

# Projetos missionários e representações sobre a diversidade cultural: o evangelho transcultural para árabes na “Tríplice Fronteira”<sup>1</sup>

Silvia Montenegro

A diversidade religiosa na Tríplice Fronteira pode ser abordada a partir de uma perspectiva nacional que considere os campos religiosos das três cidades: Puerto Iguazú, Foz do Iguaçu e Ciudad del Este e a maneira como cada tradição religiosa territorializa sua presença institucional, negocia e constrói sua identidade nesses espaços nacionais, marcados pela configuração específica de cada um dos três campos religiosos. Mas, uma abordagem desse tipo minimiza aquilo que a diversidade religiosa de Tríplice Fronteira tem de mais singular, as circulações religiosas através das fronteiras jurídicas e comunitárias bem como a possibilidade de reconhecer as barreiras e limitações que restringem as formas de intercâmbio e expansão religiosa transfronteiriça. Longe de se tratar de dois tipos de análise excludentes, o segundo enfoque permite considerar a incidência que as circulações têm em relação às territorializações nos contextos nacionais e as conceitualizações do espaço de fronteira elaboradas pelos diferentes grupos.

É certo que nem todos os grupos religiosos projetam ou inscrevem sua ação em dinâmicas de expansão ou de intercâmbio que pretendam atravessar as

<sup>1</sup> Artigo publicado originalmente In: MACAGNO, Lorenzo; MONTENEGRO Silvia; BÉLIVEAU, Verónica Giménez (orgs.). *A Tríplice Fronteira. Espaços Nacionais e Dinâmicas Locais*. Curitiba: Editora Universidade Federal do Paraná, 2011, pp. 147-180. Neste artigo, agradeço especialmente a Daminán Setton, com quem realizei a maioria das etapas de trabalho de campo na Igreja Evangélica Árabe. As conversas e debates realizados na fronteira, a confecção conjunta de nosso diário de campo e a sistematização compartilhada dos dados obtidos tornaram possível este artigo.

fronteiras nacionais ou as fronteiras étnicas mas, algumas religiões de raiz conversionista planejam se reproduzir e multiplicar fundando templos e pregando do outro lado das fronteiras ou, inclusive, se especializando para alcançar determinados grupos concebidos como culturalmente diferentes<sup>2</sup>. E, embora, na Tríplice Fronteira, líderes religiosos católicos ou muçulmanos podem manifestar que estão mais preocupados por manter aqueles fiéis que por “tradição” ou origem étnica formam as comunidades, alguns grupos evangélicos se esforçam em promover a “opção” da conversão. Os esforços para ultrapassar as barreiras étnicas produziram, nesse contexto, interessantes especializações culturais da religião, que, ao mesmo tempo, transformam as tradições nas quais se originam e abrem relações com uma esfera transnacional de formação missionária e de fluxos de significados sobre certos grupos ou etnias. Exemplos destes empreendimentos são as Igrejas Evangélicas para árabes instaladas desde a década de 90 em Foz do Iguaçu, as três Igrejas Evangélicas para chineses que funcionam em Ciudad del Este, a Missão Transcultural SEMEAR, com sede em Foz do Iguaçu e a Missão Transcultural Etnia, com sede em Belo Horizonte e filial em Foz do Iguaçu.

Este trabalho analisa o projeto missionário da Igreja Evangélica Árabe de Foz do Iguaçu (IEA) enquadrado na prática e tradições do evangelho transcultural das denominações evangélicas e que se alimenta da experiência e debates que, na esfera interdenominacional transnacional dessa tradição, dedica-se à especialização religiosa para evangelizar árabes muçulmanos tanto na Europa ou Estados Unidos quanto no Oriente Médio. As representações sobre a diversidade cultural elaboradas por estes grupos na Tríplice Fronteira e as ações definidas neste contexto para evangelizar os árabes tanto em Ciudad del Este, Paraguai, quanto em Foz do Iguaçu, Brasil, enraízam-se em um processo de confrontação criativa. A experimentação e a exaltação da diversidade cultural são assumidas por este projeto missionário como uma provocação proveitosa para o intelecto, tratando-se de um caso onde a construção de imaginários sobre múltiplas “outredades” e a confluência de diferentes fluxos de significados religiosos levam a um processo cultural generativo (HANNERZ, 1996). Em uma região onde a diversidade cultural é tematizada e se funde a discursos diversos, a existência visível de uma comunidade árabe deu origem a um projeto cujo objetivo é atravessar as barreiras desse grupo para evangelizá-lo e é no contexto

---

<sup>2</sup> Para uma análise das lógicas de expansão e intercâmbio dos grupos religiosos na Tríplice Fronteira, ver Silvia Montenegro e Verónica Giménez Béliveau, 2006, pp. 181/196.

desse exercício missionário que os evangélicos têm elaborado interpretações particulares a respeito da “especificidade muçulmana” do grupo ao qual orientam sua ação religiosa.

É fácil perceber que a diversidade cultural e a paisagem étnica da Tríplice Fronteira são oficialmente exaltadas como patrimônio da região, principalmente pela Prefeitura e as empresas de turismo de Foz do Iguaçu. A menção de que na zona interagem mais de 63 etnias, “convivendo pacificamente”, é um slogan da cidade que as comunidades imigrantes e as comunidades religiosas também acionam em determinadas situações, no contexto das negociações com o espaço público. A zona das três fronteiras, assumida por muitas religiões como laboratório da diversidade, tomou a forma de um espaço privilegiado para colocar à prova os potenciais do exercício da evangelização transcultural. A Missão Evangélica Transcultural “SEMEAR” é outro dos empreendimentos evangelizadores instalados em Foz do Iguaçu, cujo objetivo é fornecer treinamento missionário transcultural através de colaboradores de diferentes denominações do campo evangélico. Na sua sede da cidade de Foz são oferecidos cursos de idiomas e capacitação e um programa de treinamento que pode durar de 1 a 3 anos. Os folhetos e anúncios da Missão SEMEAR remetem à diversidade cultural das três fronteiras, e à localização da instituição em uma área “estratégica para o treinamento transcultural”. As chamadas missões transculturais irradiam-se de Foz do Iguaçu até o Paraguai e a Argentina, e a Missão também ecoa o discurso, já oficializado, que exalta a diversidade cultural para definir o território onde se estabeleceu: “Quem visitar Foz do Iguaçu, se surpreenderá com a cultura das 92 etnias que compõem a população local. A região é um exemplo para o mundo de convivência pacífica entre povos de diferentes costumes e nacionalidades”. Em SEMEAR, a transculturalidade significa atravessar fronteiras nacionais, pregar na Argentina ou no Paraguai, diferente de outros projetos para os quais a transculturalidade significa ultrapassar barreiras religiosas, culturais e étnicas. A Missão Transcultural Etnia tem por objetivo chegar aos povos não alcançados pelo Evangelho e, na região, está incluída não só a comunidade árabe mas também a comunidade chinesa e os povos indígenas, entre outros. Embora, até o momento, sua ação parece se limitar a elaboração de um diagnóstico da situação destas comunidades e à medição das possibilidades de “expansão do Reino”.

Neste contexto, o projeto da IEA não é um empreendimento isolado ou exótico senão que representa uma expressão particular dos projetos e das formas de

expansão religiosa traçadas por igrejas e organizações do campo evangélico auto-denominado “transcultural”, tanto na região das três fronteiras quanto no Brasil, Paraguai e a nível mundial. Este espaço, povoado por missionários *ad hoc* e por outros mais treinados, propicia um intercâmbio de experiências entre as diferentes Igrejas e assume, às vezes, nas publicações e nos cursos de capacitação, uma linguagem com certa semelhança antropológica: “etnografias”, “diferenciação cultural”, “estudos de comunidades étnicas”, “análise de sistemas religiosos” formam parte da terminologia das missões transculturais. De fato, assim como os antropólogos, os missionários supõem que o trabalho etnográfico, a compreensão e o entendimento formam parte da sua tarefa profissional. No entanto, munidos do propósito explícito de converter, o conhecimento construído sobre os Outros com quem se deparam se tingem, às vezes, de um “religiocentrismo” e de doses muito ambíguas de relativismo que encontra seus limites quando confrontados os aspectos mais centrais das crenças colocadas em mútua referência<sup>3</sup>. No entanto, nosso objetivo não é analisar a constituição e dinâmica deste campo. Interessa-nos destacar de que modo a presença da comunidade muçulmana na região ativa e desafia a imaginação religiosa evangélica. Situamo-nos no plano das interações entre uma “cultura” que se supõe e define como alheia, diferente e basicamente atribuída ao Islã, e outra que se autodefine como universal e capaz de “assimilar” a diferença, cujo impulso reside na idéia da necessidade de “expandir o Reino de Cristo”. Veremos, então, que os espaços de diálogo elaborados pelos ideais evangélicos são feitos de marcadores de diferenças e da busca de possíveis compatibilidades, assumindo às vezes as formas habituais e globais das tão mencionadas contraposições entre “Islã e Ocidente” ou entre “Cristianismo e Islã”.

Os projetos missionários históricos baseados em evangelizar, assimilar ou cristianizar diversos grupos étnicos foram amplamente analisados no âmbito da história das religiões mundiais, seja no contexto das incursões coloniais ou das dinâmicas de expansão das grandes religiões. Talvez, como destaca Geertz (2005:12), a diferença contemporânea radica em que no passado a expansão religiosa foi o resultado de forças centrífugas enquanto que, atualmente, trata-se de processos mais amplos e variados, ancorados mais numa dispersão religiosa geral estimulada pelas migrações e permanências temporárias que em fluxos direcionados. Nesse contexto, de interações interpretativas, se multiplicam e recriam as maneiras de atribuir identidades e

---

<sup>3</sup> Sem pretender entrar na longa discussão sobre a relação histórica entre missionários e antropólogos cabe assinalar o conjunto de semelhanças e diferenças e inclusive de controvérsias suscitadas por duas práticas de produção de significados ancorada em propósitos diversos, como foi analisado por Sjaak Van Der Geest, 1990.

significados dentro de e entre as populações que interagem. Em outras palavras, o projeto missionário, que aqui nos ocupa, consiste, de certo modo, em atribuir culturas a Outros como parte da sua própria identificação. Mais especificamente, e no que tange a estes projetos missionários, pode-se dizer que existe uma acepção de “cultura diferencial”, que consiste na atribuição de propriedades comportamentais e representacionais a uma determinada população. Em algum ponto, trata-se de uma substancialização da cultura, neste caso atribuída ao Islã, como tipo específico de prática de identificação dos Outros, uma essencialização da Outredade na qual o produto das múltiplas práticas de interpretação antecede as próprias práticas (FRIEDMAN, 2001:118-121). Embora a IEA tenha uma experiência direta e empírica sobre os muçulmanos da Tríplice Fronteira, bem como alguns de seus membros têm sido missionários em países de maioria muçulmana, os processos de atribuição de traços, costumes e estilos de vida são construídos numa espécie de *bricolage* que decodifica essa experiência direta a partir de interpretações consagradas no campo evangélico e, às vezes, inclusive, nos meios de comunicação.

