovarem a sua ascendência libanesa para que pudessem assim que possível, conquistar a dupla cidadania. Diante das dificuldades que os descendentes vinham tendo para conseguirem alguma oportunidade de escapar do roteiro programado pela YMCA para tentarem ir até sua cidade natal em busca de parentes e documentos, Joana resolveu se manifestar e comunicar ao ex-ministro sobre as dificuldades que os descendentes estavam tendo em conseguir que alguém os levasse até a cidade natal de seus descendentes. A fala da Joana gerou um constrangimento entre os membros da YMCA que ficaram surpresos que alguém levantasse aquela questão para o ex-ministro, expondo os conflitos que vinham acontecendo entre os descendentes e os organizadores da viagem. Joana relatou o caso do Paulo que estava muito decepcionado com a idéia de ir ao Líbano e não conseguir visitar a cidade de origem dos seus ancestrais. O ex-ministro prometeu a ele que a organização da viagem providenciaria alguém para levá-lo até a cidade e auxiliá-lo na procura de parentes.

No caso da Luciana, tive mais chances de estabelecer uma relação mais próxima porque ficamos no mesmo quarto de hotel, o que me permitiu mais oportunidades de estabelecer diálogos nas ocasiões em que descansávamos no hotel. Luciana é neta de um imigrante libanês que saiu de Hasbaya a caminho do Brasil quando era bem jovem e nunca mais retornou ao Líbano. Durante as nossas conversas, ela nos contou que havia uma grande expectativa entre o seu pai, tios e primos no Brasil a respeito da visita que ela faria a Hasbaya. Durante os dias que passamos no Líbano virou motivo de brincadeira o fato de Luciana mencionar a ida a Hasbaya o tempo todo. Quando nos aproximávamos do fim da viagem, o padre Elias nos informou que faríamos uma viagem de um dia até Hasbaya para encontrarmos o primeiro ministro do Líbano e iríamos pernoitar por lá, dada a distância entre a região em que estávamos no Monte Líbano e Hasbaya.

Quando soube da nossa ida a cidade natal do seu avô, um dia antes da partirmos, Luciana informou a todos os seus parentes no Brasil que estava se aproximando o momento de visitar a cidade de origem dos seus ancestrais. No dia seguinte, partimos de manhã cedo a caminho de Hasbaya e um fato curioso despertou a minha atenção e da Luciana, mas não levamos muito em conta no momento. Enquanto o ônibus seguia pela estrada, passamos por uma placa que indicava o caminho de Hasbaya para o lado oposto por onde estávamos seguindo. Luciana se apressou em comentar com a libanesa Josiane, mas ela tranqüilizou Luciana dizendo que estávamos pegando uma outra rota que nos levaria a Hasbaya. Como cochilei durante a viagem, não me dei conta quando o ônibus parou em frente a um hotel e todos começaram a desembarcar. Encontrei a Luciana transtornada já dentro do hotel. Para minha surpresa, não havíamos chegado em Hasbaya, mas a uma outra cidade. De acordo com os guias libaneses, o compromisso com o primeiro ministro havia sido cancelado e por isso a organização do evento optou por seguir para outra cidade. O motivo da mudança de planos dos guias da viagem sem comunicarem aos descendentes, gerou entre os últimos a suspeita de que poderia haver conflitos em Hasbaya, mas o episódio não foi esclarecido pelos organizadores. Este episódio desencadeou o clímax dos conflitos que vinham acontecendo entre os desejos dos descendentes e a rigidez da programação que havia sido planejada pelas autoridades oficiais e pela YMCA. Rodrigo que vinha demonstrando uma expectativa que aos poucos foi se transformando em frustração à medida que ele se deparava com a possibilidade de retornar ao Brasil sem conhecer a cidade onde seus ancestrais haviam nascido, comentou comigo em uma das vezes em que sentamos juntos no ônibus, que estava tão irritado com o que estava acontecendo, que não suportava nem mesmo ouvir as pessoas conversando em árabe. Durante dois dias ele demonstrou bastante desinteresse em manter o diálogo com os guias libaneses e foi pouco a pouco se isolando dos demais membros da excursão. O episódio com Luciana estimulou Rodrigo a tomar a decisão de ir sozinho visitar a cidade dos seus ancestrais. Ele elaborou um documento para entregar ao padre Elias onde se comprometia a assumir qualquer responsabilidade pelo que pudesse lhe acontecer ao tomar a decisão de se afastar dos guias e dos demais membros da excursão. A atitude de Rodrigo de formular este documento e o episódio com Luciana sensibilizaram Riad, um dos funcionários da YMCA que mais se aproximou do nosso grupo e que ganhou a nossa simpatia pela sua maneira sempre gentil e bem humorada de se relacionar com os membros da excursão. Ele se comprometeu a conseguir duas pessoas para levarem Rodrigo e Luciana à cidade de seus

ancestrais. No dia seguinte, pela manhã, havia dois senhores no hotel esperando por eles, como Riad havia prometido.

