

As Comunidades Muçulmanas na Tríplice Fronteira: Identidades Religiosas, Contextos Locais e Fluxos Transnacionais¹

Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (Universidade Federal Fluminense)

Silvia Montenegro (CONICET/Universidad Nacional de Rosario)

Resumo

Esta comunicação apresenta os resultados preliminares do projeto "Um observatório sobre diversidade cultural, conflito e integração transfronteiriça nas fronteiras do Mercosul: o caso da Tríplice Fronteira", no qual participam pesquisadores de universidades de Brasil, Argentina e Uruguai. Entre as diversas linhas de indagação que foram traçadas pela rede, destaca-se a análise da configuração das identidades muçulmanas, a diversidade das expressões institucionais do Islã tanto em Foz do Iguaçu quanto em Ciudad del Este e as mudanças que nos últimos tempos experimentaram as comunidades muçulmanas da região, basicamente compostas por imigrantes árabes e seus descendentes. Assim, esta apresentação inclui algumas reflexões sobre o estudo das comunidades muçulmanas no contexto mais amplo da análise dos fluxos migratórios, da diversidade religiosa e cultural e dos processos de integração transfronteiriça abordados pelo mencionado projeto de pesquisa conjunta.

Palavras-chave: identidades-fronteiras- comunidades muçulmanas

A chamada “Tríplice Fronteira” é um espaço imaginado como zona de intersecção entre três cidades cujas assimetrias são evidentes: Ciudad del Este, no Paraguai, Puerto Iguazu, na Argentina e Foz do Iguaçu, no Brasil . Do lado do Brasil, Foz do Iguaçu possui, aproximadamente, 279.000 habitantes e constitui um campo etno-religioso diverso e complexo, cuja influência se expande pela fronteira com a Argentina e o Paraguai. Ciudad del Este, no Paraguai, possui por volta de 150.000 habitantes e, nos últimos anos, vem recebendo uma crescente quantidade de imigrantes de diversas origens e filiações religiosas. Na Argentina, a cidade de Puerto Iguazu, na qual vivem pouco mais de 40.000 pessoas, participa de forma menos ativa das inter-relações entre as três cidades. Porém, nos últimos anos, sua configuração sócio-cultural tem sofrido transformações, por exemplo, no campo religioso, como consequência da chegada de numerosas igrejas pentecostais – provenientes do Brasil – que se instalam, sobretudo, nos subúrbios e nos bairros mais pobres. Estas inter-relações sócio-culturais se alimentam, por sua vez, do comércio formal e informal que vincula Ciudad del Este a Foz do Iguaçu, gerando um fluxo intenso de bens materiais e simbólicos. Situada em um espaço geopolítico central para o MERCOSUL constitui a Tríplice Fronteira, em virtude de sua localização geográfica, da sua intensa atividade comercial e da boa infra-estrutura de suas estradas, o caminho obrigatório para os intercâmbios entre os três países. Na sua totalidade, soma-se à região uma população de, aproximadamente, 500.000 habitantes. Porém, nem sempre esses habitantes possuem residência fixa em cada uma das respectivas cidades.

¹ Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

Entretanto, a região onde confluem os limites internacionais de Brasil, Argentina e Paraguai nem sempre foi conhecida sob esse nome:

Antes dos anos 90, quando aparecia uma referência para denominar a região em seu conjunto, se falava de zona, região ou área das três fronteiras. Às vezes aparece a formulação “tríplice fronteira” para nomear aquela região, também é utilizada como substantivo genérico, nunca como substantivo próprio (...). A transformação no substantivo próprio “Tríplice Fronteira” aparece a partir da suspeita da presença de terroristas islâmicos na região depois dos atentados na embaixada de Israel em Buenos Aires em 1992 e, particularmente, depois do atentado à Asociación de Mutuales Israelitas Argentinas em 1994. Em março de 1996, essa denominação será incorporada oficialmente pelos governos dos respectivos países no “acordo dos Ministros do Interior da República Argentina, de República do Paraguai e de Justiça da República Federativa do Brasil” firmado na cidade de Buenos Aires. Em janeiro de 1998, se firma o “Plano de Segurança para a Tríplice Fronteira” o qual estabelece a criação de uma série de comissões e ações específicas a serem implementadas na área (Rabosi, 2004: 24).

Assim, a “Tríplice Fronteira” tornou-se uma categoria construída através de convênios diplomáticos, da ação de organismos de segurança nacional e internacional e, sobretudo, através da cristalização das políticas de interpretação impulsionadas pelos meios de comunicação internacionais, que definiram a “Tríplice Fronteira” como terra sem lei, tecendo vínculos entre eventos distantes e circunstâncias locais, a partir da proliferação de “notícias” que anunciavam a inclusão da fronteira, devido a sua alta concentração de imigrantes árabes, na agenda norte-americana de “luta contra o terrorismo global”.

