

MISTURANDO MASSIHIYIN AOS LIMITES DO ESTADO LAICO¹

MIXING MASSIHIYIN TO THE LIMITS OF THE LAIC STATE

John Tofik Karam²

Endereço Profissional: 4110 University of Illinois Urbana-Champaign – Foreign Languages Building
707 S. Mathews Avenue, MC-176
Zip. 61801-3674
Urbana – IL, Estados Unidos da América
E-mail: karam@illinois.edu

Resumo: Este trabalho indaga sobre a aparente “mistura” de *massihiyin* (cristãos em árabe), tanto da igreja ortodoxa do patriarcado antioquina quanto dos ritos maronita e melquita (ou oriental) que pertencem à igreja católica romana. Argumenta-se que a “mistura” significa não a diluição, mas a contenção e a conversibilidade da diferença. Por um lado, os maronitas, os melquitas e os ortodoxos de origem árabe adotaram o catolicismo de rito latino, protestantismo e em menor grau, espiritismo, umbanda e candomblé. Por outro lado, os brasileiros sem nenhuma ascendência árabe se converteram às denominações maronita, melquita e ortodoxa. A diferença cristã árabe é construída e contida no que o antropólogo Richard Wilk chamou de “estrutura da diferença comum”. O conteúdo cultural assume uma forma “mutuamente inteligível,” se variável, na chamada “mistura”. Em vez de ser um benefício ou direito outorgado do Estado laico, a construção minoritária desses e outros sujeitos revela a própria contradição ainda não-resolvida do laicismo.

Palavras-chave: Massihiyin; estado laico; estrutura da diferença comum.

Abstract: This work explores the apparent “mixture” of *massihiyin* (Christians in Arabic), both from the Orthodox Church of the Antiochian Patriarchate and from the Maronite and Melkite (or Eastern) rites that belong to the Roman Catholic Church. It is argued that “mixture” means not dilution but containment and convertibility of difference. On the one hand, Maronites, Melchites and Orthodox of Arab origin adopted the Catholicism of Latin rite, Protestantism and to a lesser extent, Spiritism, Umbanda and Candomblé. On the other hand, Brazilians with no Arab ancestry converted to the Maronite, Melkite and Orthodox denominations. Arab Christian difference is constructed and contained in what anthropologist Richard Wilk called “the structure of common difference”. Cultural content takes on a “mutually intelligible” form, if variable, in the so-called “mixture”. Instead of being a benefit or right granted by the secular state, the minority construction of these and other subjects reveals the unresolved contradiction of secularism and the secular state.

Keywords: Massihiyin; laic State; structure of the common difference.

¹ Agradecimentos: A pesquisa que resultou neste trabalho foi financiada por uma bolsa Fulbright. Agradeço o professor Antonio Carlos Lessa e o Instituto de Relações Internacionais da Universidade de Brasília. Também agradeço as professoras Yvonne Yazbeck Haddad e Tamara Sonn que organizaram o seminário *Yalla Ila Amrika: Formation of Arab Christian Communities in Latin America*, do Alwaleed Center for Muslim-Christian Understanding e do Center for Contemporary Arab Studies na Universidade Georgetown em Washington.

² Doutor em Antropologia, pela Syracuse University. É Professor Associado em Asian American Studies e em Línguas Línguas Espanhola e Portuguesa na University of Illinois. Atua como Diretor Interino do Centro Lemann de Estudos Brasileiros da University of Illinois, College of Liberal Arts and Sciences.

Em 2019, o padre e os paroquianos da Igreja Ortodoxa São Jorge, em Brasília, realizaram um “arraiaá árabe”. Este festival católico popular evoca as origens rurais populares das festas de Santo Antônio, São João e São Pedro. Mas os cristãos ortodoxos de São Jorge “misturaram” seu “arraiaá” com o que chamavam de “cultura árabe”, juntando chapéus de palha e *kufiyahs*, cachorro-quente e *kafta*, forró e *dabke* e música sertaneja e Amr Diab.

O seguinte trabalho indaga sobre essa aparente “mistura” de *massihiyin* (cristãos em árabe), tanto da igreja ortodoxa do patriarcado antioquina quanto dos ritos maronita e melquita (ou oriental) que pertencem à igreja católica romana. Baseia-se em pesquisa etnográfica e histórica realizada em São Paulo e Rio de Janeiro em 2000-1, e em Brasília e Goiânia em 2019, incorporando o crescente campo de estudos dessas duas últimas décadas. Argumenta-se que a “mistura” significa não a diluição, mas a contenção e a conversibilidade da diferença. Por um lado, os maronitas, os melquitas e os ortodoxos de origem árabe adotaram o catolicismo de rito latino, protestantismo e em menor grau, espiritismo, umbanda e candomblé. Por outro lado, os brasileiros sem nenhuma ascendência árabe se converteram às denominações maronita, melquita e ortodoxa. A diferença cristã árabe é construída e contida no que o antropólogo Richard Wilk chamou de “estrutura da diferença comum”.³ O conteúdo cultural assume uma forma “mutuamente inteligível,” se variável, na chamada “mistura”.

Essa abordagem contribui para estudos recentes sobre a “agência” de cristãos árabes, liderados por Akram Khater e outros do *International Journal of Middle East Studies* sobre a diferença cristã médio-oriental.⁴ Os brasileiros de ascendência cristã árabe, bem como os brasileiros convertidos em cristianismo árabe, são protagonistas, e não necessariamente apologistas, da ideia de que o “Brasil é diferente”. Gilberto Freyre celebrou pela primeira vez supostas “condições peculiares ao Brasil”, que presumivelmente o difeririam de países “anglo-saxão” e “hispanico”.⁵ Em sua obra-prima do pensamento excepcional brasileiro, *Casa Grande e Senzala*, Freyre argumentou que “a formação da sociedade brasileira ... tem sido um processo de equilibrar antagonismos”.⁶ Freyre imaginou

³ WILK, Richard, Learning to Be Local in Belize: Global Systems of Common Difference. In: Miller, Daniel (ed.). *Worlds Apart: Modernity through the Prism of the Local*. New Brunswick, N.J.: Routledge, 1995, pp. 110 - 133.