Paulo, Luciana e Rodrigo conseguiram visitar as respectivas cidades de nascimento de seus ancestrais. Seu retorno foi marcado por uma recepção calorosa e entusiasmada dos demais descendentes, curiosos pelos relatos da experiência vivida pelos colegas de viagem e se estes haviam conseguido encontrar parentes ou documentos comprovando a passagem da sua família pela região. Entre os três, a Luciana foi a única a conseguir um registro onde constavam os nomes do seu avô e de outros parentes que vieram para o Brasil. Nas palavras dela, a ida a Hasbaya e a aquisição do documento que fornecia “provas” do pertencimento da Luciana àquele país tinham valido a viagem ao Líbano. No documento, além do nome dos seus ancestrais, constava também a informação de que eles pertenciam ao grupo confessional maronita, o que satisfaz ainda mais as expectativas dela porque aquele papel era a confirmação do seu pertencimento à comunidade maronita libanesa no Brasil; um ponto de referência estruturante de uma memória coletiva libanesa maronita alimentada pelas idas com o pai às missas de rito maronita em Belo Horizonte desde a infância. De acordo com os relatos entusiasmados de Rodrigo e Paulo, eles não apenas tiveram a oportunidade de visitar as cidades natais de seus descendentes, mas tiveram a felicidade de encontrar parentes nestas cidades. No caso do Rodrigo ele relata que almoçou com um parente distante do seu avô.

Cada um destes indivíduos construiu sua relação com o Líbano a partir de elementos que falam da história familiar. É o elo do afeto que os liga àquele território. Mais importante que conhecer as autoridades libanesas, como o presidente Michel Sleiman, ou o Patriarca Bechara Boutros Rai, era visitar um parente ou a cidade natal de seus ancestrais. Era lá no kibe cru servido por um parente que ficou no Líbano que estavam as “origens” destas pessoas. É através da família que é construída a conexão identitária transnacional. É ela que dá a construção de memória identitária. A memória familiar que meus interlocutores vão transformar em relações afetivas. A hospitalidade, a comida servida pelos parentes diferencia quem teve a “experiência do verdadeiro Líbano.”

A viagem organizada pelo governo libanês em parceria com a Igreja Maronita tem como pano de fundo um projeto que busca ampliar o número de cidadãos cristãos libaneses na diáspora com a finalidade de manter a liderança política maronita dentro do Estado libanês, mas o que ela produz nos descendentes é a renovação das conexões transnacionais e dos vínculos afetivos com

o país de origem de seus ancestrais. A viagem às cidades natais de seus parentes dá a cada um destes descendentes a noção de pertencimento. Nas palavras de Pierre Nora, “a certeza de saber a quem e ao que devemos o que somos. Donde a imposição da idéia de “origens,” forma já profana da narrativa mitológica, mas que contribui para dar a uma sociedade seu sentido e a sua necessidade do sagrado.” (Pierre Nora, 18). Todos os aspectos aqui apresentados fizeram dessa experiência um momento de rememoração de uma codificação afetiva que marca essa herança cultural da imigração libanesa que serve como referência para a construção das identidades dos descendentes cristãos libaneses na diáspora brasileira.

CAPITULO 6 CONCLUSÃO

Nesta dissertação busquei analisar o processo de construção e manutenção da identidade religiosa maronita e suas articulações étnico-nacionais no contexto da comunidade libanesa e/ou sírio-libanesa do Rio de Janeiro. Neste sentido, a Igreja Nossa Senhora do Líbano funciona como espaço de produção de uma série de referenciais culturais referentes à cultura árabe e libanesa com os quais os maronitas que frequentam a instituição negociam a sua inserção na comunidade de fala e cultura árabe do Rio de Janeiro.