Este texto começa abordando a conceitualização da diversidade cultural por parte de um grupo religioso atuante na Tríplice Fronteira, postulando que ela aparece como alvo, mas também como fronteira da ação religiosa. Posteriormente, e nesse contexto, nos referimos às Igrejas Evangélicas para árabes instaladas em Foz do Iguaçu, cuja dinâmica se traduz em trajetórias tanto de fracassos como de permanências. Depois, entramos na especificidade da IEA, nas suas tensões internas, na construção que realiza da comunidade muçulmana da fronteira brasileira-paraguaia e na existência de uma esfera transdenominacional e transnacional de “opção pelos árabes”. À luz deste caso, nossas conclusões se referem às lógicas contemporâneas de globalização e expansão das religiões.

## As Igrejas evangélicas para árabes: fracassos e permanências

Além da IEA, na região das três fronteiras existiu outro empreendimento para evangelizar a comunidade árabe. A Igreja Cristã Brasileira para Árabes (ICBA) foi uma das tantas expressões institucionais da Assembléia de Deus em Foz do Iguaçu, mas especificamente orientada ao “pastoreio de árabes”. Fundada no ano 2001, pertenceu ao Ministério Um Novo Dia e foi liderada por um Pastor que tinha chegado à

cidade procedente do Rio de Janeiro, tendo presidido, anteriormente, uma Igreja em Brasília, também da Assembléia de Deus. A barreira religiosa que a ICBA teve de ultrapassar para realizar seu projeto com sucesso, vinculava-se ao fato da pertença ao Islã da maioria das pessoas alvo de seus sermões. Não obstante, talvez tenha sido a barreira étnica o obstáculo mais difícil. O pastor da ICBA era um brasileiro sem ascendência árabe, e além disso não era oriundo da zona, por isso o novo território de expansão, as cidades das três fronteiras, assim como a própria comunidade árabe apareciam como desafios a serem superados, tendo como único meio a aproximação religiosa. Diferentemente, o Pastor fundador e o núcleo central da IEA, está formado por descendentes, como o próprio Pastor, e por imigrantes no caso dos membros mais ativos. Esta situação, contrária ao caso anterior, possibilitou uma aproximação através das redes de origem étnica por cima das diferenças religiosas, como ficou demonstrado na participação ativa que o Pastor teve no movimento “Paz sem Fronteiras” que, depois de 2001, reuniu a comunidade árabe para além das diferenças religiosas e pela visibilidade que a IEA conseguiu através da participação em pronunciamentos conjuntos da comunidade árabe ante situações específicas que afetaram os árabes da Tríplice Fronteira<sup>4</sup>.

Embora a própria abertura do templo da ICBA e as atividades desenvolvidas chamassem a atenção de alguns membros da comunidade árabe, o Pastor reconhecia a lentidão do processo, se comparado com a rapidez com que ganhava fiéis “pastoreando” em Brasília uma igreja sem orientação étnica.

Em Foz, a Igreja contava apenas com alguns “amigos” da comunidade que podiam frequentar o templo sem ter se convertido e eram solicitados pelo Pastor para ajudar na tradução ao árabe de cantos e orações destinados à celebração dos cultos. A visão que os líderes da Igreja tinham da comunidade árabe baseava-se, segundo eles, na observação dos costumes e estilos de vida dos amigos e vizinhos árabes que tinham conhecido na região, bem como no estudo e nas leituras sobre o assunto. A idéia que o Pastor tinha criado a respeito da comunidade árabe ressaltava a hospitalidade e ao mesmo tempo o “caráter reservado” dos árabes, que também eram vistos como pouco propensos a questionar suas próprias crenças religiosas, passo necessário para conseguir sua aproximação. A escassez na colheita de fiéis e outros fatores combinados determinaram o declínio deste projeto missionário e, em 2006, o templo foi fechado.

---

<sup>4</sup> Para conhecer o caráter do movimento Paz sem Fronteiras, ver neste livro o capítulo de John Karam.

Diferentemente do caso anterior, a IEA de Foz do Iguaçu persiste até hoje no seu projeto missionário e tem atravessado mudanças, tanto no que diz respeito à sua localização quanto no seu quadro dirigente. A origem do projeto é relatada em linguagem religiosa por seu fundador<sup>5</sup>: teria se tratado de um “chamado de Deus”. Mesmo que o Pastor admita que um desígnio desse tipo poderia ser dirigido a qualquer cristão, o fato de ter “sangue árabe” e o “amor por seus antepassados árabes” teriam sido alguns dos fatores que explicam sua missão, que começa quando acionada a rede institucional que, nas Igrejas evangélicas, permite sustentar as missões e enviar pastores a novos territórios de evangelização. Em 1993 o Pastor é nomeado missionário pela Junta Mundial de Missões<sup>6</sup> e é enviado a Ciudad del Este para liderar uma Igreja Batista até o ano 1995. Nessa época, projeta-se a missão denominada “Transpor a muralha de areia”, nome metafórico que faz alusão ao projeto para se aproximar dos “árabes não evangelizados”, a missão enquadra-se então no projeto AMAL (Amando os Muçulmanos Árabes Latinos). Posteriormente, o Pastor é enviado a missionar no Líbano e, sem dúvida, esta experiência ligada às práticas de transnacionalismo, altamente frequentes na formação dos missionários, estimula a elaboração de comparações e de representações a respeito dos muçulmanos das três fronteiras em relação às diferenças e semelhanças com o Líbano que, em geral, é o lugar de origem dos árabes que chegaram à fronteira brasileiro-paraguaia. E, como veremos adiante, elaborações desse tipo, baseadas na relação comparativa entre lugar de origem e lugar de residência, também formam parte das representações que os membros de origem libanesa da IEA constroem sobre a comunidade muçulmana local. Posteriormente, quando o Pastor já havia voltado, o projeto desloca-se de Ciudad del Este para Foz do Iguaçu, decisão vinculada à constatação de que muitos árabes vivem em Foz, embora trabalhem em Ciudad del Este. Em 1999, foram criados os Núcleos Árabes Cristãos (NAC) em várias cidades do Brasil e começaram a se realizar os “Congressos de Árabes Evangélicos e seus descendentes” que atualmente estão na sua sétima edição. O movimento local adotou a denominação de Ministério Árabe Cristão de Foz do Iguaçu. Entre 1997 e 1999, se intensificaram os treinamentos para

---

<sup>5</sup> O Pastor fundador da IEA reside agora em outra cidade do Brasil e lidera um templo onde realizamos a entrevista sobre sua trajetória, a história da igreja e o conteúdo do livro que publicara sobre as relações entre cristianismo e Islã, o qual também recolhe parte de suas vivências junto à comunidade árabe da Tríplice Fronteira.

<sup>6</sup> A Junta de Missões Mundiais da Convenção Batista Brasileira é uma entidade criada em 1907, com sede no Rio de Janeiro e que tem por objetivo coordenar as missões da Igreja Batista. A Junta sustenta 600 missionários em 57 países e estes estão divididos em categorias que têm como critérios os períodos de permanência em campo, o tipo de contrato ou se vão ao campo enviados por Igrejas associadas: efetivos, temporários, especiais, voluntários, sócios, missionários, trabalhadores do campo, autóctones e voluntários sem fronteiras.



a evangelização de árabes e foi criada em Foz do Iguaçu uma escola de futebol com o objetivo de reunir crianças. Foi nesse contexto que, em 1999, é fundada a Igreja Evangélica Árabe de Foz do Iguaçu, a segunda com essa denominação no Brasil<sup>7</sup>. Em 2004, o Pastor se desliga da Junta de Missões e a Igreja começa a funcionar de modo independente, vinculada à Convenção Batista Brasileira, ligada à Convenção Batista Mundial, estando a primeira à cargo da manutenção econômica da IEA. Em 2006, o Pastor fundador parte para assumir atividades em outra Igreja Batista, sem orientação étnica, e um novo Pastor torna-se o líder do templo de Foz, oriundo do Rio de Janeiro e com a experiência de ter missionado durante 2 anos no norte da África.

Ao longo de sua existência, e desde sua instalação em Foz do Iguaçu, a igreja funcionou em mais de um espaço, aproveitando as possibilidades fornecidas por membros convertidos ou solucionando os problemas que determinaram a necessidade de abandonar um local e mudar o templo para outro. Durante a maior parte de nosso trabalho de campo, a igreja funcionou no salão de festas de um hotel do centro, um estabelecimento 5 estrelas da rede hoteleira de Foz que estava fechado por falência e cujo dono era um convertido da igreja. Avançando o ano de 2008, a Igreja teve que se mudar para o salão de festas de um outro hotel do centro, menor e sem a infraestrutura do local anterior, que tinha capacidade para mais de 200 pessoas, um espaço amplo para o grupo musical e salões anexos onde se oferecia o café no intervalo do culto, bem como reuniões e festas da comunidade.

Em 2006, também houve uma mudança institucional, a partir do afastamento do Pastor fundador que, como dissemos, se mudou para assumir suas funções em outra Igreja Batista do Estado do Paraná, sendo substituído pelo Pastor atual. Tendo em vista o objetivo missionário da IEA, designou-se um novo Pastor com antecedentes missionários, um agente qualificado para assumir as funções do anterior. Embora não fosse descendente de árabes (o que, no entanto, modificou as possibilidades de interação com as redes étnicas da comunidade) possuía o antecedente de ter sido enviado pela Junta Mundial de Missões ao norte da África para missionar no decorrer de dois anos.

Desde sua origem, a Igreja também apelou para a estratégia de diluir, na sua apresentação pública, a pertença à tradição batista. Diferentemente da maioria das

---

<sup>7</sup> A primeira é a Igreja Evangélica Árabe de São Paulo, localizada em Vila Mariana e dirigida por um Pastor de origem libanesa que viveu vários anos no Iraque. Embora as duas Igrejas mantenham relações e se reúnam, por exemplo, na realização dos Congressos Árabes Evangélicos e seus descendentes, a Igreja de São Paulo pertence ao ramo do protestantismo presbiteriano e sua evangelização está orientada aos árabes de origem cristã de São Paulo, seja qual for sua denominação de origem.