⁴ KHATER, Akram Fouad. How Does New Scholarship on Christians and Christianity in the Middle East Shape How We View the History of the Region and Its Current Issues? *International Journal of Middle East Studies*, 42:3, 2010; KHATER, Akram Fouad. *Embracing the Divine: Passion & Politics in the Christian Middle East*. Syracuse: Syracuse University Press, 2011.

⁵ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977 [1933], 80.

⁶ *Ibid.*, p. 79.

os mouros do passado ibérico medieval predispondo os colonizadores portugueses a se misturarem com africanos e índios escravizados na atenuação de “antagonismos raciais”, bem como a “preservar a influência do muçulmano na moralidade cristã”, o que criou uma “religiosidade” ostensivamente “mais humana” e “mais lírica”.⁷ Esses argumentos raciais e religiosos do excepcionalismo brasileiro permanecem bastante influentes hoje em dia, embora os estudiosos tenham documentado a discriminação e a intolerância no Brasil há muito tempo.⁸ Nesse contexto, meu artigo argumenta que tanto árabes quanto não árabes contêm e convertem as diferenças religiosas médio-orientais, “misturando” e “sentindo” o excepcionalismo brasileiro.

Em vez de ser um benefício ou direito outorgado do Estado laico, a construção minoritária desses e outros sujeitos revela a própria contradição ainda não-resolvida do laicismo, como aponta a antropóloga Saba Mahmood.⁹ A “governança laica,” para Mahmood, em vez de amenizar, reforça as hierarquias e agrava “as desigualdades religiosas” enfrentadas pelas chamadas minorias. O sociólogo da história, Oswaldo Truzzi, sinalizou esse processo ao refletir que “o futuro das igrejas cristãs árabes em São Paulo, ortodoxas, católicas ou protestantes, não se desenha como muito promissor.”¹⁰ Nesse momento incerto atual, este artigo revela uma dinâmica indeterminada, e interminavelmente inacabada, da diferença religiosa minoritária em Estado laico. Não se desfaz ao mesmo tempo que jamais consolida. Ou seja, o rumo contemporâneo de cristianismos árabes no Brasil não é nem muito esperançoso e nem muito desesperador. Enquanto cristãos de origem árabe se distanciam da fé trazida por seus antepassados migrantes, cristãos sem ascendência árabe se aproximavam a essa mesma vertente da fé. Esse duplo movimento que observei em São Paulo e Rio de Janeiro, que mencionei no meu primeiro livro, se manifestou em Brasília e Goiânia também. Nem benigna e nem maligna, essa mistura revela as próprias contradições internas do Estado laico.

⁷ Ibid., pp. 126, 226.

⁸ CARDOSO, Fernando Henrique Cardoso e IANNI, Octávio. *Côr e mobilidade social em Florianópolis*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960; HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades racias no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979; WAGLEY, Charles, ed., *Race and Class in Rural Brazil*. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 1952.

⁹ MAHMOOD, Saba. *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

¹⁰ TRUZZI, Oswaldo. Religiosidade Cristã entre Árabes em São Paulo: Desafios no Passado e no Presente, *Religião e Sociedade*, vol.36, n.2, pp. 266-291, 2016.

“O Outro Interno”:¹¹ cristianismos árabes no Brasil

O crítico literário Roberto González Echevarría sinalizou que em muitos estados latino-americanos, “o eu incorpora o outro” e não o expulsa como se faz em governos euro-americanos.¹² Este ponto é fundamental para entender sírios, libaneses e palestinos desde que começaram a migrar para o Brasil. De 1908 a 1941, o historiador Jeffrey Lesser descobriu que quase dois terços dos libaneses se declaravam “católicos” e quase um quarto muçulmanos, enquanto mais da metade dos sírios eram ortodoxos, quase um quarto católicos e quase um quinto muçulmanos.¹³ Hoje, o escritor Milton Hatoum, cujo pai era migrante libanês xiita e mãe brasileira de origem libanesa maronita, capta essa vertente do excepcionalismo brasileiro. Como professor visitante nos EUA, Hatoum encontrou um anúncio que o chamava de “escritor brasileiro-libanês”. Hatoum disse a seu anfitrião que essa categoria “não faz absolutamente nenhum sentido no Brasil”, que ele descreveu como um país formado por “mistura racial”. Em contrapartida, Hatoum “ênfatizou a (co)existência de diferentes etnias e origens no Brasil, mesmo correndo o risco de parecer utópico”.¹⁴ Em sua obra, *Relato de um certo oriente*, publicado em 1989, Hatoum reconheceu a “presença da cultura árabe”, mas considerou o romance uma “busca universal de origens”.¹⁵ Como Hatoum, muitos descendentes de árabes possuem entendimentos excepcionais de uma universalidade fundamentada no Brasil.

Essa incorporação aponta para a diferença discreta do cristianismo médio-oriental na primeira metade do século XX. Oswaldo Truzzi descobriu que muitos descendentes árabes das gerações anteriores subestimavam as diferenças que aparentavam os cristianismos ortodoxo, maronita e melquita com relação ao catolicismo apostólico romano no Brasil.¹⁶ De fato, esses fieis árabes se estabeleceram em cidades com apenas igrejas católicas romanas e estudaram em escolas católicas romanas no Brasil, onde os professores

¹¹ GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Robert. *Myth and Archive: A Theory of Latin American Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

¹² Ibid.

¹³ LESSER, Jeffrey. *Immigration, Ethnicity, and National Identity in Brazil, 1808 to the Present*. Durham: Duke University Press, 2013.

¹⁴ HATOUM, Milton. “Arabescos Brasileiros”. *Mashriq & Mahjar: Journal of Middle East and North African Migration Studies*, v.1 n.2, pp. 3-13, 2013.

¹⁵ HATOUM, Milton. *Relato de um certo oriente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

¹⁶ TRUZZI, Oswaldo. Religiosidade Cristã entre Árabes em São Paulo: Desafios no Passado e no Presente, *Religião e Sociedade*, vol.36, n.2, pp. 266-291, 2016.

construíam sua semelhança religiosa e minimizavam as diferenças. Hoje, um eco desse passado pode ser ouvido quando os descendentes mais velhos enfatizam e presumem a semelhança, e não a diferença, entre o cristianismo árabe e o catolicismo apostólico romano no Brasil. Em 2000, o migrante sírio cristão ortodoxo de setenta e poucos anos em São Paulo, Sadik, me explicou que frequentava as igrejas romana e ortodoxa. Ele ressaltou: “nós aceitamos o credo, o nosso credo da Nicéia, ‘Creio em Deus, Pai, Onipotente, criador do céu e da terra,’ é nas duas igrejas o mesmo”. A família de Sadik deixou Antioquia quando a cidade se transferiu da Síria sob domínio francês para a Turquia em 1939. Ele e outros consideravam o cristianismo árabe mais semelhante do que diferente em relação ao catolicismo institucionalizado no Brasil.