Como é sabido, o Brasil possui uma importante comunidade árabe formada em diversas levadas migratórias desde o século XIX e que se intensificaram recentemente devido aos conflitos e instabilidade política no Oriente Médio, como a Guerra Civil Libanesa (1975-1990), o Conflito Palestino-Israelense (desde 1948) e a violência decorrente da Invasão Anglo-Americana do Iraque em 2003. Estimativas extra-oficiais apontam para cerca de 6 milhões de árabes e descendentes no Brasil. A comunidade árabe no Brasil tem um alto grau de integração na sociedade brasileira ao mesmo tempo que muitos dos seus membros mantêm uma identidade étnica ligadas a instituições comunitárias (clubes, associações culturais ou instituições religiosas) e a laços transnacionais baseados em deslocamentos, relações de parentesco e imaginários sociais orientados para o “local de origem”, real ou imaginário, no Oriente Médio.

A etnicidade árabe no Brasil é cruzada por outras configurações identitárias ligadas a comunidades nacionais (palestinos, sírios, libaneses, sírio-libaneses, etc) e religiosas (muçulmanos sunitas e xiitas; cristãos maronitas, ortodoxos, coptas, etc) A maior parte (5 milhões) dos árabes no Brasil é composta por cristãos de diversas denominações (Maronitas, Melquitas, Ortodoxos Antioquinos, Coptas, etc). Embora haja uma grande tendência para a sua absorção no universo católico dominante, os vínculos, mesmo que formais, com as igrejas “orientais” permite a manutenção de diacríticos étnicos da identidade religiosa. Assim, a vida cotidiana das comunidades árabes no Brasil é marcada pela presença de formas de religiosidade e de imaginários religiosos que as conectam com as comunidades cristãs no Oriente Médio. Tal fato é expresso pela presença institucional no Brasil das igrejas Maronita, Melquita, Ortodoxa Antioquina e Copta, cuja atuação é marcante nas comunidades árabes no Rio de Janeiro, São Paulo e Paraná.

No que diz respeito às comunidades muçulmanas, o Brasil possui uma comunidade com cerca de um milhão de membros, que foi formada por diversas levadas migratórias do Oriente Médio (Síria, Líbano, Palestina) e pela conversão de brasileiros não-árabes. A comunidade muçulmana é quase totalmente urbana, com grandes concentrações no Rio de Janeiro, São Paulo e Foz do Iguaçu. Essas comunidades apresentam importantes diferenças sociológicas e culturais entre si. Por exemplo, no Rio de Janeiro o fluxo migratório recente é muito menor que nas outras duas comunidades, o que torna o processo de reformulação e criação de identidades muçulmanas muito mais dependente de elementos culturais locais ou nacionais, enquanto nas outras comunidades movimentos Islâmicos transnacionais e um constante contato com o Islã praticado no Oriente Médio constituem importantes fatores no processo de produção de identidades Islâmicas. Os muçulmanos dessas comunidades tendem a se concentrar em atividades comerciais, com uma marcada mobilidade social em direção a profissões liberais (medicina, direito, engenharia, etc.).

A maioria dos muçulmanos no Brasil são imigrantes árabes e seus descendentes, os quais mantêm laços pessoais e intelectuais com comunidades muçulmanas na Síria e no Líbano através do consumo de textos, viagens, peregrinações e laços familiares. No entanto, existe um crescente número de brasileiros não-árabes que se convertem ao Islã através de relações pessoais (introduzidos ao Islã através de relações de trabalho, amizade ou casamento) ou do trabalho missionário que começa a ser feito por instituições muçulmanas organizadas em mesquitas ou confrarias Sufis com origem na Síria e no Líbano, como a Shadhiliyya e a Naqshbandiyya. A importância numérica e social dos muçulmanos no Brasil, e a relevância de estudos acadêmicos sobre o Islã para a compreensão de fenômenos religiosos, sociais e

políticos em escala global, fazem da comunidade muçulmana um importante universo de pesquisa para as ciências sociais no Brasil.

A comunidade árabe do Paraguai formou-se também a partir de diversas etapas migratórias. O primeiro período corresponde à imigração de sírios e libaneses, no final do século XIX (1888-1900), fase que se estende, com algumas discontinuidades, até o início da década de 30. A segunda etapa inicia-se no período compreendido entre 1955 e 1970 e a terceira na segunda metade da década de 80. Embora o fluxo migratório tenha diminuído, na atualidade continuam chegando, de forma mais esporádica, migrantes provenientes do Líbano, Egito e Jordânia.

