
R

ELIGIOSIDADE CRISTÃ ENTRE ÁRABES EM SÃO PAULO: DESAFIOS NO PASSADO E NO PRESENTE

Oswaldo Truzzi

Universidade Federal de São Carlos – São Carlos
São Paulo – Brasil

Introdução

A Syrian is born to his religion just as an American is born to his nationality. A frase, cunhada no início dos anos de 1920 pelo historiador Philip Hitti (1886-1978), nascido no Líbano sob dominação turca e radicado nos Estados Unidos, expressa o lugar central da religião entre os emigrantes saídos da região conhecida como Grande Síria¹. Ela em parte se aplica à imigração de sírios e libaneses vindos ao Brasil entre a última década do século XIX e as três primeiras do século XX², ainda que aqui outras instituições, como clubes, escolas, jornais e sociedades beneficentes de matizes diversas, tenham surgido concomitantemente e disputado espaço com diferentes instituições religiosas. De qualquer modo, na região de origem, tanto as aldeias quanto os bairros de uma determinada cidade eram em geral identificados pela religião, conservando o chefe religioso por isso mesmo não somente um papel espiritual, mas também de líder civil que orientava a conduta de seus fiéis.

Durante a era das migrações em massa, no meio século compreendido entre 1880 e 1930, os fluxos migratórios de língua árabe que se destinaram ao Brasil foram compostos em sua maioria por sírios e libaneses cristãos, dentre eles os maronitas, os ortodoxos e os católicos romanos figurando como os mais expressivos numericamente, embora também tivessem chegado em menor número melquitas, muçulmanos

(Truzzi 2008a), drusos e judeus (Mizrahi 2003) procedentes da mesma região. Também se deve mencionar a presença de protestantes, sobretudo no Líbano, já que estes mantinham missões religiosas e educacionais na região desde a primeira metade do século XIX, cuja expressão maior foi o antigo Colégio Protestante Sírio, fundado em 1866, que, após a Primeira Guerra Mundial, se transformou na Universidade Americana de Beirute, formadora de parcelas significativas da elite regional.

Este artigo procura descrever a situação dos diferentes credos cristãos – ortodoxos, católicos orientais e protestantes – em São Paulo, levando em consideração sua constituição histórica, sua construção institucional e, sobretudo, os dilemas que caracterizam a manutenção dos adeptos e suas tradições de origem. Ele se apoia em pesquisas realizadas pelo próprio autor (Truzzi 1997, 2002, 2007, 2008a, 2008b, 2009, 2014) assim como rastreia e sistematiza argumentos sobre o tema encontrados na literatura, tanto da área de estudos migratórios, quanto da área de estudos da religião, focados no grupo sírio e libanês no Brasil. Metodologicamente, justifica-se a opção por se valer amplamente de estudos já realizados em diferentes épocas, dados: a) o entendimento do fenômeno aqui abordado como um processo histórico que vem ocorrendo desde a chegada dos imigrantes a São Paulo até o momento atual; b) a carência de produção científica que aborde a temática específica de que trata o artigo; c) a necessidade e oportunidade de perseguir e alinhar insights presentes em obras específicas, seja no campo dos estudos migratórios, seja no campo dos estudos da religião, que nem sempre se reconhecem e conversam entre si.

Historicamente, a maior parte dos sírios e libaneses aqui chegados decidiu pela emigração, premida pela precária situação econômica da terra de origem e pela inferioridade sociorreligiosa dos cristãos (que de fato constituíram a grande maioria dos imigrantes) numa sociedade predominantemente islâmica, em uma região, à época, integrante do vasto império otomano. Além das muitas razões de ordem econômico-demográfica que fomentaram a emigração, como a perda de competitividade da produção de artesãos independentes, de produtores rurais e de subsistência, afetados pela chegada de produtos importados, e o incremento populacional das aldeias vis-à-vis as terras aráveis disponíveis, incidiram também fatores de natureza mais política que se acumularam ao final do século. Para manter o controle da região e assim poder extrair uma carga tributária cada vez mais elevada (Hitti 1924:50), a administração turca, ao longo do século XIX, havia fomentado discórdias profundas entre drusos³ e cristãos, no atual território do Líbano, e entre muçulmanos e cristãos no restante da Grande Síria, segundo a estratégia de dividir para reinar. Naquela região do planeta, isso equivaleu ao fomento de discórdias entre os diferentes grupos étnicos e religiosos, que via de regra constituiu um motivo adicional para a emigração, sobretudo de cristãos (Truzzi 2008b).

Uma autora americana argumentou que perseguições na Síria, forçando cristãos a emigrarem, constituíram um mito forjado, sobretudo por políticos árabes na América após o fim da Primeira Guerra Mundial. Ponderou que os mais interessados em propa-

gar tal tese foram os maronitas, ardentes defensores do Líbano sob o regime de protetorado francês. Junto às entrevistas que recolheu entre informantes cristãos, afirma que em nenhuma delas o tema das perseguições veio à baila (Naff 1985:7). Tal argumento também encontra respaldo na circunstância de os grandes massacres de cristãos pelos drusos, por exemplo, terem ocorrido no início dos anos sessenta, ao passo que o movimento emigratório tomou fôlego a partir dos oitenta (Truzzi 2008b:30; Pinto 2010:31).

Outros autores argumentam, no entanto, que a circunstância de a emigração no período de fato ter sido composta em sua imensa maioria por cristãos constitui prova de que as perseguições contra estes ocorreram e tiveram o seu peso. Mais provável é que a ameaça cada vez mais presente de potências do Ocidente na região nas décadas anteriores à derrocada final do império otomano tenha exigido dos governantes turcos medidas ainda mais impopulares, que acabaram exacerbando o clima geral de descontentamento e, por consequência, também se traduzindo em atritos entre os diferentes grupos étnicos e religiosos. Em 1909, por exemplo, o serviço militar obrigatório foi estendido aos cristãos, que antes eram dele dispensados. Essa medida, de caráter extremamente impopular, desencadeou uma avalanche de saídas para o exterior. Saliba conta-nos que, de um contingente de 240 mil recrutados, 40 mil foram mortos e aproximadamente 150 mil desertaram. E acrescenta: “muitos outros abandonaram suas casas e terras para escapar ao recrutamento” (Saliba 1981:61).

Relembrando o clima vigente na região, Safady, por exemplo, menciona que:

[...] o fator primordial dessa imigração era a pressão e o despotismo dos dominantes turcos. As divergências entre muçulmanos e cristãos, definidas desde os tempos dos cruzados, produziram convulsões internas no Líbano, que culminaram com os massacres de 1860. O libanês naquela época para descer a Beirute ou a Trípoli era sempre molestado pelos muçulmanos dessas duas cidades. O Líbano, depois daquelas convulsões internas, ficou menor em área, conforme a Constituição de 1861 e continuou assim, até depois da Primeira Guerra Mundial, desligado de Beirute, Trípoli, Saida e Sur, as quatro cidades-estados do Líbano antigo. A região do Bika'a, tendo Zahle como capital, era dominada pelos muçulmanos xiitas, um lugar de contínua tensão e lutas fratricidas entre estes e os cristãos. Na Síria as lutas entre muçulmanos e cristãos não eram menores. Na cidade de Homs as lutas eram em maior escala. Os cristãos não tinham nem o direito de andar nas calçadas (Safady 1966:161-162).

Pode-se também argumentar que os cristãos emigraram em maior número porque em geral tinham mentalidade mais progressista e eram menos apegados ao solo do que os muçulmanos (Hitti 1924:52). Estes acreditavam que teriam mais dificuldades em seguir seus preceitos religiosos em uma terra distante onde seriam minoria.

Assim sendo, a religião acabou exercendo um papel determinante no destino dos emigrantes. A maior parte dos muçulmanos preferiram o Egito ou ainda outros países da África, enquanto os cristãos praticamente constituíram a totalidade dos que buscaram a América antes da segunda grande guerra.

De qualquer modo, não há estatísticas precisas a respeito do volume de cada contingente religioso chegado ao Brasil. Clark Knowlton, pioneiro no estudo dos árabes no Brasil, reconhece que “os dados existentes sobre filiação religiosa [...] são limitados demais para ter grande valor de análise de um grupo tão diverso do ponto de vista religioso como os sírios e libaneses” (Knowlton 1961:57). Para começar, os imigrantes de origem síria e libanesa foram classificados pelas autoridades brasileiras seja como turco-árabes, como turcos, como sírios, seja ainda como libaneses, dependendo da época de chegada. Além disso, tais autoridades apenas distinguiam, para efeito de credo religioso, católicos de acatólicos. Nas entradas de imigrantes pelo porto de Santos, entre os anos de 1908 e 1941, 56% dos turco-árabes, 45% dos turcos, 67% dos sírios e 65% dos libaneses foram registrados como católicos (Knowlton 1961:58). Entre estes, contudo, não se consegue discriminar quantos eram maronitas, quantos eram católicos romanos e quantos eram melquitas, embora seja certo que os primeiros predominassem entre as famílias provenientes do Líbano, enquanto os cristãos ortodoxos (e, portanto, integrantes do diminuto contingente de acatólicos) eram presumivelmente majoritários entre as famílias de origem síria.