No entanto, os chamados quatrocentões caracterizavam os cristãos árabes como nem “excessivamente familiares” nem “suficientemente exóticos” em que o antropólogo Paulo Pinto chamou de uma “ambiguidade inquietante”.¹⁷ As elites luso-brasileiras poderiam aceitar migrantes cristãos árabes se fossem mistificados como fugitivos de muçulmanos supostamente “ferozes”,¹⁸ apesar do fato de que as ondas migratórias demograficamente significativas da região do Monte Líbano só começaram cerca de três décadas após o conflito de 1860, como apontou Akram Khater.¹⁹ Mas no Brasil, as elites católicas tradicionais tendiam a excluir árabes cristãos de seus próprios círculos sociais, os levando a estabelecer centenas de instituições esportivas, religiosas e sociais, com nomes de cidadezinhas ou países de origem durante a primeira metade do século XX.²⁰ A sensibilidade burguesa permeou as instituições maronitas, ortodoxas e afins, que foram fundadas em 1897, bem como as primeiras igrejas construídas pouco tempo depois.

O número limitado de igrejas médio-orientais reforçou a contenção da diferença cristã médio-oriental no Brasil. Aproximadamente 130.000 sírios e libaneses se estabeleceram no Brasil até a Segunda Guerra Mundial, números equivalentes aos que

¹⁷ PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Árabes no Rio de Janeiro: uma identidade plural*. Rio de Janeiro: Cidade Viva Editora, 2010, p. 107.

¹⁸ ELLIS JR, Alfredo. *Populações paulistas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1934, p. 197; RIO, João do (Paulo Barreto). *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Editora Companhia Nacional, 1928, pp. 164-5; DIÉGUES, Manuel. *Etnias e culturas no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976 (1952), p. 195.

¹⁹ KHATER, Akram Fouad. *Inventing Home: Emigration, Gender, and the Middle Class in Lebanon, 1870-1920*. Berkeley: University of California Press, 2001.

²⁰ KARAM, John Tofik. *Um outro arabesco: etnicidade sírio-libanesa no Brasil neoliberal*. São Paulo: Martins Editora, 2009; TRUZZI, Oswaldo. *Patrícios: Sírios e Libaneses em São Paulo*. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

migram para os EUA.²¹ Mesmo assim um número menor de paróquias foi estabelecido no Brasil que nos EUA. Hoje, não existem nem 20 paróquias na Arquidiocese Ortodoxa no Brasil, enquanto existem cerca de 200 nos EUA. Da mesma forma, há pouco mais de 10 igrejas maronitas no Brasil, enquanto há quase 70 nos EUA. Da mesma forma, existem 5 igrejas melquitas no Brasil enquanto há mais de 40 nos EUA. As dezenas de igrejas cristãs árabes no Brasil hoje em dia dificilmente poderiam acomodar os milhões de descendentes árabes.²² Entre as várias razões para a relativa falta de igrejas cristãs árabes no Brasil, destaco aqui uma anedota feita por um padre maronita libanês que migrou para os EUA enquanto seus irmãos se estabeleceram no Brasil. Em resposta à minha observação de que existiam menos igrejas no Brasil do que nos EUA, ele replicou que “nenhum sacerdote (maronita) queria ir ao Brasil”. Em 1964, quando esse padre foi ordenado e enviado para uma paróquia em Nova York, a maioria de seus contemporâneos aparentemente não queriam ir ao Brasil. O menor número de padres enviados pelas Igrejas maronita e melquita e, possivelmente a ortodoxa da terra santa, reforçou a contenção do cristianismo árabe no Brasil.

As poucas igrejas e os muitos clubes de libaneses, palestinos e sírios facilitou a endogamia árabe que divergiu da visão freyriana e elitista de uma nação mista. Nos anos trinta e quarenta, especialistas brasileiros expressaram temores de casamento árabe em grupo, pairando em torno de 50 por cento.²³ As elites brasileiras questionaram se os migrantes médio-orientais estavam se casando com “brasileiros” ou com descendentes médio-orientais nascidos no Brasil que foram classificados como brasileiros. Trabalhando em registros batismais da Catedral Ortodoxa em São Paulo, o historiador Bryan Pitts descobriu que a maioria das crianças batizadas do final da década de 1950 até a década de 1970 tinha pais e mães com sobrenomes árabes.²⁴ Mas nas décadas de 1980 e 1990, houve um aumento no percentual de crianças batizadas com pai árabe e mãe não árabe. Essa assimetria de gênero da “mistura” privilegiou o desejo masculino. A mistura de homens

²¹ LESSER, Jeffrey. *Immigration, Ethnicity, and National Identity in Brazil, 1808 to the Present*. Durham: Duke University Press, 2013.

²² KARAM, John Tofik. *Um outro arabesco: etnicidade sírio-libanesa no Brasil neoliberal*. São Paulo: Martins Editora, 2009.

²³ ARAÚJO, Oscar Egidio de. Enquistamentos Étnicos. *Revista do Arquivo Municipal*, 6: 65, pp. 227-46, 1940; JUNIOR, Amarílio. *As vantagens da imigração Síria no Brasil*. Rio de Janeiro, 1935; ROQUETTE-PINTO. Edgar. *Rondônia*. 3rd ed. Rio de Janeiro: Editora Companhia Nacional, 1935; SOUZA, Rafael Paula. Contribuição á etnologia paulista. *Revista do Arquivo Municipal* 3:3, pp. 95–105, 1937; VIANA, Oliveira. *Raça e assimilação*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932, p.120 - 22.

²⁴ PITTS JR., Montie Bryan. *Forging Ethnic Identity through Faith: Religion and the Syrian-Lebanese Community in São Paulo*. Dissertação de Mestrado. Vanderbilt University, 2006.