Igrejas Batistas, a denominação não foi incluída no nome, com o objetivo de não provocar estranheza na comunidade-alvo da sua ação, ao se considerar que a denominação batista resultaria “difícilmente entendida” pelos árabes de Foz e Ciudad del Este, e que a adjetivação “evangélica” denotaria uma pertença mais ampla e familiar.

Na atualidade, a Igreja reúne aproximadamente 50 fiéis, embora nem todos assistam às reuniões de culto. Nem todos os membros vivem na cidade brasileira de Foz, alguns residem em Ciudad del Este e podem ou não frequentar o culto regularmente, embora participem de outras atividades, como missionar, assistir às reuniões de oração realizadas em casas de famílias ou conduzir estudos bíblicos visitando futuros convertidos ou simplesmente interessados. Pode-se dizer que os fiéis têm um certo caráter flutuante. Não obstante, é possível distinguir um núcleo central composto pelo Pastor e por alguns membros que, ou são diretamente imigrantes libaneses ou são descendentes. Neste núcleo central, destacam-se alguns membros libaneses de origem drusa, que cumprem papel destacado na Igreja junto ao Pastor. Dentro deste grupo, incluímos também membros qualificados que, não sendo imigrantes árabes ou descendentes, viveram em países árabes participando de projetos missionários e formam parte de um circuito nacional de seminários, cursos e eventos dedicados à capacitação para evangelizar árabes muçulmanos. Estes membros nem sempre explicitam sua qualificação como missionários transnacionais mas podem fazer referência a essa prática em conversas informais ou ao falar dos seus projetos pessoais em relação às expectativas de voltar a esses países ou de passar temporadas em outros lugares, apelando às redes internacionais da ação missionária. Inclusive, a alusão a essas trajetórias surge quando, em diferentes conversas, tenta-se caracterizar a comunidade árabe local, recorrendo a contrapontos da experiência com árabes em outros países.

Junto a esses membros do núcleo central, que anteriormente descrevemos de maneira sintética, encontramos um conjunto de membros mais periféricos, porém altamente estáveis, que colaboram no funcionamento interno da Igreja. É o caso dos integrantes do grupo de música ou de outros adeptos que, não tendo ascendência árabe, frequentam a Igreja, embora a mesma esteja supostamente destinada a fiéis árabes. Estes membros oferecem suas casas para sessões de oração, colaboram na preparação de festas e são interiorizados no “conhecimento”, mediado pela Igreja, da comunidade local e da “cultura árabe”.

No âmbito da membresia, os novos convertidos ou aqueles que estão próximos de se converter ocupam um lugar singular. Embora possam frequentar o culto não se faz muita menção a sua presença, pois considera-se “perigoso” que ex-muçulmanos explicitem publicamente sua conversão. Esta prática baseia-se na afirmação da Igreja deque, também na Tríplice Fronteira, o Islã não admite a abdicação e portanto a conversão necessariamente implica a ruptura dos laços comunitários do sujeito, que não seria mais aceito no seu ambiente imediato por causa de ter abandonado a religião de origem. Deste modo, o sigilo com respeito aos novos convertidos está ancorado numa espécie de proteção que a Igreja supõe que deve fornecer, ao menos por um período prolongado de tempo, aos sujeitos que decidem se converter, minimizando ou tentando amortecer a “marginalização” da qual estes poderiam ser objeto. Não obstante, às vezes, no espaço do culto dominical são relatados alguns testemunhos que poderíamos definir não como de conversão mas sim de aceitação das crenças da Igreja, nelas os aderentes de origem muçulmana expõem publicamente o modo como “conheceram Jesus” e as diferenças entre sua vida anterior e as expectativas de mudança orientadas ao futuro.

As práticas religiosas no culto dos domingos apenas se diferenciam, por certos conteúdos específicos, das realizadas no culto de outras Igrejas Batistas, conforme pudemos observar acompanhando o Pastor da IEA a outros cultos batistas onde ele era convidado como orador. Além do Culto de Adoração dos domingos, os membros reúnem-se, com ou sem o Pastor, em casas de família durante a semana para realizar encontros de oração, sendo outra das atividades corriqueiras dirigir estudos bíblicos nas casas daqueles que se interessam em conhecer as crenças da Igreja. Com mais de duas horas de duração, a atividade dos domingos começa com uma aula dinâmica dirigida pelo Pastor, nela os membros intervêm com perguntas ou comentários<sup>8</sup>. Nas aulas são abordados assuntos relacionados com celebrações religiosas ou temas como a sexualidade, a vida em matrimônio, etc. Nestas ocasiões, o Pastor introduz exemplos e comparações com a “cultura árabe”, muitas vezes com base na sua experiência no norte da África, costumam se abrir debates sobre estereótipos e a necessidade de compreensão das diferenças culturais. Depois da aula, começa o culto propriamente dito, que se divide em três partes. A primeira começa com um

---

<sup>8</sup> As reuniões são realizadas nos domingos pela manhã e são três as atividades principais: um espaço para a oração, a Escola Dominical e o chamado “Culto de Adoração”. Durante os dias da semana realizam-se diferentes atividades, encontros de fraternidade cristã nos domicílios particulares dos membros, encontros de oração, estudo e confraternização. Existe também a reunião feminina e outras atividades de acordo às comemorações cristãs.

assunto tratado pelo Pastor e segue com um interlúdio musical, geralmente dois cantos em português e dois em árabe (a transliteração é projetada numa tela), os membros permanecem de pé, cantando, batendo palmas ou levantando suas mãos. A segunda parte se concentra num assunto específico que é desenvolvido pelo Pastor (O que é a ressurreição?, O que significa a Missão?, A veracidade da Bíblia, etc.), durante o sermão são escolhidas diferentes passagens bíblicas que são lidas pelos fiéis, algumas em árabe e outras em português, segundo o idioma de quem se oferece ou é escolhido para as leituras. A terceira parte é dedicada à oração e, geralmente, algum adepto se aproxima do microfone para fazer um pedido ou informar sobre as atividades missionárias com a comunidade árabe, a oração costuma se referir a problemas do Líbano ou Oriente Médio e logo seguem orações mais breves por motivos destacados por membros da Igreja (uma pessoa doente, alguém que atravessa uma situação complicada, etc.). Nas ocasiões de visitar outras Igrejas Batistas da região, tanto os fiéis quanto o Pastor apresentam-se como membros da Igreja Evangélica Árabe e a rede de Igrejas Batistas torna-se também um meio para expandir a informação, dentro do campo batista, das atividades próprias da Missão para árabes. Por exemplo, na ocasião da celebração do terceiro aniversário de uma Igreja Batista que funciona na periferia de Foz do Iguaçu, o Pastor e alguns membros do núcleo central compareceram para parabenizar seus colegas pela obra, e sendo um dos oradores, o pastor da IEA explicou que sua Igreja estava orientada à “coleta de árabes e à salvação desse povo”, deixando folhetos em árabe para que os membros da outra Igreja distribuíssem em locais comerciais, consultórios ou em outros lugares “onde possam aparecer árabes”.

Diferentemente da ICBA, a extinta Igreja Evangélica para árabes, a IEA conseguiu firmar-se no campo religioso local e, através da interação com as redes étnicas da comunidade árabe, basicamente instrumentadas pelo Pastor fundador, conseguiu um espaço para representar a “comunidade árabe cristã” em atos e pronunciamentos coletivos. Não só teve visibilidade no Movimento Paz sem Fronteiras, mas também apareceu integrando a lista de associações da comunidade árabe da Tríplice Fronteira – junto a entidades islâmicas, libanesas, escolas árabes, etc. – em cartas e pronunciamentos difundidos em jornais da região. Embora esta interação nas redes étnicas tenham permitido que a IEA conquistasse um espaço de reconhecimento, as relações com as instituições religiosas muçulmanas parecem reduzidas a eventos episódicos. A existência da IEA e seu projeto missionário são conhecidos por alguns

líderes religiosos da comunidade muçulmana nos dois lados da fronteira, entretanto estes não parecem interpretar sua presença como uma ameaça de conversão da comunidade muçulmana, mas sim como um projeto de resultados improváveis.

## Tensões entre especificidade e crescimento

A existência da Igreja parece se equilibrar sobre uma tensão entre sua opção por um alvo específico, a comunidade árabe-muçulmana, e os limites que esta escolha implica nas suas possibilidades de crescimento. Se comparada com outras expressões da tradição batista na região, é possível afirmar que existe uma relação bastante direta entre a especificidade e o crescimento lento da Igreja. Tanto líderes quanto membros da instituição exteriorizam essa tensão que, em termos religiosos, separa nitidamente o processo missionário da conquista das conversões. Logicamente, se se tratasse de crescimento, um dos caminhos da Igreja teria sido recrutar membros brasileiros e paraguaios, de acordo com o raio de evangelização da estrutura organizacional. Mas, o preço dessa escolha seria o de se transformar numa das Igrejas Batistas a mais que atuam na região. Do contrário, aquilo que a define como diferente e particular é a opção por um foco específico e o entendimento de que o propósito da sua existência forma parte “da vontade de Deus”. Deste modo, o projeto missionário é concebido como estimulado por uma realidade da região: a grande concentração de árabes, e adaptado a um propósito segundo o qual “o Senhor quer chegar ao povo árabe”.

A separação entre o processo de evangelizar e seus resultados, a conversão, também forma parte da configuração identitária da Igreja, mostrando os limites da ação missionária. Deste modo, se a Igreja evangeliza só Deus opera a conversão, assim tanto os membros quanto o Pastor reconhecem a priori os limites da Missão. O atual Pastor entende que a especificidade pode inclusive desanimar a permanência dos fiéis que se aproximam, mas que não têm vínculos com a cultura árabe. Do seu ponto de vista, mesmo que muitos fiéis sintam-se atraídos pela sua maneira de pregar, existem elementos do culto que podem fazer com que “se sintam perdidos”, como rezar pelo Oriente Médio ou cantar em árabe. A delimitação do público então se realiza no cenário dessas tensões entre crescimento e perda de especificidade, privilegiando-se as estratégias que permitem perpetuar o projeto original. Deste modo, os membros que não são árabes que permanecem na Igreja são introduzidos em alguns aspectos

da “cultura árabe”: devem participar dos cantos traduzidos, são interiorizados nos sermões sobre os problemas do Oriente Médio e socializados num conhecimento do Islã, mediado pelas representações construídas pela Igreja. Em outros espaços, fora do culto, os fiéis trocam com os membros árabes da Igreja, receitas de culinária, chá, temperos, livros, música e até roupas. Diante do perigo de perder o projeto original, esse tipo de práticas baseia-se na suposição de que a Igreja deveria estar sempre pronta para acolher mais membros da comunidade árabe e, em tal sentido, os adeptos não árabes deveriam estar preparados para o convívio intercultural, conhecendo práticas e costumes que denotem “entendimento e compreensão” da cultura árabe. Pode-se perceber esse esforço nos cultos, já que quanto maior for a presença de convertidos, visitantes ou membros árabes, as reuniões adquirem elementos que apontam a configurar a celebração como destinada a “comunidade árabe”. Em tais ocasiões, as leituras são realizadas nos dois idiomas e os cantos em árabe, e as orações pelos problemas no Oriente Médio têm mais protagonismo.