Os primeiros imigrantes se estabeleceram em Asunción, Encarnación e Villa Rica, San Pedro, Santani, Puerto Rosario e Concepción, criando instituições baseadas na origem nacional, Unión Siria (1913), Unión Libanesa (1942), Club Sirio (1944). No que se refere à filiação religiosa, a primeira leva de imigrantes era composta preponderantemente por cristãos, ortodoxos e maronitas, e por uma minoria muçulmana de xiitas e alauitas. Cabe assinalar que as novas instituições criadas em Asunción são instituições religiosas: em 1991 foi fundado o Centro Islámico, em 1999 começa a funcionar o Centro Benéfico Cultural Islámico-Asunción e a mesquita Khaled ben Al Walid, criando-se depois uma filial na cidade de Encarnación. A fase mais recente do processo migratório de árabes para o Paraguai, apresenta especificidades em relação à concentração espacial e à filiação religiosa, já que os árabes que migraram para o estado do Alto Paraná são majoritariamente muçulmanos.

Existiriam no Paraguai cerca de 50.000 imigrantes árabes e seus descendentes, mas é preciso esclarecer que este número, usualmente aceito, representa apenas uma estimativa, uma vez que não existem censos ou fontes de consulta confiáveis. Basicamente existem três fontes de consulta: os censos que agrupam o número de imigrantes segundo a nacionalidade de origem e por nacionalidade segundo o ano de entrada no país²; o registro das carteiras emitidas pela Policía Nacional de Paraguay e o número de vistos de residência permanente disponibilizado pela Dirección General de Migraciones de Paraguay. Outros dados são aqueles oferecidos pela Organización Internacional de Migraciones³, as publicações realizadas por membros da comunidade árabe⁴ e as instituições muçulmanas. Contudo, as fontes acima mencionadas não são coincidentes. Segundo dados da OIM, nas últimas décadas teriam chegado ao Paraguai 5.000 libaneses, 1.000 sírios e outros 1.000 árabes provenientes de países diversos.

² Anuarios Dirección de Estadísticas, Censos y Encuestas de Paraguay.

³ *Características y problemas de la migración al Paraguay*, Compendio Temático N°3, OIM, 2003; *El Paraguay, un país de inmigrantes*, Compendio Temático N°1, OIM, 2003; *Principales migraciones al Paraguay*, Compendio Temático N°2, OIM, 2003.

⁴ A. Hamed Franco, 2002.

As comunidades muçulmanas da chamada “Tríplice Fronteira” se originam a partir dos processos migratórios das últimas cinco décadas e são contemporâneas da conformação da região como pólo de atração laboral, não apenas de árabes mas também de chineses, indianos e coreanos e, no que se refere às migrações internas, de brasileiros e paraguaios. Embora a imprensa tenha difundido a idéia da existência da Tríplice Fronteira como uma região autônoma, espaço inteiramente permeável e fluido de trânsitos transfronteiriços, na realidade as circulações dos imigrantes por motivações laborais, circunscrevem-se aos centros urbanos de Ciudad del Este, em Paraguai, e Foz do Iguaçu, no Brasil, permanecendo excluída dessa interação a cidade argentina de Puerto Iguazú. No entanto, nos últimos cinco anos, a intensidade das circulações de bens e pessoas foi alterada por fatores que, conjuntamente, influíram na atual “crise” do comércio da região: a quase extinção do sistema de economia informal dos “sacoleiros”, que favorecia os comerciantes de Paraguai, em virtude da aplicação de controles aduaneiros rígidos e da demora na regulamentação dos novos impostos a partir do projeto de “lei dos sacoleiros”; as assimetrias no tipo de câmbio e as flutuações na aplicação de controles migratórios nas duas fronteiras, que determinaram a alternância entre etapas de rigidez e períodos de livre circulação, dependendo das conjunturas políticas dos dois países. Estes fatores fizeram com que alguns imigrantes procurassem novos destinos regionais – outras cidades do Brasil e Paraguai- e internacionais.

Em relação ao número de imigrantes árabes na região, não existem censos nem levantamentos que possam nos oferecer uma quantificação exata, com exceção das estimativas construídas em torno das cifras globais disponíveis da imigração árabe para os dois países. Cabe acrescentar que a atividade laboral dos imigrantes está quase exclusivamente vinculada ao comércio e, na dinâmica da interação entre as duas cidades, muitos dos imigrantes estabeleceram seus locais comerciais em Ciudad del Este, embora muitos deles tenham fixado sua residência em Foz do Iguaçu, onde retornam uma vez finalizado o horário comercial. Não obstante, não são poucos os que residem e trabalham em uma mesma cidade. Assim, para ambas as cidades, o número de imigrantes seria de 18.000 (12.000 para Foz do Iguaçu e o restante para Ciudad del Este), dos quais 90% são libaneses, existindo uma pequena comunidade palestina composta por cerca de 50 famílias, localizada em Foz do Iguaçu, e um número reduzido de egípcios e jordanos, residindo nas duas cidades. Alguns imigrantes de outras origens, bangladeshes, paquistaneses e indianos, interagem com as comunidades árabes a partir da sua pertença religiosa ao Islã.