árabes, e não mulheres, foi consolidada pelo caráter de Fadul, conhecido como “maronita” e “libanês”, no romance de Jorge Amado, *Tocaia Grande*, publicado pela primeira vez em 1984 e transformado em novela em 1995.²⁵ O modelo masculinista caracterizou as crenças excepcionalistas árabe e brasileiro.

Descendentes de árabes cristãos adotaram nacionalismos rivais de longa distância durante o regime autoritário brasileiro (1964-1985). Alfredo Buzaid, por exemplo, estabeleceu a “União Cultural Brasil-Líbano,” bem como a Federação Interamericana de Entidades Libanesas (FIEL), que se transformou na União Cultural Libanesa Mundial. Pouco depois, em 1969, Buzaid se tornou ministro da Justiça e serviu no cargo sob o mandato mão-de-ferro do Presidente Médici. Como tal, Buzaid ajudou a articular o ardil legal para suspender o estado de direito, mas garantiu que a “Sociedade Maronita de Beneficência” em São Paulo ganhasse alguns benefícios ao ser “declarada de utilidade pública” em 1974.²⁶ Ao contrário de Buzaid, Rezkallah Tuma era filho de migrantes cristãos ortodoxos sírios de Homs. Tuma tornou-se presidente da filial brasileira da Federação de Entidades Árabes, FEARAB com influência do Partido Ba’ath da Síria. Quando a FEARAB-Brasil organizou uma conferência internacional em São Paulo em 1975, Tuma elogiou o governo militar brasileiro por “políticas patrióticas e sábias” e por consolidar a “política externa de maior emancipação e aproximação a países árabes”.²⁷ Rezkallah Tuma foi protegido do escrutínio por seu irmão Romeu, que subiu na hierarquia do DOPS de São Paulo, e continuou influente em plena abertura política. Minorias privilegiadas no Brasil autoritário, os cristãos libaneses, sírios e palestinos apoiavam o nacionalismo libanês, geralmente preferido pelos maronitas e o nacionalismo sírio ou pan-árabe, preferido pelos ortodoxos.

Cristianismos árabes no “trânsito religioso” brasileiro

Cristãos árabes se envolvem no que os antropólogos Ronaldo Almeida e Paula Monteiro chamam de “trânsito religioso”, que faz referência não apenas à conversão religiosa, mas também à mudança de tradições religiosas no Brasil, como argumentou

²⁵ AMADO, Jorge. *Tocaia grande: a face obscura*. São Paulo: Companhia das Letras [2008] 1984; RACHID, Duca. *Tocaia grande*. Rede Manchete, 1995-6.

²⁶ “São declaradas de utilidade pública, MJ. 61.798-73 - Sociedade Maronita de Beneficência, com sede em São Paulo, Estado de São Paulo”; Brasília, 4 de março de 1974; 153º da Independência e 86º da República.

²⁷ TUMA, Rezkalla. Editorial. *II Congresso Panamericano Árabe: São Paulo-Brasil*. São Paulo: FEARAB, 1975, p. 1; Federação Árabe vê falta de projetos para investimentos. *Jornal do Brasil*, 12 nov. 1975, p. 16.

recentemente a antropóloga Miriam Rabelo.²⁸ No censo brasileiro de 2010, quase 65% dos brasileiros se identificaram como “católicos”, outros 22% como “evangélicos / protestantes / pentecostais”, 2% como “espíritas”, 3% como “umbanda / candomblé” 2,7 como outra religião e 8% como nenhum.²⁹ Brasileiros de origem cristã árabe cruzam essas e outras fronteiras religiosas, não desaparecendo, mas ajudando a definir uma “estrutura de diferença comum”. Entre as muitas religiões com as quais se identificam, os brasileiros de ascendência cristã árabe hoje se consideram diferentes, porque traçam suas origens ao Líbano ou Síria desde o Brasil.

A diferença cristã árabe não apenas se dissolve, mas também se desenvolve a partir do catolicismo romano no Brasil. Por um lado, o ex-bispo maronita do Brasil, Joseph Mahfouz, viu a dissolução na “latinização” de sírio-libaneses, enquanto os paroquianos diminuam na catedral de Nossa Senhora do Líbano, em São Paulo³⁰. E no Rio de Janeiro, a professora Ana Maria Mauad lembrou da mesma forma que a geração de seus pais tinham “a vontade de integração” ao adotar “uma religiosidade católica,” enquanto o escritor Alberto Mussa repetiu que a maioria da sua geração “cresceu com uma grande tendência a se catolicizar”.³¹ Por outro lado, o cristianismo árabe se desenvolveu dentro do catolicismo romano no Brasil. Depois de suceder a Mahfouz em 2006, o novo bispo maronita do Brasil, Dom Edgard Madi aumentou em dez vezes os fiéis maronitas em São Paulo, aproveitando o movimento carismático da Igreja Católica que rivaliza com fervor o cristianismo evangélico.³² Madi pediu ajuda a Monsenhor Jonas Abib, cujo pai era descendente de libaneses, apesar do próprio Abib ter sido criado como católico romano. Em 1978, Abib criou “Canção Nova”, o braço midiático do movimento carismático no rádio e na televisão e, mais tarde, na Internet. Em 2019, Madi refletiu que essa “parceria” com Abib “deu certo”.³³ A

²⁸ ALMEIDA, Ronaldo; MONTEIRO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo Perspectivas*, 15:3, pp. 92-100, 2001.

²⁹ BRASIL. *Censo 2010*. IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), 2010. Disponível em: <<https://censo2010.ibge.gov.br/>>, acesso em: 23 mar. 2021.

³⁰ OSMAN, Samira Adel. Cristãos e Muçulmanos na Experiência Migratória Árabe no Brasil. In: DIETRICH, Ana Maria; MOURA, Carlos André Silva de; SILVA, Eliane Moura da. (Org.). *Viajantes, Missionários e Imigrantes: olhares sobre o Brasil*. 1ed. Campinas: UNICAMP, 2013, v. 1, p. 209-239.

³¹ PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Árabes no Rio de Janeiro: uma identidade plural*. Rio de Janeiro: Cidade Viva Editora, 2010, p. 109.

³² AZEVEDO, Solange. O arcebispo da era digital. *Revista Época*, 472, jun. 2007.