## Pastoreando árabes, redimindo muçulmanos

A “comunidade árabe” de Foz do Iguaçu e Ciudad del Este, frequentemente “criada” como uma comunidade homogênea pelos meios de comunicação internacionais e por alguns estudos acadêmicos, está formada pelo conjunto de imigrantes e seus descendentes. Como todo grupo, é atravessada por diferenciações internas, cuja abordagem forma parte de uma pesquisa mais ampla a partir da qual nos deparamos com a existência das Igrejas evangélicas e seus projetos missionários. O estudo das trajetórias migratórias permite distinguir diferentes momentos que marcam a chegada de libaneses, palestinos e alguns indivíduos de outras nacionalidades, como jordanianos e egípcios. Não cabe estender-nos sobre as diferentes etapas e redes migratórias que podem ser reconhecidas na afluência de imigrantes árabes tanto no Brasil, Paraguai ou Argentina, que formaram os grupos da velha imigração<sup>9</sup>. Mas, para saber sobre quais grupos a IEA coloca suas expectativas, é necessário esclarecer que as comunidades de árabes muçulmanos da chamada Tríplice Fronteira originam-se a partir de processos migratórios das últimas décadas e são contemporâneas à formação da região como pólo de atração de trabalho de outras comunidades de imigrantes (chineses, coreanos, indianos) e de migrações internas (paraguaios,

---

<sup>9</sup> Para um panorama desses processos e dos estudos sobre o assunto, ver Silvia Montenegro, 2006a e 2006b.

brasileiros e argentinos). Isso aconteceu por causa de que Ciudad del Este, uma das cidades que compõe a trilogia da Tríplice Fronteira, tornou-se um pólo comercial onde a importação de produtos eletrônicos e outros bens de consumo vendidos a baixos preços atraiu a instalação de comércios e a proliferação de uma economia informal, que em transações legais e ilegais irradiou-se até as capitais do Mercosul. Embora, como analisamos em outros textos<sup>10</sup>, a imprensa tenha difundido a idéia da existência da Tríplice Fronteira como uma região autônoma, espaço inteiramente permeável e de fluxos de movimentos transfronteiriços, na prática, a circulação dos imigrantes por questões de trabalho limita-se aos centros urbanos de Ciudad del Este, no Paraguai, e Foz do Iguaçu, no Brasil, cidades unidas pela Ponte da Amizade, ficando excluída dessa interação a cidade argentina, também limítrofe, de Puerto Iguazú<sup>11</sup>. É importante salientar que, nos últimos anos da década de 80, em ambas as cidades, criaram-se mesquitas, centros religiosos e escolas árabes, com modalidades de associação que vinculam os indivíduos por lealdades religiosas. Hoje, em Ciudad del Este, Paraguai, os primeiros imigrantes são reconhecidos como parte das famílias pioneiras (fundadoras das primeiras galerias e centros comerciais da cidade), que chegaram da suas terras de origem, mas também de outros locais do Paraguai e, principalmente, de Assunção, na década de 60. Entretanto, foi a partir da segunda metade da década de 80 que acontece o fluxo migratório mais significativo de imigrantes libaneses provenientes, principalmente, das regiões submetidas a conflitos nosul do Líbano<sup>12</sup>, eles chegaram diretamente do seu país de origem ou depois de ter residido temporariamente em outros países. Em Foz do Iguaçu, os pioneiros são

---

<sup>10</sup> Silvia Montenegro e Verónica Giménez Béliveau, 2006.

<sup>11</sup> Cabe adicionar que o trabalho dos imigrantes árabes está quase exclusivamente vinculado ao comércio e, na dinâmica da interação entre as duas cidades, muitos imigrantes estabelecem suas lojas em Ciudad del Este, embora muitos deles residam do lado brasileiro da fronteira, em Foz do Iguaçu, onde retornam quando finaliza a jornada de trabalho. Entretanto, não são poucos os que trabalham e residem numa mesma cidade. Embora os imigrantes movimentem-se de um lado para o outro da fronteira, existem aqueles que moram em Foz e aqueles que moram em Ciudad del Este. Sobre essa diferença se constroem algumas narrativas identitárias ao interior da própria comunidade árabe. Ciudad del Este costuma ser vista como a “cidade dos solteiros”, os recém chegados, e Foz do Iguaçu, como o espaço que escolhem para se mudar aqueles que conseguem estabilidade econômica e no momento em que decidem estabelecer uma família. Estes grupos elaboram representações diferentes a respeito das duas cidades, os de Ciudad del Este em geral desmentem os atributos de precariedade que costumam ser usados na descrição da cidade. A comunidade estaria composta por 18.000 indivíduos (12.000 em Foz do Iguaçu e o resto em Ciudad del Este), entre os quais 90% são libaneses, existindo uma pequena comunidade palestina composta por cerca de 50 famílias, localizada em Foz do Iguaçu, e um número reduzido de egípcios e jordanianos, residindo nas duas cidades. Alguns imigrantes de outras origens, bengaleses, paquistaneses e indianos, interagem com as comunidades árabes a partir de sua pertença ao Islã.

<sup>12</sup> A guerra civil e a ocupação de territórios do sul do Líbano por parte de Israel são fatores determinantes destes itinerários migratórios.

aqueles que chegaram entre finais de 1950 e meados de 1960, a eles acrescentaram-se os “novosimigrantes” da segunda metade da década de 80 e seus descendentes. O reconhecimento desses dois momentos da imigração gera diferenças entre os imigrantes e as duas etapas costumam ser referidas pelos membros das comunidades a partir de sistemas de classificações que diferenciam o processo migratório entre os “de antes”, os “pioneiros”, e os “de hoje”, os “recentes”, e atribuem aos dois grupos diferenças em relação à preservação dos estilos de vida, diferenças muitas vezes explicadas a partir da ausência anterior de mesquitas e escolas árabes, que agora seriam valorizadas como espaços que contribuem à perpetuação da língua e do ensino da religião. Certamente, em Foz do Iguaçu se destacam as associações vinculadas ao Islã e as comunidades sunitas e xiitas estão nitidamente diferenciadas no que diz respeito à sua representação institucional<sup>13</sup>. Na década de 80 é criado o Centro Cultural Beneficente Islâmico de Foz do Iguaçu e, em 1981 começa a construção da mesquita Omar Ibn Al-Khatib, finalmente inaugurada em março de 1983. Ao lado, e dentro do mesmo terreno, funciona a Escola Árabe, que reúne 300 alunos, quase todos filhos de libaneses. Em 1988, a comunidade xiita cria a Sociedade Islâmica de Foz do Iguaçu, sendo finalizada a construção do edifício onde funciona a sede da entidade em 1993; a instituição inclui a *Hussayniah* Imam Al-Khomeini. Dessa associação também depende uma escola, Escola Árabe Brasileira de Foz do Iguaçu, localizada em outro ponto da cidade. Do lado paraguaio, e na vizinha Ciudad del Este, em 1988 é fundado o Centro Árabe Islâmico Paraguaio, entidade à qual pertence a mesquita Profeta Muhammad, localizada no centro da cidade e inaugurada em 1994. No mesmo ano é criada a Associação Beneficente do Alto Paraná, da qual depende o Colégio Libanês e uma *Hussayniah*. Um pequeno grupo de drusos, também libaneses, criou em Foz do Iguaçu o Lar druso, onde se reúnem aqueles poucos que pertencem a este segmento.

Nas comunidades muçulmanas da “Tríplice Fronteira”, a origem étnica e a ascrição religiosa são elementos justapostos e o Islã aparece como uma religião dos árabes, tanto para os próprios membros das comunidades, quanto para brasileiros e paraguaios, por se tratar de imigrantes que na sua maioria se autodefinem como

---

<sup>13</sup> Somente a comunidade palestina, formada também principalmente por muçulmanos, criou uma associação por origem nacional, a Sociedade Árabe Palestina de Foz, que inclui a Juventude Palestina de Foz. Entretanto, existem também algumas formas de associação por origem nacional, com escassa atividade, como a Associação Cultural Sírio Brasileira de Foz do Iguaçu e o Clube União Árabe de Foz do Iguaçu, este último atualmente fora de funcionamento. Em Ciudad del Este também funciona o Centro Cultural Libanês do Paraguai.



muçulmanos. Evidentemente, a forma de construir essa ascrição deve ser analisada seguindo diferenças de geração, de origem nacional, formas de sociabilidade específicas interpretações individualizadas do significado da adesão ao Islã. Isto é, nesse conjunto, é possível incluir tanto aqueles que participam da vida institucional dos centros islâmicos, assistem à oração nas mesquitas e seguem, como no caso das mulheres xiitas, tradições relativas ao vestuário, bem como aqueles que entendem a religião como legado cultural, desvinculado de práticas e do seguimento de regras. Essas diferenças aparecem frequentemente no discurso dos imigrantes, através de uma série de representações mútuas sobre os modos de pertença ao Islã, não só ancoradas na criação de diferenças entre as comunidades sunitas e xiitas, mas também no que diz respeito as especificidades atribuídas às comunidades árabe-muçulmanas de Foz do Iguaçu e Ciudad del Este<sup>14</sup>.

O caráter “evangélico” das Igrejas batistas implica considerar que o Evangelho convoca a todos para estabelecer uma relação com Jesus Cristo, e só através da sua pessoa é possível conseguir a salvação. O fato de “conhecer Jesus” e então “aceitá-lo” deve evidenciar-se numa transformação e regeneração da pessoa que, ao receber o batismo bíblico<sup>15</sup>, é reconhecida como membro efetivo da Igreja. Entende-se que todos os fiéis, no exercício do chamado sacerdócio universal dos crentes, têm o dever de pregar o Evangelho. Seu anúncio, concebido como propagação da “boa notícia” da salvação em Jesus Cristo, realiza-se através da proclamação, do testemunho e dos serviços de ação transformadora do mundo. A missão ou ministério das Igrejas é o anúncio do Reino de Deus, a evangelização.