Instituições religiosas: organização e hierarquias

No Brasil, e em particular em São Paulo, afora o catolicismo romano dominante, algumas instituições disputam atualmente o espaço religioso *cristão* no seio da comunidade de imigrantes (e de seus descendentes) que originalmente praticavam a língua árabe. Tais identidades religiosas coexistem, portanto, em meio a identidades étnicas e nacionais, cujo principal ponto em comum para seus portadores foi, na origem, o uso do árabe e o designativo, impropriamente imputado, de “turcos”. Conforme salientou genericamente Loiacono (2005:128): “são igrejas de imigração, voltadas ao atendimento de suas comunidades, o que revela um certo fechamento, fundamentado em um etnicismo peculiar a todas elas”.

Do ponto de vista de sua afiliação, as principais instituições podem ser divididas entre aquelas alinhadas à hierarquia romana (isto é, que reconhecem a autoridade papal), também chamadas de igrejas *católicas* orientais ou uniatas⁴ – caso dos maronitas e dos melquitas –, e outras que não a reconhecem, como é o caso das igrejas greco-ortodoxas, também chamadas de orientais⁵, entre as quais a mais importante é a Igreja Ortodoxa ligada ao Patriarcado de Antioquia⁶, embora mereçam referência em São Paulo a Igreja Sirian Ortodoxa (cuja sede se encontra em Damasco, na Síria) e a Igreja Ortodoxa Copta (com sede no Cairo, no Egito), estas também chamadas de monofisistas⁷. Além destas, existem ainda as Igrejas Protestantes.

Igrejas Ortodoxas

Algumas destas instituições remontam aos próprios primórdios da imigração em massa, sobretudo de sírios e libaneses, como, por exemplo, a Igreja Ortodoxa Antioquina, uma das primeiras a se organizar no Brasil, e em particular em São Paulo, devido à afluência de imigrantes árabes provenientes da Síria e do Líbano.

Acompanhando o movimento espiritual, encontramos em São Paulo, em janeiro de 1897, o Padre Mussa Abi Haidar, que após celebrar a Santa Missa, em um salão especialmente adaptado, à rua 25 de março, 115, organizou a primeira procissão ortodoxa realizada na América do Sul. Logo depois disso, os ortodoxos iniciaram a construção de igrejas por iniciativa própria, e assim foram considerados Ortodoxos Antioquinos na Diáspora (*História da imigração no Brasil* 1986).

Em 1904 foi construída em São Paulo a primeira Igreja à antiga rua Itobi (atual rua Cavaleiro Basílio Jafet), uma pequena travessa da rua 25 de março, local de concentração do comércio sírio e libanês na capital paulista. Paralelamente, no Rio de Janeiro já funcionava uma sociedade de ortodoxos fundada ao final do século XIX, responsável pela construção da Igreja São Nicolau, inaugurada em 1918 (Duoun 1944:212; Khatlab 2002:63).

O Santo Sínodo da Igreja Católica Apostólica Ortodoxa Antioquina, sob a presidência do Patriarca Gregório Haddad, tomou a decisão de consagrar, em 1922, o Bispo Michael Chehade para o Brasil. Ele serviu alguns anos e faleceu no dia 7 de julho de 1931. Foi apenas ao final da década de trinta que começaram os trabalhos de edificação da grande catedral ortodoxa metropolitana de São Paulo, situada à Rua Vergueiro, no bairro do Paraíso, que se constituiu na primeira Arquidiocese Ortodoxa do Trono Antioquino na América do Sul.

A epopeia de sua construção até sua inauguração na década de 1950 ilustra o engajamento das elites da colônia, empenhadas em construir um templo à altura da fortuna que alguns haviam amealhado no Brasil. A esse respeito, é significativo destacar o depoimento de um bispo ortodoxo sobre as motivações para a construção da catedral:

Verifiquei durante minha estadia em São Paulo que um grande número de jovens procura as igrejas latinas para cumprir seus deveres religiosos, como casamentos, batizados e outros, com a desculpa de que a Igreja Ortodoxa Árabe é pobre e não condiz com a grandeza da colônia e do que almeja a nova geração, de opulência e luxo, depois que os imigrantes chegaram a tal riqueza e poder.

Percebi, assim, que a nova geração quase começou a se dispersar, di-

luindo-se no ambiente latino, onde se iriam perder sua religião, etnia, idioma e as tradições de seus pais e avós.

Pesquisei entre os pensadores e os mais zelosos entre nossa gente, como evitar esse perigo que se apresenta contra nossa coletividade religiosa e étnica e decidimos construir uma igreja, majestosa, que combinasse com a grandeza da colônia e seu progresso e que seria uma fortaleza defensiva para a perpetuação da nossa religião, etnia e idioma. Ao lado dela, haveria uma escola, onde, além do idioma do país, seria também ensinado o árabe.

Fundamos, então, uma sociedade a que demos o nome de ‘Fraternidade de São Paulo’ e escolhemos para seu presidente, Assad Abdalla, um dos orgulhos de Homs e o maior benfeitor que já existiu em terras de imigração, para realizar essa tarefa (Debs e Al 2002:90).

Deste modo, a oportunidade de evidenciar, para a sociedade paulistana, o quanto os imigrantes haviam sido bem-sucedidos em seus negócios, projetando uma imagem favorável e opulenta da colônia na nova sociedade, aliava-se à preocupação com a dispersão religiosa das “gerações mais jovens”, que tenderam a aderir ao catolicismo como moeda de troca para uma maior integração na sociedade paulista.

Pouco depois do início da construção da catedral, o censo de 1940 assinalou a presença de cerca de quarenta mil ortodoxos no Brasil (Montenegro 2009:249). É provável que nesta época muitos dos imigrantes já tivessem aderido ao catolicismo, ou simplesmente se desinteressado por suas crenças religiosas. Hoje o site desta arquidiocese informa terem sido dezesseis as igrejas construídas no Brasil, de acordo com a seguinte ordem cronológica: São Paulo (1904, primeira Igreja Ortodoxa), Ituverava (1925), Guaxupé (1927), Bariri (1933), São José do Rio Preto (1936), São Paulo (1937, Lar Sírío Pró-Infância), Belo Horizonte (1938), Santos (1952), Curitiba (1954), Goiânia (1955), Anápolis (1958), Lins (1959), São Paulo (1962, Sociedade Beneficente A Mão Branca), Ipameri (1978), Recife (1986) e Brasília (1995)⁸.

Ressalte-se que, no estado de São Paulo, a maior concentração de sírios e libaneses no interior paulista ocorreu na região polarizada por São José do Rio Preto, no eixo ferroviário servido pela antiga ferrovia Araraquarense. A este respeito, são significativas as circunstâncias da organização da igreja ortodoxa neste município. Segundo Martins (2009), a maioria dos imigrantes de origem árabe desta região do interior paulista era composta por ortodoxos e maronitas. A princípio, nenhum dos dois grupos sentiu necessidade de construir sua própria igreja, visto que o contexto católico romano vigente na região lhes pareceu suficientemente familiar, existindo mesmo alguns ortodoxos mais prósperos que se destacavam pelas contribuições realizadas em prol da igreja latina.

Contudo, ao final dos anos de 1920, aconteceu um episódio no qual o pároco local se recusou a encomendar o corpo de um ortodoxo falecido na cidade. “Pediram

a ele, por favor, mas ele não quis. Teve que vir um padre de Campinas para fazer o serviço. Depois disso, houve discussão no jornal da cidade entre o padre e um patricio, Elias Choeiri” (Martins 2009:67).

A polêmica arrastou-se por alguns anos, com as posições polarizadas, pois em fevereiro de 1934 o jornal local *A Notícia* publicava na coluna *Vida Catholica*:

CHRISMA. No domingo, ás 2 horas da tarde pontualmente, Sua Excia. Revma. Administrará o Santo Chrisma na Cathedral a quantos se apresentarem para isso. Os chrismandos de mais de sete anos devem preparar-se antecipadamente para a confissão. As madrinhas devem apresentar-se decentemente vestidas, como convem á dignidade dos sacramentos. As pessoas de vida publicamente escandalosas, os orthodoxos syrios que pertencem a seitas condenadas pela Igreja, e os casados apenas no civil não podem ser padrinhos (*A Notícia*, 02/02/1934 apud Martins 2009:68).

Como era de se esperar, a advertência gerou reações na comunidade sírio-libanesa, ultrajada pela atitude supostamente tomada pelo pároco. Artigos escritos por ortodoxos sírios e publicados no mesmo jornal lembraram que estes “só fizeram bem à Igreja local”, mencionando o seu apoio em inúmeras ocasiões, como a criação do bispado, a construção da catedral, a oferta do relógio da torre da igreja e do madeiramento de toda a cobertura de outra igreja, entre outros. Estranhou-se ainda que a advertência se aplicava apenas a ortodoxos sírios, e não a libaneses, russos, armênios, gregos, etc. Por fim, os artigos exortavam os patricios “indignados e feridos nos seus legítimos sentimentos [...] que sempre que forem convidados para servirem de padrinhos frisem bem e com todo o orgulho serem adeptos do Rito Orthodoxo” (Martins 2009:78).

Mais interessante, entretanto, é que a partir de tais episódios os ortodoxos se organizaram: reunidos no dia 8 de fevereiro de 1934, deliberaram que:

[...] dado o elevado número de elementos ortodoxos radicados na cidade e na região, devia-se edificar, nesta generosa terra, em crescente progresso e grande prosperidade, mais uma igreja ortodoxa, que preservaria a Santa Tradição ortodoxa, intacta, que manteria o apego e o zelo pela Religião herdada dos pais, e que irá ser transmitida aos nossos filhos que aqui nascerão, constantes, e que conservará a chama da fé, justa e verdadeira, acesa e viva nos corações dos fiéis (Gomes 1975:214).