³³ Em Brasília é inaugurada a Paróquia Maronita em honra a São Charbel. Disponível em: <<https://noticias.cancaonova.com/igreja/em-brasilia-e-inaugurada-paroquia-maronita-em-honra-sao-charbel/>>. Acesso em: 03 jun. 2020.

hierarquia maronita no Brasil adotou “não o conteúdo, mas a forma” da estratégia da igreja católica apostólica romana em competir com a igreja evangélica no Brasil.

Católicos de rito oriental, principalmente de origem libanesa, palestina e síria, reconhecem e consideram “mutuamente inteligível” a “religiosidade” de brasileiros (não árabes). Antoinette, uma migrante libanesa em Brasília, refletiu sobre a “forte fé” dos “brasileiros”. Tendo migrado de Zgharta bem antes da paróquia maronita na capital brasileira, Antoinette criou seus dois filhos no catolicismo apostólico romano e destacou seus esforços no estudo de aspectos desse catolicismo dominante que difere de seu próprio rito. “Preciso entender a religião deles” (dos filhos), ela refletiu. Ao mesmo tempo, a própria Antoinette frequenta missas no rito maronita depois que uma paróquia formal começou a se organizar em 2009. Enviado do Líbano, um padre liderou missas no rito maronita dentro de uma igreja católica romana, São Pedro de Alcântara, graças aos rebanhos maronitas em crescimento sob o bispo acima mencionado. Ano após ano, um número maior de congregantes assistia a missas do rito maronita sem possuir uma igreja física. Após a visita do Patriarca maronita em 2013, começaram as obras do que se tornou a Paróquia Maronita de São Charbel. Na inauguração em setembro de 2019, um brasileiro de cinquenta anos de origem libanesa, Marcos, refletiu que depois de ser batizado, casado e receber outros sacramentos no rito latino, sentiu “graça” ao retornar ao rito maronita de seus avós que migraram para o Brasil há um século. A identidade maronita libanesa toma forma na igreja católica apostólica romana no Brasil.

Descendentes de árabes cristãos também transformam o próprio catolicismo apostólico romano. A teóloga atual mais influente é Ivone Gebara, que nasceu em uma família sírio-libanesa ortodoxa de São Paulo. Foi ali que começou sua teologia feminista, porque os pais esperavam “que eu me casasse e tivesse filhos,” segundo ela.³⁴ Gebara continuou, “de certa forma traí as expectativas da minha família,” por tornar-se freira com 22 anos, entrando na Congregação das Irmãs de Nossa Senhora e se formando doutora pela PUC-SP.³⁵ A partir daí, na fala da própria Gebara, “todo pensamento que parecia transgredir alguma ordem me atraía”. Em 1979, foi acolhida pelo Dom Hélder Câmara em Recife. Nas seguintes décadas, Gebara trabalhou como professora no Instituto Teológico do Recife e ajudou a conceber a teologia da libertação. Descobriu o feminismo, como modo de pensar, em 1980. A partir de então, articula uma crítica da hierarquia patriarcal da igreja católica, e

³⁴ MASSUELA, Amanda. Um rebelled no rebanho. *Revista Cult*. 10 março 2017. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/uma-rebelde-no-rebanho/>>. Acesso em: 03 jun. 2020.

³⁵ GEBARA, Ivone. *As águas do meu poço*. Reflexões sobre experiências de liberdade. São Paulo: Paulinas, 2005.

da própria teologia da libertação. Co-escrita com Maria Clara Lucchetti Bingemer, sua obra, *Mary: Mother of God, Mother of the Poor* (1989) oferece uma teologia de Maríia como mãe de Deus que se inspira, em parte, no cristianismo médio-oriental. Ao defender o direito da mulher na questão do aborto, Gebara foi silenciada pelas autoridades eclesiais, de 1995 a 1997, mas emergiu mais importante que nunca.

Da mesma forma, os árabes moldaram e foram moldados pelas igrejas protestante e evangélico no Brasil. Em 1920, Khalil Racy, pastor ordenado da igreja presbiteriana na Síria, fundou a Igreja Protestante Síria, também chamada de Igreja Evangélica Síria.³⁶ Após sua dissolução, Ragi Khoury, “filho e neto de evangélicos”, nascido em Trípoli no Líbano, fundou e liderou a ainda ativa Igreja Evangélica Árabe de São Paulo.³⁷ Com maior visibilidade hoje, o pastor Marcos Calixto lidera a “Igreja Evangélica Árabe de Curitiba”. Os sermões e escritos de Calixto fazem referência à arabicidade, como o “mercadinho árabe do meu avô”.³⁸ Depois de estudar no Colégio Teológico Batista de São Paulo, Calixto liderou a “junta de missões mundiais da convenção batista brasileira” que levou ele e sua família a morar no Líbano, seguidos por uma década entre os libaneses muçulmanos em Foz do Iguaçu, período em que escreveu *O cristão e o islamismo*.³⁹ No livro, nas entrevistas e palestras que ele dá em todo o país, Calixto adverte contra o estereótipo de “árabes” que equaciona “árabes” e “muçulmanos”, concluindo que “a maior preocupação que eu tenho é que os povos não orem pelos árabes que também são amados pelo Senhor”.⁴⁰ Quando o presidente Bolsonaro cogitou a mudança da embaixada brasileira de Tel Aviv para Jerusalém, Calixto pediu a ele e a outros que refletissem sobre várias passagens bíblicas sobre a Assíria e o Egito “para não perder de vista o mesmo amor” que “Deus tinha por Israel e pelos árabes”.⁴¹ O árabe cristão no Brasil busca reconhecimento nos limites do Estado laico.

³⁶ SAFADY, Wadih. *Cenas e cenários dos caminhos de minha vida: depoimento e contribuição para a história de imigração dos povos árabes para o Brasil*. São Paulo: Penna Editora, 1966, p. 301.

³⁷ DELAGE, Paulo Audebert. *Igreja Evangélica Árabe de São Paulo: Inserção, estruturação e expansão na adversidade-diversidade sócio-cultural da cidade de São Paulo*. Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2009.

³⁸ CALIXTO, Marcos. O mundo precisa de Deus. Igreja Batista do Bacacheri Curitiba. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sKXRYTNqvS8>. Acesso em: 03 jun. 2020.