Em virtude disso, e conforme mencionamos anteriormente, o papel da IEA seria o de anunciar a palavra entre o “povo árabe”, o que internamente se denomina “o pastoreio de árabes”. Como missão da Igreja, o anúncio do Evangelho supõe a potencial “aceitação de Jesus” por parte dos árabes muçulmanos e a conquista da sua “redenção”. É por isso que a palavra conversão não costuma ser usada para mencionar os propósitos da Igreja em relação à comunidade árabe. Isso condiz com que os ex-muçulmanos, que são novos membros da Igreja, geralmente são chamados “visitantes” e seu status é ambíguo, ou se trata de membros que ainda não foram batiza-

---

<sup>14</sup> Para uma análise das trajetórias migratórias e das narrativas de pertença étnico-religiosa dos imigrantes árabes da Tríplice Fronteira, ver Silvia Montenegro, 2008.

<sup>15</sup> Isto é, os crentes que no livre uso da suas faculdades tenham sido batizados por meio da submersão total na água, e em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

dos ou em alguns casos fizeram isso de forma privada, isto é, sem que sua conversão se manifeste na forma do batismo público. Esta descrição para com os novos convertidos ex-muçulmanos pode ser quebrada em ocasiões de celebrações especiais, como a Ceia do Senhor, onde o público poderá descobrir alguma conversão privada ao ver que alguém toma a oferenda do pão e do vinho, prática religiosa da qual só podem participar aqueles que já foram batizados<sup>16</sup>.

Podemos citar um exemplo etnográfico para ilustrar a forma em que os novos membros ex-muçulmanos são apresentados na Igreja para dar testemunho e o modo como eles mesmos se apresentam. Cabe dizer que esta instância, dentro dos cultos, por um lado afirma diante dos membros não árabes a especificidade da missão da Igreja, “evangelizar o povo árabe”, demonstrando os frutos da ação missionária sustentada. Por outro lado, entre os membros do núcleo central, composto por libaneses e descendentes, o ingresso de novos membros é “lido” e comentado aludindo a comparações entre a situação dos libaneses na região das fronteiras e seu lugar de origem e às diferenças entre as relações entre cristãos e muçulmanos no Líbano e na fronteira Brasil-Paraguai.

Um domingo durante o culto quando foram apresentados dois ex-muçulmanos, um dos quais já estava convertido e o outro em vias de realizar seu batizado, os fiéis da Igreja estavam agrupados em mesas, já que antes tinham participado de um café da manhã. A composição de cada uma das mesas seguia as linhas de diferenciação dos fiéis. Uma estava formada por seis libaneses, todos de Ciudad del Este, entre os quais se situavam aqueles que iam apresentar seu testemunho, todos tinham seu exemplar da Bíblia em árabe. Em outra mesa estavam alguns membros do núcleo central, quatro libaneses de origem drusa com dois de seus filhos, integrando esse grupo pude participar dos comentários e das interpretações que surgiram a partir da apresentação dos novos membros. Numa mesa próxima estavam os membros que tinham desenvolvido missões no Egito junto a alguns brasileiros. As outras cinco mesas estavam ocupadas por brasileiros, músicos da Igreja, e pelos familiares do Pastor.

Enquanto realizavam-se os preparativos para o testemunho ou enquanto os músicos executavam os hinos de louvor, os membros do núcleo central comentaram sobre a trajetória biográfica dos dois ex-muçulmanos que apresentariam

---

<sup>16</sup> A ceia do Senhor, celebrada a cada primeiro domingo do mês, consiste em repartir a cada membro um pequeno pão e um recipiente com um pouco de vinho, que logo comem e bebem como adoração a Jesus Cristo. Embora isto possa variar de acordo com diferentes entendimentos da celebração dentro das Igrejas batistas, na IEA só podem recebê-lo os membros batizados.

testemunho, enfatizando as situações críticas nas quais haviam sido encontrados pela Igreja, “quando ninguém da comunidade muçulmana dava-lhes ajuda”. A situação de crise era associada ao novo contexto migratório dos indivíduos que, “à diferença do Líbano” estariam expostos aos perigos próprios de Ciudad del Este, como o consumo de drogas, a desintegração familiar e a pobreza. Também salientaram a aproximação entre muçulmanos e cristãos, estabelecendo diferenças com o Líbano onde, na sua visão, os muçulmanos criavam todo tipo de conflitos para dominar espaços territoriais e inclusive pretendiam acabar com a “sorte” de ter um presidente cristão, coisa impossível já que “estava escrito na Bíblia que isto nunca aconteceria”. Outras comparações e contrapontos, nestas e outras ocasiões, são elaborados para interpretar a possibilidade de que no Brasil os muçulmanos se tornem cristãos. Um dos integrantes desta mesa também me fez notar que os dois ex-muçulmanos ainda utilizavam cumprimentos e expressões que denotavam seu passado religioso, costume que iria se perdendo quando eles se consolidassem na sua nova religião.

Quando o testemunho começou o Pastor apresentou Youssef e Ali, o primeiro ainda não estava batizado e deveria esperar um tempo para que isso acontecesse, o segundo era um membro efetivo da Igreja. Ambos residiam em Ciudad del Este, lugar onde haviam sido “pastoreados”, já que se trata do raio onde a Igreja desenvolve parte de sua missão, aquele dia tinham ido a Foz para oferecer seu testemunho. Youssef, de aproximadamente 25 anos, vestia terno e gravata que lhe haviam presenteado momentos antes na Igreja. Começou seu relato em espanhol, idioma que sabia por ter trabalhado e residido na cidade paraguaia, conforme avançava inseria palavras em português e, em várias passagens, expressou-se diretamente em árabe. Seu relato mostrava a contraposição entre seu passado recente e sua atual situação, introduzindo seu discurso com algumas piadas já quealaria do altar, ocupando o lugar do Pastor:

“Creio que o Pastor vai perder seu trabalho logo, é bom falar estando neste lugar. Estive fazendo coisas indicadas pelo diabo, mas é verdade que não serve muito ter Jesus numa mão e na outra um cigarro porque o que se deve fazer é escolher entre um ou outro. O diabo sempre indica que existe algo melhor, por exemplo, algo melhor que o cigarro que é a maconha, depois também está o crack, mais tarde vem a cocaína e logo o álcool, usei todas essas drogas. E todos na comunidade podiam dizer que eu não era ninguém, que minha mãe tinha sido uma prostituta, que eu não tinha salvação. Vivia e dormia nas ruas, não tinha roupas nem cama, apenas tinha as drogas. Estou me recuperando agora, estou me transformando, com a ajuda do Pastor e de outros irmãos, estou num lugar de reabilitação,

agora sou alguém e até uso gravata. Tenho lençóis, cobertores, não passo frio como antes, todos os dias tenho roupa limpa e uma nova família que são todos os membros da Igreja”.

Ao finalizar o breve testemunho, Youssef lê algumas passagens de sua bíblia em árabe, todos aplaudem e os libaneses integrantes da sua mesa aplaudem com mais entusiasmo, cumprimentando-o e abraçando-o. O Pastor fez uso da palavra assinalando que Youssef ainda não se converteu pois deve completar seu processo de recuperação, expressando que sabe que tem muita pressa para isso mas que deverá esperar para roubar seu emprego de pastor. Então chamou Ali, ao redor de 45 anos, que se preparava na sua mesa, ele já foi batizado e relatou seu testemunho inteiramente em português misturando palavras em espanhol:

“Estive viciado em drogas bastante tempo, mas me livreí delas, já posso dizer que estou limpo. O único que me importava era o dinheiro, só pensava nisso quando trabalhava na loja de Ciudad delEste, ganhar dinheiro, e muito, era o mais importante, isso me deixava um vazio que eu ia enchendo com as drogas e assim... o dinheiro e as drogas. É incrível como agora sou indiferente com o dinheiro, antes eu não era assim, comprovei isso novamente faz pouco, trabalhando na loja. Um dia uma freguesa entrou para comprar e quando pagou e saiu me dei por conta que ela tinha deixado cair um pacote dentro da loja, abri-o e vi que tinha muitos dólares, não me pareceu atrativo, senti uma indiferença total por esse dinheiro. Então peguei o pacote e decidi ir atrás da mulher para entregar-lhe o pacote, os outros libaneses que tinham visto tudo e que viam que eu saía correndo para alcançá-la gritaram: devolve para ela dizendo “Eu sou árabe”. Então procurei-a pelas galerias e ruas e quando a alcancei, dei-lhe o pacote e disse: “sou árabe, mas sou filho de Jesus”.

Depois dos aplausos e vivas dos fiéis, o Pastor tomou a palavra enfatizando que Ali atuou desse modo não pela sua origem étnica, mas sim pela sua fé em Jesus, porque Jesus é para todos, árabes, brasileiros, paraguaios e argentinos.

É evidente que os testemunhos seguem o padrão das narrativas de regeneração próprios dos processos de conversão das Igrejas Evangélicas e, nestes casos, não escapam do formato do reconhecimento de uma “crise” prévia como detonador da transformação, também frequente neste campo. A narrativa referida à “vida anterior” não faz referência ao passado muçulmano dos convertidos, ao invés disso, resalta a crise e a regeneração posterior. Estes testemunhos permitem também que, dentro da Igreja, seja construída uma visão da comunidade árabe que rompe com a idéia de que todos os árabes têm alcançado posições econômicas importantes e muda o foco para a visualização da existência de libaneses pobres, muçulmanos que caem no consumo de drogas, em atividades ilícitas e que carecem de redes de contenção familiares ou comunitárias.