Em Ciudad del Este, os primeiros imigrantes hoje são reconhecidos como parte das “famílias pioneiras”, (fundadoras das primeiras galerias e centros comerciais da cidade),

chegaram de outros pontos do Paraguai e, principalmente, de Asunción, na década de 60, porém foi a partir da segunda metade da década de 80 quando se deu o fluxo mais significativo de imigrantes libaneses, que chegaram provenientes de seu país de origem ou depois de ter residido temporariamente em outros países. Em Foz do Iguaçu, os “pioneiros” são aqueles que chegaram entre 1950 e 1960, a eles somaram-se os “novos imigrantes” da segunda metade da década de 80 e seus descendentes. 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, “os de antigamente”, “os pioneiros” e “os de recentemente”, “os de hoje”, e atribuem a ambos os contingentes características diferenciais a respeito da preservação da religião e dos estilos de vida, diferenças muitas vezes explicadas a partir da ausência anterior de instituições, mesquitas e escolas árabes, que agora seriam valorizadas como espaços que contribuem para a perpetuação da língua e do ensino da religião.

Na década de 80 criaram-se as associações beneficentes, mesquitas, centros islâmicos e escolas árabes que congregam os muçulmanos. Em Ciudad del Este, e diferentemente das formas de associacionismo por origem nacional existentes em Asunción, onde também são recentes alguns dos centros religiosos, somente existem instituições confissionais. Em Foz do Iguaçu, destacam-se também as associações vinculadas ao Islã, embora em 1962 os pioneiros hajam pretendido agrupar a comunidade 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 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, se desinteressando crescentemente da manutenção do clube. Somente a comunidade palestina tem criado uma associação baseada na origem nacional, a Sociedade Árabe Palestina de Foz, que inclui a Juventude Palestina de Foz, mas que atualmente não conta com local próprio, organizando as reuniões em casas particulares dos membros da comunidade.

As comunidades sunitas e xiitas encontram-se nitidamente diferenciadas, no que tange a sua representação institucional. Em Foz do Iguaçu, cria-se, no início da década de 80, o Centro Cultural Beneficente Islâmico de Foz de Iguaçu e, em 1981, começa a construção da mesquita Omar Ibn Al-Khatib, finalmente inaugurada em março de 1983, a mesquita foi construída através da colaboração dos imigrantes da região e de outras instituições do Brasil, ao lado, e dentro do mesmo terreno, funciona a Escola Árabe que congrega 300 alunos, quase todos filhos de libaneses, com exceção de dois alunos brasileiros sem ascendência árabe. A

comunidade xiita cria em 1988 a Sociedade Islâmica de Foz do Iguaçu, a construção do prédio onde funciona foi finalizado em 1993 e inclui a *Hussayniah* Imam Al-Khomeini. Dessa associação também depende uma escola, Escola Árabe Brasileira de Foz do Iguaçu, localizada em outro ponto da cidade.

Em Ciudad del Este, cria-se no ano de 1988 o Centro Árabe Islámico Paraguayo, entidade à qual pertence a mesquita Profeta Muhammad, localizada no centro da cidade e inaugurada em 1994. Em 1994, cria-se a Asociación Beneficiente del Alto Paraná, da qual depende o Colegio Libanés e a *Hussayniah*. O Colegio Libanés congrega cerca de 370 alunos, o corpo docente está composto quase exclusivamente por mulheres, todas imigrantes que chegaram ao Paraguai nos últimos quinze anos. A instituição também oferece educação religiosa através do curso de ética civil, utilizando materiais educativos do Conselho Superior Xiita. O caso do Colegio Libanés ilustra um processo de refuncionalização, gerado a partir da crescente institucionalização das comunidades muçulmanas em Ciudad del Este. O Colegio começou a funcionar em 1992 como escola piloto e foi criado por iniciativa de um sacerdote católico, oriundo de Qabrika, quem começou a se vincular com os pioneiros a partir do projeto de criação da escola, conseguindo primeiro a doação dos terrenos e depois a colaboração econômica de alguns comerciantes árabes. No decurso dos primeiros anos de funcionamento, e depois do falecimento do padre, a instituição sofreu as transformações acima apontadas.

