

Imigrantes árabes na fronteira sul-americana: narrativas de trabalho, religião e futuros imaginados

Arab immigrants at the south-american border: narratives of labor, religion and imagined futures

Silvia Montenegro*

Este artigo analisa as narrativas de pertencimento à comunidade árabe-muçulmana entre imigrantes da Tríplice Fronteira, enfatizando as categorias nativas através das quais os indivíduos constroem uma multiplicidade de discursos identitários. Nossa abordagem privilegia a produção de discursos fora dos espaços institucionais, das organizações comunitárias e de seus porta-vozes. Por isso, a partir da análise de entrevistas, histórias de vida e trajetórias migratórias, distinguimos núcleos de significação que permitem compreender não uma identidade, neste caso árabe ou muçulmana, mas, sim, um conjunto de processos de identificação produzidos pelos imigrantes e seus descendentes que se situam em espaços de relações sociais específicos. O trabalho e a busca de oportunidades de vida, a adesão religiosa e os futuros imaginados sobre o estar na fronteira representam arenas de significados que informam processos de identificação compartilhados.

Palavras-chave: árabes-imigração-identidades-islã-narrativas

This article examines the narratives of belonging to the Muslim Arab community among immigrants in the Tri-border region (Brazil, Argentina and Paraguay), emphasizing native categories by which individuals construct a multiplicity of identity discourses. The proposed approach is based on the production of discourses outside of institutional spaces such as community organizations and their spokesperson. Using narrative analysis, life story interviews and reconstruction of the immigrant trajectories as research tools, this work analyzes a set of meanings in order to understand not an identity, in this case Arab or Muslim, but processes of identification produced by immigrants and their descendants located in specific social space of social relations. The work and the search for better life, the religious ascription and the imagined futures of being on the border represent identity arenas that inform shared processes of identification.

Keywords: Arabs-immigration-identities-Islam-narratives

* Doutora em Sociologia (Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, IFCS/UFRJ). Pesquisadora do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). E-mail: silviamontenegro@express.com.ar

Introdução

As comunidades árabe-muçulmanas da Tríplice Fronteira¹ (entre Brasil, Argentina e Paraguai) são ilustrativas de uma dinâmica migratória contemporânea, de caráter transnacional e com formas de territorialização em espaços econômicos compartilhados com outros contingentes de imigrantes. A paisagem dos fluxos migratórios da região assume uma forma complexa, não apenas por se tratar de um espaço trinacional de fronteiras, mas também pela presença de diversas migrações internas e internacionais que foram se consolidando ao longo das últimas quatro décadas. Nossa pesquisa enfoca as categorias nativas através das quais os próprios imigrantes árabes conceituam suas trajetórias e seus modos de estar na fronteira. Prestar atenção à reconstrução das narrativas de pertencimento difere, neste caso, da análise das narrativas públicas, dos discursos ligados às epopeias migratórias e ao “orgulho étnico”. Abordar esse gênero discursivo², construído historicamente e institucionalmente pelas associações de imigrantes ou por indivíduos *proeminentes* das coletividades, neutralizaria as trajetórias individuais que não se ajustam ao discurso linear que exalta, ao mesmo tempo, a plena integração e a preservação da cultura de origem.

As reflexões aqui desenvolvidas baseiam-se em diversas etapas de trabalho de campo realizadas na Tríplice Fronteira e na particularidade da afluência migratória de árabes-muçulmanos para a região, produzidas nas últimas décadas³. Embora, como temos analisado detalhadamente em outros textos⁴, a imprensa tenha difundido a ideia da existência da Tríplice Fronteira como uma região autônoma, espaço inteiramente permeável e fluido de trânsitos transfronteiriços, na prática, as circulações dos imigrantes por motivações de trabalho circunscrevem-se aos centros urbanos de Ciudad del Este, no Paraguai, e Foz do Iguaçu, no Brasil,

1 A área conhecida como “Tríplice Fronteira” é formada por três cidades limítrofes, caracterizadas por assimetrias econômicas e demográficas, porém, ligadas por uma intensa circulação de pessoas e bens. Do lado brasileiro, Foz do Iguaçu, com 255.718 habitantes, apresenta uma importante infraestrutura hoteleira e comercial, sendo também uma cidade turística devido à presença das Cataratas do Iguaçu. Do lado paraguaio, Ciudad del Este, fundada em 1957, e com 387.000 habitantes, é uma das principais zonas francas comerciais da América Latina. Puerto Iguazú, a cidade argentina, tem apenas 82.227 habitantes e sua atividade vincula-se ao turismo regional e internacional, pela presença do Parque Nacional Iguazú, através do qual se tem acesso às Cataratas do lado argentino.

2 Cf. M. Humprey, *Ethnic History*, In: Ignacio Kich and Jeffrey Lesser (ed.) *Arab and Jewish Immigrants in Latin America*.

3 Realizei o primeiro trabalho de campo na Tríplice Fronteira no ano 2000, no contexto de um projeto mais amplo sobre Comunidades Árabes na América Latina (ver S. MONTENEGRO: *Comunidades árabes em Brasil*. In: A. ABDELUAHED, *Los árabes en América Latina*. No período de 2004 a 2012 realizei diversas etapas de trabalho de campo, no contexto de projetos coletivos sobre a Tríplice Fronteira, financiados pelo CONICET.

4 S.MONTENEGRO e V.GIMÉNEZ BELIVEAU, *La Triple Frontera*, pp.43-131.

permanecendo excluída dessa interação a cidade argentina, também limítrofe, de Puerto Iguazú⁵.

Em Ciudad del Este, Paraguai, os primeiros imigrantes hoje são reconhecidos como parte das famílias pioneiras, fundadoras das primeiras lojas e centros comerciais da cidade, que chegaram na década de 50, das suas terras de origem (Líbano e Palestina), mas também de outros pontos da América ou Paraguai (em alguns casos, de Asunción). Contudo, foi a partir da segunda metade da década de 80 quando se deu o fluxo mais significativo de imigrantes libaneses, oriundos majoritariamente das regiões em conflito no sul do Líbano⁶, que chegaram provenientes de seu país de origem ou depois de terem residido temporariamente em outros países. Em Foz do Iguaçu, os pioneiros são aqueles que chegaram entre meados da década de 1950 e início de 1960; a eles, somaram-se os novos imigrantes da segunda metade da década de 80 e seus descendentes. Entre os primeiros imigrantes havia alguns cristãos e muçulmanos sunitas, mas essa configuração mudou quando, na década de 80, com a chegada massiva de muçulmanos xiitas, as comunidades da Tríplice Fronteira passaram a ter uma porcentagem similar à das duas vertentes da religião muçulmana.

O reconhecimento desses dois momentos da imigração gera diferenciações entre os imigrantes e as duas etapas costumam ser referidas, pelos membros das comunidades, a partir de sistemas de classificações que periodizam o processo migratório entre “os de antigamente, os pioneiros” e “os de recentemente, os de hoje”. O segundo período caracteriza-se pela fundação de mesquitas e escolas árabes que alguns imigrantes valorizam como espaços que hoje contribuem para a perpetuação da língua e do ensino da religião. De fato, em Foz do Iguaçu, destacam-se as associações vinculadas ao islã e as comunidades sunitas e xiitas encontram-se hoje nitidamente diferenciadas no que tange à sua representação institucional, embora, em 1962, os pioneiros hajam pretendido agrupar a comunidade árabe a partir da criação do Clube União Árabe de Foz do Iguaçu, clube de campo que funcionou por um período de tempo e que hoje se encontra abandonado. O “fracasso” desse

⁵ Muitos imigrantes estabeleceram suas lojas em Ciudad del Este. Alguns fixaram residência do lado brasileiro, na cidade de Foz do Iguaçu, para onde retornam após finalizada a jornada de trabalho na cidade paraguaia. Entretanto, não são poucos os que trabalham e residem em Ciudad del Este. A comunidade seria composta por 18.000 indivíduos (12.000 em Foz do Iguaçu e o resto em Ciudad del Este), entre os quais 90% de libaneses, existindo uma pequena comunidade palestina composta por cerca de 50 famílias, localizada em Foz do Iguaçu, e um número reduzido de egípcios e jordanianos, residindo nas duas cidades. Alguns imigrantes de outras origens, bengaleses, paquistaneses e indianos, interagem com as comunidades árabes a partir de sua pertença religiosa ao islã.