A partir de então, as providências sucederam-se para a compra de um terreno e montagem de uma comissão para construção da igreja (setembro de 1934), vinda do primeiro padre ortodoxo ao município (agosto de 1935) e lançamento da pedra fundamental do edifício (novembro de 1936), que seria inaugurado onze anos mais

tarde, em 1947, com a presença dos arcebispos metropolitanos de Zahle, no Líbano, e de Hama, na Síria, do recém-eleito governador do estado Adhemar de Barros, seu secretariado e grande comitiva de autoridades.

O caso ilustra de forma exemplar como atitudes discricionárias do clero romano podiam gerar reações que em última análise incentivaram a organização de igrejas fora do catolicismo dominante, em locais onde a concentração de imigrantes árabes era relativamente elevada, como em São José do Rio Preto. Não obstante este episódio fundacional combativo, a situação atual, decorridas oito décadas, é um tanto desanimadora, pois a média de fiéis que frequentam dominicalmente a igreja é de cerca de 22 pessoas, conforme apurou Martins em 2009 em seu trabalho⁹.

Embora, entre as igrejas ortodoxas, a Igreja Ortodoxa Antioquina seja de longe a mais influente na colônia árabe, outras igrejas ortodoxas de São Paulo, como a Igreja Sirian Ortodoxa e a Igreja Ortodoxa Copta, também não reconhecem a autoridade papal, como já mencionado. A primeira delas chegou ao Brasil no início do século XX, em decorrência da imigração síria provocada por conflitos na região sob o domínio turco. Além de manter duas igrejas em São Paulo, hoje ela se encontra implantada em outras regiões do Brasil, com paróquias nos estados do Rio de Janeiro, Ceará, Goiás, Pará, Paraná, Minas Gerais, Pernambuco, Piauí e Rio Grande do Norte, segundo informa seu site¹⁰.

Por sua vez, a Igreja Ortodoxa Copta, de origem egípcia, estabeleceu-se mais recentemente em São Paulo, em 2006, e guarda a característica, ao contrário das outras, de não poder contar com uma comunidade étnica ou nacional relevante para lhe dar sustentação, o que acarreta que ela praticamente só trabalhe com brasileiros convertidos.

Igrejas Católicas Orientais

Já entre os imigrantes de língua árabe considerados uniatas, isto é, aqueles cristãos *católicos* orientais que aceitam e reconhecem a autoridade papal, os maronitas constituem o principal grupo, sobretudo em virtude da identidade marcante com a colônia de origem libanesa em todo o Brasil e, em especial, na capital paulista. Construíram em São Paulo a primeira capela da colônia ainda na década de 1890, situada no atual Parque D. Pedro, por iniciativa do padre libanês Yacoub Saliba, que permaneceu como líder espiritual da comunidade libanesa ao longo de quase quatro décadas, tendo neste período também fundado a Sociedade Maronita de Beneficência (1897) e uma escola que atendia majoritariamente crianças de origem libanesa (1905). Com seu falecimento em 1929, e a própria destruição da paróquia para a construção do Parque, a comunidade maronita desarticulou-se até pelo menos 1946, quando o padre Antonio Joubair, brasileiro criado no Líbano, passou a servir a comunidade na Igreja de São Francisco, cedida pelos católicos romanos. A este se seguiram outros párocos procedentes do Líbano, até que, na década de sessenta, a comunidade

logrou construir e inaugurar a atual Igreja Nossa Senhora do Líbano, localizada à rua Tamandaré, no bairro da Liberdade, e conhecida como a catedral da comunidade.

Além da capital paulista, o site oficial da Igreja Maronita¹¹ refere-se hoje a outras paróquias no estado de São Paulo sediadas em Bauru (1897), São José do Rio Preto (2003), Guarulhos (2006), Campinas (2006) e Piracicaba, todas elas funcionando em edifícios cedidos pelo clero católico romano. Fora de São Paulo, merecem destaque as Paróquias Nossa Senhora do Líbano no Rio de Janeiro, instalada no bairro da Tijuca¹², em Porto Alegre e em Belo Horizonte, cujas sedes foram inauguradas em 1960, 1964 e 1993 respectivamente.

Paralelamente, os melquitas constituíram outro grupo religioso entre os imigrantes de origem árabe no Brasil. Por um lado, a exemplo dos greco-ortodoxos, utilizam a tradição litúrgica bizantina, mas, ao contrário destes e a exemplo dos maronitas, são também considerados uniatas, pela subordinação à autoridade papal. Daí o denominativo comumente usado de *greco-católicos*. É interessante assinalar que data de 1879 a primeira visita oficial de uma alta autoridade eclesiástica oriental ao Brasil, a do bispo greco-melquita católico Dom Basílio Hajjar, que aqui foi condecorado por D. Pedro II, três anos após este ter visitado o Líbano (Khatlab 2002:24). Além da Eparquia¹³ de Nossa Senhora do Paraíso na capital paulista situada à rua do Paraíso, encontram-se paróquias melquitas nas cidades de Taubaté, Tremembé, Votorantim (SP); Belo Horizonte, Juiz de Fora, Boa Esperança (MG); Rio de Janeiro¹⁴; e Fortaleza.

Maronitas e melquitas já pertenceram remotamente ao grupo de Igrejas Ortodoxas, tendo, porém, em momentos e circunstâncias distintas, aceitado a autoridade do papa de Roma. As duas igrejas, acrescidas a outras dezenove, constituem as chamadas igrejas *sui juris*, isto é, de direito próprio¹⁵, e compõem, ao lado da Igreja Latina, a mais influente delas, a chamada Igreja Católica Apostólica Romana.

Igrejas Protestantes

Duoun indica que a primeira Igreja Protestante Síria foi fundada em São Paulo por Khalil Simão Racy, um imigrante que chegou ao Brasil em 1899, permaneceu aqui por cinco anos, mas retornou a seu país de origem para ordenar-se pastor, em 1907. Quando regressou ao Brasil em 1920, fundou a Igreja que dirigiu até 1935, ano em que a dissolveu, devido à sua aposentadoria (Duoun 1944:227; Hajjar 1985:80). Os protestantes de origem síria e libanesa permaneceram então sem uma igreja própria por um longo período, até meados de 1960, quando foi fundada em São Paulo a Igreja Evangélica Árabe, sob a iniciativa do Rev. Hági Azar Khoury, comerciante estabelecido em Campinas e representante oficial do Sínodo Nacional Evangélico da Síria e do Líbano entre os evangélicos falantes do árabe no Brasil (Delage 2009:92). Este senhor, apoiado por seu sogro, que pertencera à antiga Igreja Protestante Síria, teve então o trabalho de refazer os contatos com as famílias protestantes de origem árabe, arrematando-as para a nova congregação, cujos ofícios seriam realizados

em árabe. Fruto, portanto, do que se convencionou denominar como “protestantismo de imigração” (em contraposição ao “protestantismo de missão”) (Mendonça 2008:28), a igreja funcionou a princípio em prédio cedido pela Igreja Presbiteriana da Vila Mariana, até a inauguração, em 1967, de sua sede própria, à rua Vergueiro, a apenas dois quarteirões da Catedral Ortodoxa.

Segundo o que Delage apurou, havia em 2009 no Brasil vários núcleos de protestantes árabes. Afora a já mencionada igreja em São Paulo, havia também uma igreja organizada em Foz do Iguaçu (Igreja Evangélica Cristã Árabe) e outras congregações atuantes em São Bernardo do Campo, São José do Rio Preto, Cubatão, Rio de Janeiro, Goiânia, Brasília, Curitiba e Ponta Grossa.

Fatores de debilitação

Abdeluahed Akmir, referindo-se à construção de entidades religiosas, observa que, no caso dos cristãos orientais, elas retrocederam em toda a América Latina, “com o desaparecimento da geração de imigrantes e a conversão de grande parte dos descendentes à fé católica, majoritária na América Latina” (Akmir 2009:35). Em São Paulo, já no início dos anos de 1960, Knowlton (1961:175), referindo-se às duas instituições religiosas mais importantes ligadas à colônia árabe, reconhecia que “tanto a Igreja Greco-Ortodoxa como a Maronita, apesar de terem sido trazidas para o Brasil pelos imigrantes, foram incapazes de reter seus membros ou sua posição na nova terra”. Ao longo das últimas décadas, este constituiu um tema recorrente para o conjunto das igrejas acima elencadas, capaz de lhes lançar muitas vezes o desafio de sua própria sobrevivência. Uma série de fatores atuando simultaneamente contribuiu para esse resultado.

Em primeiro lugar, de um modo geral, não é demais lembrar que o processo de secularização, entendido aqui como o declínio de crenças e práticas religiosas, se intensificou de modo significativo, da geração de imigrantes às subsequentes, pelo menos em todas as áreas do planeta sob influência cultural do catolicismo latino (Casanova 2007:107). Basta evocar que no Brasil o contingente dos que se declaram *sem religião* (não necessariamente ateus, e sim sem filiação a uma instituição religiosa específica) evoluiu da diminuta parcela de 0,5% da população em 1950 para 4,7% em 1991, 7,3% em 2000 e 8% em 2010, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

Concomitantemente, o perfil religioso da população também se modificou, aproximando-se do que Berger caracterizou como uma situação de pluralismo: “resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser *colocada no mercado*. Ela tem que ser ‘vendida’ para uma clientela que não está mais obrigada a ‘comprar’. A situação pluralista é, acima de tudo, uma *situação de mercado*” (Berger 1985:149). Tal situação deve ser analisada tanto sob o ponto de vista da demanda quanto da oferta de produtos religiosos – que se diversificou –, não significando necessariamente perda de vigor religioso (Mariano 2008; Stark 1997).