³⁹ CALIXTO, Marcos. *O Cristão e o Islamismo*. Rio de Janeiro: MK Editora, 2004.

⁴⁰ Programa com o Pastor Marcos Calixto, *Programa Juntos*, 139. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zCO4nEkURhA>. Acesso em: 03 jun. 2020.

⁴¹ CALIXTO, Marcos. Árabes, os Judeus e o Presidente. *Facebook*, 6 janeiro 2019. Disponível em: <https://www.facebook.com/Igrejaevangelicaarabebrasileiraemcuritiba/> Acesso em: 03 jun. 2020.

Os árabes no Brasil também se converteram ao espiritismo. Nascido em São Paulo no mesmo ano do médium Chico Xavier, Niazi Chohfi cresceu como ortodoxo, com pais vindos da cidade de Homs. Sua família frequentou a Igreja da Anunciação de Nossa Senhora, a primeira igreja ortodoxa em São Paulo e em todo o Brasil. Mas em 1930, a família de Chohfi perdeu tudo. Naquela época, Chohfi lembrou, “A minha fé religiosa me ajudou. Eu peguei um mostruário e comecei como mercador de porta em porta”.⁴² Uma década depois, em 1940, Chohfi se converteu ao espiritismo, e seu pai, embora inicialmente afastado, o perdoou em seu leito de morte.⁴³ Chohfi continuou: “Hoje tenho certeza de que quem me guia é meu pai. Tive essa prova quando ele apareceu para mim pela primeira vez no dia 24 de dezembro de 1942, no jardim da minha casa”. Desde então, ele fala com o pai e a mãe após a morte dela em reuniões espíritas. Com um negócio de sucesso administrado por seus filhos, Chohfi declarou, “Este país (Brasil) é abençoado por Deus”. Embora ele tenha sugerido que alguns sírios e libaneses não o aceitavam, Chohfi manteve firme o excepcionalismo brasileiro, observando “Aqui (in Brasil) não tem preconceito de raça e de religião”.⁴⁴

Entendimentos excepcionais árabes também se formam através da umbanda e do candomblé. Cada religião se desenvolveu respectivamente no Rio de Janeiro e na Bahia, mas foi Jamil Rachid quem se tornou uma figura-chave de ambos em São Paulo. Jamil é filho de migrantes libaneses, cresceu em São José dos Campos, onde seu pai dirigia um negócio. Jamil falou de sua mãe como frequentadora de que ele chamou da “Igreja Maior Ortodoxa Maronita”, misturando os cristianismo ortodoxo e maronita como o sincretismo das religiões afro-brasileiras que ele passou a liderar.⁴⁵ Bastante ativo na mídia há mais de meio século, o “pai Jamil,” como é chamado, preside a “União de Tendas Espíritas de Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo,” ostentando cerca de 350,000 congregantes.⁴⁶ Em 1955, Rachid foi coautor dos estatutos da União que definiam a umbanda como um “sincretismo

⁴² PADILHA, Gilberto. Testemunha da história da 25 de Março e do Brasil: Proprietário da loja mais antiga da região, Niazi Chohfi viveu a fase de maior crescimento e os problemas de sua rua, da cidade e do País. *Jornal da Tarde*, 18 jun. 2000.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ PADILHA, Gilberto. Nesta rua os árabes resistem aos shoppings e aos camelôs: Vindos da Síria e do Líbano, eles tornaram a Rua 25 de Março um dos centros atacadistas mais prósperos da América Latina. *Jornal da Tarde*, 18 jun. 2000.

⁴⁵ Boletim informativo - Associação Comercial, Industrial e Agro-Pecuária São José dos Campos, Front Associação Comercial, Industrial e Agro-Pecuária São José dos Campos, 1969; Jamil e dr. Jairo: defesa. *Jornal da República*. 26 novembro 1979, p. 10-11.

⁴⁶ KADUNC, Murillo. Jamil Rachid: Este homem é o pai de 350 mil crentes. *Veja*, 11 dez. 1976, pp. 122-4; ‘O Profeta’ discute Religião e Ciência. *Correio Braziliense*. 17 nov. 1979, p. 40; KOTSCHO, Ricardo. O ‘boom’ do umbandomblé e cia. *Jornal da República*, 26 nov. 1979, pp. 10-1.

nacional Afro-aborígene, espírita cristão”.⁴⁷ Sua evocação da umbanda como uma religião excepcionalmente nacional foi repetida mais recentemente, em um documentário de 2009, quando pai Jamil declarou, “Umbanda é Brasil”.⁴⁸

Cristianismos árabes como passagens e destinos

De maneira paralela, os brasileiros sem ascendência árabe “transitam” e se convertem ao cristianismo árabe. Como observa o antropólogo Alejandro Frigerio, os cientistas sociais da religião falam de “trânsito” em vez de “conversão”, a fim de enfatizar o processo, e não o estado da fé, enfocando a “passagem” e as “pertencas múltiplas”.⁴⁹ De fato, alguns estudiosos descobriram que quase um quarto de entrevistados experimenta mais de uma religião, e esse percentual é o dobro entre os auto-identificados evangélicos.⁵⁰ Com isso em mente, sigo o argumento de Frigerio de que “passagens” e “conversões” podem existir “ao mesmo tempo”, em vez de “substituir uma abordagem pela outra”. Seja de passagem ou destino no Rito Oriental ou no cristianismo ortodoxo, os fiéis não árabes de igrejas historicamente árabes reconhecem e abrangem a diferença cristã árabe no Brasil.

Os auto-identificados “convertidos” reconheceram a diferença árabe, e enfatizaram o apelo afetivo do Rito Oriental e dos cristianismos ortodoxos. Felipe Beltran Katz entrevistou um católico romano convertido ao cristianismo ortodoxo sírio, que declarou, “Eu não sou de origem síria. Eu sou brasileiro mesmo, brasileiro puro, arretado”.⁵¹ Sua conversão começou quando ele notou diferenças ritualísticas, como o padre ortodoxo sendo capaz de se casar e, portanto, mais humano, mas também o que ele viu como semelhanças com o catolicismo romano, a saber, a crença em Jesus Cristo. Um católico romano que se tornou melquita também falou em ser atraído por um rito da mesma igreja cuja missa foi realizada em “greco-árabe”, o que o levou a estudar “mais grego e mais árabe”. Como esse convertido conheceu mais pessoas ao participar de missas, “fui estudando cada vez mais e me

⁴⁷ NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996, p. 99.