⁶ A guerra civil (1975-1990) e a ocupação de territórios do sul do Líbano por parte de Israel (1982-2000) são fatores determinantes desses itinerários migratórios.

projeto é interpretado, por alguns antigos membros da comunidade árabe, como vinculado à ascensão econômica dos imigrantes, que teriam começado a adquirir suas próprias chácaras, desinteressando-se crescentemente da manutenção do clube. No final da década de 70, cria-se em Foz do Iguaçu o Centro Cultural Beneficente Islâmico de Foz do Iguaçu e, em 1981, começa a construção da mesquita Omar Ibn Al-Khatab, hoje de orientação sunita, finalmente inaugurada em março de 1983. Ao lado, e dentro do mesmo terreno, funciona a Escola Árabe Brasileira que congrega 400 alunos, quase todos filhos de libaneses. A comunidade xiita cria em 1985 a Sociedade Islâmica de Foz do Iguaçu, a construção do prédio onde funciona foi finalizada completamente em 1993 e inclui a Hussayniah Imam Al-Khomeini. Dessa associação também depende uma escola, a Escola Libanesa Brasileira de Foz do Iguaçu, localizada em outro ponto da cidade e com mais de 700 alunos. Do lado paraguaio, em Ciudad del Este, é inaugurada em 1994 a Mezquita del Profeta Muhammad, localizada na Rua Boquerón, no centro da cidade. No mesmo ano, cria-se a Asociación Beneficente del Alto Paraná, da qual depende o Colegio Libanés, que congrega cerca de 370 alunos. Em abril de 2012, o Centro Árabe Islâmico Paraguayo colocou a pedra fundamental do empreendimento mais ambicioso da comunidade islâmica da Tríplice Fronteira, a construção da mesquita Alkhaulafa Al-Rashdeen, no bairro Juan Emilio O'Leary, em Ciudad del Este, cuja finalização está prevista para o ano de 2014⁷. É evidente que a vida institucional e a própria visibilidade da comunidade se fortaleceram nas últimas duas décadas a partir da existência desses centros religiosos, escolas e mesquitas.

As comunidades árabe-muçulmanas da chamada Tríplice Fronteira *são contemporâneas da conformação da região* como polo comercial de atração de trabalho de outras comunidades de imigrantes (chineses, coreanos, indianos) e de migrantes internos (paraguaios, brasileiros e argentinos). Isso vincula-se a que Ciudad del Este tornou-se um espaço comercial onde a importação de produtos eletrônicos e outros bens de consumo vendidos a baixos preços atraiu a instalação de comércios e a proliferação de uma economia informal que, em transações legais e ilegais, irradiou-se as capitais do Mercosul.⁸ O auge desse polo comercial deu-se

⁷ Em outubro de 2012, visitei a obra, que estava já em estado avançado de construção. Membros do Centro Islâmico disseram que a próxima etapa incluiria a construção da cúpula e dos minarettes. Os tapetes para o local de oração, de 20 x 20 metros e capacidade de acomodar 500 pessoas, serão trazidos do Egito. Até aquele momento, a comunidade sunita de Ciudad del Este contava apenas com uma sala de oração localizada no centro da cidade.

⁸ Cf. F. RABOSI, *En las calles de Ciudad del Este*.

na década de 80 e 90, com uma crescente desaceleração devido à transformação das políticas de fiscalização⁹ e às assimetrias cambiais do Mercosul.

Entre os muçulmanos da Tríplice Fronteira, a origem étnica e a adscrição religiosa são elementos justapostos e o islã aparece como uma “religião dos árabes”, tanto para os próprios membros das comunidades, quanto para brasileiros e paraguaios. No entanto, a forma de construir essa adscrição pode ser analisada seguindo linhas de diferenciação entre as gerações, formas de sociabilidade e interpretações individualizadas do significado da adesão ao islã e do pertencimento à comunidade árabe.

Narrativas de pertencimento à comunidade árabe

Nesse contexto, não é fácil estabelecer uma distinção entre as narrativas que aludem ao pertencimento étnico e religioso, isto é, as que remetem para uma adscrição árabe ou muçulmana, pois, como já foi dito, o islã assume aqui a forma de uma religião “etnificada”¹⁰. Fora dos espaços institucionais, também não é possível afirmar que exista um significado homogêneo no que diz respeito a essa dupla pertença. Nosso recorte é analítico, pois, com frequência, esses níveis de autoadscrição aparecem justapostos e devem ser considerados como modos de manejar significados, que integram narrativas de pertencimento e diferenciação.¹¹

Buscando captar a circulação e os contextos de elaboração dessas narrativas, em vez de focar referenciais empíricos fechados, tais como os espaços institucionais, sejam eles religiosos, educativos ou comunitários em sentido amplo, optamos por considerar a produção de discursos de um conjunto de informantes, trabalhando com entrevistas nos dois lados da fronteira, com imigrantes que professam o islã em sua vertente sunita e xiita, distinguindo entre pioneiros, recentes e descendentes. Logicamente, esses discursos interagem com a forma em que outras comunidades religiosas ou nacionais “constroem” representações, estereótipos e caracterizações a respeito da comunidade árabe-muçulmana.¹²

Interessa-nos considerar algumas categorias nativas a partir das quais os imigrantes ou seus descendentes constroem significados de pertencimento. O traçado de fronteiras entre o dentro e o fora das comunidades não pode ser assumido como

⁹ Cf. R. PINHEIRO MACHADO, R. Caminos del contrabando.... In: V. GIMÉNEZ BÉLIVEAU y S. MONTENEGRO (comp.) *La Triple Frontera*. pp. 99-117

¹⁰ Cf. PINTO, P. As comunidades muçulmanas na Tríplice Fronteira. In: L. MACAGNO, S. MONTENEGRO e V. GIMÉNEZ BELIVEAU (orgs), *A Tríplice Fronteira*, pp. 185-202.

¹¹ Cf. S. VERTOVEC. Diaspora, Transnacionalism and Islam... In: S. ALLIEVI, J.S. NIELSEN (eds) *Muslim Network and Transnational Communities in and Across Europe*, p.323.

¹² Cf. V. GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V.; S. MONTENEGRO; D. SETTON, D. Árabes en la selva... In: O. ODGERS e J.C. R. GUADALAJARA (comp.) *Migración y Creencias...* pp.101-130.

instrumento produtivo para considerar as relações entre identidades e espaços sociais. Não obstante, cabe ressaltar que, muitas vezes, as formas dicotômicas permeiam o discurso dos atores, cuja linguagem gera demarcações de inclusão e exclusão no contexto de discursos de diferenciação por vezes rígidos. Em outras palavras, ao analisar questões de identidade não basta apenas argumentar em que medida a visão construtivista supera a essencialista, também é importante focar a sutil tensão permanente entre ambas as posições, que fazem parte das estratégias possíveis que informam os discursos identitários¹³. Nesse sentido, por vezes, os próprios atores apelam para uma linguagem de auto-outridade para definir suas relações com aquilo que aparece catalogado como a “cultura local”.

