

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Delano de Jesus Silva Santos

***Ummah* e Identidade no Islã: um estudo do processo de construção identitária na
Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro.**

Juiz de Fora

2010

Delano de Jesus Silva Santos

***Ummah* e Identidade no Islã: um estudo do processo de construção identitária na
Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Ciências Sociais da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Luiz Pereira da Silva Neto

Juiz de Fora

2010

Santos, Delano de Jesus Silva.

Ummah e identidade no Islã: um estudo do processo de construção
identitária na Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro /
Delano de Jesus Silva Santos. – 2010.
110 f.

Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)—Universidade Federal
de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2010.

1. Islamismo. 2. Religião - Identidade. I. Título.

CDU 297

Delano de Jesus Silva Santos

***Ummah* e Identidade no Islã: um estudo do processo de construção identitária na
Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração: Ciências Sociais da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 13 de agosto de 2010.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Francisco Luiz Pereira da Silva Neto (Orientador)

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto

Universidade Federal Fluminense

À minha amada esposa Zenize, aos meus filhos Daniel e Deborah, verdadeiros heróis. Eles estiveram sempre ao meu lado me apoiando e incentivando diante das dificuldades, visando minha formação pessoal e profissional, dando-me suporte emocional em todos os momentos da pesquisa. A vocês o meu eterno amor.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer aos meus professores do programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Cada um de vocês teve uma participação importante na minha formação acadêmica.

Agradeço especialmente ao meu orientador, Francisco, o qual me mostrou o caminho da observação, pesquisa etnográfica e respeito pela alteridade. Ele acompanhou com muita paciência o desenvolvimento da pesquisa.

Durante o curso foi possível trocar idéias com outros alunos do programa de Ciência da Religião. Alguns desses colegas me indicaram livros, desafiaram minhas perspectivas ajudando a organizar o conteúdo aqui apresentado. Entre eles se encontram Rogers e José Wellington.

Agradeço aos muçulmanos da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro que me acolheram entre eles e muito contribuíram na construção desta pesquisa. O *iman* se mostrou sempre amigável e hospitaleiro.

Agradeço ainda a Nilo e Zélia que colaboraram na revisão deste trabalho.

Reservo o mais especial agradecimento à minha família. À Zenize, minha esposa, que sempre me motivou e esteve ao meu lado nos momentos mais difíceis. Ao meu filho Daniel por ter cedido gentilmente seu quarto para que eu pudesse escrever esta dissertação. E à minha filha Deborah por seu carinho e atenção.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
1. IDENTIDADE E <i>UMMAH</i> ISLÂMICA NA SBMRJ.....	06
1.1. Identidade, hibridismo e globalização.....	07
1.2. Identidade, diferença e o campo religioso brasileiro.....	15
1.3. A Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro - SBMRJ: suas crenças e práticas.....	19
1.4. A <i>ummah</i> islâmica: a busca da unidade no Islã.....	29
1.4.1. Definição de <i>ummah</i>	31
1.5. Identidade e comunidade na SBMRJ.....	36
2. <i>UMMAH</i> E NARRATIVAS: HISTÓRIA E IDENTIDADE DA RELIGIÃO ISLÂMICA.....	40
2.1. História e origem de um povo.....	40
2.2. Muhammad: o modelo perfeito de muçulmano.....	43
2.3. A sociedade árabe pré-islâmica e o advento de Muhammad.....	45
2.3.1. A gênese da <i>ummah</i> na cidade de Meca.....	50
2.3.2. A consolidação da <i>ummah</i> em Medina: o padrão da sociedade islâmica.....	51
2.4. <i>Ummah</i> e narrativas na construção de uma identidade religiosa.....	55
2.4.1. Narrativas do passado e identidade.....	58
2.4.2. <i>Ummah</i> e identidade na SBMRJ.....	59
2.4.3. A construção de identidade no sermão e aulas de religião.....	63
3. RITO E PERFORMANCE NA CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DA <i>UMMAH</i>	70
3.1. O rito e sua importância.....	70
3.2. <i>Salat</i> : Prostração diante de Deus.....	74
3.2.1. <i>Adhan</i> : o chamado para a oração.....	77
3.2.2. <i>Salat</i> e disposições morais.....	80
3.2.3. <i>Ummah</i> e <i>Salat</i>	82
3.3. <i>Khutbah</i> : orientação no caminho de Deus.....	83
3.3.1. Oração de abertura do <i>Khutbah</i>	84