⁴⁸ SARAIVA: *100 anos de Umbanda*. São Paulo: Chama Produções, 2008.

⁴⁹ FRIGERIO, Alejandro. Analyzing Conversion in Latin America: Theoretical Questions, Methodological Dilemmas, and Comparative Data from Argentina and Brazil. In: STEIGENGA, Timothy J.; CLEARY, Edward L. (eds.). *Conversion of a Continent: Contemporary Religious Change in Latin America*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2007, p. 33-51.

⁵⁰ CARDOSO, Rodrigo. O novo retrato da fé. *Veja*. 19 ago. 2011.

⁵¹ KATZ, Felipe Beltran. *O Iconostasis paulistano - Igrejas Orientais em São Paulo: mediação da multiplicidade, 1950-2011*. Dissertação de Mestrado. PUC-São Paulo, 2012, p. 130.

aprofundando e me encantando, até que eu decidi mudar de Rito”. Ele concluiu que o rito oriental “foi me ajudando ... no meu processo pessoal humano, enfim, descoberta de Deus”. Nessa conexão “encantada” e “humana”, os convertidos colocaram o cristianismo árabe numa “estrutura de diferença comum” no Brasil.

Os convertidos obscureceram e aumentaram as fronteiras entre, por um lado, o catolicismo apostólico romano em que nasceram e, por outro, os cristianismos árabes aonde transitavam. Houda Blum Bakour observou um convertido não árabe ao cristianismo ortodoxo no Rio de Janeiro frequentar a Igreja Ortodoxa Antioquina, e a igreja melquita de São Basílio, bem como a igreja católica romana mais próxima de sua casa.⁵² Como observado anteriormente, aqueles que nasceram em igrejas maronitas, melquitas ou ortodoxas também se envolveram nesse tipo de “trânsito”. Ao mesmo tempo, porém, os convertidos não árabes diferenciavam o cristianismo árabe do catolicismo apostólico romano com o qual haviam se identificado anteriormente. Um convertido não árabe, por exemplo, criticou não apenas os católicos romanos que visitavam a igreja melquita por tratá-la como um “museu”, mas também a hierarquia dominante da igreja católica apostólica romana que negou a universalidade do rito melquita de “espalhar o Evangelho” além de descendentes de árabes.⁵³ Os frequentadores não árabes de igrejas árabes cruzam e reforçaram as fronteiras entre vários cristianismos.

As vezes chamados *originários*, árabes cristãos se afirmaram através, e não apesar da, presença de não árabes em igrejas ortodoxas ou de rito oriental. Relatando que a cidade de São Paulo possui a maior catedral cristã ortodoxa fora da Hagia Sofia em Istambul, Valéria de segunda geração qualificou que “muito poucos patrícios vão. São principalmente os brasileiros (não árabes) que vão à missa agora”. Com a mesma observação, Ricardo, um sírio ortodoxo de segunda geração e frequentador de igreja, observou que muitos “brasileiros da igreja romana” não estão apenas se casando dentro da igreja ortodoxa, mas formalmente se juntando à paróquia. “Eles acham nossa missa bonita”, disse Ricardo, “mais bonita que a da igreja romana”. Ao mesmo tempo, os convertidos sentiram a necessidade em provar sua fé aos chamados originários. Um convertido ao rito melquita teve que mostrar aos descendentes libaneses e sírios que sua conversão não era passageira, então depois de anos vendo-o assistir à missa, os originários chegaram a aceitar que ele “não estava indo embora”

⁵² BAKOUR, Houda Blum. *A igreja ortodoxa antioquina na cidade do Rio de Janeiro: Construção e manutenção de uma identidade religiosa dispórica no campo religioso brasileiro*. Tese de doutorado. Universidade Federal Fluminense, 2007, p. 46.

⁵³ KATZ. O Iconostasis paulistano.

e “participou de nossa comunidade”.⁵⁴ Certa vez, escrevi que essa presença não árabe tornava a diferença árabe cristã “inócua” e, com isso, quero dizer contida e conversível, ou seja, um outro incorporado.

O clero recebeu não árabes nessas igrejas historicamente estabelecidas por migrantes árabes. Tomemos, por exemplo, a grande porcentagem de não árabes batizados ou casados pelo Padre Rafael Javier Miguel Magul, no estado de Goiás. Nos onze anos de serviço a duas paróquias, o padre Rafael disse que entre os quase 3.200 batismos e mais de 300 casamentos que realizou, a maioria era brasileira e apenas cerca de um terço, sírio ou libanês. Padre Rafael foi padre da paróquia de São Nicolau, fundada em 1956 na capital, Goiânia, e também da paróquia de São João Batista, na cidade de Ipameri, fundada em 1962. O padre Rafael explicou que os brasileiros sem ascendência árabe têm participado cada vez mais da vida da igreja, até cantando em árabe no coral. A presença deles é crítica, dada a baixa participação de brasileiros de origem síria, palestina ou libanesa, numerando centenas de milhares em Goiás. Quando perguntei o que leva os brasileiros não árabes à Ortodoxia, o Padre Rafael refletiu que “os brasileiros têm uma sede espiritual ... uma curiosidade espiritual” que não é saciada nem pelas igrejas evangélicas nem pelas católicas romanas.

Em 2015, Padre Rafael recebeu o “Título Honorífico de Cidadão Goiano” na Assembleia Legislativa do Estado de Goiás.⁵⁵ De origem argentina e fluente em espanhol, português e árabe, Padre Rafael foi ordenado sacerdote ortodoxo em Buenos Aires, em 1992, e depois estudou teologia no Instituto de Teologia São João de Damasco da Universidade de Balamand, no Líbano, onde conheceu e se casou com sua esposa (que é da cidadezinha de Koura). Depois de chegar a Goiânia em 2008, Padre Rafael liderou a revitalização da paróquia de São João Batista em Ipameri, duas horas e meia de carro a sudeste, que ficou em ruínas por três décadas. Com descendentes sírios e convertidos não árabes, ele se juntou ao bispo ortodoxo do Brasil em uma nova consagração da igreja em 2015. Não apenas aumentando o rebanho ortodoxo em todo o Estado de Goiás, o Padre Rafael também trabalhou em várias frentes ecumênicas e de caridade. Em seu discurso na Assembleia, o Padre Rafael agradeceu ao padre católico romano Padre José Hailo, “que me nomeou vice-presidente da Associação de sua igreja”, concluindo “isso é ecumenismo”. O padre Rafael reivindica uma universalidade para o cristianismo ortodoxo que inclui, mas não se limita, aos árabes no Brasil.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Solenidade. Assembléia Legislativa do Estado de Goiás. 16 nov. 2015. Disponível em: <<https://portal.al.go.leg.br/noticias/ver/id/138126/solenidade>> Acesso em: 03 jun. 2020.