“Uma comunidade econômica”

O espaço ocupacional dos imigrantes árabes, tanto recentes quanto pioneiros, é, preponderantemente, a atividade comercial, como varejistas, atacadistas ou empresários importadores, no eixo Ciudad del Este-Foz do Iguaçu. Assim, esse espectro abrange desde pequenos comércios em Foz do Iguaçu e Ciudad del Este, supermercados, restaurantes “fast food”, lojas de roupa e sapatos, até cadeias de lojas de venda de eletrônicos, produtos de informática, shoppings e galerias comerciais em Ciudad del Este. Embora muitos comerciantes tenham alcançado posições importantes, outros atuam como balconistas em lojas familiares ou comprando e vendendo produtos em ambas as cidades, ou, inclusive, mudando de ramo segundo oportunidades conjunturais. As instituições educativas criadas pela comunidade também têm sido o espaço de inserção laboral de alguns dos que chegaram nas últimas décadas. Em geral, em ambas as cidades, a comunidade é associada com a atividade comercial, representações como os “árabes sabem fazer negócios”, “progridem rapidamente”, são recorrentes entre os paraguaios de Ciudad del Este que, muitas vezes, trabalham como empregados nas lojas e, com frequência, o crescimento comercial da região é associado à presença da comunidade árabe. Por isso, como veremos mais adiante, muitos dos imigrantes assumem essa identificação como uma das marcas mais fortes de pertencimento à comunidade, uma “comunidade econômica”.

Said¹⁴ veio do sul do Líbano, trabalha há mais de duas décadas em Ciudad del Este como professor, e ocupou cargos de direção em um colégio onde a maioria dos alunos são descendentes de libaneses. Fazendo referência à sua origem, assinala

¹³ Cf. C.CALHOUN. Social Theory and the Politics of Identity. In: Ibid. (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity*, pp.9-36.

¹⁴ Utilizamos nomes fictícios para preservar o anonimato dos nossos entrevistados.

a alta porcentagem de libaneses e os numerosos imigrantes também oriundos da sua região ou de outras áreas próximas aos territórios que estiveram em conflito com Israel. Apesar das referências à religião que aparecem o tempo todo no seu discurso e que Said afirma que a maioria da comunidade é muçulmana, o significado outorgado a essa afirmação parece fazer mais referência a um atributo de origem do que a uma adscrição religiosa permanente. Na sua visão, embora todos eles sejam vistos como muçulmanos, isso não significa que se trate de praticantes: *“somos descritos à maneira religiosa, queiramos ou não, porém a maioria não é de praticantes”*. Para Said, ser muçulmano significa algo mais amplo:

Compartilhar uma certa base comum, uma tradição histórica de costumes religiosos na prática social, viver dentro de uma forma de conduta, sem que isso implique que as pessoas sejam praticantes.

Como consequência, nosso entrevistado define a comunidade como “árabe”, não como “muçulmana”. No entanto, aquilo que para Said define mais integralmente a comunidade é o fato de ser uma “comunidade econômica”, e isso lhe permite equiparar a comunidade árabe ao resto das comunidades de imigrantes que habitam a Tríplice Fronteira: *“como a dos chineses, outra comunidade econômica”*. Na sua visão, todas as comunidades estão na fronteira com base no interesse econômico e as relações que estabelecem entre si são “relações de mercado”. Isso explica para ele o fato de que existam muitos árabes de Ciudad del Este que sejam amigos de judeus que trabalham com eles em Miami: *“a economia não tem nacionalidade”*. Quando lhe perguntamos sobre as relações com a comunidade de pioneiros de Asunción e os laços que existem com as sociedades, centros religiosos e escolas que lá existem, Said também minimizou a possibilidade de uma relação que tenha como base o fato de todos eles serem oriundos do mesmo país:

Eu não conheço ninguém da comunidade de Asunción, pelo fato de sermos árabes não creio que possa existir alguma relação, em absoluto. O nacionalismo já não é um laço forte... às vezes você pode gostar de conversar com uma pessoa sobre a língua, sobre as histórias antigas, mas isso acaba em quinze minutos, quinze minutos e pronto!

Seguir as narrativas de pertencimento em Ciudad del Este nos levou para outros espaços onde os imigrantes concentram-se. O próprio Said, com sua ideia da “comunidade econômica”, tinha me recomendado visitar um dos andares de uma galeria comercial onde trabalham libaneses que residem em Ciudad del Este, diferentemente dos muitos outros que só trabalham nessa cidade e voltam pela

tarde para a cidade brasileira de Foz do Iguaçu. Foi nesse lugar que conhecemos Talal, que trabalha em uma das lojas e se mostrou muito interessado em conversar sobre sua trajetória como imigrante, destacando que residia em Ciudad del Este havia mais de quinze anos e que preferia esse lugar à vizinha cidade brasileira. Na verdade, o discurso de Talal transformava em atributos positivos todos os estereótipos circulantes sobre a cidade paraguaia. Para ele, tratava-se de um lugar tranquilo, com muita segurança, próspero e ordenado, fatores que explicavam sua opção por trabalhar e morar em Ciudad del Este, sem se importar com a distinção entre “os que progridem e se mudam para Foz e os que ficam do lado paraguaio”¹⁵. Poucos minutos após iniciada nossa conversa, Talal destacou sua filiação religiosa, sua ida (ora mais esporádica, ora mais regular) à Mezquita del Profeta Mohammed, afirmando que desejava falar da sua trajetória migratória para depois me indicar pessoas idôneas para falar da religião. Foi assim que, assinalando outra loja, indicou:

Nós não somos religiosos, se quiser também conversar com pessoas religiosas você deveria procurar os que trabalham naquela loja, eles conhecem bem do tema, participam das organizações e rezam. Nós somos apenas comerciantes, sem muito tempo para a religião.

Compreendi que meu interlocutor fazia referência a outros imigrantes que ele considerava mais religiosos do que ele e seus colegas, que são “apenas comerciantes, imigrantes sem muito tempo para a religião”. Talal focalizou seu discurso nas trajetórias migratórias e, tanto no seu caso quanto no de outros entrevistados, a centralidade da dimensão econômica tornou-se recorrente, também como pano de fundo da explicação dos processos de estigmatização das comunidades árabes da Tríplice Fronteira. Do seu ponto de vista, a estigmatização como “terroristas” e “fundamentalistas”, tão difundida pela mídia, escondia conflitos e guerras comerciais, “ataques ao comércio árabe na fronteira”, uma retaliação dos Estados Unidos porque os comerciantes árabes de Ciudad del Este tinham deixado de comprar produtos de Miami e agora os importavam da China. Vários desses imigrantes e outros mais recentes ainda estavam construindo sua inserção econômica, mudando

¹⁵ Esse discurso, que reverte os estereótipos negativos da cidade, é muito frequente entre os imigrantes árabes que residem do lado paraguaio. Sobre Ciudad del Este recaem discursos estigmatizantes, como a falta de ordem, infraestrutura precária, perigo, sujeira e pobreza, que condensam certos estigmas que também são remetidos ao Paraguai e colocados em contraste em relação à suposta “pujança” da vizinha cidade brasileira. Desse modo, nesse espelhamento de estereótipos, é comum também que os supostos atributos positivos de Foz do Iguaçu sejam invertidos do outro lado da fronteira, em discursos que assinalam o aumento dos índices de violência ou a “favelização” da cidade brasileira.

várias vezes de ramo comercial ou procurando se independizar de estruturas comerciais vinculadas a redes familiares.