3.3.2. Islã e oralidade.....	86
3.3.3. <i>Dawah</i> : Convocação para a divulgação do Islã nos sermões.....	88
3.3.4. Os sermões e a mídia.....	90
3.3.5. Temor do juízo final como tema dos sermões.....	92
CONCLUSÃO.....	94
BIBLIOGRAFIA.....	99
ANEXO.....	106

RESUMO

O presente trabalho visa abordar o conceito de *ummah* como representação do Islã universal e as implicações dessa noção para a comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro que se reúne na Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBMRJ). Esta pesquisa, realizada na referida comunidade, busca compreender como o conceito de um Islã universal, a *ummah*, opera nas práticas de uma comunidade local como definidor de uma identidade islâmica. Dessa maneira, procura-se descrever a história do início do Islã analisando como as narrativas sobre Muhammad influenciam na construção da identidade na SBMRJ. A pesquisa também procura demonstrar que as performances rituais da *salat* (a oração) e o *khutbah* (o sermão do *iman*) atuam como mecanismos de formação identitária na comunidade servindo como práticas disciplinares. Para esta dissertação utilizou-se pesquisa bibliográfica sobre o Islã e o tema da identidade numa perspectiva não-essencialista. O trabalho de campo realizado na comunidade inclui observação participante da principal reunião de oração na sexta-feira bem como conversas informais e entrevistas com membros e líderes da mesquita.

Palavras-chave: Islã, *Ummah*, Identidade.

ABSTRACT

The aim of this work is to approach the concept of *ummah* as a representation of the universal Islam and the significance of this notion to the Sunni Muslim community of Rio de Janeiro that attends the Sociedade Beneficente Muçulmana of Rio de Janeiro (SBMRJ). This research, carried out in the mentioned community, seeks to understand how the concept of a universal Islam, *ummah*, operates in a local community determining an Islamic identity. Therefore, it searches to describe the history of Islam by analyzing how narratives about Muhammad influence the construction of identity at the SBMRJ. The research seeks also to demonstrate that the ritual performances of *salat* (the prayer) and *khutbah* (the *iman*'s sermon) act as mechanisms of identity formation serving as disciplinary practices. Bibliographic research on Islam and the theme of identity in a non-essentialist perspective were used in this dissertation. The fieldwork conducted in the community includes participant observation in the main prayer meeting on Friday as well as informal conversations and interviews with members and leaders of the SBMRJ.

Keywords: Islam, *Ummah*, Identity.

INTRODUÇÃO

Cheguei ao Cairo à meia noite do dia 7 de agosto de 2001. Uma aglomeração de pessoas na saída do Aeroporto Internacional do Cairo falando árabe me chamou atenção. Fui para um bairro da cidade chamado Heliopólis e fiquei impressionado com a quantidade de mesquitas que lá havia.

Depois de alguns dias na cidade, percebi que em todo lugar havia mesquitas, eram muitas, não há quem consiga contar quantas mesquitas há no Cairo. Mesquitas de todos os tamanhos, algumas bem antigas.

Permaneci dois meses na cidade e nesse período não fiquei como um turista hospedado em um hotel. Permaneci na casa de um amigo que gentilmente a cedeu para que eu, minha esposa e filha pudéssemos ficar lá enquanto ele estava de férias na Europa. Dessa maneira, foi possível conhecer pessoas que moravam em Heliópolis, fazer compras na feira, usar os meios de transporte e até aprender alguns cumprimentos e os números (importante na hora das compras) em árabe.

Um fato importante que tive a oportunidade de observar nessa minha viagem foi a oração da sexta-feira¹ ao meio dia. Na primeira vez que vi tal acontecimento confesso que fiquei impactado, porque era uma multidão orando no mesmo momento. Nunca havia presenciado uma movimentação religiosa tão intensa, fazendo com que tantas pessoas fossem mobilizadas. As mesquitas ficavam sem espaço, tamanho o número de muçulmanos que nelas entravam para orar, e assim, as pessoas vindas de toda parte do Cairo acabavam por se aglomerar nas praças e nas ruas para o momento da oração.