## Construindo a comunidade muçulmana

Para exercer o “pastoreio de árabes” e a redenção de muçulmanos, a Igreja parece se basear em toda uma conceitualização, classificação e análise desta comunidade, alvo de sua missão. A atribuição de características, costumes e comportamentos às vezes é remetida à “condição de árabe” dos libaneses e, outras vezes, à sua “condição de muçulmano”. Em geral, adquirindo formas características, a imaginação religiosa evangélica constrói um sujeito que justapõe todas as essas especificidades, aparecendo como sinônimos os termos libanês, árabe e muçulmano; equalizando as alusões a uma referência nacional, religiosa e étnica. É possível ordenar alguns desses pressupostos de acordo com um conjunto de visões sobre a religião islâmica, elas fazem referência às compatibilidades e incompatibilidades com a tradição evangélica batista. Estas visões, fundadas na necessidade do “diálogo religioso”, que a Igreja considera que forma parte tanto do ponto de vista cristão quanto do muçulmano, constroem confluências e fronteiras, apelando a uma mútua abertura que possibilite a criação das passagens necessárias para pensar a conversão. O traçado de convergências doutrinárias remete a algumas crenças e práticas da religião muçulmana. O monoteísmo seria um dos aspectos que a Igreja ressalta como formando parte da convergência de crenças. As continuidades não só são consideradas no plano das crenças mas também nas práticas. Deste modo, a moral familiar atribuída aos muçulmanos é outro dos aspectos valorizados em termos de continuidades. Os muçulmanos praticantes são retratados como aqueles que podem ensinar sobre o cuidado com os filhos, a autoridade paterna e o respeito pelos mais velhos, em uma sociedade moderna caracterizada pela “perda de valores e o esquecimento do que está escrito na Bíblia”. A classificação dos muçulmanos em dois grandes grupos, praticantes e nominais, ajuda a focar o grupo específico que pode alcançar a conversão e as próprias limitações que a ação da Igreja reconhece no processo de evangelização. A referência a estes dois grupos é atravessada por outras classificações que seguem as linhas das diferenças referidas às faixas etárias correspondentes a processos migratórios diversos e à pertença às vertentes sunitas ou xiitas do Islã. Por último, a partir de uma definição que supõe ao possível convertido como um sujeito separado, ou que será afastado da sua comunidade de origem por causa de sua conversão, se estabelece um contraponto baseado na ideia da ausência de solidariedade na comunidade de origem e a possibilidade de encontrá-la na comunidade de destino, a Igreja Evangélica.

## *Dinheiro vs Espiritualidade*

O estereótipo do árabe como comerciante nato, que de vendedor ambulante se transforma em proprietário de um comércio e do Islã como religião totalizante que rege até os mínimos aspectos da vida dos sujeitos praticantes, ocupa um lugar importante nas definições produzidas sobre os árabes da Tríplice Fronteira, no interior do campo evangélico. A idéia de que os libaneses são comerciantes “naturais” é um dos atributos através dos quais se tenta “compreendê-los” e se relaciona com outra noção segundo a qual só aqueles que alcançam o sucesso nesse terreno são membros plenos da comunidade árabe, em termos de reconhecimento e inserção nas redes étnicas.

O Pastor fundador da IEA constrói um relato da situação dos árabes muçulmanos na fronteira indicando que quando chegam “começam ajudando numa loja e acabam abrindo uma”. Isto remete, na sua visão, ao fato de serem portadores de “sangue fenício”. Também no seu livro reitera essa idéia:

“Igualmente, os muçulmanos viajam pelo mundo inteiro onde exista “uma porta comercial”, com a finalidade de enriquecer, em particular reunindo recursos para enviar a seu país de origem (...) o que caracteriza sua vida é a habilidade natural para o comércio e seu espírito de luta. Levantam-se de madrugada e voltam tarde. Permanecem nos suas lojas até o fim do período, mesmo que não tenham vendido nada. A velha frase “fazer qualquer negócio” não é só para os judeus, como alguns pensam, mas também é uma realidade do chamado turco, apelido carinhoso dado pelos brasileiros no começo dos anos 50”<sup>17</sup>.

Esta idéia muito difundida dos muçulmanos como fortes comerciantes ajuda a especificar o tipo ideal de muçulmano que pode chegar a formar parte da Igreja: aqueles que por algum motivo se separam dessa linha, fracassando nos seus negócios. Considera-se que essa posição vulnerável faria com que perdessem a inserção nas redes comunitárias e que se sentissem separados ou segregados da sua comunidade de origem. O atual Pastor explica isso claramente:

“Quando vêm aqui estão decepcionados com a família, seu povo, sua religião ou fracassados nos seus negócios, quando estão bem com sua família, ricos e bem na sociedade não vêm. Os que se aproximam estão atravessando alguma decepção com a religião ou família; sua família não os aceitou por algum motivo. Aqui há todo um trabalho de acompanhamento, o objetivo não é converter, só oferecer a mensagem, a Igreja não tem o poder de converter, só Deus faz isso”.

<sup>17</sup> Marcos Calixto, op.cit., pág. 76.

Em outras atividades da Igreja, como as reuniões de oração que se realizam durante a semana em domicílios particulares, os comentários sobre a comunidade muçulmana local giram em torno da consideração de que os libaneses permanecem em Ciudad del Este ou em Foz do Iguaçu só atraídos pelas oportunidades de enriquecimento. Considera-se que nessa conjuntura dada pelas características do espaço da fronteira, a espiritualidade dos sujeitos terminaria passando a um segundo plano. Um exemplo etnográfico ajuda a compreender a presença dessa idéia entre os fiéis da Igreja. Fazendo trabalho de campo em Ciudad del Este, eu saía de um prédio onde os moradores são na sua maioria árabes muçulmanos pois tinha me reunido lá com um casal de irmãos que conheci numa galeria comercial e que se tornaram meus informantes em questões relativas à documentação e data de chegada dos imigrantes mais recentes. Na rua daquele prédio encontrei um libanês que conhecia das reuniões na igreja. Para minha surpresa, ele me perguntou: “o que você estava fazendo no cemitério islâmico”, eu respondi que tinha ido lá uma vez, durante uma viagem anterior, e perguntei se por acaso ele tinha me visto nessa oportunidade em Foz, onde se localiza o cemitério, cidade que eu sabia que ele visitava pois lá está a sede da sua igreja. Ele respondeu que o cemitério islâmico era o prédio do qual eu tinha acabado de sair, acrescentou que inclusive a totalidade de Ciudad del Este podia ser considerada como um cemitério. Em consonância com a visão da Igreja, ele afirmava que os imigrantes mais recentes quando chegavam na fronteira “enterravam suas crenças” e trocavam de Deus, substituindo sua religião pelo Deus-dinheiro..

A falta de espiritualidade, atribuída à preponderância dos interesses materiais, permite a construção de um contraponto em relação à ideia de solidariedade. A falta dela é atribuída à comunidade árabe em relação aos que não têm sucesso econômico ou estão passando por dificuldades financeiras, em contraposição à solidariedade que encontrariam interagindo com a comunidade cristã evangélica. Aqueles que tinham evangelizado os convertidos em Ciudad del Este, cujo testemunho apresentamos anteriormente, salientaram que, nos períodos de maior necessidade, esses sujeitos tinham sido segregados e considerados sem salvação pela comunidade muçulmana: “todos os dias passavam em frente a ele e o viam vivendo na rua, gente da sua própria comunidade, o consideravam sem salvação”. Isto era afirmado por um libanês, de origem cristã, convertido, que destacava que havia pedido ajuda aos vizinhos de um edifício de Ciudad del Este, habitado principalmente por árabes: “quando se pede dinheiro para ajudar alguém da sua própria comunidade nessas



condições, dizem que não têm, mas gastam a mesma quantia numa noite no cassino". Estas noções repetem-seem relação a aqueles que se "afastam" da sua comunidade de origem, afirmando-se que na Igreja é possível que eles possam encontrar a solidariedade supostamente negada dentro da sua própria comunidade. As mesmas ideias foram salientadas no relato de uma brasileira que havia participado de uma atividade missionária em Ciudad del Este, a festividade libanesa do dia das mães. Nesse dia, algumas mulheres haviam organizado um chá na cidade paraguaia convidando várias libanesas, levando doces e presentes para as homenageadas. Ao narrar dentro da Igreja essa experiência, qualificada como "de sucesso", destacou-se a "emoção" que as convidadas tinham sentido diante tamanha solidariedade "que não podiam encontrar na sua própria comunidade".

Esta idéia, dinheiro em detrimento de espiritualidade, se repete na visão de outras entidades evangélicas, como a Missão Transcultural Etnia que, com sede em Belo Horizonte e filial em Foz do Iguaçu, também se ocupa em caracterizar os muçulmanos da região<sup>18</sup>. O objetivo deste empreendimento é realizar um "mapeamento cultural", descrever a cultura, a língua, os costumes e a situação da comunidade. Estes levantamentos realizam-se com o objetivo de obter diagnósticos que tendem a medir as possibilidades de "expansão do Reino". Exagerando o estereótipo do libanês como comerciante natural, a Missão caracteriza os imigrantes como vítimas da "idolatria ao dinheiro", obstáculo para o desenvolvimento da espiritualidade:

"Talvez o maior ídolo na vida do libanês seja o dinheiro, na verdade eles estão aqui como imigrantes por causa do dinheiro e o que este pode conquistar, ou seja, status, poder, bem-estar, conforto e inclusive uma família, pois é necessário que o homem tenha os recursos para manter uma família. São excelentes comerciantes, entretanto nem todos têm acesso imediato em possuir uma loja, às vezes se submetem como empregados de outros libaneses mais ricos que, como patrões, são extremamente rudes e exploradores, tanto de seus compatriotas quanto dos nativos do país"<sup>19</sup>

A consonância destas idéias permite reconhecer a existência de uma esfera mais ampla de circulação e construção de significados que, dentro do campo evangélico, define os muçulmanos misturando concepções globais e experiências locais.

---

<sup>18</sup> Conceitualizando a zona da TF como próspera para a prática do evangelho transcultural, a Revista Ethnic dessa entidade transdenominacional dedicou um número ao assunto Cultura e Religião na Tríplice Fronteira, composto basicamente por dois artigos, um dedicado a retratar a comunidade chinesa de Foz e Ciudad del Este e outro, a comunidade muçulmana.

<sup>19</sup> Rodrigo Silva, 2007, pág.21.

### *Diferenças geracionais: observância e nominalismo*

No discurso evangélico, os muçulmanos são considerados gregários, comunitários e fortemente tradicionalistas, dessa visão deriva a idéia de que a mudança de religião implica a “saída” da comunidade árabe. Também existe a idéia de que, entre eles, a filiação religiosa está mais ancorada na pertença por tradição a um grupo ou comunidade e não necessariamente no cumprimento ou observância das práticas.