Esse processo foi sem dúvida agravado pela circunstância de que, para os imigrantes, efetivamente a rede de relacionamentos tecida pela religião podia fornecer um apoio considerável às fases iniciais de adaptação ao novo país, o que não necessariamente se sucede com as gerações posteriores, já nascidas aqui.

Era uma vida muito dura mesmo, de muito trabalho e esforço. Diversão quase não existia; ou íamos à casa dos parentes e patrícios visitar uns aos outros ou íamos até a igreja da nossa comunidade, aos domingos. Naquela época tinha uma pequena igreja lá perto da rua 25 de março, acho que na rua Basílio Jafet, e depois construíram a Catedral Ortodoxa na Rua Vergueiro, que passamos também a frequentar (entrevista com Chafica Aboumekana Mouaikel, libanesa – Osman 2011:127).

Como o movimento migratório de árabes cristãos¹⁶, a exemplo de outras correntes, diminuiu significativamente a partir dos anos trinta do século passado, o contingente de fiéis também diminuiu, à medida que as velhas gerações de imigrantes foram se extinguindo.

À igreja Ortodoxa eu fui algumas vezes com a minha mãe, quando eu era criança, e em alguns casamentos, que têm um ritual muito bonito e luxuoso. Mas quando você cresce e começa a tomar decisões, ter desejos e vontade próprios, faz as escolhas que julga melhor; no meu caso, foi deixar de ir à igreja... Realmente eu não me interesso por religião, embora reconheça que a Igreja Ortodoxa seria um ótimo local para conhecer pessoas de origem árabe como eu (entrevista com Fabio Nader Azar, brasileiro filho de libaneses – Osman 2011:159).

“As pessoas já foram mais participativas, a Igreja já teve mais influência”, lamentou uma senhora descendente de árabes em Rio Preto, enquanto outra reconhecia que:

[...] na época de meu avô os filhos também participavam da religião. Meu pai, enquanto vivo, participou ativamente, chegou a ser presidente do Conselho Administrativo da Igreja Ortodoxa. Depois que ele faleceu, nós, os filhos e os netos, de uma certa forma acabamos nos distanciando. Mas é um distanciamento comum em quase todo mundo, porque você não vê os filhos. São raras as famílias que conseguem manter os filhos dentro da religião (Martins 2009:99-100).

À parte o contínuo afastamento da religião entre os jovens, outro fator historicamente muito importante foi colocado pela concorrência de outros segmentos religiosos, em particular do catolicismo hegemônico na sociedade brasileira. Neste

ponto, desde logo, é forçoso reconhecer que a identidade religiosa comum de cristãos favoreceu a integração da maioria dos imigrantes árabes no Brasil, tal qual observaram Corbinos para o caso chileno e Kahhat e Moreno para o caso mexicano (Corbinos 2009:124; Kahhat e Moreno 2009:341).

Entretanto, deve-se também ressaltar a perda histórica de fiéis das igrejas próprias da comunidade árabe para o catolicismo, dotado de uma estrutura muito mais capilar ao tecido social brasileiro, presente em qualquer povoação por menor que ela fosse. Assim, a falta de instituições religiosas próprias no interior, associada à busca de comodidade e ao deslocamento por vezes difícil entre bairros na capital, resultou em um processo de adesão ao catolicismo romano. “Como não havia igreja ortodoxa em Rio Bonito, meus pais frequentavam a igreja católica. Meu pai nunca fez diferença entre a Igreja Católica e a Igreja Ortodoxa” (entrevista com Michel Naffah, brasileiro filho de libanês e palestina – Greiber, Maluf e Mattar 1998:365).

Milhares de imigrantes, estabelecendo-se em pequenas cidades e povoados, perderam muitos de seus hábitos originais, muitos deles fizeram-se católicos, pois não havia outro culto na coletividade. Um grande número, entretanto, aderiu à fileira dos incrédulos. Foi somente nas grandes cidades como São Paulo, Rio de Janeiro ou outras que os diferentes cultos tiveram um local adequado para suas pregações (Hajjar 1985:77).

A esse respeito, é também oportuno enfatizar o declínio da posição do clero e a decorrente perda de prestígio em relação à centralidade que este ocupava na terra de origem, que, por sua vez, dificultavam, como já observamos, a oferta de clérigos para o atendimento da comunidade. Knowlton (1961:175), por exemplo, observou quanto aos ortodoxos que “muitos poucos padres emigraram e muitos que se ordenaram no Brasil eram homens financeiramente falidos. Outros, vindos mais tarde da Síria e do Líbano, acharam difícil ajustar-se às novas condições”. Munira Abussamra recorda-se que sua mãe “era ortodoxa, mas aqui [em São Paulo] não tinha padre ortodoxo naquela época. Foi depois que fizeram a igreja ortodoxa. Meu pai era protestante. Casaram-se e foram para Ibirá” (entrevista com Munira Abussamra, brasileira filha de libaneses – Greiber, Maluf e Mattar 1998:319). Em muitas ocasiões, portanto, o alimento da fé dos fiéis ficava na dependência da visita de religiosos do Líbano e Síria.

Deste modo, com os imigrantes expostos à ausência de estruturas religiosas próprias a que estavam habituados na terra de origem, o catolicismo não encontrou dificuldades em arrebatar um grande número de famílias para suas hostes em muitas regiões do Brasil, sobretudo do interior. E mesmo nas maiores capitais, como São Paulo e Rio de Janeiro, é interessante notar a observação de Hajjar:

Até o final da Segunda Guerra Mundial, isto é, 1945, as seitas religiosas, apesar de existentes e atuantes, não possuíam uma expressão que fosse

condigna com a origem de seus fiéis, isto é, o padre ou o xeque da terra de origem, habituados a serem obedecidos, reverenciados e idolatrados, veem na terra de imigração, os fiéis não tão engajados, o que torna a estrutura religiosa, comparativamente à anterior, mais frágil. Efetuaram-se muitas mudanças na estrutura e função da religião na terra de imigração. Uma das principais é o declínio da posição dos representantes religiosos; outra, já mencionada, é a lenta aculturação dos imigrantes árabes e uma terceira é a perda gradual de membros seja por optarem por rituais brasileiros, seja pelo casamento com brasileiros (Hajjar 1985:77).

Havia uma igreja maronita que foi desapropriada pela prefeitura naquela ocasião para passar uma avenida [...] E com esse dinheiro eles compraram o terreno na rua Tamandaré, onde os maronitas têm hoje a igreja. Ficaram muito tempo sem igreja, porque o dinheiro não dava; compraram o terreno, mas não dava para construir. A colônia maronita não era muito rica (entrevista com Maria Estefno Maluf, brasileira filha de libaneses – Greiber, Maluf e Mattar 1998:185).

O mesmo problema de descontinuidade que ocorreu, como já se observou, com a Igreja Protestante Síria, dissolvida com a aposentadoria de seu pastor e que permaneceu desativada por cerca de três décadas, reside entre as preocupações atuais da Igreja Evangélica Árabe: “para ser pastor da igreja, é necessário ser árabe (natural), ou descendente de árabe e falante deste idioma. À medida que o tempo passa, a possibilidade de um falante árabe descendente (nascido no Brasil) vir a ser pastor se coloca mais vivamente” (Delage 2009:99).

A própria rede escolar católica bastante abrangente influenciou em muitos lares a conversão ao catolicismo. Como apurou Knowlton (1961:156), “à medida em que a colônia enriqueceu, tratou de melhorar a sua posição social e começou a matricular os filhos nas escolas frequentadas pelas classes altas. Essas escolas da elite são particulares, primárias e secundárias, e são dirigidas por católicos romanos e protestantes norte-americanos”.

Referindo-se a meninas pertencentes à elite da colônia matriculadas em colégios de freiras, observou ainda haver “uma grande pressão para que se convertam. A pressão é exercida indiretamente por freiras que se tornam amigas, confidentes e conselheiras das meninas, e muitas de fato se convertem” (Knowlton 1961:157). “Eu já sou uma mistura de maronita com protestante. Minha mãe era protestante, de Beirute [...] Eu, de menina, não gostava do colégio que eu frequentava, porque as freiras falavam contra os protestantes; eu me levantava e dizia: ‘não é verdade o que a senhora está dizendo’” (entrevista com Louise Achkar, filha de libaneses – Greiber, Maluf e Mattar 1998:358).

Na minha época de escola, nós tínhamos aula de religião como parte de nossa programação obrigatória. As professoras perguntavam de que religião cada um de nós éramos e, quando eu dizia ortodoxa, elas diziam para eu continuar na classe assistindo à aula porque a religião ortodoxa era a mesma coisa que a católica. Se não me engano, quem saía eram só os judeus... (entrevista com Nazha Mouaikel Kamis, libanesa – Osman 2011:148).