De fato, brasileiros não árabes estão se tornando sacerdotes na Igreja Ortodoxa. Em 2018, Padre Murillo foi ordenado padre da paróquia de São Jorge em Brasília. Padre Murillo nasceu e foi criado no catolicismo romano, mas sentiu uma “profunda conexão espiritual” com a ortodoxia. O padre Murillo organizou o “arraiá árabe” mencionado no início deste artigo, trabalhando com muitos convertidos brasileiros que montaram as barracas do “arraiá” e ajudaram na preparação de comida árabe, instruída por um grupo de mulheres ortodoxas sírias. Em resposta à minha própria introdução como um maronita de berço, o padre Murillo lamentou não ter se convertido ao rito melquita, incorporando a linha tênue entre “passagem” e “conversão”. O padre Murillo também brincou que “desejava” ter “mais libaneses” em sua igreja, observando que o número esmagador de “sírios” às vezes criou situações “mais difíceis”. Como esse padre ortodoxo, outros convertidos brasileiros ao cristianismo árabe reproduzem o que eu já havia chamado de hierarquia de autenticidade árabe no Brasil. Nesta formação, os libaneses são ostensivamente menos autênticos com estilo e um esnobismo aparentemente ocidentalizado, e os sírios são supostamente mais autênticos com mais aparente rigidez e brusquidão árabe.

Então, qual é o futuro de fiéis árabes e não-árabes nas igrejas do rito oriental e das igrejas ortodoxas? As continuidades e contradições são evidentes na Paróquia de São Jorge, em Brasília. Em grande maioria, os migrantes e descendentes sírios fundaram a igreja, consagrada em 1994. Um pilar da igreja e membro fundador da acima mencionada FEARAB é Brasil Helou, cujos pais ortodoxos são de Mashta al-Hilu, perto de Safita, na Síria Otomana. Engenheiro de profissão, Helou fez alguns trabalhos para Oscar Niemeyer e, em vez de pagamento, pediu que ele projetasse a igreja de São Jorge, que leva as marcas da estética moderna de Niemeyer. Helou comentou para mim que “estamos passando isso para a próxima geração”. Mas a “próxima geração” não incluiu seus próprios filhos que foram criados como católicos romanos. Embora alguns filhos dos fundadores continuem, o crescente corpo de paroquianos da igreja é formado por “brasileiros” sem ascendência árabe, segundo o próprio padre Murillo. Se sente a presença deles na missa dominical e em eventos especiais como o “arraiá árabe” que celebrou a “mistura” da cultura árabe em um popular festival católico romano no Brasil. Portanto, a “mistura” de *massihiyin* indica não uma dissolução, mas a contenção e a conversão da diferença no “trânsito religioso” brasileiro aos limites do Estado laico.

Como Wilk teorizou, o conteúdo cultural e religioso varia, mas assume uma forma “mutuamente inteligível” na “mistura”. Essa configuração atual da diferença cristã árabe no excepcionalismo brasileiro muda as fronteiras entre a “arabidade” e a “brasilidade”. No final do século XIX e por grande parte do século XX, os cristãos árabes foram minorias

privilegiadas em um Estado-nação brasileiro que se proclamou como um país de “mistura” e “espiritualidade lírica”. Em vez de desaparecer, os sírios, palestinos e libaneses praticaram suas próprias crenças, “misturando” e “sentindo” a fé. Como outros brasileiros, eles assistiram a missas em ritos orientais e latinos, ou na ortodoxia, bem como experimentaram cultos evangélicos, sessões espíritas, batuques de umbanda e candomblé, outras práticas religiosas ou nenhuma. Nascido e criado em Brasília, um bisneto de migrantes sírios e libaneses, Felipe, incorporou esse sentimento de ser diferente na mistura e no sentimento. Inicialmente hesitante em falar de religião, este jovem de vinte e poucos anos relatou que seu caso era “diferente”, uma vez que ele se converteu em Seicho-No-Ie, uma religião sincrética em expansão no Brasil desde que surgiu no Japão em 1930. Perguntado sobre a reação da sua família, Felipe relatou que seu avô sírio, nascido no Brasil, havia se convertido do cristianismo ortodoxo ao espiritismo. Esse jovem brasileiro de origem árabe participou não de uma conversão da tradição religiosa, mas de uma tradição de conversão religiosa.

Cristãos árabes e conversos desigualmente compartilham e debatem um conjunto de crenças e mitos excepcionalistas sobre si mesmos. Mas maronitas, melquitas e ortodoxos não são “povos excepcionais”. Este artigo tentou mostrar que os cristãos e convertidos árabes são “diferentes” não por causa do que fizeram ou não fizeram, pensam ou não pensam, mas sim pelas crenças excepcionalistas sobre o Estado-nação onde mantêm a fé. Portanto, o objetivo deste artigo não era focar no cristianismo árabe, por si só, mas seguir a formação da diferença cristã árabe no Brasil. De fato, o significado de estudar cristãos árabes e convertidos no Brasil, ou em qualquer outro lugar da diáspora, reside em sacudir o entendimento binário do que os torna únicos e comuns, diferentes e iguais aos outros. Em “misturando” e “sentindo”, suas histórias inesperadas e geografias imprevistas são um corretivo muito necessário em entendimentos excepcionalistas ainda dominantes sobre o Oriente Médio, que apagam ou distorcem a integração histórica da diferença cristã nas sociedades de maioria muçulmana.

Recebido em 06 de maio de 2020

Aceito em 23 de janeiro de 2021