Esses lugares públicos se transformavam em verdadeiros lugares de prostração. O trânsito parava, as buzinas dos carros eram acionadas com mais intensidade (quem conhece o

¹ A sexta-feira no Egito é um dia sagrado e, portanto, não há atividades oficiais, os bancos e órgãos públicos permanecem fechados.

Cairo sabe que as buzinas dos carros não param), todos queriam chegar o mais rápido possível a um local de oração; as minaretes² anunciavam que o momento da oração coletiva estava chegando.

Às vezes ficava parado, observando a quantidade de pessoas orando na sexta-feira. Não eram alguns muçulmanos se reunindo numa mesquita ou na sala de um prédio, era uma cidade inteira se prostrando diante de Deus: crianças, jovens, adultos, idosos; todos ali estavam sendo movidos por um sentimento de identidade e de pertença ao Islã.

Toda aquela multidão orando em uníssono, cria na mente de quem assiste uma idéia de que o Islã é uma religião formada por um povo unido. Observei os muçulmanos orando por diversas vezes acompanhado de minha filha e ela, que na época tinha quatro anos, começou a colocar um pano na cabeça e se prostrava do mesmo modo que faziam as mulheres muçulmanas.

Além desse período de oração na sexta-feira, há ocasiões que os muçulmanos do Cairo oram individualmente, como, por exemplo, dentro dos ônibus, trens e metrô ou recitando suras³ de pequenas versões do Alcorão. Essas recitações podiam ser ouvidas nos táxis, auto-falantes de lojas e mesquitas. Nas padarias e supermercados os muçulmanos se revezavam para orar, enquanto um atendia um cliente outro orava. Não é necessário ir a uma mesquita para ver a religiosidade do povo egípcio que vive na cidade no Cairo, ela está nas praças, nas ruas e nos meios de transporte, ou seja, é parte integrante do espaço público. Orações e recitações do Alcorão se entrelaçam com a vida cotidiana da população.

Nas primeiras duas semanas não consegui dormir bem, porque havia uma mesquita perto do lugar onde fiquei hospedado, era comum acordar mais ou menos às 5:30 da manhã, horário em que se fazia, em alto som, a chamada para a oração aos fiéis muçulmanos através de auto-falantes.

Desde a época da minha graduação em Teologia sempre fui muito interessado em entender a religião islâmica, mas, depois da viagem ao Cairo, estava decidido a buscar uma maior compreensão do que seria o Islã. A questão de um Islã unido, mas plural, me levou a querer pesquisar sobre a concepção de comunidade. Iniciei meu percurso visando compreender o conceito de *ummah* (comunidade global dos muçulmanos) no Islã a partir de trabalho etnográfico

² Torres nas quais os *muezins* (aqueles que fazem o chamado para a oração) chamam os crentes muçulmanos para orar.

³ Capítulos do Alcorão.

na Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBMRJ) no âmbito do mestrado no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora.

A SBMRJ está localizada na Rua Gonzaga Bastos, bairro da Tijuca na cidade do Rio de Janeiro. Interessei-me em saber como seria o Islã em um país não-muçulmano como o Brasil, isto é, quais os mecanismos que são utilizados para a manutenção de uma identidade religiosa de crentes muçulmanos tendo como fundamento o conceito de *ummah*?

A dissertação está dividida em três capítulos. No primeiro capítulo, busca-se situar a questão da identidade em articulação com o conceito de *ummah*. Em relação à análise sobre a identidade, a bibliografia predominante abordada se pautou nas obras de Bauman, Hall e Giddens. Esses autores consideram a identidade como algo inconcluso, sempre em construção. A abordagem não-essencialista da identidade nas ciências sociais é aqui tomada como referencial para a análise de processos identitários na SBMRJ⁴.

A fim de amadurecer a pesquisa, se mostrou necessária a correlação da idéia de identidade com os pressupostos da globalização e do campo religioso brasileiro, assuntos também discutidos no primeiro capítulo da dissertação. Por fim, analiso o conceito da palavra *ummah* e como esse termo é utilizado no Alcorão.