Nas comunidades muçulmanas da Tríplice Fronteira, a origem étnica e a ascrição religiosa aparecem justapostas, por se tratar de imigrantes que na sua maioria definem-se como muçulmanos, embora a forma de construir essa ascrição possa ser analisada seguindo diferenças generacionais, de origem nacional, formas de sociabilidades específicas e interpretações individualizadas do significado da adesão ao Islã, incluindo nesse conjunto tanto aqueles que participam da vida institucional dos centros islâmicos, os que assistem à oração nas mesquitas e seguem, no caso das mulheres, tradições relativas à vestimenta, quanto aqueles que entendem a religião como legado cultural, desvinculado de práticas e do seguimento de preceitos. As diferenças antes assinaladas aparecem frequentemente no discurso dos muçulmanos entrevistados, através de uma série de representações mútuas sobre os modos de pertença ao Islã, não apenas ancoradas na criação de distinções entre as comunidades sunitas e xiitas mas também em relação às especificidades atribuídas às comunidades árabes-muçulmanas de Foz do Iguaçu e Ciudad del Este. No caso da comunidade palestina, os laços religiosos se entremesclam com a especificidade da origem nacional e com a participação de alguns imigrantes e seus descendentes nas atividades da Sociedade Árabe Palestina Brasileira de Foz. Esta forma de organização

propicia um conjunto de interações com as associações muçulmanas e também com outras comunidades de imigrantes. Por exemplo, as comunidades libanesas e palestinas interagem conjuntamente no que se refere às estratégias de visibilidade nos meios de comunicação, nas negociações para o uso do espaço público em datas comemorativas, organização de passeatas e atos, interação que longe de diluir as representações de diferença entre os dois grupos, às vezes tende a acentuá-las.

Reconhecendo as singularidades de expressões da diversidade cultural na Tríplice Fronteira, o estudo das comunidades muçulmanas de Foz do Iguaçu e Ciudad del Este, forma parte de um projeto mais amplo a partir da formação de uma REDE⁵ que incorpora pesquisadores com antecedentes investigativos sobre as identidades religiosas e a diversidade étnica no referido contexto e alhures, o que proporciona a possibilidade de um olhar comparativo concernente à Tríplice Fronteira.

Nos últimos anos, os processos de integração local e regional – através, por exemplo, do MERCOSUL – promovidos pelos respectivos estados nacionais, não têm sido acompanhados por uma reflexão sistemática sobre os limites e tensões sócio-culturais dessa integração e, muito menos, sobre os respectivos processos de construção de estereótipos étnico-nacionais ou sobre os mecanismos de produção e reprodução da alteridade neles envolvidos. Neste sentido, cabe analisar as políticas e as respectivas imaginações nacionais relacionadas à diversidade sócio-cultural e religiosa. O caso de Foz do Iguaçu ilustra, por exemplo, um processo de auto-apresentação da cidade que apela à exaltação do pluralismo étnico e religioso como um atributo positivo.

A presença da diversidade religiosa, visível na trama urbana, está evidenciada pelos próprios sistemas de divulgação das administrações municipais. Nos mapas turísticos de Foz do Iguaçu, junto aos museus, centros de convenções, teatros e rodoviárias também aparecem indicadas tanto a Mesquita como a Catedral São João Batista; o acesso ao templo budista, na saída da cidade, está assinalado com cartazes indicativos que foram colocados pela própria prefeitura. Sendo assim, a suposta diversidade étnico-nacional e religiosa que caracteriza Foz do Iguaçu é celebrada nas próprias páginas oficiais da Prefeitura: a cidade se auto-apresenta, através dos seus “porta-vozes oficiais”, como etnicamente diversa, cosmopolita e tolerante⁶.

⁵ Projeto PROSUL/CNPq: Um observatório sobre diversidade cultural, conflito e integração social transfronteiriça nas fronteiras do Mercosul: o caso da Tríplice Fronteira (Brasil/Paraguai/Argentina).

⁶ “Foz do Iguaçu tem uma composição étnica muito variada e interessante, estimada, hoje, numa população de 266.771 habitantes. A cidade abriga cerca de 57 das 192 nacionalidades existentes no mundo. Caminhando pelas ruas da cidade não é surpreendente se deparar com japoneses, chineses, coreanos, franceses, bolivianos, chilenos, árabes, marroquinos, portugueses, indianos, ingleses, israelenses e tantas outras nacionalidades, sem contar os paraguaios e argentinos. Os diferentes grupos étnicos residentes em Foz do Iguaçu fazem-na uma das cidades

A Tríplice Fronteira é também testemunha de uma crescente imigração de chineses e coreanos, proprietários de numerosos estabelecimentos comerciais, que terminaram por fundar um imponente templo budista, bem como Igrejas Evangélicas coreanas em Ciudad del Este.