A construção de um nacionalismo religioso na diáspora maronita está ancorado na forte relação entre a identidade religiosa maronita e a identidade nacional libanesa que remonta ao processo de construção do Estado Libanês no início do século XX, liderado pelos maronitas e apoiado pelos franceses, a partir da construção de um imaginário nacional que fornecesse legitimidade a criação do Estado libanês. Na diáspora carioca, através da produção de conexões transnacionais, por meio das visitas de figuras importantes da política libanesa; das festas de celebração da Independência do Líbano; da promoção da viagem ao Líbano; por meio da disseminação de um projeto de ampliação do número de cidadãos cristãos libaneses na diáspora e do ritual da missa maronita, a instituição maronita rememora esta relação entre a identidade religiosa e a identidade nacional libanesa.

O que ela produz nos descendentes, entretanto, é a renovação das conexões transnacionais e dos vínculos afetivos com o país de origem de seus ancestrais, que rememoram essa comunidade libanesa maronita na diáspora, construindo uma forma de memória coletiva que dá a esses indivíduos uma noção de pertencimento, rememorando uma codificação afetiva que marca a herança cultural da imigração libanesa que serve de referência para a construção das identidades dos descendentes cristãos libaneses na diáspora brasileira.

Cada um destes membros da comunidade maronita constroi sua relação com o Líbano a partir de elementos que falam da história familiar. Como afirmei anteriormente, é o elo do afeto que os liga àquele território. Os episódios que presenciei durante os quinze dias de viagem ao Líbano demonstraram que é através da família que é construída a conexão identitária transnacional. É ela que fornece a construção de memória identitária. Esta memória familiar que os meus interlocutores transformam em relações afetivas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1) Fontes

Liturgia da Santa Missa Maronita: Igreja Antioquena Oriental Siríaca-Aramaica Católica Apostólica Romana (Diocese de Nossa Senhora do Líbano São Paulo – Brasil)

EDDE, Emile. A Igreja Maronita e o Líbano. (Vol.II) Goiânia, 2008.

-----O Líbano Através dos Séculos. (Tomo II). Edição do Centro Cultural da Missão Libanesa Maronita do Brasil, 2001.

----- A Igreja Maronita e o Líbano. (Vol.I), 1989.

----- O Líbano Através dos Séculos. (Tomo I).

2)Fontes Eletrônicas

www.bkerkelb.org – Página eletrônica do Patriarcado Maronita.

www.igrejamaronita.org.br – Página eletrônica da Igreja Maronita, em português. Acesso: 2011-2013.

www.soulibanes.com.br – Página eletrônica para cadastramento de descendentes libaneses na diáspora brasileira. Acesso: 2011-2013.

3) Referências Bibliográficas:

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2008.

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

----- *The Idea of an Anthropology of Islam*. Center of Contemporary Arab Studies, 1986.

BARNES, J.A. *A pack of lies: towards a sociology of lying*. Cambridge University Press, 1994.

BARTH, Fredrik. *O Guru, o Iniciador e outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

-----*Etnicidade e o Conceito de Cultura*. In: *Antropolítica*, n.19, p. 15-30, Niterói, 2º sem. 2005.

-----*Cosmologies in the Making: A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BARRETO, Paulo (João do Rio). *As Religiões no Rio*. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1951.

BASTANI, Tanus Jorge. *A Emigração libanesa para o Brasil*. In: JORGE, Salomão (ORG.). *Álbum da colônia sírio-libanesa no Brasil*. São Paulo: Sociedade Imprensa Brasileira, 1948.

-----*Memórias de um Mascate: o soldado errante da civilização*. Rio de Janeiro: F.Brignet, 1949.

BLUM BAKOUR, Houda. *A Igreja Ortodoxa Antioquina na Cidade do Rio de Janeiro: construção e manutenção de uma identidade religiosa diaspórica no campo religioso brasileiro*. Dissertação de Mestrado, Niteroi/UFF, 2007.

CAILLOIS, Roger. *O Mito e o Homem*. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1938.

CHATTERJEE, Partha. *The Nations and Its Fragments*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.

DUOUN, Taufik. *Confissões e Indiscrições: meio século de experiências em quatro continentes*. São Paulo: Editora Árabe, 1943.

-----*A Imigração Sírio-Libanesa às Terras de Promissão*. São Paulo: Editora Árabe, 1944.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

-----*O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ERIKSEN, Thomas Hylland. *Ethnicity versus Nationalism*. Journal of Peace Research, Vol. 28, N3 (Aug.,1991) pp.263-278

FERREIRA, Marieta de Moraes. Amado, Janaína (ORG.). *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

FISK, Robert. *Pobre Nação: as guerras do Líbano no Século XX*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2007.