Em muitas famílias de origem árabe produziu-se então, do ponto de vista religioso, uma espécie de não diferenciação em benefício da igreja católica romana, como apurado em várias entrevistas: “Minha família era ortodoxa, frequentávamos a igreja católica e não achávamos diferença entre ela e a ortodoxa” (entrevista com Emílio Bonduki 1º, brasileiro filho de sírios – Greiber, Maluf e Mattar 1998:365); “A questão religiosa não foi um problema para nós, porque a religião aqui do Brasil é basicamente a mesma que a nossa. Os meus filhos mesmo não se importaram com essa questão ao se casar” (entrevista com Nazira Abumkana Kamis, libanesa – Osman 2011:133); “Meu marido não foi uma pessoa rígida nesse ponto, da manutenção dos costumes árabes, seja para a questão do nome seja para a questão religiosa... Por isso batizamos nossos filhos na Igreja Católica mesmo, embora fôssemos ortodoxos” (entrevista com Samira Hanna Kamis, libanesa – Osman 2011:142); “Não havia rigidez por parte dos meus pais para só frequentar a Igreja Ortodoxa; eu fiz a primeira comunhão na Igreja Dom Bosco, na Estação da Luz, e costumava assistir às missas no Mosteiro de São Bento [...] Com meus filhos eu procurei seguir essa mesma atitude: batizei na Ortodoxa, mas fizeram a primeira comunhão na Católica” (entrevista com Nazha Mouaikel Kamis, libanesa – Osman 2011:148-9); “Na questão da formação religiosa, meus pais nos deram a formação básica, mais como princípio de vida. Embora eles fossem cristãos ortodoxos, eu e meu irmão fomos batizados na Igreja Católica mesmo” (entrevista com Fabio Nader Azar, brasileiro filho de libaneses – Osman 2011:159); “Casei na igreja católica, mas não fiz a 1ª. Comunhão e nem fui batizada lá” (entrevista com Lydia Tabet Stefanini, brasileira filha de libaneses – Greiber, Maluf e Mattar 1998:285).

Se, para os imigrantes, a preocupação em introduzir os filhos na religião, quando pequenos, parece ter sido um traço comum das famílias que habitavam cidades onde havia uma igreja disponível como em São Paulo, de uma geração a outra o apelo religioso foi se tornando mais distante. “Hoje eu só vou à Igreja por obrigação, em caso de velório ou casamento, e missa só às vezes... Nós levávamos nossos filhos, quando pequenos, à igreja, principalmente nas comemorações de Páscoa e Natal, para que eles aprendessem um pouco sobre nossa tradição... Todos eles foram batizados no ritual ortodoxo” (entrevista com Chafica Aboumekana Mouaikel, libanesa – Osman 2011:127).

Também batizamos nossos filhos no ritual ortodoxo e ensinamos a eles o básico de nossa religião. Levávamos nas festas religiosas e casamentos que havia na comunidade, para que eles tivessem sempre contato com esse lado da nossa vida. Hoje já é diferente, porque ninguém mais se dedica à religião como antes, eu mesma só vou à igreja nos casamentos e nos velórios... (entrevista com Nazira Abumkana Kamis, libanesa – Osman 2011:132-133).

Também deve ser mencionado que o panorama se apresenta de modo muito diverso dos primeiros tempos, sobretudo pela influência dos casamentos mistos. Desse modo, a outra face da moeda do processo de aculturação dos imigrantes e de seus descendentes na sociedade brasileira revela-se na conversão crescente de fiéis fora do cristianismo oriental, à mesma medida que os casamentos exogâmicos se tornaram cada vez mais frequentes, como bem observou um clérigo melquita:

A de primeiro tipo, a geração que chegou do Líbano, da Síria [...] ela é muito rígida, antiga e segue muito as tradições. Temos uma outra, aquela que é descendente de sírio-libanês, esse ficou a tradição bem leve, porque ela acabou casando com terceira pessoa que não é mais de origem árabe e começou a abrir para o mundo brasileiro. Aqui começaram a perder um pouquinho. Terceira geração totalmente perdeu, não pertence mais ao Rito, e as origens e os costumes orientais (Katz 2012:83).

A carência de fiéis é reflexo da falta de reposição das gerações mais velhas. Um dos pastores da Igreja Evangélica Árabe entrevistado por Delage (2009:100) apontou a “presença bem pequena de crianças e a elevada faixa etária dos frequentadores”.

Deve-se ainda notar que a afirmação de uma religião específica, mesmo que cristã, fora do catolicismo dominante, amiúde provocava estranhamentos, que podiam retardar a plena integração social e decorrente conquista de status. Como afirmou Borges Pereira, “na preferência das novas gerações, essas igrejas foram pouco a pouco sendo substituídas pela igreja católica romana. Tal substituição se explica, em parte, porque ser católico é se definir como brasileiro, e isso é essencial para segmentos ávidos de aceitação social” (Pereira 2000:21).

Além disso, a aproximação com instituições católicas, sem que isso significasse renegar a filiação religiosa original, podia também favorecer os negócios, como sugeriu um entrevistado:

Tenho quatro filhos, três meninos e uma menina. Hoje eles frequentam uma escola particular católica de comércio [...] Embora eu seja maronita, vou à missa na igreja católica romana. Os meus filhos foram batizados nessa igreja. Vendo muita fruta para escolas e organizações católicas.

Entretanto, pertenço a todas as sociedades maronitas e contribuo liberalmente para a igreja (Knowlton 1961:195).

Nesse sentido, é significativo o esforço embutido no depoimento de uma senhora descendente de ortodoxos em frisar a religião de origem de sua família, apesar dos apelos crescentes para a conversão ao catolicismo romano: “Mas a gente não nega. Eu batizei meus três filhos na Ortodoxa e frequento eventualmente” (Martins 2009:100).

É provável que, à medida que foram se tornando mais opulentas, parcelas da classe média e sobretudo das elites, interessadas em afirmar, disputar e consolidar uma posição de prestígio na comunidade árabe, tenham persistido e investido com mais vigor nas instituições religiosas trazidas pelos imigrantes. “E meu pai, creio, foi um dos fundadores da Igreja Ortodoxa de São Paulo, no Paraíso, naquela área. Quando ficou bem de vida, ele cooperou para a construção da igreja” (entrevista com Simão Mathias, brasileiro filho de libaneses – Greiber, Maluf e Mattar 1998:214).

Para tais frações, a conquista de uma visibilidade na própria comunidade árabe normalmente envolvia algum tipo de filantropia associada às instituições religiosas. Em contrapartida, as igrejas jamais se furtaram a sancionar trajetórias de mobilidade trilhadas por seus membros. Como acuradamente observou Pinto (2010:129-130):

Os domínios de atuação das autoridades religiosas não se limitavam ao ofício dos cultos, mas eram estendidos às esferas da vida doméstica e econômica dos imigrantes árabes e seus descendentes [...] Padres ortodoxos, maronitas e melquitas realizavam missas ou rituais de benção na inauguração de novas residências, lojas, restaurantes, bares, fábricas e empreendimentos imobiliários. Esses rituais eram realizados para tornar propícios os momentos que se constituíam em verdadeiros ritos de passagem, uma vez que marcavam a mobilidade do indivíduo e sua família de um estado social para outro, na almejada trajetória de ascensão e inserção privilegiada na sociedade brasileira.

Nas camadas mais populares, ao contrário, um entendimento mais prático da questão favoreceu a adesão ao catolicismo ou à prática de sincretismos, como nos depoimentos colhidos por Osman e Greiber, Maluf e Mattar: “Não dá para ser tão arraigado às tradições se as suas condições de vida não te permitem isso. O meu caso, por exemplo: eu tive formação ortodoxa por parte de família, adaptei-me ao catolicismo por conveniência e abracei o espiritismo kardecista por opção... Espiritualmente, eu sou bem diversificada, não é mesmo?” (entrevista com Nazha Mouaikel Kamis, libanesa – Osman 2011:149); “Meu pai era católico, minha mãe maronita, meu marido ortodoxo e eu sou evangélica agora...” (entrevista com Nagib Bechara Habr, libanesa – Greiber, Maluf e Mattar 1998:334).

Entretanto, mesmo que os mais ricos tendessem a contribuir mais para os empreendimentos religiosos, dadas suas possibilidades e decorrente ânsia por reconhecimento e prestígio, é significativa a observação de Duoun (1944:315), vituperando-os: “muitos gastam milhões com uma moradia terrestre e querem adquirir uma no céu por uma ninharia”.

A luta por uma especificidade em meio ao catolicismo romano dominante

Benevolências à parte, não há dúvida de que a proximidade com o catolicismo desde logo colocou um enorme problema às igrejas da comunidade árabe no sentido de que delas se exigiu continuamente um enorme esforço para se diferenciarem e afirmarem suas especificidades em um meio francamente católico latino. Pode-se assegurar que a proximidade e a pressão exercida pelo catolicismo hegemônico sempre encerraram o perigo de decomposição dos particularismos das igrejas árabes. Mesmo as igrejas protestantes não puderam se furtar a tal ameaça, como assinalou Knowlton (1961:98-99):

Um número considerável de sírios e libaneses protestantes emigrou para o Brasil, na sua maioria presbiterianos. Durante certo número de anos, mantiveram congregações independentes, que, com o tempo, se dissolveram até a supressão de reuniões puramente sírias ou libanesas. Muitos se tornaram inativos ou se converteram às Igrejas Católicas ou Ortodoxas, e outros filiaram-se às Igrejas Protestantes fora da colônia.