Através da etnografia realizada na SBMRJ, notou-se que Muhammad (ou Maomé) é o personagem principal da história do Islã na organização, e que a primeira comunidade, é tida como modelo para as sociedades muçulmanas. Seguindo esse argumento, o segundo capítulo tem como objetivo central inserir esses dois aspectos da história islâmica (a vida de Muhammad e a primeira comunidade de crentes muçulmanos) na construção identitária da SBMRJ. Neste capítulo a pesquisa se utiliza principalmente das obras de Hourani e Watt bem como de autores muçulmanos. Abordo também a própria concepção de história, ou seja, buscar diferenciar história e passado (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007; HOBSBAWM, 2008; JENKINS, 2004) tratando as narrativas sobre o início do Islã como interpretações que são aplicadas em contextos sócio-culturais específicos. A questão que procuro discutir é a maneira como essa história tem autoridade na formação de uma identidade religiosa na SBMRJ.

No terceiro capítulo, são analisados a oração e o sermão do *imam*, pois, esses dois aspectos do Islã estão intrinsecamente relacionados com a formação de identidade; são processos

⁴ Vale ressaltar que, por ser uma comunidade sunita, levou-se em conta, no primeiro capítulo, as crenças e práticas consideradas normativas para o sunismo.

de construção identitária que buscam inserir os muçulmanos da SBMRJ na tradição muçulmana mais ampla, fazendo com que eles compartilhem as mesmas narrativas e rituais que são praticados e aceitos por muçulmanos em outros lugares do mundo. Pode-se ainda dizer que o sermão e a oração constituem-se em mecanismos de produção da identidade coletiva na comunidade. Esses rituais são descritos e estudados em relação com o conceito de *ummah* apresentado no primeiro capítulo. O referencial teórico desta parte da pesquisa está baseado em Turner (1974) Schechner (1985) e Asad (1993).

O tema do ritual, a partir da visão de alguns autores (TERRIN, 2004; TURNER, 1974; VAN GENNEP, 1978;) é discutido para então, num segundo momento, considerar dois rituais: a oração da sexta-feira e o sermão do *imam*. Na conclusão dessa dissertação procuro apresentar algumas tendências sobre questões de comunidade e identidade a partir da dinâmica da própria SBMRJ.

Essa pesquisa é de caráter interdisciplinar, pois, perpassa tanto a antropologia quanto a história e os estudos sociais sobre a identidade. Procura-se ainda levar em consideração aspectos de cunho teológico no que diz respeito à concepção islâmica de comunidade. Sobre a metodologia adotada, fez-se pesquisa bibliográfica sobre o tema da identidade nas obras relacionadas às ciências sociais e sobre o Islã. Alguns autores muçulmanos e não-muçulmanos que escrevem sobre crenças, práticas, história e rituais são também citados nessa pesquisa.

Como trabalho de campo, foi utilizada a etnografia, com a observação direta e por um período de tempo das formas costumeiras de práticas religiosas de um grupo particular, uma entidade social representativa para estudo. De acordo com Geertz, fazer estudo etnográfico vai além de estabelecer relações, selecionar informantes transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos ou manter um diário, ele define a etnografia como um “[...] tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma *descrição densa*.” (GEERTZ, 1989, p. 15).

Minha inserção no campo se deu através da participação da reunião da oração na sexta-feira. Fazer parte das reuniões foi decisivo para estabelecer contatos com muçulmanos que mais tarde seriam meus interlocutores. As entrevistas não foram gravadas, pois, encontrei resistência por parte de alguns membros em realizar as mesmas, inviabilizando esse tipo de abordagem.

Um diário foi utilizado para anotação de campo em todas as minhas visitas. Algumas conversas que tive foram transcritas simultaneamente enquanto o interlocutor falava, outras

foram anotadas posteriormente. Além dos sermões que presenciei nas visitas, trechos de alguns deles, que foram gravados e que estão disponíveis no site da SBMRJ (www.sbmrj.org.br), foram também incluídos nessa pesquisa.

A pesquisa ocorreu a partir de março de 2009 até janeiro de 2010 com a participação nas reuniões de oração às sextas-feiras, (algumas aulas de religião e árabe) e principalmente em contatos com os membros da comunidade. Os nomes dos muçulmanos entrevistados são fictícios para preservar a integridade dos interlocutores. Muita atenção foi dada aos sermões do *imam* (às vezes eram *shaykhs* em visita a SBMRJ que pregavam o sermão).