Hassan chegou a Foz do Iguaçu em 1987 e sua trajetória migratória tem elementos comuns à daqueles que chegaram na região na mesma época:

Cheguei em 1987, no Líbano tinha uma inflação muito alta, estávamos vivendo o conflito da guerra civil, a questão econômica foi o que mais pesou, eu trabalhava, trabalhava, e nada, até que um dia eu disse: eu paro. Comecei a ver a migração para outras partes da terra como uma oportunidade para mudar de vida, para me livrar do sofrimento. No nosso pensamento, em primeiro lugar, estava a ideia de sair do Líbano e, em segundo lugar, a de escolher o destino, então eu não planejei para onde ir, eu não disse: vou para a América, o país é o Brasil, a cidade é Foz do Iguaçu, o endereço é tal, viemos para onde conseguimos o primeiro visto. Então, o primeiro visto foi para ir à Argentina... ao Brasil eu não tinha como chegar na Embaixada do Brasil, então fui buscar o visto na Embaixada Argentina em Damasco, a situação era... tinha guerra interna. Fui para a Argentina, fiquei 8 dias em Puerto Iguazú, até conseguir o visto para entrar no Brasil.

A existência de uma rede de relações, parentes ou amigos, aparece como referência do lugar ao qual se dirigir:

Claro que minha vinda para aqui, para Foz do Iguaçu, foi só porque aqui eu tinha parentes da minha mãe, tinha onde ficar, sempre escolhemos um lugar onde haja alguém que possa nos acolher e assim eu vim para Foz, como minha história tem centenas, das pessoas que vieram antes e depois que eu.

Como ele próprio argumenta, a trajetória de Hassan repete-se uma e outra vez no discurso daqueles que chegaram na mesma época, que sempre destacam a escolha do lugar de destino a partir da existência de redes familiares e da promessa econômica da fronteira.

Ao mesmo tempo, nas narrativas que agrupamos sob a noção de “comunidade econômica”, os motivos para a migração aludiam à possibilidade de melhorar as condições de vida. A inflação, os salários baixos e o trabalho sem progresso visível na terra de origem foram mencionados como fatores determinantes. Os espaços de destino, Brasil ou Paraguai, foram considerados como ocasionais, não planejados, e apenas vinculados a certeza de que “na fronteira tem trabalho” e “tem comércio árabe que facilita as coisas”. Esse conjunto de entrevistados explicava suas mobilidades e sua permanência no lugar, assim como seu pertencimento à comunidade árabe a partir de elementos que colocavam o mundo do trabalho para além de outras

referências, apelando para noções como “*a habilidade dos árabes para progredir ali onde existam condições*” ou “*a facilidade para passar de agricultores a comerciantes*”. Como assinala um dos nossos entrevistados:

Podemos praticar nossa religião em qualquer parte, inclusive nas nossas casas, mas apenas em poucos lugares é possível trabalhar e progredir.

As oportunidades que oferece a fronteira explicavam a escolha da permanência em um lugar de destino atravessado por vaivéns econômicos, mas sobre o qual havia sempre expectativas, já que, nessas narrativas, a área da fronteira era considerada muito mais do ponto de vista do seu potencial do que do ponto de vista das suas conjunturas.

As viagens de negócios para países do mundo árabe geravam, em alguns imigrantes, a afirmação da sua escolha pelo espaço das três fronteiras como lugar de destino. Jamil, palestino que reside há mais de 20 anos na região, organizou uma viagem a Dubai com a expectativa de levar produtos do Brasil e testar a possibilidade de vendê-los. Contudo, ao voltar, reafirmou sua opção por viver nos trânsitos entre Foz e Ciudad del Este. Na sua visão, o país visitado “*era bonito, mas o povo era desagradável*” e acabou concluindo que não há lugar melhor que a fronteira: “*o melhor do mundo*”. Na fronteira, Jamil mudava com frequência de ramo comercial, comprava e vendia mercadorias dos dois lados e viajava para cidades próximas para tentar a sorte, jactando-se da liberdade que lhe proporcionava o comércio itinerante.

Essas narrativas enfatizavam a “promessa” da área das fronteiras e a busca de oportunidades de vida e, por sua vez, as narrativas dos pioneiros apareciam sempre vinculadas à construção econômica da região. Sua presença na região foi narrada como paralela à própria emergência e crescimento desse espaço comercial. Muitos dos nossos entrevistados explicaram sua chegada e permanência no lugar por terem tido “uma visão acertada sobre o futuro da região”, depois confirmada, e pelas redes migratórias pré-existentes que lhes possibilitaram chegar a uma região, até então inóspita, na qual tinham algum parente ou amigo. Algumas das trajetórias narradas destacaram o passo de uma atividade incerta, a venda ambulante, praticada na década de 60, para um presente de prosperidade materializado na propriedade de uma ou várias lojas. Nesses casos, as descrições da chegada estavam repletas de referências à paisagem urbana da década de 60. Em Foz do Iguaçu, ruas de terra e umas poucas lojas na que hoje é uma das principais avenidas comerciais; em Ciudad del Este, a construção das primeiras galerias comerciais empreendida por pioneiros da comunidade árabe. Farid, um dos pioneiros palestinos, considerava que o momento de início da migração posterior à década de 50 vinculava-se a uma

possibilidade real: “*anteriormente não havia possibilidades de ganhar dinheiro aqui, isso começou no Brasil da década de 50*”. No final da década de 60, Farid entrou no Brasil por Uruguaiana, proveniente da Argentina, com passaporte jordaniano, tinha obtido um visto para a Argentina onde permaneceu por 48 horas, passou um ano e seis meses no Rio Grande do Sul e seguiu para Foz, um primo dele já estava na fronteira:

Quando cheguei vi coisas novas, mas não era fácil, eu ouvia como é que era a situação, tinha que trabalhar muito, comecei como ambulante, carregava duas malas e ia para o campo no Rio Grande do Sul, ficava uma semana vendendo as mercadorias [...] soube que na fronteira tinha mais possibilidades de trabalho, cheguei aqui e abri uma loja no centro e, mais tarde, uma, em outro bairro; meu primo, uma, em Ciudad del Este... Montei meu negócio na Avenida Brasil, não tinha asfalto, as casas eram de madeira, quando chovia era tudo barro.

As etapas pelas quais atravessou a fronteira são rememoradas em relação aos períodos de auge, como a afluência de imigrantes da Argentina, Brasil e Paraguai na época da construção da Hidrelétrica de Itaipu, em 1975, ou o crescimento comercial de Ciudad del Este, na década de 80. Porém, grande parte dos entrevistados reconhece que a situação atual restringe a possibilidade de que a busca de melhores oportunidades de vida estimule novos processos migratórios. Alguns dos que estão há mais tempo na região atribuem ao surgimento do Mercosul a deterioração e as crises do comércio em Ciudad del Este. Dentro desse conjunto de imigrantes, que destacaram a busca de oportunidades de trabalho como elemento determinante das suas trajetórias migratórias, a crise foi considerada como uma situação normal da vida na fronteira, por si só instável e muito mais submetida que as outras cidades dos três países às situações de mudança.

Desse modo, a ideia de que as coisas “logo podem mudar” porque “afinal a fronteira sempre será um lugar bom” reaparece com frequência nos discursos dos que permanecem na região ou daqueles que a abandonam com a pretensão de voltar, caso haja alguma mudança na situação. A firme inserção econômica alcançada pela maioria dos pioneiros gera a elaboração de uma série de representações na visão dos imigrantes mais recentes. Os pioneiros, muitas vezes, são vistos como aqueles que “já não voltarão para sua terra de origem”, mas, graças aos quais, tem sido possível concretizar a construção de mesquitas, centros educativos e laços duradouros com a sociedade local.