Daí a importância que apresentam, para todas essas igrejas, os sinais distintivos associados ao rito próprio, à liturgia, aos códigos disciplinares, etc. Neste particular, o clero assume uma importância fundamental, justamente graças à sua posição de guardião da tradição. Entretanto, tal função está sujeita a uma contínua negociação e não deve ser exercida de modo inflexível, uma vez que os fiéis e o próprio meio social colocam questões que demandam uma renovação da tradição, como, por exemplo, a adoção do português como língua praticada durante as celebrações¹⁷, em parte substituindo ora o árabe (nas igrejas ortodoxa e protestante), o grego e o árabe (na igreja melquita), ora o árabe e o siro-aramaico (na igreja maronita), além da adaptação de calendários antigos e flexibilização de jejuns. Tais contemporizações, por vezes contestadas pelos mais velhos¹⁸, surgem da circunstância de ser cada vez menos numeroso o contingente de fiéis imigrantes, sendo que para seus descendentes não faz muito sentido a assistência aos cultos celebrados nos idiomas originais ou a observação rígida de alguns preceitos. Na Igreja Evangélica,

[...] até 1992 a pregação era inteiramente em árabe e o pastor da igreja entendia que a Igreja Árabe deveria ter seu culto em árabe, pois as

outras igrejas já tinham a pregação em português, além de ser esta sua marca de identidade. A admissão do português como língua na pregação se dará devido à presença de pessoas que não entendiam (nem falavam) o árabe, e que acabavam indo para outras igrejas, já que não conseguiam entender o que se falava ou cantava. Este fenômeno ocorria principalmente entre os jovens. Percebeu-se também que este era um instrumento não adequado na tentativa de ganhar adeptos à fé ali alimentada e difundida (Delage 2009:104-105).

Introduz-se assim a dinâmica da preferência do consumidor característica da situação de pluralismo religioso já sinalizada por Berger: “a religião não pode mais ser imposta, mas tem que ser posta no mercado. É impossível, quase *a priori*, colocar no mercado um bem de consumo para uma população de consumidores, sem levar em conta os desejos destes em relação ao bem de consumo em questão” (Berger 1985:156). Ressalte-se ainda que as pressões dos consumidores ensejam uma padronização crescente dos conteúdos religiosos, como observou esse mesmo autor (Berger 1985:159).

O perigo, conforme notou Loiacono (2005:130) referindo-se à Igreja Ortodoxa, é “deixar-se levar a uma flexibilização exagerada da doutrina ortodoxa, desviando-se da tradição [...] [procurando-se] [...] evitar o que ocorreu com outros emigrados instalados no Brasil e em países da América Latina, que, através dos tempos, deixaram-se aculturar, permitindo assim o desaparecimento de sua cultura de origem”.

Se de um lado tais igrejas não podem se furtar à circunstância de terem que sobreviver no meio social brasileiro e de atenderem as demandas de seu público mais à mão – a comunidade de brasileiros descendentes de imigrantes árabes –, de outro lado, temem a perda de suas especificidades, de seus particularismos, em relação às igrejas católicas latinas, diluindo-se nestas. Neste sentido, reafirmar a todo momento uma herança confessional distintiva passa a ser uma imposição.

No caso específico da Igreja Evangélica Árabe, de orientação mais tradicional no próprio universo do protestantismo, é notável “que se verifique a saída de pessoas para as igrejas mais dadas aos apelos emocionais como as pentecostais e neopentecostais, e outras com promessas de sucesso imediato” (Delage 2009:11).

Especialmente tanto a igreja maronita quanto a melquita enfrentaram grandes dificuldades, uma vez que a própria igreja católica os obrigava a seguir o rito latino até 1964, quando o Concílio Vaticano II, por meio do decreto *Orientalium Ecclesiarum*, lhes restabeleceu a possibilidade de conservar seus próprios ritos litúrgicos orientais.

Como explicou um clérigo da Igreja Maronita do Rio de Janeiro no depoimento colhido por Pinto (2010:124):

[...] esse é o nosso problema. Como somos católicos, mesma fé, mesma coisa, [as pessoas] não precisam vir para cá. Se somos os mesmos, não

precisa vir do outro lado do Rio para cá [...] Foi a Igreja que nos mandou seguir o rito latino por muitos anos. A mesma Igreja, o Papa Paulo VI, que quase nos obrigou a voltar às nossas origens. Por isso perdemos muito. Eles mudaram mesmo as palavras da nossa consagração para seguir a mesma estrutura [...] Isso durou até o Vaticano II e depois com João Paulo II, que deu mais força para voltarmos e revivermos a tradição [...] Mas, realmente, para quem?

O dilema, portanto, é particularmente agudo no caso das igrejas católicas orientais, que detêm menos autonomia hierárquica, são dependentes e estão mais expostas à influência do catolicismo romano, ao contrário das igrejas ortodoxas (ou protestantes). Por outro lado, do ponto de vista do ritual, estas carregam a tradição ortodoxa original. Assim, para os católicos orientais, é manifesta a dificuldade em explicar a característica própria de tais igrejas, como expressa no discurso de um fiel melquita:

Eu digo assim, é delicado, é complicado, tanto que muitas vezes eu já desisti de explicar o que significa ser Católico de Rito Oriental. Porque não adianta. A maioria das pessoas chega à conclusão de que você é um fiel da Igreja Ortodoxa, de tradição ortodoxa [...] Para o povo, no dia a dia, a divisão que se faz é isso, ou seja, você tem os católicos, você tem os protestantes evangélicos, e você tem os ortodoxos [...] Porque no fundo, se você pega um católico de Rito Oriental e compara com um católico ortodoxo, ortodoxo da Igreja Ortodoxa, as diferenças são, externamente falando, poucas. Você vai numa Santa Divina Liturgia ortodoxa, o que é que muda? Que tem um determinado momento que nós falamos o nome do Papa, enquanto que o ortodoxo não vai pronunciar o nome do Papa, o restante é praticamente igual (Katz 2012:142, 149-150).

É curioso que esta posição híbrida das igrejas católicas orientais, a meio-termo entre o catolicismo latino e a ortodoxia, é valorizada pelo clero e por seus fiéis como um papel de mediação entre as duas tradições. No entanto, do ponto de vista dos ortodoxos, os católicos orientais abandonaram e desviaram-se da verdadeira tradição, sucumbindo à sedução da poderosa Igreja Católica Latina, ao mesmo tempo que, da perspectiva dos católicos romanos, os católicos orientais são um tanto suspeitos por não seguirem a tradição latina.

É provável que o problema da afirmação de um traço religioso distintivo para as igrejas católicas orientais se coloque com maior urgência no caso da igreja melquita, já que entre os maronitas o reconhecimento de locais no Líbano associados à construção da religiosidade constituiu um elemento de identidade marcante, agregando ao grupo uma “marca”, digamos assim, nacional, a de libaneses¹⁹. Os maronitas ainda se orgulham do fato de uma parte dos cultos serem celebrados originalmente

em siro-aramaico, segundo eles a própria língua falada por Jesus Cristo, o que constitui uma particularidade sempre ressaltada (Katz 2012:67). Acrescente-se que os próprios ortodoxos, mesmo não pertencendo ao catolicismo romano, enfrentam a mesma questão, como se depreende do depoimento de um fiel da Igreja Sirian-Ortodoxa: “Você pode entrar dentro da igreja, você vê os mesmos símbolos da Igreja Católica, o mesmo Jesus Cristo, o mesmo cálice, as mesmas velas, as mesmas orações. O próprio Pai Nosso é igualzinho. Então não há muita diferença não” (Katz 2012:144).

Karam, após observar árabes cristãos que foram “latinizados” e alguns católicos que foram “orientalizados” (seja porque acham que a igreja e a missa parecem mais bonitas ou autênticas, seja pela simpatia de alguns fiéis pela não exigência do celibato do clero em algumas igrejas), concluiu: “Esse tráfego de paroquianos entre o catolicismo e os cristianismos orientais sugere que a diferença religiosa dos árabes cristãos se tornou inócua no Brasil” (Karam 2009:192). Da mesma maneira se tornaram inócuas nos dias de hoje as diferenças entre os sírios e libaneses, seja porque a sociedade inclusiva não os reconhecia em suas especificidades (designando-os genericamente como “turcos”), seja porque, como notou Lesser (1999), o termo sírio-libanês passou a trazer um valor religioso implícito, consumado muitas vezes no casamento entre católicos romanos, ortodoxos, maronitas e melquitas. “A família dele é maronita, eu sou de família ortodoxa, mas os padres queriam que eu renegasse a minha religião para casar no maronita. Então o Inácio [marido] achou ruim: ‘Vamos casar mesmo no católico’” (entrevista com Helena Abdulkader, síria – Greiber, Maluf e Mattar 1998:161).

Aqui, cantei muito na igreja São Francisco, e na nossa igreja, na rua Tamandaré. Agora já faz tempo que não vou lá. Antes de construir a igreja Maronita, eu frequentava a igreja Ortodoxa da rua Cavalheiro Basílio Jafet. Ia lá todos os domingos, ficava, ouvia a missa. Todas as igrejas são muito boas [...] Minha filha casou-se na Igreja Ortodoxa, mas isso não tem importância, esse negócio de religião é bobagem (entrevista com José Tanus Gastin, libanês – Greiber, Maluf e Mattar 1998:272).

Considerações finais

Dadas tais circunstâncias, pode-se vislumbrar que o futuro das igrejas cristãs árabes em São Paulo, ortodoxas, católicas ou protestantes, não se desenha como muito promissor. Originalmente fundadas para atender a uma clientela de fiéis definida etnicamente, elas padecem cronicamente de novos fluxos migratórios capazes de revigorá-las. Os contingentes recém-chegados ao Brasil de imigrantes que fogem aos conflitos na Síria e no Líbano praticam majoritariamente o Islã.