No contexto da Tríplice Fronteira, é também importante considerar as dimensões cognitivas e simbólicas que operam como “ilusões” de fluidez. Ou seja, em um âmbito como o da Tríplice Fronteira, onde se encontram grupos de imigrantes recentes que, em alguns casos, nem sequer se comunicam entre si através de uma língua franca, pode existir, também, a construção imaginária de “nichos étnicos” que se fortalecem com emblemas e diacríticos mais ou menos definidos. O projeto da REDE tentará demonstrar até que ponto a iminente e cotidiana proximidade entre uns grupos e outros, longe de provocar uma gradual erosão das respectivas fronteiras culturais, acaba por favorecer um recíproco reforço dessas fronteiras e os consequentes processos de criação de “comunidades imaginadas”. Por outra parte, a pesquisa deverá permanecer alerta ao uso intercambiável de nomeações nacionais, étnicas e religiosas, que por vezes atuam isoladamente e, por outras, sobrepõem-se. Em algumas ocasiões, é possível que essas taxonomias funcionem como diacríticos específicos ou como auto-apresentações, cujas categorias variam conforme a situação ou margem de manobra que o agente ou grupo específico possui para “manipular” sua identidade. Árabes, chineses, indianos, paraguaios, brasileiros e argentinos podem se auto-definir, conforme o contexto, como muçulmanos, budistas, católicos, pentecostais, umbandistas, e ainda os chamados “brasiguaios”, “brasileiros de origem libanês”, guaranis, etc.

Relatos que ilustram a forma constantemente dicotômica e binária de retratar a região aparecem, de forma sistemática, como metáforas da nação que se condensa na Tríplice Fronteira. Ao que parece, ali, nos confins mesmos da “nação” é onde ela necessita, enquanto “comunidade imaginada” (Anderson, 1993), reinventar-se constantemente. Mas, por que, nos espaços liminares, ambíguos e de trânsito é onde essa reinvenção se realiza de forma, aparentemente, tão paradoxal? Quais são os agentes específicos que veiculam uma ou outra narrativa, seja a da celebração da diversidade, seja a da ameaça do conflito? Em que momento e por qual motivo é acionada a narrativa da tolerância e da multiculturalidade e em que momento e por qual motivo é acionada a da desconfiança e a do “medo ao outro”? Em termos teóricos – e em relação a outro contexto sócio-cultural – Michael Herzfeld (2001: 165) analisa estes aparentes paradoxos em termos de *dissemia*, ou seja, como um conflito entre “ordem” e “ambigüidade”, cujas dualidades representam o jogo incessante – e muitas vezes

mais cosmopolitas do Brasil”. Cf. Página eletrônica oficial da Prefeitura Municipal de Foz do Iguaçu: www2.fozdoiguacu.pr.gov.br.

imprevisível – entre a “forma cultural” e o conhecimento e as ações sociais num contexto político específico.

O estudo do Islã não se refere a uma realidade “exótica” ou distante, pois existem importantes comunidades muçulmanas em praticamente todos os países ocidentais que conectam essas sociedades com os países de maioria muçulmana por meio de fluxos globalizados e conexões transnacionais. Movimentos migratórios, trabalho missionário e novas tecnologias de comunicação fizeram com que o Islã se tornasse parte do universo social e cultural de praticamente todos os países Ocidentais. O Islã representa a segunda maior comunidade religiosa em países como os EUA (6 m.), França (5 m.), Alemanha (2,5 m.) e Holanda (500.000). Estudos antropológicos e sociológicos feitos nas comunidades muçulmanas nos países ocidentais mostram como identidades islâmicas são localmente produzidas nessas comunidades diaspóricas. Os resultados dessas pesquisas revelam a complexa interação entre fatores sociológicos e culturais locais e o sistema normativo de doutrinas e práticas Islâmicas que se globaliza através da circulação de pessoas (imigração, viagens, peregrinação, etc.), textos e imagens (Haddad & Lummis, 1987; Kepel, 1997; Bowen, 2004; Schumann, 2007).

Da mesma forma, o estudo etnográfico da Tríplice Fronteira também traz importantes contribuições para as discussões teóricas da antropologia. A análise de diversos níveis de interação cultural (local, nacional e transnacional) nos processos de produção e expressão das identidades Islâmicas, nos leva a repensar definições de identidade baseadas em visões totalizantes ou estáticas da cultura brasileira e paraguaia. Ao mostrar que os diversos processos de reformulação da tradição islâmica nesses contextos são acompanhados por processos de transformação de identidades nacionais, através da sua inserção em um sistema de valores transnacional. A pesquisa revela como universos culturais interagem e se articulam em diversos níveis. Assim, a análise aqui proposta permite a avaliação crítica de temas correntes na antropologia, como identidade, cultura nacional, ou globalização. Do mesmo modo, o estudo das comunidades muçulmanas da Tríplice Fronteira permite compreender as lógicas de globalização-localização do Islã baseadas nas forças de dispersão contemporâneas das religiões, alimentadas pelas migrações e a formação de comunidades diaspóricas, que alteram o clima público das crenças e as formas da autoconsciência religiosa (Geertz, 2005).