As narrativas de trabalho e inserção em um espaço economicamente promissor configuram muitos dos discursos de pertencimento à comunidade árabe como “comunidade econômica”. Embora com matizes entre pioneiros e imigrantes mais

recentes, constitui uma das representações compartilhadas no que diz respeito à inserção local, seja definindo a região como praticamente construída por eles, no caso dos pioneiros, ou como uma área ainda não explorada em todo seu potencial, no caso dos outros imigrantes.

Adscrição religiosa e estilos de vida locais

Várias narrativas enfatizaram diferenciações entre costumes e hábitos tidos como próprios, e remetidos ao pertencimento religioso ao islã, e aqueles vistos como próprios do Brasil ou Paraguai. No contexto da comparação entre “estilos de vida”, nossos entrevistados se definiram entre uma pluralidade de opções, hábitos e orientações que supõem certa unidade, cuja seleção ou criação é influenciada pelas expectativas da comunidade de pertencimento, pela visibilidade dos modos de atuar, assim como por circunstâncias situacionais¹⁶.

A seguir, apresentaremos alguns casos que condensam, nitidamente, o discurso de um conjunto de informantes concordantes em suas visões, o que permite seguir a construção de significados comuns a certos subgrupos e visualizar os diferentes modos relacionais de conceber o pertencimento religioso.

Salim, libanês que chegou a Foz em 1986, afirma não ter escolhido o destino: “*o sonho da migração é o mesmo em todas as raças*”. Do seu ponto de vista, a comunidade árabe se destaca entre todas as outras, chinesa, coreana, indiana, paraguaia e argentina, não apenas pelo fato de ser a mais numerosa e visível, mas também pelo modo como seus membros atuam:

Os árabes não gostam de divulgar o que ele fazem, não utilizam isso como *marketing*, fazem por fazer, porque sabem que são um povo espiritual e religioso, muçulmano, então pensam que se ajudam o próximo, Deus vai iluminá-los.

Embora os jornais falem da crescente violência, roubos e insegurança da região, para Salim trata-se de difamações, já que “o povo espiritual” ao que ele faz referência reside em “*uma das áreas mais seguras do mundo*”. Por outro lado, nosso interlocutor considera que os “costumes locais”, à primeira vista contrários a sua prática religiosa, não passam de questões secundárias. Seu relato enfatiza a força

¹⁶ A. GIDDENS, A. “La trayectoria del yo”. In: *Ibid Modernidad e identidad del yo*, pp.106-108. Na visão de Giddens, a noção de estilos de vida relaciona-se à trajetória do *self*. Trata-se de um conceito aberto, que supõe a mobilidade dos indivíduos entre diversos entornos ou localizações no curso das suas vidas cotidianas, o que inclui a passagem por ambientes onde seus “estilos de vida” podem ser colocados em questão. Os estilos de vida são práticas rotinizadas: nos hábitos de vestuário, alimentação, modos de agir e nas formas de se relacionar com os outros, rotinas *susceptíveis de mudança* de acordo com a natureza mutável da identidade do *self*.

da espiritualidade do islã que, segundo ele, acabará transformando os costumes locais, e não o contrário.

Desse modo, no seu discurso, o vestuário das mulheres ou o fato de eles não tomarem vinho ou comerem porco, são costumes que não geram distância entre a comunidade árabe-muçulmana e as pessoas locais: *“muitos brasileiros não comem porco, os judeus também não, muitos não bebem álcool por questões de saúde”*. Salim acredita que tanto brasileiros quanto paraguaios acabarão por entender as práticas religiosas, deixando de considerá-las exóticas ou alheias à suas sociedades:

os hábitos que os muçulmanos vinculam a preceitos religiosos podem ser praticados por paraguaios e brasileiros, já que são hábitos saudáveis que melhoram a qualidade de vida.

Outros relatos, ancorados no pertencimento ao islã, também aludem às “práticas exemplificadoras” que poderiam acabar impregnando a espiritualidade de brasileiros e paraguaios. Nesses discursos, os modos de vida associados à prática do islã não se adaptariam nem seriam assimilados pelos modos de vida locais, mas acabariam impregnando esses hábitos a partir de contribuições e, nessas narrativas, as comparações baseavam-se em equivalências, não em contrastes. Como assinalava Jaber, na sua loja de Foz do Iguaçu:

Realmente o que vale na vida é o geral, inclusive porque teremos influência nas pessoas que não têm religião, não temos nada contra eles.

Também otimista a respeito da ideia de impregnar os modos de vida locais da cultura do islã, Rashid, libanês que reside há mais de 15 anos em Foz do Iguaçu, após ter vivido alguns anos em Ciudad del Este, assinala:

No futuro, esta região poderá se transformar em uma pequena Malásia, atraindo muçulmanos do mundo todo e essa predominância espalhará nossos costumes, que não serão mais vistos como estranhos.

Zaina, que chegou do Líbano ao Paraguai em 1990 e, cinco anos depois, mudou-se para a cidade brasileira de Foz do Iguaçu, afirma que em primeiro lugar se define como *“muçulmana, depois como árabe e depois como brasileira”*, já que seus filhos nasceram no Brasil. Ela prefere pensar as diferenças em termos de que *“cada um deve viver como quiser”*:

Eu respeito a religião deles, eu acredito em Deus como eu quero, do meu jeito, os brasileiros acreditam em Deus no seu jeito, eu respeito o modo deles, então

eles tem de respeitar o meu, eles comem minha comida, que é muito boa, e eu gosto da comida deles. Nós não comemos carne de porco, eles já sabem disso, e temos outra forma de matar o animal para ele não sofrer. Aqui eu tenho tudo e não sinto nem um dia que estou fora do meu país.

Zaina assinala que a grande diferença se refere ao modo em que “eles” e os brasileiros criam seus filhos:

Há uma coisa, a forma em que nós criamos os nossos filhos, eles (os brasileiros) são diferentes nisso, por exemplo, eu tenho uma filha com 12 anos que é brasileira e ela já sabe como fazer, criei ela do mesmo jeito que minha mãe me criou. Ela é brasileira, tem seus costumes, mas já aceitou a cultura dela (em referência ao islã), a comida dela, ela já sabe que criamos nossos filhos assim e que respeitamos aos outros.

Esses discursos, ancorados na construção de continuidades com as sociedades locais, também constroem fronteiras simbólicas com as outras comunidades de imigrantes, que não teriam a força de uma religião capaz de influenciar a cultura local. O esforço para aprender as línguas locais, o português e o espanhol, também faz parte das narrativas que pretendem mostrar a disposição dos árabes-muçulmanos para se integrarem no espaço de residência. Muitas vezes, por exemplo, os chineses são questionados porque “eles não falam em nenhuma língua local”, diferentemente dos árabes-muçulmanos, pois, dentre eles, “muitos poucos não falam espanhol ou português”.