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

FROMKIN, David. *Paz e Guerra no Oriente Médio: a queda do Império Otomano e a criação do Oriente Médio moderno*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HANNERZ, Ulf. *Transnacional Connections: culture, people, places*. London: Routledge, 1997.

HEFNER, Robert W. *Hindu Javanese: Tengger tradition and Islam*. Princeton University Press, 1989.

HEYBERGER, Bernard. *Chrétien du Monde Arabe: an archipel em terre d'Islam*. Paris: Éditions Autrement, 2003.

HOURANI, Albert; SHEHADI, Nadim (Org.). *The Lebanese in the World: a century of emigration*. London: I.B. Tauris, 1992.

KARAM, John Tofik. *Um Outro Arabesco: etnicidade sírio-libanesa no Brasil neoliberal*. São Paulo: Martins Editora Livraria Ltda, 2007.

KAUFMAN, Asher. *Reviving Phoenicia: in search of identity in Lebanon*. I.B.Tauris: New York, 2004.

KHATER, Akram Fouad. *Inventing Home: emigration, gender, and the middle class in Lebanon, 1870-1920*. Califórnia: University of Califórnia Press, 2001.

KURBAN, Taufik. *Os Syrios e os Libanezes no Brasil*. São Paulo, 1933.

LESSER, J. *A Negociação da Identidade Nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: UNESP, 2000.

STRAUSS, Claude Levi. *O Cru e o Cozido (Mitológicas v.1)*. São Paulo: Câmara Brasileira do Livro, 2010.

WHITEHOUSE, Harvey. *Arguments and Icons: divergent modes of religiosity*. New York: Oxford University Press, 2000.

MAKDISI, Ussama. *Artillery of Heaven: american missionaries and the failed conversion of the Middle East*. London: Cornell University Press, 2008.

MAKTABI, Rania. *The Lebanese Census of 1932 Revisited. Who are the Lebanese?* British Journal of Middle Eastern Studies. (1999) 26(2) p. 219-241.

MEIHY, Murilo Sebe Bom. *Mirar el Mundo Desde la Montana: el impacto de la identidad confesional y la condicion de minoria otomana em el nacionalismo maronita del Kataib*. [no prelo]

NORA, Pierre. *Entre Memórias e Histórias: a problemática dos lugares*. Proj. História, São Paulo, n.10, (Dez.) 1993.

NORTON, Richard Augustus. *Hezbollah: a short history*. United Kingdom: Princeton University Press, 2007.

-----*Lebanon After Ta'if: is the civil war over?* Middle East Journal. Vol 45, n 3 (1991),p. 457-473.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Árabes no Rio de Janeiro: uma identidade plural*. Rio de Janeiro: Instituto Cultural Cidade Viva, 2010.

----- *Etnicidade e Nacionalismo Religioso entre os Curdos da Síria*. In: Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política. Universidade Federal Fluminense, n.19, 2005.

PITT-RIVERS, Julian A. *The People of The Sierra*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

POLLAK, Michael. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. Estudos Históricos – FGV. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

POUJEAU, Anna. *Renouveau Monastique et Historiographie Chrétienne en Syrie*. In : Archives de sciences sociales de religions. Fondations des lieux de culte, n. 151, jul./Set., 2010

SALIBI, Kamal.. *A House of Many Mansions*. University of Califórnia Press: Califórnia, 1988.

-----*The Modern History of Lebanon*. Lebanon: Heidelberg Press-Lebanon, 2004.

TAMBIAH, S.J. *The Magical Power of Words*. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. vol. 3, n.2, (Jun.), 1968. pp.175-208.

TURNER, Victor. *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

-----*Dramas, Campos e Metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, 2008.

VAND DER VEER, Peter. *Religious Nacionalism: hindus and muslims in Índia*. Califórnia: University of Califórnia Press, 1994.