Mesmo estando ciente de que fazer etnografia é como “[...] ler um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses [...]” (GEERTZ, 1989, p. 20), acredito que foi possível, através da sua realização, no caso dessa pesquisa, entender como os muçulmanos se utilizam de alguns processos de construção identitária.

Essa pesquisa também foi desafiadora por ser eu um cristão, pois, quando observava os ritos islâmicos sempre era remetido a prática dos meus próprios ritos. Em relação ao estudo histórico das origens das comunidades islâmicas, acabava por comparar com a história construída sobre Cristo e as primeiras comunidades de cristãos.

Outra questão relacionada à minha subjetividade, durante o trabalho de campo, foi o de ouvir declarações anticristãs, ou seja, em algumas ocasiões ouvia os muçulmanos da SBMRJ atacarem diretamente doutrinas cristãs. A inspiração e preservação da Bíblia como texto sagrado é uma idéia inconcebível no Islã, e ouvi por diversas vezes declarações do tipo: “a Bíblia foi corrompida”, “os cristãos mudaram a mensagem enviada por Deus” (isso não afetou minha disposição em aprender na comunidade sobre processos de formação identitária). Todavia, em nenhum momento essas questões foram mencionadas nos sermões, estes, não tinham um caráter apologético⁵ do Islã em oposição ao cristianismo, pois, eram mais voltados a assuntos de natureza prática e moral apontando aquilo que é certo ou errado para o Islã.

⁵ Com exceção de um sermão no qual o *imam* buscou demonstrar os desvios doutrinários do sufismo, pois, segundo ele, havia dúvidas na comunidade sobre esse assunto.

CAPÍTULO 1: IDENTIDADE E *UMMAH* ISLÂMICA NA SBMRJ

Neste capítulo o tema da identidade é abordado segundo os pressupostos das ciências sociais, procura-se ainda conceituar o termo *ummaah* na concepção islâmica possibilitando, assim, um diálogo desse conceito com a construção de uma identidade religiosa. Toda comunidade procura fixar uma identidade de grupo, portanto, um dos objetivos desse capítulo é analisar como alguns cientistas sociais abordam o tema da identidade na atualidade e o modo como essa temática se relaciona com a construção da identidade na Comunidade Sunita do Rio de Janeiro, ou Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, (SBMRJ). Algumas características da própria comunidade serão também analisadas nesse capítulo a partir da experiência etnográfica. Outros trabalhos já realizados na SBMRJ serão mencionados para demonstrar alguns pontos relevantes sobre a comunidade.

A identidade é vista numa perspectiva não-essencialista⁶ como fundamento teórico da análise etnográfica na SRMRJ. Assim, ao perceber o Islã como um suporte identitário religioso

⁶Uma abordagem não-essencialista do conceito de identidade sugere que ela é incompleta acarretando responsabilidade individual na busca de se formar uma identidade, mas que nunca irá ser concluída, assim, a identidade perdeu seu caráter de atribuição como algo herdado e inato de acordo com essa teoria. O que está ocorrendo, conforme analisou Bauman, é a individualização da sociedade que “[...] consiste em transformar a identidade de uma coisa dada em uma tarefa.” (BAUMAN, 2008, p. 183). Segundo essa abordagem, as identidades estão “descentradas”. As pessoas têm que decidir sobre seu futuro por que estão emancipadas das amarras da tradição; a escolha é obrigatória “[...] não temos outra escolha senão decidir como ser e agir” (Ibid., 1997, p. 94). Diante do exposto acima, não se pode conceber a identidade como essência, como algo já dado, ela não é fixa ou unificada nem ainda homogênea ou definitiva. Pode-se afirmar que a identidade é um processo; e sendo um processo é instável e por vezes contraditória e fragmentada, ligada a estruturas de discurso e representatividade sendo uma tarefa não realizada e incompleta, um esforço que precisa ser construído e, por isso, eternamente inconcluso (Ibid., 2005, p. 22, 26). A identidade é produzida culturalmente quando grupos sociais entram em relacionamento e se articulam não sendo concebida como uma essência. Para Berger e Luckmann (1976) identidade surge da dialética entre indivíduo e sociedade. Cardoso de Oliveira, que estudou as relações inter-étnicas entre os indígenas, conceitua identidade como uma “[...] ideologia e uma forma de representação coletiva.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 39). De acordo com Hall, a sociedade moderna está passando por uma época de *descontinuidade e deslocamento* (HALL, 2005, p. 16) não existindo, portanto, identidades estáveis e inflexíveis, ou seja, elas estão num processo sem fim de rupturas e fragmentações. [...] a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo, inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo

na SBMRJ, será possível observar como se realiza nesta comunidade a busca pela identidade como um projeto, produzido através do discurso, das narrativas compartilhadas e dos processos rituais realizados pelo grupo.