Além do interesse acadêmico, esse estudo tem implicações políticas e sociais, uma vez que rompe com representações monolíticas do Islã e mostra a diversidade das comunidades muçulmanas em cada contexto social e cultural. Dada a recorrente representação ideológica do Islã no discurso midiático e político como algo “exótico” e suspeito, existe a necessidade de um estudo antropológico que mostre a inserção dessas comunidades nas sociedades de

Brasil e Paraguai, e se contraponha a sua estigmatização coletiva como algo necessariamente estranho ao universo cultural desses países. Neste sentido, a proposta da pesquisa de contribuir para uma compreensão da diversidade das comunidades diaspóricas nas fronteiras.

Dentro do projeto "Um observatório sobre diversidade cultural, conflito e integração transfronteiriça nas fronteiras do Mercosul: o caso da Tríplice Fronteira", o estudo das comunidades muçulmanas da Tríplice Fronteira permite traçar linhas de indagação que considerem o papel mutável das relações entre religião e etnicidade, no contexto das configurações identitárias promovidas institucionalmente ou tecidas a partir das trajetórias individuais e experienciais de seus membros. De fato, algumas das comunidades da região são sensíveis às possíveis transformações decorrentes das tentativas de integrar às gerações de descendentes nascidos no Brasil ou Paraguai e, nesse sentido, reelaboram suas mensagens, mudam os quadros das lideranças ou projetam diversos modos de “indigenização” nos espaços locais.

Além disso, e diferentemente de outras comunidades do Brasil ou Paraguai, os muçulmanos da Tríplice Fronteira participam intensamente não apenas dos fluxos das mobilidades transfronteiriças mas também de deslocamentos transnacionais frequentes. Esses movimentos se manifestam de modo concreto nos retornos para o local de origem ou nas migrações temporárias para outras cidades ou países, influenciando fortemente nas significações construídas acerca do espaço de localização atual dos imigrantes, tanto entre aqueles que se movimentam como entre aqueles que permanecem no lugar. Mais nitidamente, no caso da comunidade palestina, onde a politização diaspórica se torna fundamental, as deslocamentos e também a impossibilidade de retorno, por parte de alguns imigrantes, contribui para a criação de imaginários sobre a terra de origem que transformam esse espaço de referência e influenciam a geração de diferenças na formação de identidades no local de residência. A multilocalidade, ao mesmo tempo, possibilita comparações sobre as formas de vivenciar a religião nos diferentes espaços conhecidos pelos imigrantes e, em alguns casos, promove uma idealização a respeito das “sociabilidades adequadas” e das normas de conduta religiosa dos lugares de origem, reiventando tradições e modos culturais associados com o local de origem. Assim, nossa abordagem permite dialogar com um conjunto de trabalhos que, dentro das ciências sociais, analisam o impacto do transnacionalismo em lugares concretos, tentando identificá-lo nas práticas e não apenas na construção teórica, considerando a diversidade de motivações que o propiciam e as restrições que o limitam, na dialética das relações entre terra de origem e vidas transnacionais (Al-Ali & Koser, 2002; Boussetta, 2000; Kennedy & Roudometof, 2002).