ANEXO I



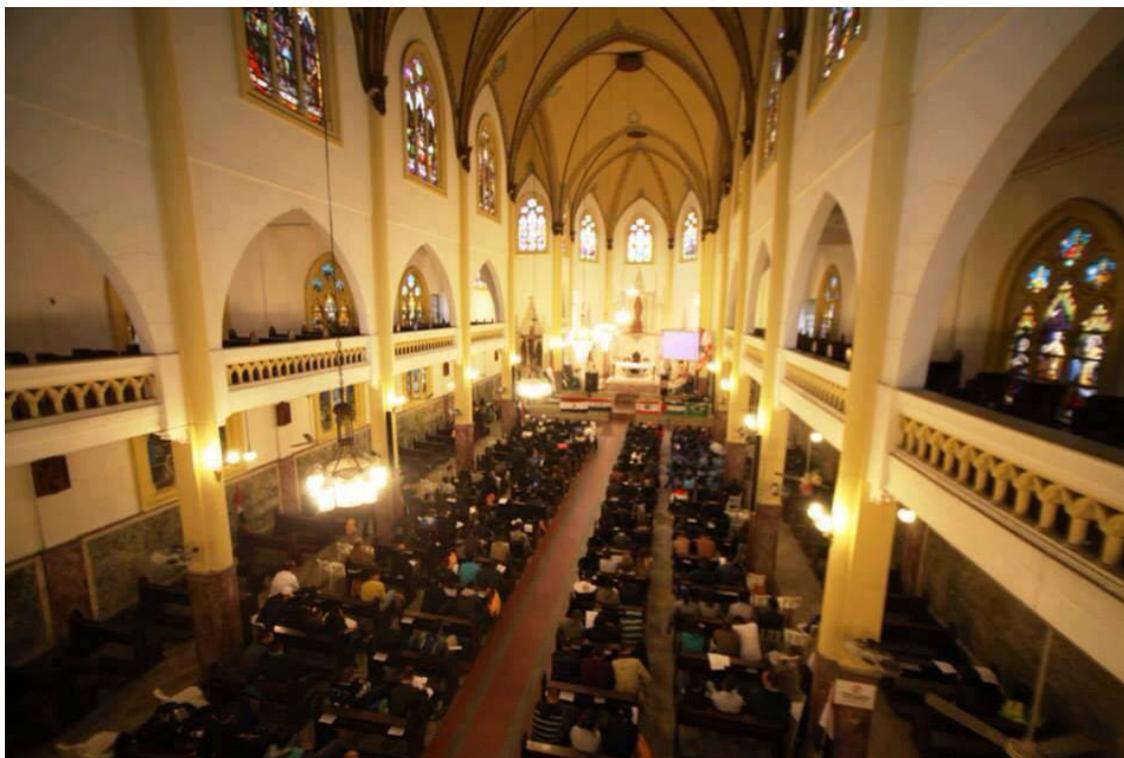
Missa de celebração da Independência do Líbano na Paróquia Nossa Senhora do Líbano no Rio de Janeiro. Imagem da Nossa Senhora do Líbano no altar, junto à bandeira do Estado libanês (Nov./ 2012). (MLMB)

ANEXO II



Inauguração da placa comemorativa em razão da visita do Patriarca maronita Cardeal Bechara Boutros El Rai após a celebração da Missa na Paróquia Nossa Senhora do Líbano do Rio de Janeiro. Atrás do Patriarca, representantes de outras instituições que formam a comunidade árabe do Rio de Janeiro (Igreja Ortodoxa Antioquina e Consulado Libanês do R.J.). Maio/2013 (MLMB)

ANEXO III



Celebração da missa na Paróquia Nossa Senhora do Líbano do Rio de Janeiro durante a Jornada Mundial da Juventude (Jul./ 2013). (MLMB)

ANEXO IV



Registro da viagem dos jovens descendentes ao Líbano. Sede da YMCA em Beirute (Jul./2012).

ANEXO V

1ª Festa Beneficente

عطية خيرية

Dia 23/2/13 - 20h.
na Igreja N. S. do Líbano

Entrada R\$ 20,00

Festa Super Animada
Pista de Dança
Músicos & Bailarinas

راقصة وسامية
rodiz r rodiz

Tijuca - RJ.
 R. Cde. de Bonfim, 638

Email:
 mlmbr@uol.com.br

Tel.:
 2208 4846
 8471 5303

Obs.: Petiscos e Bebidas à parte

Petiscos
 Homus, Labni, Kibe,
 Esfiha, Manuche,
 Mini Pizza, Amendoin

Bebidas
 Cerveja, Arak,
 Refrigerente, Água,
 Caipirinha, Vodka,
 Vinho.



Cartaz anunciando a Festa Árabe Beneficente na Igreja Nossa Senhora do Líbano (Fev./2013).