Para não minguarem, resta-lhes a opção, abraçada hoje pela maioria, de tentar incorporar brasileiros convertidos. Assim apurou Katz para o caso da igreja ortodoxa antioquina: “Todos que quiserem se unir a nós são bem-vindos, não importa a et-

nia, não importa a origem, não importa cor, não importa idioma” (Katz 2012:94). A mesma atitude parece informar a posição da Igreja Melquita: “Nós não temos mais essa mentalidade de que estamos aqui fechados para atender só o povo oriental. Nós somos para atender o povo em geral, quem pode frequentar a nossa Igreja, seja bem-vindo” (Katz 2012:156). E também a Igreja Evangélica Árabe: “A ênfase e a dimensão acentuadamente étnicas, visando atender aos imigrantes de fala árabe e originários do Líbano e Síria, perderam força e nitidez, vindo a ocorrer o interesse por atingir os ‘nativos’ ou naturais, tornando-a universalizante” (Delage 2009:16).

Porém, cabe lembrar os limites estreitos dessa alternativa. Em primeiro lugar, trata-se de um contexto geral de crescente afastamento das crenças religiosas, agravado ainda pela estreita margem de manobra na qual tais igrejas operam, pressionadas entre manter uma tradição, uma especificidade, historicamente definida sobre uma matriz étnica, e realizar adaptações para conquistar um público mais amplo de brasileiros convertidos. Ao optar por modificar seu produto de acordo com as novas demandas, coloca-se desde logo o dilema de “até que ponto deve-se ir” (Berger 1985:166), para que não se corra o risco da descaracterização (Mariano 2008).

Também cabe assinalar nesta situação a existência de conflitos e desconfianças nutridas pela comunidade étnica original em relação a fiéis “não étnicos”, expressos na disposição relativamente comum de “testar os convertidos”. Tudo isso além das próprias dificuldades em se firmar em um terreno no qual as igrejas evangélicas têm mais avançado, o da conquista de novos fiéis, e que também é considerado como uma prerrogativa da igreja católica latina, como sugeriu um fiel melquita:

É como se o trabalho de evangelização, ele fosse apenas da Igreja Latina, da Igreja Romana. Então, às vezes você vai numa favela, você vai em determinada região, é muito comum, às vezes, um bispo e um padre perguntar: ‘O que vocês estão fazendo aqui?’ Porque é como se fosse assim, ‘Olha, vocês têm os seus fiéis, então vocês têm direito de existir para quem já é fiel melquita’. Então é como se a Igreja Melquita não tivesse o direito de anunciar o Evangelho (Katz 2012:123).

Não são poucos, portanto, os desafios a serem enfrentados. Para concluir por onde iniciamos, a frase de Hitti (*A Syrian is born to his religion just as an American is born to his nationality*) que abre o presente artigo pode ser lida ao mesmo tempo como atual e ultrapassada, quando aplicada ao cenário brasileiro das primeiras décadas do século XXI. Atual, porque levas de muçulmanos que chegaram ao país em tempos relativamente recentes a justificam, coincidindo em conferir à religião uma posição central em suas vidas, embora cada grupo a vivencie de modo diferenciado (Truzzi 2008a). Entretanto, para o caso da maioria dos descendentes de árabes de origem cristã, o elemento religioso deixou de ocupar faz muito tempo a centralidade relacionada aos primeiros contingentes de imigrantes árabes que se instalaram no Brasil.

Referências Bibliográficas

- AKMIR, Abdeluahed. (2009), "Introducción". In: A. Akmir (ed.). *Los Árabes en América Latina. Historia de una emigración*. Madrid: Siglo XXI.
- ASSRAUY, Nagib. (1967), *O druzismo*. Belo Horizonte: Ed. São Vicente.
- BERGER, Peter. (1985), *O Dossel Sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus.
- CASANOVA, José. (2007), "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective". In: P. Beyer and L. Beaman (eds.). *Religion, Globalization and Culture*. Leiden and Boston: Brill.
- CORBINOS, Lorenzo Agar. (2009), "Inmigrantes y descendientes de árabes en Chile: adaptación social". In: A. Akmir (ed.). *Los Árabes en América Latina. Historia de una emigración*. Madrid: Siglo XXI.
- DEBS, Jorge Haddad e AL, Chaquer. (2002), *Assad Abdalla. Sua vida e sua obra*. São Paulo: Edicon.
- DELAGE, Paulo. (2009), *Igreja Evangélica Árabe de São Paulo – inserção, estruturação e expansão na adversidade-diversidade sociocultural da cidade de São Paulo: estudo de caso*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Universidade Presbiteriana Mackenzie.
- DUOUN, Taufik. (1944), *A emigração sírio-libanesa às terras da promessa*. São Paulo: Tip. Edit. Árabe.
- GOMES, Leonardo. (1975), *Gente que ajudou a fazer uma grande cidade – Rio Preto*. São Paulo: São José.
- GREIBER, Betty Loeb; MALUF, Lina Saigh; MATTAR, Vera Cattini. (1998), *Memórias da Imigração. Libaneses e Sírios em São Paulo*. São Paulo: Discurso Editorial.
- HAJJAR, Claude Fahd. (1985), *Imigração Árabe. 100 anos de reflexão*. São Paulo: Ícone.
- HISTÓRIA da imigração no Brasil: as famílias. (1986), São Paulo: Serviço de Divulgação Cultural Brasileiro.
- HITTI, Philip. (1924), *The Syrians in America*. New York: George H. Doran Co.
- KAHHAT, Farid y MORENO, José Alberto. (2009), "La inmigración árabe hacia México (1880-1950)". In: A. Akmir (ed.). *Los Árabes en América Latina. Historia de una emigración*. Madrid: Siglo XXI.
- KARAM, John Tofik. (2009), *Um outro arabesco. Etnicidade sírio-libanesa no Brasil neoliberal*. São Paulo: Martins Fontes.
- KATZ, Felipe Beltran. (2012), *O Iconostasis paulistano – Igrejas Orientais em São Paulo: mediação da multiplicidade, 1950-2011*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em História, PUC-SP.
- KHATLAB, Roberto. (2002), *Mahjar. Saga libanesa no Brasil*. Beirute: Mokhtarat.
- KNOWLTON, Clark. (1961), *Sírios e libaneses: mobilidade social e espacial*. São Paulo: Anhembi.
- LESSER, Jeffrey. (1999), *Negotiating National Identity: Immigrants, minorities, and the struggle for ethnicity in Brazil*. Durham: Duke University Press.
- LOIACONO, Mauricio. (2005), "A Igreja Ortodoxa no Brasil". *Revista USP*, n° 67: 116-131.
- MARIANO, Ricardo. (2008), "Usos e limites da teoria da escolha racional da religião". *Tempo Social*, vol. 20, n° 2: 41-66. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702008000200003&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 06/11/2015.
- MARTINS, Daniel. (2009), *Imigração árabe e religiosidade em São José do Rio Preto – Igreja Católica Apostólica Ortodoxa Antioquina: um estudo de caso*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Universidade Presbiteriana Mackenzie.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. (2008), *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edusp.
- MIZRAHI, Rachel. (2003), *Imigrantes Judeus do Oriente Médio: São Paulo e Rio de Janeiro*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- MONTENEGRO, Silvia. (2009), "Comunidades arabs em Brasil". In: A. Abdeluahed (ed.). *Los Arabes en America Latina. Historia de una emigración*. Madrid: Siglo XXI.
- NAFF, Alixa. (1985), *Becoming American: the Early Arab Immigrant Experience*. Carbondale: South Illinois University Press.
- OSMAN, Samira Adel. (2011), *Imigração árabe no Brasil: histórias de vida de libaneses muçulmanos e cristãos*. São Paulo: Xamã.

- PEREIRA, João Baptista Borges. (2000), "Os imigrantes na construção histórica da pluralidade étnica brasileira". *Revista USP*, n° 46: 6-29.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. (2010), *Árabes no Rio de Janeiro. Uma identidade plural*. Rio de Janeiro: Cidade Viva.
- SAFADY, Wadih. (1966), *Cenas e cenários dos caminhos de minha vida*. Belo Horizonte: Santa Maria.
- SALIBA, Najib. (1981), "Emigration from Syria", *Arab Studies Quarterly*, vol. 3, n° 1: 56-67.
- STARK, Rodney. (1997), "Bringing Theory Back in". In: L. Young (org.). *Rational choice theory and religion: summary and assessment*. New York: Routledge.
- TRUZZI, Oswaldo. (1997), "The Right Place At The Right Time: Syrians And Lebanese In Brazil And The United States: A Comparative Approach". *Journal of American Ethnic History*, vol. 16, n° 2: 3-34.
- _____. (2002), "Libanais et Syriens au Brésil (1880-1950)". *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 18, n° 1: 123-147.
- _____. (2007), "A Presença Árabe na América do Sul". *História Unisinos*, vol. 11: 359-366.
- _____. (2008a), "Sociabilidades e valores: um olhar sobre a família árabe muçulmana em São Paulo". *Dados*, vol. 51, n° 1: 37-74.
- _____. (2008b), *Patrícios. Sírios e Libaneses em São Paulo*. São Paulo: Ed. Unesp.
- _____. (2009), "Modelos de integración política de los descendientes de inmigrantes: reflexiones sobre el caso de los sirios y libaneses en São Paulo". In: Casa Árabe (ed.). *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*. Madrid: Biblioteca de Casa Árabe.
- _____. (2014), "Lebanese Muslim Families in São Paulo. Patriarchal Practices and Old Dilemmas". In: T. Batrouney; T. Boos; A. Escher; P. Tabar (eds.). *Palestinian, Lebanese and Syrian Communities in the World. Theoretical Frameworks and Political Studies*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter Heidelberg.