Por último, na Tríplice Fronteira adquire relevância fundamental a articulação entre a produção de identidades no interior das comunidades muçulmanas e as visões e representações que sobre os muçulmanos constroem outras comunidades religiosas e étnicas que formam parte dos mesmos processos migratórios, assim como brasileiros, paraguaios e argentinos, que com eles interagem através de relações de trabalho, casamentos, etc. Nota-se assim que no estudo das comunidades muçulmanas da Tríplice Fronteira se torna fundamental a indagação desses outros espaços de sociabilidades interatuantes, através dos quais também se constroem tramas de diferenciação e aproximação que informam as construções identitárias.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AL-ALI, Nadjé & KOSER, Khalid (2002) "Transnationalism, international migration and home", *New Approach to Migration? Transnational communities and the transformation of home*, London, Routledge.
- ALVAREZ, Omar Gabriel (1995). *Los limites de lo transnacional: Brasil y el Mercosur*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia/UnB, Brasília.
- ANDERSON, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, México.
- APPADURAI, Arjun (1997). "Soberania sem territorialidade. Notas para uma geografia pós-nacional". In: *Novos Estudos*. CEBRAP, nº 49, pp. 33-46.
- _____. (1998). "Full Attachment". In: *Public Culture*, 10 (2), pp. 443-449.
- BARTH, Fredrik (1989). "The Analysis of Culture in Complex Societies". In: *Ethnos*, nº 3-4, Stockholm, pp. 120-141.
- BAYART, Jean-François (1996). *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard.
- BOUSETTA, Hasan (2000) "Institutional theories of immigrant ethnic mobilisation: relevance and limitations", In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol.26/2, pp. 229-246
- BOWEN, John (2004) "Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space", In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30/5, pp. 879-893.
- FAIST, Thomas (1998). "Transnational social spaces out of international migration: evolution, significance and future prospects". In: *Archives Européennes de Sociologie*, Vol. XXXIX, nº 2, pp. 213-247.
- FRANCO, H. (2002). *Los árabes y sus descendientes en el Paraguay*. Asunción: Arandurá.
- GEERTZ, C. (2005) "Shifting Aims, Moving Targets: On the Anthropology of Religion", In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11:1-14.
- HANNERZ, Ulf (1997). "Fluxos, Fronteiras, Híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional". In: *Mana. Estudos de Antropologia Social*. MN/PPGAS, Vol. 3, N. 1.
- _____. (1998). *Conexiones Transnacionales. Cultura, gente, lugares*, Madrid, Frónesis Cátedra.
- HADDAD, Yvonne & LUMMIS, Adair (1997) *Islamic Values in the United States: A comparative Study*, New York, Oxford University Press.
- HERZFELD, Michael (1996). *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, London, Routledge.
- _____. (2001). *A antropologia do outro lado do espelho*, Algés, Difel Editorial.
- KENNEDY, Paul & ROUDOMETOF, Victor (ed) (2002), *Communities across Borders. New immigrant and transnational cultures*, London, Routledge.
- KEPEL, Gilles (1997) *Allah in the West: Islamic Movements in America and Europe*, Chicago, Stanford University Press.
- KIVISTO, Peter (2001). "Theorizing transnational immigration: a critical review of current efforts". In: *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 24, nº4, pp. 549-577.
- KUPER, Adam (1994). "Culture, Identity and the Project of a Cosmopolitan Anthropology". In: *Man*, Vol. 29, n. 3, pp. 537-554.
- MACAGNO, Lorenzo (2006). *Outros muçulmanos. Islão e narrativas coloniais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- MICHAELSEN, S. e JOHNSON, D. (2003). *Teoria de la Frontera. Los limites de la política cultural*, Barcelona, Gedisa.
- MONTENEGRO, S. e GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V. (2006). *La Triple Frontera: Globalización y construcción social del espacio*, Buenos Aires, Miño & Dávila.

- _____. (2008) "La construction sociale du territoire: la *Triple Frontière* entre les visions de la presse et le discours de ses habitants", Martine Guibert (ed) *La Cuenca del Plata dans le Mercosur : entre dynamiques transfrontalières et dynamiques transnationales*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail (PUM).
- MONTENEGRO, S.; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V. e SETTON, D. (2008) "Árabes en la selva: migración, religión e identidad en el imaginario de católicos y pentecostales", Olga Odgers y Juan Carlos Ruiz Guadalajara (comp.) *Migración y Creencias: acercamientos históricos y antropológicos*, México, El Colegio de San Luis de Potosí.
- _____. (2005) "El campo religioso en la Triple Frontera, entre el arraigo nacional, los anclajes étnicos y los movimientos transfronterizos", *Revista de Antropología*, Vol.X:179-192.
- OLIVEIRA, Marco Aurélio M. de (2003). "Notas para outras narrativas sobre os Árabes de Foz do Iguaçu e Ciudad de Leste" *Seminário Internacional sobre Oriente Médio*, UFF, Niterói (paper).
- ORTIZ, César Perez (2004). *A Tríplice Fronteira Argentina-Brasil-Paraguai. Uma aproximação às representações jornalísticas sobre um espaço socio-cultural*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, UnB, Brasília.
- PABAYLE, Raymond (1994) "As regiões fronteiriças e o projeto de integração do Mercosul", In: *Fronteira no Mercosul*. Editora da UFRGS: Porto Alegre.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha (2005). "Ritual, Etnicidade e Identidade Religiosa nas Comunidades Muçulmanas no Brasil", *Revista USP*, 67: 228-250.
- _____. (2006). "Islã, Secularismo e Nacionalismo entre os Curdos da Síria", *Religião e Sociedade*, 26 (2): 59-80.
- _____. (2007). "Etnicidade e Nacionalismo Religioso entre os Curdos da Síria", *Antropolítica*, 19: 31-61.
- _____. (2007b) "Pilgrimage, Commodities and Religious Objectification: The Making of Transnational Shi'ism Between Iran and Syria", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Duke University Press, 27 (1): 109-125.
- RABOSSI, Fernando (2004). *Nas ruas de Ciudad del Este: vidas e vendas num mercado de fronteira*. Tese de Doutorado, MN/UFRJ, Rio de Janeiro.
- SCHUMANN, Christoph (2007) "A Muslim 'Diaspora' in the United States?", *The Muslim World*, 97:11-32
- TAMBIAH, Stanley J. (2000). "Transnational Movements, Diaspora, and Multiple Modernities" In: *Daedalus*, Vol. 129, nº 1.