Bashir, que trabalha durante o dia em Ciudad del Este e, à tarde, ajuda no atendimento de uma lanchonete de *shawarma* em Foz do Iguaçu, lembrava, com entusiasmo, do caso de um empregado brasileiro que, “de tanto atender clientes árabes”, tinha aprendido a língua e, inclusive, já havia visitado a mesquita junto com eles, assinalando a possibilidade de que esses casos se multipliquem no futuro. Alguns imigrantes expressaram que, no futuro, as escolas árabes poderiam terminar se abrindo à sociedade brasileira e paraguaia que, finalmente, reconheceria “o tipo de educação e os valores espirituais que nelas são ensinados”. A expectativa do reconhecimento geral dos valores transmitidos pela religião muçulmana faz com que alguns imigrantes imaginem que, no futuro, as instituições de ensino fundadas pela comunidade se tornarão atraentes para o conjunto da sociedade. Embora por enquanto, por exemplo, na escola árabe de Foz do Iguaçu haja poucos alunos sem ascendência árabe, alguns imaginam que a sociedade acabará reconhecendo que essas escolas são “um dos poucos espaços educativos onde se transmitem valores e costumes que em outras partes já não se ensinam”. Em relação a isso, uma docente libanesa da Escola Árabe de Foz do Iguaçu destacava o papel da instituição:

Aqui tem brasileiros que não têm nada a ver com o árabe. Eles aprendem, tem que ver como eles rezam com a gente! Porque nós cuidamos muito dos alunos, agora tem muita droga para os jovens e, por exemplo, aqui se alguém vai ao banheiro nós vamos junto, nós nos preocupamos com eles, então eles (os brasileiros) veem esse lado dos nossos costumes.

Em algumas representações baseadas na construção de imaginários sobre o futuro da comunidade da região, os laços ligados à etnicidade ou à origem nacional comum aparecem como em perigo de um eventual enfraquecimento, mas não a religiosidade vinculada ao islã. Um dos líderes da comunidade muçulmana de Foz do Iguaçu elaborava suas reflexões partindo do seguinte argumento:

Se pensarmos bem, em toda parte, todo mundo é estrangeiro, o único não estrangeiro, originário do seu próprio lugar, teria sido Adão, que, justamente, não tinha origem porque descendeu de Allah, embora, no fundo, também se tornou estrangeiro, porque migrou do paraíso.

A condição de estrangeiro universalizada servia, nesse discurso, para explicar o caráter universal do islã que, segundo nosso interlocutor: “*é para os palestinos, os brasileiros, os libaneses e para qualquer um*”. Nesse sentido, o enfraquecimento da identidade árabe não seria um problema:

Não estamos preocupados com a extinção, se no futuro vamos ou não comer kibbe, em Curitiba ou em São Paulo tem muitas pessoas com sobrenome árabe e isso não quer dizer nada.

Do seu ponto de vista, a religião finalmente vai predominar entre as outras possíveis identificações:

Vão predominar aqueles que entendam bem a religião. Em umas décadas, religiosamente, não haverá mais libaneses ou palestinos, todos serão locais, a religião nunca acaba, a solução será divulgar o islã universal e apresentar a religião para os brasileiros, paraguaios e para todas as comunidades.

Nosso interlocutor assinalou que não se trata de gerar conversões e, sim, de esclarecer esteréotipos e mostrar compatibilidades, porém, isso implicaria “*sair do tribalismo e do racismo das primeiras gerações*”. Na sua visão, o enfraquecimento dos vínculos ligados à origem árabe e nacional será um processo normal no futuro das comunidades, o que gerará a preponderância de tudo aquilo ligado à religião, pois, segundo ele: “*esses processos são normais, fazem parte do crescimento e da globalização*”.

Não obstante, assim como existem definições que parecem assinalar a vitalidade da religião muçulmana e seu poder não de se adaptar, mas sim de influenciar e criar pontes com os estilos de vida categorizados como “locais”, também encontramos um conjunto de narrativas que poderíamos chamar “de diluição”, ancoradas nas tensões geradas pela produção de imaginários relativos à localização dual¹⁷; nelas se contrapõem formas de socialização diferentes, pensadas na relação entre lugar de origem e espaço de destino.

Outros futuros imaginados

Retomo a ideia de “diluição” do discurso de um dos meus informantes, uma categoria nativa permeada pelas representações que aludem à possibilidade futura de fusionar-se nos hábitos e costumes locais. As representações sobre o perigo de diluição da comunidade focalizam as diferenças geracionais e tomam como referência os jovens imigrantes que chegaram sozinhos e costumam residir em Ciudad del Este, ou os descendentes.

No discurso de alguns pioneiros, tanto de Foz quanto de Ciudad del Este, esses jovens metaforizavam um dos possíveis futuros da comunidade: a extinção ou a diluição nas culturas locais. Essas representações referiam-se à brasileirização ou à paraguaização dos jovens, sua falta de interesse pela cultura e religião dos pais, a perda de laços com a comunidade e o perigo das novas amizades. As representações construídas por alguns dos imigrantes mais antigos a respeito dos jovens têm como base uma ressignificação retrospectiva dos lugares de origem. Assim, muitas vezes, os discursos sobre esses jovens aparecem à luz da dicotomia entre o lugar de origem do qual eles vêm e a especificidade cultural atribuída ao espaço de destino. Esse lugar de origem é ressignificado e idealizado como espaço onde as sociabilidades dos jovens podem ser controladas pela religião e pelos círculos familiares, onde a religião opera como legado cultural e é transmitida no contexto mais amplo de uma cultura por ela permeada. Por sua vez, o espaço de destino é categorizado como um âmbito onde os controles da comunidade não conseguem ser fortes, diante da diversidade de opções de estilos de vida que é possível adotar no mundo local.

Alguns entrevistados assinalaram que esses jovens encontram-se em uma fase de transição pela qual eles também passaram nos momentos em que, nos espaços de destino, afastaram-se da religião e adiaram o retorno às práticas. Um conjunto dos nossos interlocutores pioneiros assinalou que antigos, novos imigrantes e os descendentes pertencem a uma “mesma cultura” que garante a existência

¹⁷ S.TAMBIAH. *Transnational Movements, Diaspora and Multiples Modernities*, In: *Daedalus*, p.169.

de redes de solidariedade e de aprendizado das tradições. No entanto, também sublinharam os limites que esses jovens deveriam aceitar: “*não fazer coisas ruins*”, “*não beber álcool ou ir para o cassino aproveitando que ninguém vê o que fazem*”, “*não abandonar a religião*”, destacando, também, casos em que as amizades locais acabam influenciando o comportamento dos jovens.

A trajetória de Sami parece adequada para sintetizar as narrativas de descontinuidade das adesões religiosas, que muitas vezes são atribuídas ao estado transitório dos jovens. Ele chegou do Líbano com seus pais e irmãos mais velhos quando tinha cinco anos, já morou em Goiás e em São Paulo. Do seu ponto de vista, o “*Brasil é a melhor terra do mundo, é fácil gostar de tudo, entrar no carnaval e no futebol*”. Sami relata sua juventude como um processo progressivo de afastamento da religião que ele via praticar em casa: a oração diária do seu pai, as visitas à mesquita, a celebração das festas religiosas e o jejum no mês de Ramadã. Ele atribui seu distanciamento a que “*gostava muito de sair à noite com amigos brasileiros, beber álcool e seguir o carnaval*”. Contudo, em 1983, viajou para o Líbano para se casar, voltou, teve filhos no Brasil e decidiu assumir as práticas religiosas, segundo ele, também como forma de transmitir a religião para os seus filhos, que, “*pelo fato de serem brasileiros, podiam não seguir a religião*”. Sami pensa que aquele estado transitório de desvinculação da religião que ele experimentou é o mesmo que hoje experimentam os jovens solteiros que “*estão sozinhos e perdidos*”. Diante disso, ele pensa o futuro desses jovens de forma dicotômica: eles se desvincularão completamente da religião, perdendo-se na atração de viver como os jovens locais ou, como ele, retornarão às práticas religiosas. Na sua visão, essa última possibilidade depende da forma em que os jovens compreendam a religião, pois o retorno só será possível se eles conseguirem entender algo que ele considera muito complexo:

Que a religião não é uma marca para mostrar no interior da comunidade árabe, mas sim algo que você faz para você mesmo, se você faz o Ramadã e reza, tem de fazer por você mesmo e não para mostrar aos outros.