Em consequência, e como destacamos no ponto anterior, acredita-se que o possível convertido ou já se separou da sua comunidade de origem ou fará isso como consequência de sua nova opção religiosa pois será imediatamente segregado. O grau de observância e nominalismo é remetido com frequência às diferentes gerações que compõem a comunidade árabe, permitindo que sejam estabelecidas diferenças entre os imigrantes mais antigos, mais recentes e seus descendentes. O Pastor fundador distingue as gerações de pioneiros, mencionando as famílias que abriram os primeiros locais comerciais em ambos os lados da fronteira e destacando que os da década de 80 são “jovens que vieram sozinhos”, filhos sem pais. O Pastor atual refere-se a essas faixas etárias e é possível ver como, para a Igreja, costumam ser atribuídas diferentes formas de religiosidade para as duas gerações:

“Há uma geração mais nova, os filhos dos que chegaram nos anos 80, essa geração vive num islamismo muito diluído, muitas coisas que eles fazem são condenadas pela sua religião: álcool, prostituição, negócios ilegais, estão na onda dos brasileiros, querem curtir a vida. São muçulmanos, mas não praticantes, o conceito deles é fazer as orações, cumprir com os 5 pilares e o resto... dá para negociar. Os mais antigos são mais praticantes, os novos não são mais abertos, é melhor (para a evangelização) quando têm mais conhecimento de Deus, quando procuram agradar a Deus, quando são religiosos e procuram a verdadeira religião é mais fácil”.

A idéia de que para as novas gerações a vida na fronteira implica o perigo da perda de espiritualidade e a desestruturação da sua forma de vida, dado que os jovens acabam fazendo “coisas que a própria religião lhes proíbe”, como afirmava o Pastor, pode fazer-nos pensar que a Igreja delimita este grupo como alvo da sua pregação. Entretanto, costuma-se argumentar que não são estes muçulmanos, vistos como “nominais e perdidos”, os mais propensos a se aproximarem do Evangelho. A Igreja constrói um sujeito-possível-adepto que tem uma base religiosa forte e tem sido fiel ao Islã. Vista como mais espiritual não seria essa terceira geração, mas sim a segunda a qual teria maior disposição para compreender e se interessar pelas crenças da Igreja.

Neste sentido é interessante ver como se constrói na Igreja a imputação de nominalismo com que costuma ser caracterizada a comunidade muçulmana. O ponto de partida é a idéia de que grande parte da cristandade também está formada por cristãos nominais e que os muçulmanos são conscientes disso. Portanto, prevê-se que quando se pastoreia um muçulmano, seja nominal ou praticante, ele tenderá a relacionar a cristandade com práticas condenáveis, em tal caso será necessário tornar explícitas as diferenças entre o nominalismo cristão e os princípios da Igreja Batista, cujos seguidores não seriam nominais. Em princípio, e estabelecendo uma analogia com o campo cristão, os muçulmanos das novas gerações são categorizados como preponderantemente nominais, acredita-se que os mais observantes formam parte do núcleo de pioneiros e da segunda geração. Deste modo, entre os muçulmanos aquele pequeno grupo formado pelos menos nominais seria o mais propenso a entender os critérios da Igreja. Resumindo, a diferença entre as gerações antigas e as recentes corresponde respectivamente, a atribuição de uma religiosidade forte e uma diluída, o nominalismo.

As diferenças geracionais e as diferentes etapas da migração também são matérias de análise do diagnóstico da Missão Transcultural Etnia, como faz a IEA, com o objetivo de estabelecer qual desses grupos é o mais fértil para a evangelização. A Missão constata o desenvolvimento de três grupos: “os três tipos de indivíduos da cultura árabe-libanesa em Foz”. A tipologia construída é simples, “o mascate” que pertence à primeira geração de imigrantes seria o mais difícil de converter. Nesse mesmo grupo se distingue o “comerciante fixo”, que representa a porta de entrada para a expansão do Evangelho; facilmente poderá ser abordado trabalhando na loja e provavelmente seja mais receptivo. O segundo grupo estaria composto pelos filhos dos anteriores, que se dedicam aos estudos profissionalizantes, “para alcançar altos graus na sociedade”. É nesse grupo que a Missão imagina que os próprios muçulmanos depositam as expectativas de crescimento e expansão da sua religião, já que supõem que os níveis de educação obtidos por este segmento:

“...formam parte do plano dos líderes islâmicos para islamização da comunidade brasileira, pois a meta é colocar em todas as áreas sociais muçulmanos com influência, este é o desejo da religião e também dos pais: formar médicos, advogados, engenheiros que possam atuar nessas áreas e assim também pregar o islamismo. Dessa maneira, converterão pessoas de alto nível social e terão mais recursos para sua fé”<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pág.24.

O terceiro grupo definido na tipologia é caracterizado como o mais adequado para a expansão do evangelho e está composto pelos “novos imigrantes”, pois “vêm sozinhos” e são os mais necessitados da comunidade, os mais pobres, os que necessitam ajuda. Novamente, encontramos a elaboração da contraposição entre uma falta de solidariedade atribuída à comunidade árabe para com os mais pobres, fato que representa uma oportunidade para os missionários:

“Alguns, como o caso de um imigrante que conhecemos não tinha o que comer na sua casa, nesse momento a comunidade libanesa não lhe deu nenhuma ajuda, basicamente eles se ajudam até certo período ou ajudam sempre aqueles que não necessitam tanto, mas que pode retribuir favores”<sup>21</sup>.

Pode-se dizer que a Missão tenta detectar um núcleo de muçulmanos pobres, às margens da comunidade árabe. A classificação é diferente daquela construída pela IEA, ao considerar os setores vulneráveis da comunidade árabe como espaço de expansão do evangelismo, independentemente de se estes são praticantes do Islã. No leque de possibilidades que este “diagnóstico” constrói, os pioneiros aparecem como os mais difíceis; os comerciantes fixos como fornecendo uma oportunidade; os árabes com altos níveis educativos como aqueles escolhidos pela própria comunidade para sua perpetuação e penetração na sociedade local; sendo o espaço dos novos imigrantes o mais propício.

### *Sunitas e xiitas*

Sunitas, xiitas, e um pequeno número de drusos compõem a comunidade muçulmana da fronteira Brasil-Paraguai e, como explicamos anteriormente, a institucionalização da representação religiosa dos dois primeiros grupos produziu-se a partir da década de 80, institucionalizando também as diferenças entre ambas vertentes do Islã. Como foi apontado, os sunitas fundaram sua mesquita e uma escola árabe em Foz, contando em Ciudad del Este apenas com uma sala de oração que funciona num apartamento de um edifício do centro daquela cidade. Os xiitas, por outro lado, fundaram uma escola em Foz e a *Hussayniah* Imam Al-Khomeini e, do lado paraguaio, a mesquita Profeta Mohamed. O pequeno grupo de drusos criou em Foz um Lar druso.

Outro dos esforços por parte dos evangélicos para “compreender” os muçulmanos da fronteira se traduz na tentativa de analisar a diferença entre sunitas e xiitas, inclusive

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, pág. 25.

no que diz respeito às possibilidades de conversão. Os drusos não formam parte desta distinção, por um lado por se tratar de um grupo visivelmente menor e, por outro lado, por causa de que alguns membros do núcleo central da Igreja provêm de comunidades drusas do Líbano e, embora convertidos, ainda se autoidentificam como tais.

A ação proselitista, ou missionária, se desdobra tanto em Foz do Iguaçu como em Ciudad del Este e consiste em ações específicas como pregar entre as crianças do edifício árabe de Foz do Iguaçu ou organizar atividades para a comunidade árabe. O Pastor e outros membros da Igreja, que residem em Ciudad del Este, fazem ação pastoral na cidade paraguaia, em lojas, em casas de famílias, etc. Pode-se dizer que, em vista dos convertidos e do território de expansão da Igreja, de algum modo são os xiitas os que, segundo a Igreja, parecem mais receptivos à conversão.

O Pastor, fazendo referência a seu trabalho, explica: “trabalhamos com os dois, sunitas e xiitas, mas minha maior influência está entre os xiitas do Paraguai”. Esta afirmação estava em consonância com os convertidos ou “visitantes” que pudemos conhecer durante nosso trabalho de campo, a maioria tinha procedência de Ciudad del Este e da comunidade xiita. O Pastor fundador da Igreja diretamente caracteriza os muçulmanos das duas cidades em relação a uma ou outra categoria do Islã: “Foz é sunita e Ciudad del Este, xiita”. Ao mesmo tempo, considera que os sunitas têm maior conhecimento da própria religião, enquanto que os xiitas são observantes mas menos instruídos nesses assuntos. Deste modo, adverte-se que a maioria dos sujeitos, mesmo que não sejam praticantes, tendem a defender fervorosamente seus pontos de vista se questionados a partir do ponto de vista de outra religião.

Estas diferenciações realizam-se exclusivamente no que diz respeito a sunitas e xiitas sem menção aos poucos imigrantes drusos. Os convertidos de origem drusa, que formam parte da Igreja, constroem uma identidade completamente separada do Islã. Sendo batista, este grupo continua se identificando como druso, referem-se a vizinhos e amigos como “também drusos” ou relatam sua vida no Líbano a partir de diferenças entre “nós, os drusos” e os muçulmanos. Fora da Igreja, interagem em redes de vizinhose amigos também dessa origem. É evidente que entre eles a noção de serem drusos remete a uma origem mais ampla que a referida à religião, pois podem mudar de crença mas continuam se autodefinindo como drusos. Dentro deste grupo, a diferença entre drusos e muçulmanos em geral, o que engloba sunitas e xiitas, é pensada extrapolando noções sobre como são pensadas estas relações na terra de origem. Assim tentava me explicar uma imigrante libanesa deste grupo, quando

conversávamos sobre as relações entre drussos e outros muçulmanos: “lá, no Líbano, eles (os muçulmanos) dizem que saímos do Islã, nos acusam de não reconhecer ao Profeta. Eles não têm culpa e é preciso compreendê-los”.

Existe toda uma esfera transdenominacional de “opção pelos árabes” e categorização dos muçulmanos e muitas das representações da Igreja sobre a comunidade muçulmana local não são alheias a toda uma construção ideológica sobre o Islã que é afirmada tanto no plano das interações com entidades evangélicas interdenominacionais quanto na esfera transnacional evangélica.

A esfera transdenominacional e transnacional de produção de significados sobre os muçulmanos descansa no impulso das missões e Ministérios para Árabes e Muçulmanos, sendo os Estados Unidos o centro de tais projetos. Nos últimos anos, a Igreja Batista americana tem escolhido em diferentes cidades desse país a comunidade muçulmana como possível espaço de missão, depois de ter produzido folhetos e promover atividades sobre a comunidade judaica e indiana. A controversial ação tem sido matéria de notícias em jornais americano e algumas lideranças religiosas interpretaram esse impulso como uma contribuição da Convenção Batista ao ódio e ao fomento dos preconceitos baseados na fé<sup>22</sup>.

Em relação às atividades transdenominacionais desenvolvidas a nível nacional, cabe salientar que, desde sua fundação, a Igreja participa de redes de capacitação para a evangelização de árabes muçulmanos, sob a responsabilidade de pastores especializados. A Junta de Missões realizou diversos eventos deste tipo também em Foz do Iguaçu e, como fruto dos intercâmbios promovidos a nível internacional, a Igreja foi visitada por missionários alemães, que evangelizam muçulmanos nesse país, para participar de reuniões e “trabalho de campo” na região das fronteiras.