Sites

- FRATRES IN UNUM. Disponível em: <https://fratresinunum.com/2014/12/20/32020/>. Acesso em: 25/05/2016.
- IGREJA MARONITA. Disponível em: <http://www.igrejamaronita.org.br/>. Acesso em: 02/11/2016.
- IGREJA ORTODOXA ANTIOQUINA. Disponível em: <http://www.catedralortodoxa.com.br/>. Acesso em: 02/11/2016.
- IGREJA SIRIAN ORTODOXA. Disponível em: <http://igrejasirianortodoxa.com/>. Acesso em: 02/11/2016.

Notas

- ¹ Na época, incluía o atual território do Líbano entre suas fronteiras.
- ² Excetuando-se obviamente o período referente à Primeira Guerra Mundial, quando os fluxos migratórios nitidamente decresceram (Knowlton 1961:37-42).
- ³ O druzismo é uma seita derivada de uma dissidência islâmica desenvolvida no século X pelo Califa Fatimite Al-Hákem. Em razão de perseguições seculares movidas contra os membros, seus adeptos em todo o mundo normalmente professam sua fé em segredo (Assrauy 1967).
- ⁴ A origem das igrejas uniatas encontra-se associada às missões católicas empreendidas no Império Otomano, sobretudo nos séculos XVII e XVIII. Consultar, por exemplo, <https://fratresinunum.com/2014/12/20/32020/>. Acesso em: 25/05/2016.
- ⁵ O termo *grego* não se refere à Grécia como país, mas sim à circunstância de o grego ter sido a primeira língua da Igreja cristã antiga; *ortodoxa* (do grego *orthodoxia*, isto é, doutrina reta), porque seus praticantes manifestam a adesão à tradição, integridade e fidelidade apostólica, da qual a Igreja Católica

teria se afastado a partir do cisma de 1054, que consolidou a divisão entre ambas as igrejas; *oriental* para indicar sua concentração na parte oriental do mundo cristão (distinguindo-a de outras igrejas do Ocidente), compreendendo várias igrejas nacionais ou étnicas.

- ⁶ O Patriarcado de Antioquia (cidade então localizada na Síria) constituía, ao lado de Jerusalém, Alexandria e Constantinopla, e mais Roma (antes do cisma de 1054), a assim chamada Pentarquia, o governo dos cinco principais bispos da Igreja cristã em todo o mundo. Em 1342, a sede do Patriarcado de Antioquia foi transferida para Damasco, na Síria. Outras igrejas ortodoxas em São Paulo, como a grega, localizada no bairro do Brás, e a ucraniana, cujas igrejas em São Paulo se localizam em São Caetano do Sul, estão associadas ao Patriarcado de Constantinopla. Por fim, existe ainda em São Paulo a Igreja Ortodoxa Russa no Exílio, localizada à rua Tamandaré, cuja sede se encontra em Nova Iorque, nos Estados Unidos.
- ⁷ O termo refere-se à não aceitação da doutrina de que Jesus Cristo teria uma natureza tanto divina quanto humana, estabelecida pelo Concílio de Calcedônia em 451. Os monofisistas apenas reconhecem a natureza divina de Cristo. Além das duas igrejas citadas, a Igreja Apostólica Armênia também compartilha tal preceito.
- ⁸ Além de paróquias em Campinas e Piracicaba. Note-se que a Igreja do Rio de Janeiro funcionou como sede da igreja no Brasil até 1958, quando esta se mudou para São Paulo. A transferência da sede episcopal não foi reconhecida pelo arquiemandrita no Rio de Janeiro, o que ocasionou um “cisma” na Igreja Ortodoxa no Brasil, o qual só foi resolvido em 2000, quando foi criado o vicariato do Rio de Janeiro, diretamente ligado ao Patriarcado de Damasco, na Síria (Pinto 2010:194, nota 92). Isto explica a razão pela qual a Igreja do Rio não é mencionada no site da catedral ortodoxa de São Paulo (<http://www.catedralortodoxa.com.br/>).
- ⁹ Segundo Martins (2009:100), contribuiu em parte para tal situação a insatisfação dos fiéis pelo fato de o padre, que era casado, ter se divorciado, o que teria na época precipitado certa adesão dos ortodoxos às igrejas romanas ou mesmo maronita.
- ¹⁰ Igreja Sirian Ortodoxa: <http://igrejasirianortodoxa.com/>.
- ¹¹ Igreja Maronita: <http://www.igrejamaronita.org.br/>.
- ¹² A organização de serviços religiosos para a comunidade maronita na então capital federal parece datar da fundação da Irmandade Maronita, ocorrida em 1901.
- ¹³ Termo designativo de circunscrição eclesiástica, adotado por igrejas que seguem o ritual bizantino, equivalente à diocese no catolicismo romano.
- ¹⁴ Fundada em 1941 pelo primeiro arcebispo melquita do Brasil, dom Elias Coueter, a Igreja de São Basílio constituiu a primeira igreja melquita construída no país. Sua ereção como paróquia ocorreu cinco anos mais tarde, sob a permissão do arcebispo latino dom Jayme de Barros Câmara.
- ¹⁵ Na prática, significa certa autonomia em termos de línguas, ritos, liturgias, hierarquias e códigos disciplinares.
- ¹⁶ A partir dos anos de 1960, São Paulo passou a receber levas mais significativas de muçulmanos, intensificadas mais recentemente com a ocorrência de conflitos armados na Síria e no Líbano.
- ¹⁷ Considerando que a língua árabe é cada vez menos praticada pelas novas gerações (Knowlton 1961:181; Pinto 2010:123).
- ¹⁸ Knowlton (1961:177), por exemplo, observou que “muitos da geração mais velha opõem-se a isso, pois sentem que a verdadeira beleza e sentimento religioso profundo de seu culto não podem exprimir-se em português”.
- ¹⁹ Embora obviamente existam muitos libaneses que comungam de outros credos religiosos. Entretanto, é, por exemplo, muito significativo que a Igreja Maronita se faça sempre presente por ocasião de visitas de autoridades libanesas ao Brasil.

Recebido em novembro de 2015.

Aprovado em maio de 2016.

Oswaldo Truzzi (truzzi@ufscar.br)

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e ex-*Visiting Scholar* da Universidade de Chicago, onde realizou pós-doutoramentos. Atualmente, é Professor Titular e Diretor da Editora da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e Pesquisador do Conselho Nacional de Política Científica e Tecnológica (CNPq). Autor de vários trabalhos na área de Sociologia das Migrações e História Social das Migrações, no Brasil e no exterior, publicou, entre outros: *Italianidade no interior paulista: percursos e descaminhos de uma identidade étnica*; *Atlas da Imigração Internacional em São Paulo, 1850-1950* (em coautoria); *Café, Indústria e Conhecimento: São Carlos, uma história de 150 anos* (em coautoria); *Patrícios – sírios e libaneses* em São Paulo; *Estudos migratórios: perspectivas metodológicas* (como coeditor); *Memorial dos Vassimon – trajetória familiar de emigrantes da Revolução Francesa a Portugal e ao Brasil*. Coordenou, entre 2006 e 2009, o Grupo de Trabalho Migrações Internacionais da Associação Nacional de Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS).

Resumo:

Religiosidade Cristã entre Árabes em São Paulo: Desafios no Passado e no Presente

O artigo discute a religiosidade cristã entre árabes e descendentes em São Paulo, um contingente quase exclusivamente composto em sua origem por sírios e libaneses que integraram as levas migratórias chegadas ao país a partir do final do século XIX. Após contextualizar suas identidades religiosas, o artigo descreve, com base em pesquisas realizadas pelo próprio autor e dados colhidos em publicações diversas, a situação dos diferentes credos cristãos considerando sua constituição histórica, sua construção institucional e os dilemas que caracterizam a manutenção dos adeptos e suas tradições de origem. Elenca ainda os fatores que debilitaram o vigor da identidade religiosa entre descendentes e os desafios enfrentados para angariar fiéis e afirmar uma identidade específica em meio ao catolicismo romano dominante.

Palavras-chave: religiosidade árabe cristã, identidade religiosa, instituições religiosas, catolicismo romano dominante, sírios e libaneses em São Paulo.

Abstract:

Christian Religiosity Among Arabs in São Paulo: Past and Present Challenges

This article discusses Christian religiosity among Arabs and their descendants in São Paulo, a contingent mainly composed by Syrians and Lebanese who have integrated the migratory waves arrived to Brazil from the 1880s onwards. After framing their religious identity, the article describes the situation of the different Christian faiths by considering their historical development, institutional building and the dilemmas that characterize the maintenance of both followers and their original traditions. Methodologically, it is based on research done by the author and on data gathered in publications on migration studies and on religiousness among Arabs. Then the article points out the factors that weakened religious identity, the challenges to raise followers and to affirm a specific identity amid the dominant Roman Catholicism.

Keywords: Arab Christian Religiosity, Religious Identity, Religious Institutions, Dominant Roman Catholicism, Syrians and Lebanese in São Paulo.