Refletindo sobre o tema, Sami mencionou diversos exemplos para tentar ilustrar a ideia de que o ato de seguir as tradições culturalmente herdadas tende a favorecer o afastamento, enquanto a aceitação da religião como escolha pessoal faz com que as pessoas retornem a ela, e é desse modo que ele interpreta sua própria história e a de outros imigrantes. As alusões às diferenças geracionais apareciam no contexto de discursos sobre os ideais de família, as formas de casamento desejáveis para as novas gerações e na consideração do papel das novas instituições religiosas e escolas que poderiam evitar trajetórias de descontinuidades, muitas vezes justificadas nas biografias dos pioneiros “*porque antigamente não tinha instituições*”.

As narrativas de outros imigrantes a respeito dos afastamentos e retornos à religião e à cultura de origem apresentam também descontinuidades e parecem ativar de forma mais forte aquilo que Abdelmalek Sayad chamou de “dupla ausência”. Pode-se ilustrar esse processo a partir da trajetória de Karim. Ele é um imigrante forçado que teve que sair da Palestina na década de 80 e que até hoje afirma: “*eu volto lá no dia seguinte que a Palestina seja libertada*”. No Brasil, ele fez seus melhores amigos entre os brasileiros e através deles conheceu sua esposa, teve filhos e depois se separou. Ele mesmo interpreta sua trajetória como um permanente navegar entre duas águas, já que afirma que suas escolhas o levaram a se afastar do seu estilo de vida, enquanto, ao mesmo tempo, sofria a rejeição dos parentes da sua esposa, segundo ele “*por causa dos meus costumes diferentes*”. Karim relata esse quadro como crescentemente conflituoso, conforme explicitava o tipo de educação que pensava dar aos seus filhos. Em muitos casos relatados por nossos informantes, os casamentos com pessoas que não professam a religião parecem reativar esteréotipos a respeito de supostas incompatibilidades entre estilos de vida. Hoje, apesar de ter se reaproximado da sua comunidade de origem, Karim diz que não pensa em se casar com uma mulher árabe. Depois de ter feito algumas viagens e ter conhecido mulheres que lhe foram apresentadas para casamento, ele afirma que sente que tem pouca coisa em comum com elas e que não tem nada a conversar. Do seu ponto de vista, trata-se de um estado permanente de estar dentro e estar fora ao mesmo tempo. A partir dessa posição, Karim, com frequência, *brincava com* certos comportamentos dos seus colegas, a forma como cumprimentavam as mulheres, seus hábitos culinários, e costumava dizer que já não fumava narguile, pois o *hábito já havia se espalhado* por toda parte, inclusive nas favelas. Embora seu círculo de sociabilidade se limitasse à comunidade muçulmana, tinha ampliado seu universo de amizades incluindo pessoas de nacionalidades diversas, libaneses, palestinos, bengaleses, egípcios, indianos, imigrantes árabes chegados de outros pontos do Brasil ou Paraguai e visitantes ocasionais da fronteira. Karim também havia assumido posições críticas a respeito dos representantes institucionais da sua comunidade, com os quais explicava que tinha deixado de se sentir identificado.

Alguns jovens das novas gerações, descendentes de imigrantes da década de 80, relativizaram os laços intracomunitários e assinalaram as vantagens de fazer amizades locais e compartilhar com elas saídas e hábitos. Essa era a posição de alguns entrevistados que estudaram na escola árabe, seguindo mandamentos e estratégias familiares orientadas à preservação e transmissão da religião. Eles descatacam a dificuldade de terem se formado em um âmbito que, segundo eles, era fechado e “explodia” caso se saísse dele.

Na escola, saímos sem saber o que é o carnaval, eles acham que o carnaval é só mulher nua e não é só isso. O problema é quando você sai desse ambiente, você não está preparado para a vida nem para se relacionar com as pessoas que conhece, por exemplo, fora da escola.

Já em etapa de fazer cursos preparatórios para ingressar na universidade, alguns desses jovens expressaram sentir “*falta de preparo para a vida local*”, fato que, segundo eles, gerava desvantagens na hora de prosseguir os seus estudos no ensino superior, pois achavam que talvez o tipo de educação recebida era bom para aqueles que depois se mudassem para a terra dos seus pais e não para aqueles que, como eles, desejavam agora construir seus círculos de amizade fora da religião e dos círculos étnicos. Dentre esses jovens, e dentre aqueles que tinham viajado para o país dos pais ou avós, de férias ou para estudar árabe, havia dois grupos com posições bem definidas: um que reafirmou a valorização da vida no Brasil ou no Paraguai, argumentando que nas viagens tinham sofrido pela adaptação aos costumes e estilos de vida considerados radicalmente diferentes¹⁸ e outro que, a partir das viagens, tinha reafirmado suas origens, procurando depois uma maior aproximação à comunidade, expressando ter tido a oportunidade de conhecer “*em primeira mão*” a vida cotidiana na cultura de origem. Assim, as estratégias mobilizadas para a educação das novas gerações nem sempre têm o efeito de perpetuar a cultura de origem, pois o resultado desses projetos vincula-se às opções dos sujeitos de acordo com suas trajetórias individuais.

As narrativas mencionadas anteriormente, assim como outras narrativas de “diluição”, ou navegar entre duas águas, apareciam no discurso de sujeitos que, como no caso de alguns pioneiros, imaginavam o futuro dos jovens a partir das suas próprias trajetórias de descontinuidades, e também entre alguns jovens que projetavam e imaginavam seu futuro no Brasil ou no Paraguai.

Considerações finais

O conjunto de narrativas acima analisado constitui uma parte das possíveis constelações que assumem os discursos identitários entre os árabes-muçulmanos da Tríplice Fronteira. As narrativas “ontológicas” são relatos que os atores constroem para enunciar quem são e como entendem sua posição de maneira situacional, nas relações têmporo-espaciais nas que se inserem no espaço de destino migratório. Do mesmo modo que todas as narrativas, sejam ontológicas ou públicas e vinculadas

¹⁸ Os relatos sobre viagens e relações com parentes durante essas estadas eram construídos a partir de anedotas sobre equívocos da vida cotidiana, diferenças nos hábitos alimentares e nas relações de gênero e contrastados com a forma de vida do Brasil ou Paraguai.