## A modo de conclusão

Dentro do campo evangélico, o espaço das interações religiosas na Tríplice Fronteira, sejam reais ou concebidas, configura um universo complexo de criação de interseções, fricções e da projeção de “pontes” e “barreiras” entre os grupos.

---

<sup>22</sup> O debate desencadeado pela ação da Convenção Batista, envolvendo líderes da Igreja Católica, rabinos e o presidente da Convenção Batista do Sul, Paige Patterson, foi coberto por vários meios de comunicação norte-americanos. Ver, por exemplo, “Muslim Focus of Evangelization Effort: Southern Baptist Target Ramadan”, Julia Dulin, The Washington Times, 08/12/99, p. 2.

Do lado brasileiro prevalece o discurso, e talvez a crença, de estar em um “território marcado pela diversidade cultural”, “um espaço de convivência harmônica de um conjunto de etnias”, cujo número aumenta ou diminui segundo quem descreva o caráter “multicultural” do território. A observação do interjogo entre esse discurso e as práticas de expansão e interação religiosas permite ver como os grupos se singularizam tematizando as diferenças internas a seu campo de origem e construindo e imaginando a especificidade de “outredades” que se conceitualizam como exteriores. Nesse contexto, como ressaltamos antes, os líderes religiosos muçulmanos podem estar mais preocupados por conservar os fiéis que tradicionalmente reúnem por pertença étnica; enquanto que alguns grupos evangélicos consideram que a ação religiosa “transcultural” é a forma mais adequada de se mover nesse campo, concebido como laboratório para a especialização religiosa. Neste capítulo limitamos nossa análise a estes últimos grupos e, dentro destes, relatamos o caso da extinta Igreja Cristã Brasileira para Árabes para depois passar a analisar o caso do Ministério Árabe Cristão de Foz do Iguaçu, criado por uma das Igrejas Batistas. Não obstante, vimos que outras missões transculturais (Etnia e Semear) também fazem “mapeamentos culturais” e diagnosticam as possibilidade de evangelização dos muçulmanos da fronteira Brasil-Paraguai; no entanto, outros grupos têm se “especializado” já na comunidade chinesa. A percepção destes grupos sobre o sucesso das missões parece, pelo menos no caso que aqui apresentamos, estar menos baseada na quantificação do número de convertidos que na paulatina especificação e construção do tipo ideal de muçulmano que pode ser sensível à linguagem do Evangelho. Deste modo, enquanto a Missão Etnia escolhe os imigrantes mais recentes, menos favorecidos economicamente e que vivem em Ciudad del Este, a IEA parece perceber que é entre os xiitas dessa mesma cidade que a “expansão do Reino” pode se perpetuar, sempre que se trate de indivíduos interessados em “agradar a Deus”, os menos nominais. A ênfase colocada no problema de “como abordá-los” – recorrente nos textos, manuais e cursos de capacitação para evangelizar muçulmanos – mostra a construção de estratégias baseadas tanto na dimensão textual que remete ao poder de expansão universal da mensagem bíblica como nas diversas experiências locais de pastorear muçulmanos. Como vimos, ao referir-nos à existência de uma esfera transnacional e transdenominacional de grupos evangélicos especializados em “expandir o Reino” entre muçulmanos, seja nos Estados Unidos, Oriente Médio ou



em outros espaços, os propósitos que seguem as missões são diversos e contextuais aos territórios em que atuam. Assim, existem desde projetos que, nos Estados Unidos, buscam defender a ética cristã da expansão do Islã ou proteger os cristãos que vivem sob “regimes islâmicos” até associações de ex-muçulmanos, agora evangélicos, ou Igrejas Batistas promovendo o agrupamento dos *Muslim Background Believers*. Pelos circuitos organizacionais transdenominacionais circulam todo tipo de visões homogeneizantes sobre o Islã e os muçulmanos; interagindo com elas, a construção que a IEA realiza dos imigrantes da fronteira Brasil-Paraguai recorre a essas experiências construídas em outros espaços, se alimentando da circulação de significados que proliferam nessa esfera, tanto no que diz respeito a como conceber os muçulmanos quanto no que se refere as “formas corretas de abordá-los”. O capital de experiência missionária dos batistas, e das organizações transdenominacionais que têm por objetivo as comunidades muçulmanas em múltiplos contextos, interage com a forma em que a IEA vai conceitualizando seu objetivo específico<sup>23</sup>. Embora oficialmente a Igreja pregue a compreensão, o diálogo e afirme lutar contra os estereótipos que rodeiam os muçulmanos, missionários e outros fiéis podem se aproximar do repertório de visões estigmatizantes que também circulam pelas redes organizacionais.

Para concluir, podemos relacionar a própria existência da missão transcultural para árabes com a lógica contemporânea das expansões religiosas. No início deste artigo mencionamos a idéia de Geertz a respeito da atual transformação desse processo, que iria de uma expansão como resultado de forças centrífugas a uma baseada na dispersão estimulada mais pelas migrações e permanências temporais que pelos fluxos direcionados. Poderíamos adicionar que a primeira modalidade corresponde tanto aos projetos missionários do passado quanto ao planejamento centralizado das formas de expansão das instituições religiosas. A segunda, mais precária, funciona como uma disseminação estimulada pelas migrações. É esta dispersão que possibilitou a presença muçulmana na região das fronteiras e, por sua vez, foi a visibilidade da sua presença que estimulou o projeto da Igreja batista,

---

<sup>23</sup> Outros estudos, em diferentes contextos, mostraram como isto às vezes pode resultar numa experiência truncada, baseada na relação falida construída pelos grupos que interagem, na qual pode intervir uma narrativa ideológica extrapolada da experiência de certas organizações religiosas no seu território de origem para outros espaços e grupos caracterizados como análogos. Para uma análise da experiência mórmon fracassada entre os tobas ver o trabalho de César Ceriani, 2008, onde são esclarecidas tanto a estrutura ideológica mórmon no que se refere à narrativa colonial de fronteira quanto a interpretação dos cenários sociológicos e simbólicos da experiência mórmon entre os tobas de Formosa, Argentina.

que fez dela a razão de seu ministério missionário. Deste modo, as disseminações podem estimular outras expansões e estas últimas são mais precárias e parecem se basear na detecção de Outros diante dos quais acionar o desafio da evangelização. Como ilustrava a frase do missionário da IEA: “já não é necessário ir ao Oriente Médio para missionar, com a quantidade de muçulmanos que temos no Brasil há suficiente para pastorear aqui”. A singularidade da IEA parece seguir os processos de singularização analisados por Beyer (2003), para pensar o caso da globalização contemporânea do cristianismo em particular e das religiões em geral. Do ponto de vista dessa abordagem, o elemento que dominaria a estrutura do sistema global religioso é a glocalização multicentrada, isto significa que a singularidade das religiões já não depende de uma distribuição hierárquica de centro/periferia mas é o resultado das múltiplas localizações de um modelo global, onde as religiões não só são reconstruídas em virtude da sua dinâmica interna mas também pela própria reconstrução que, em seu meio, elas realizam sobre os Outros religiosos. Para traduzí-lo a nosso caso de análise, a IEA é uma singularização da Igreja Batista configurada em torno à presença muçulmana local e, em tal sentido, se conecta com outras denominações evangélicas que em contextos distantes também existem pela presença muçulmana. Se comparadas com fases anteriores, as glocalizações religiosas parecem mais complexas, intensas e extensas, se relacionam à proliferação de nexos comunicativos abertos e são ao mesmo tempo mais precárias, no sentido de sua abertura a múltiplas apropriações menos atadas às estruturas institucionais de expansão (Vásquez e Marquardt, 2003:57). O evangelismo, que tradicionalmente se expande fazendo que sua mensagem circule através das fronteiras nacionais por meio da sua densa rede organizacional, também produz novos nós de ramificação que parecem mais abertos à criação de nexos com esferas transdenominacionais, neste caso de “opção pelos árabes”, tornando mais imprevisíveis a lógica e o futuro das suas expansões.

## Referências bibliográficas

- BEYER, P. De-centring Religious Singularity: The Globalization of Christianity as a Case in Point, *Numen*, v. 50/4, 2003, p. 357-386.
- CERIANI, C. *Nuestros hermanos lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona*. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- GEERTZ, C. Shifting Aims, Moving Targets: On the Anthropology of Religion, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 11, 2005, p. 1-14.
- HANNERZ, U. "Siete argumentos para la diversidad". In: *Conexiones transnacionales*. Madrid: Cátedra, 1996.
- FRIEDMAN, J. *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- MONTENEGRO, S. y GIMÉNEZ BELIVEAU, V. *La Triple Frontera: globalización y construcción social del espacio*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2006.
- MONTENEGRO, S. "Al 'Arab fi al-Baraghyway", *Al Jaliyat al-Arabiyyah fi Amrika al-Latiniyah: dirasat halat*, Abd al-Wahid Akmir, Bayrut, Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah, 2006a.
- \_\_\_\_\_. "Al 'Arab fi al-Barazil", *Al Jaliyat al-Arabiyyah fi Amrika al-Latiniyah: dirasat halat*, Abd al-Wahid Akmir, Bayrut, Markaz Dirasat al- Wahdah al-Arabiyyah, 2006b.
- MONTENEGRO, S. "Fronteras, flujos migratorios contemporáneos y narrativas de pertenencia étnico-religiosas", Ponencia presentada en XXVI Reuniao Associação Brasileira de Antropologia, Porto Seguro, Brasil, 1 a 4 de junio, 2008.
- GIMÉNEZ BELIVEAU, V.; MONTENEGRO, S. y SETTON, D. "Árabes en la selva: migración, religión e identidad en el imaginario de católicos y pentecostales". In: Olga Odgers y Juan Carlos Ruiz Guadalajara. *Migración y Creencias: acercamientos históricos y antropológicos*. México: El Colegio de San Luis de Potosí, 2009.
- \_\_\_\_\_. El campo religioso en la Triple Frontera, entre el arraigonal, los anclajes étnicos y los movimientos transfronterizos. *Revista de Antropología*, n.10/05, 2005, p. 179-193.
- VAN DER GEEST, S. Anthropologist and Missionaries: brothers under the skin. *Man*, 25/4, 1990, p.558-601.
- VÁSQUEZ, M.; MARQUARDT, M. *Globalizing the Sacred: Religion across the Americas*. Rutgers University Press, 2003.