aos pertencimentos institucionais ou culturais, são construídas de maneira relacional, conectiva e através da apropriação seletiva entre outras identificações possíveis.¹⁹ É possível considerar três núcleos de significação que permitem-nos compreender não uma identidade - neste caso, árabe ou muçulmana -, mas sim um conjunto de processos de identificação produzidos por determinados agentes que se situam em categorias específicas, as quais podem mudar de acordo com o contexto.²⁰ No primeiro grupo de narrativas, os imigrantes identificaram-se de acordo com sua posição nas oportunidades do mundo do trabalho. Enquanto os pioneiros conceberam sua inserção como construtores da própria vitalidade comercial da região, os imigrantes mais recentes destacaram a promessa e oportunidades de trabalho na fronteira, com seus vaivéns e conjunturas. Essa identificação *permite-lhes* poder *pensar-se* em posição análoga aos outros grupos de migrantes, chineses, coreanos, etc. e aos migrantes internos, pois, afinal, “*todos estão aqui com o objetivo de trabalhar e progredir*” e habitam nichos ocupacionais diversos na hierarquia do mercado. Essas narrativas minimizaram a identificação religiosa, a partir de enunciados tais como: a ideia de “*comunidade econômica*”, a autodefinição como pessoas que trabalham e têm pouco tempo para a religião ou o discurso que assinalava que, embora a religião possa ser praticada em qualquer parte, inclusive dentro das suas casas, apenas em alguns lugares, como Foz ou Ciudad del Este, é possível trabalhar e progredir economicamente. O segundo conjunto de narrativas pode se remeter a processos de identificação categoriais. Nesses casos, nossos entrevistados se identificaram como membros da comunidade muçulmana, isto é, como compartilhando uma série de atributos categoriais que os tornam parte de uma adscrição identitária. Essas identificações foram enunciadas no quadro de uma interação profundamente dialógica com os estilos de vida locais, que foram concebidos ora assinalando compatibilidades, ora a partir de imaginários a respeito de uma futura disseminação dos valores do islã entre a população local. Em um futuro no qual os próprios costumes e hábitos deixariam de ser considerados “exóticos” e até poderiam ser adotados e compreendidos por paraguaios e brasileiros. O terceiro grupo de narrativas tem estreita vinculação com o segundo, porém, os relatos foram construídos na direção inversa, pois no exercício de imaginar o futuro da comunidade na fronteira, destacaram ideias que assinalam a possibilidade de que a identificação como muçulmanos possa se transformar, se diluir ou se fundir com estilos de vida e práticas atribuídas aos contextos nacionais nos quais os imigrantes residem.

¹⁹ Cf. M. SOMMERS. The narrative constitution of identity: a relational and network approach. In: *Theory and Society*, p.618.

²⁰ Cf. R. BRUBAKER; F. COOPER, F. Beyond Identity, In: *Theory and Society*, p.14.

A elaboração de definições monolíticas sobre a comunidade árabe da Tríplice Fronteira foi fortemente assumida pela mídia, como temos demonstrado em outros trabalhos.²¹ Os processos de estigmatização que tentaram vincular os imigrantes muçulmanos com atividades “terroristas” foram inclusive contestados pela sociedade civil local, pelos meios de comunicação alternativos e por representantes institucionais das próprias comunidades.²² Essa “construção” da comunidade árabe utilizou, em alguns casos, a linguagem da etnicidade na sua acepção mais primordialista, para delimitar uma espécie de “*enclave etnocultural*”, o que significou assinalar essências e atributos daqueles indivíduos classificados como árabes, embora se tratasse em muitos casos de paraguaios ou brasileiros de ascendência árabe ou de imigrantes que residem há várias décadas na região. Como assinalou Banks²³ em uma esfera mais ampla que a do mundo acadêmico, a “eticidade” do discurso jornalístico e público é uma noção ilusória e pouco substancial, muitas vezes mobilizada para a compreensão de conflitos e situações a partir do argumento da existência de uma etnicidade que se vê e está pronta para ser abordada como dado pré-construído. Em geral, e inclusive, para além dos casos aqui apresentados, entre os árabes-muçulmanos da Tríplice Fronteira encontramos uma multiplicidade de discursos, segundo se trate de porta-vozes institucionais, comerciantes, imigrantes antigos ou recentes, jovens, homens ou mulheres, e essa multiplicidade pode ser observada quando focalizamos esses segmentos específicos.

O caráter relativamente recente da chegada à fronteira ainda permite que abordemos esses discursos a partir das elaborações dos próprios imigrantes, e que seja possível visualizar de que modo o trabalho, a religião e os imaginários sobre o futuro são espaços identificatórios justapostos que perpassam as experiências pessoais e informam o manejo situacional dos significados de pertencimento.

Referências bibliográficas

- BANKS, M. *Ethnicity: Anthropological Constructions*. Londres: Routledge, 1996.
- CALHOUN, C. Social Theory and the Politics of Identity. In: C. Calhoun (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity*. Londres: Blackwell, 1994, pp.9-36.
- BRUBAKER, R.; COOPER, F. Beyond Identity, *Theory and Society* n° 29, (2000): 1-47.
- GIDDENS, A. La trayectoria del y’. In: Ibid. , *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península, 1995, pp. 93-139.

²¹ Cf. MONTENEGRO, S., GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V. *La Triple Frontera*

²² Cf. J. KARAM, J. Atravesando las Américas... In: V.GIMÉNEZ BÉLIVEAU y S. MONTENEGRO (comp.) *La Triple Frontera. Dinámicas culturales y procesos globales.*, pp. 119-151.

²³ Cf. M. BANKS. *Ethnicity*

- GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V., MONTENEGRO, S., SETTON, D. Árabes en la selva: migración, religión e identidad en el imaginario de católicos y pentecostales. In: Olga Odgers e Juan Carlos Ruiz Guadalajara (comp.) *Migración y Creencias*. México: El Colegio de la Frontera Norte, 2009, pp. 101-130.
- HUMPHREY, M. Ethnic History, Nationalism and Transnationalism in Argentine Arab and Jewish Cultures. In: Ignacio Kich and Jeffrey Lesser (ed.) *Arab and Jewish Immigrants in Latin America*. London: Frank Cass, 1998, pp. 167-188.
- KARAM, J. Atravesando las Américas: la guerra contra el terror, los árabes y las movilizaciones transfronterizas en Foz do Iguacu y Ciudad del Este. In: Verónica Giménez Béliveau y Silvia Montenegro (comp.) *La Triple Frontera. Dinámicas culturales y procesos globales*. Buenos Aires: Espacio Editorial, 2011, pp. 119-151.
- MONTENEGRO, S., GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V. *La Triple Frontera: Globalización y construcción social del espacio*. Buenos Aires: Miño & Dávila, 2006.
- MONTENEGRO, S. La inmigración árabe en el Paraguay, Comunidades árabes en Brasil. In: Abdeluahed Akmir, *Los árabes en América Latina*. Madrid: Siglo XXI-Casa Árabe, 2009, pp. 235-317.
-
- _____. Projetos missionários e representações sobre a diversidade cultural: o evangelho transcultural para árabes na Tríplice Fronteira. In: Lorenzo Macagno, Silvia Montenegro e Verónica Giménez Beliveau (Orgs), *A Tríplice Fronteira. Espacos nacionais e dinâmicas locais*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2011, pp. 147-180.
- PINHEIRO MACHADO, R. Caminos del contrabando. La fiscalización en el Puente de la Amistad y sus efectos en la cotidianidad de la Triple Frontera. In: Verónica Giménez Béliveau y Silvia Montenegro (comp.) *La Triple Frontera. Dinámicas culturales y procesos globales*. Buenos Aires: Espacio Editorial, 2010, pp. 99-117.
- PINTO, P. As comunidades muculmanas na Tríplice Fronteira: significados locais e fluxos transnacionais na construção de identidades étnico-religiosas. In: Lorenzo Macagno, Silvia Montenegro e Verónica Giménez Beliveau (Orgs), *A Tríplice Fronteira. Espacos nacionais e dinâmicas locais*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2011, pp. 185-202.
- RABOSSI, F. *En las calles de Ciudad del Este. Una etnografía del comercio de frontera*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 2008.
- SOMMERS, M. The narrative constitution of identity: a relational and network approach, *Theory and Society*, nº 23 (1994): 605-649.
- TAMBIAH, S. "Transnational Movements, Diaspora and Multiples Modernities, *Daedalus*, 129/1, (2000): 163-194.
- VERTOVEC, S. Diaspora, Transnationalism and Islam: Sites of Change and Modes of Research. In: Stefano Allievi, Jørgen S. Nielsen (eds.) *Muslim Network and Transnational Communities in and Across Europe*. Boston: Brill Leiden, 2003, pp.312-326.

Recebido: 15/2/2013

Aprovado: 28/4/2013