1.1. Identidade, hibridismo e globalização

A identidade geralmente é pensada como uma atribuição dada a alguém desde o berço, pela cor da pele, pela posição social, por pertencer a um determinado grupo étnico ou religioso.

Contudo, para ter sentido, o processo identitário se apropria da linguagem e de sistemas simbólicos, sendo também associada àquilo que é usado pela pessoa, a exemplo de roupas e acessórios para expressar ou representar a si mesma.

Nesse sentido, Manuel Castells define identidade como a fonte de significado e experiência de um povo, assim, para este sociólogo, a identidade organiza significados e não deve ser confundida com papéis, pois, estes organizam funções (CASTELLS, 1999, p. 22, 23).

Identidade, segundo ele, é uma construção que ocorre em três formas e origens (Ibid., p. 24):

- a. Identidade legitimadora: esta é usada por poderes governantes para expandir seus domínios.
- b. Identidade de resistência: criada para ser contrária à dominação imposta.
- c. Identidade de projeto: é a criação de uma nova identidade por atores sociais para redefinir uma nova posição na sociedade.

Por estar relacionada a significações e simbolismos buscando definir o sujeito no mundo, há um grande interesse nas ciências sociais pelo tema da identidade, pois, a procura para definir ou identificar a nós mesmos e aos outros se faz de forma constante. O estudo sobre a identidade tem atraído muito a atenção de filósofos, cientistas sociais e psicólogos (BAUMAN, 2008, p. 178). É uma questão pela qual perpassa as análises de outros temas tais como justiça, igualdade e etnicidade.

Hall (2005, p. 10-13) faz uma tipologia sobre o lugar do sujeito no mundo segundo a idéia de identidade:

'imaginário' sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre 'em processo', sempre sendo formada. (Ibid., p. 38).

- a. Sujeito do Iluminismo: entende o ser humano como um indivíduo centrado e unificado. O sujeito se desenvolve, mas permanece o mesmo.
- b. Sujeito sociológico: o sujeito é formado quando interage com outros, os quais fazem a mediação de valores e sentidos sendo, assim, uma concepção interativa da identidade. Mesmo nessa concepção o sujeito ainda tem uma essência, ou núcleo interior.
- c. Sujeito pós-moderno: a identidade do sujeito pós-moderno é continuamente formada e transformada. Assim, a identidade não é constituída de forma biológica, mas construída no decorrer da vida.

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora ‘narrativa do eu’. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. (HALL, 2005, p. 13).

No mundo ocidental atual existem identidades múltiplas que estão sendo oferecidas para serem assumidas e que mesmo depois de assumidas, podem apenas servir provisoriamente aos indivíduos. Para Bauman (2005), a época atual é denominada de líquido-moderna em que o mundo está repartido em fragmentos no qual as vidas individuais “[...] são fatiadas numa sucessão de episódios fragilmente conectados.” (Ibid., p. 91), não existindo um centro ou princípio regulador único.

Isso desarticula as identidades consideradas estáveis do passado, mas abre novas articulações provocando a criação de novas identidades. A constante escolha por identidades parece ser um processo inevitável.

Qual identidade escolher? E depois de escolhida, por quanto tempo? A construção de identidade assumiu a forma de uma experimentação infundável. Os experimentos jamais terminam, mas muitas outras, ainda não testadas, estão na esquina esperando que você escolha. (Ibid., p. 91).

Outro aspecto que define a identidade é a pertença a uma comunidade. Esse é um termo carregado de significados, mas que em linhas gerais pode ser definido como o sentimento de pertença a um grupo religioso ou étnico em que elementos diacríticos (BARTH, 2000) são evidenciados na tentativa de demarcar fronteiras entre aqueles que pertencem ao grupo e os que estão de fora.

Fawzia da Cunha, em seu trabalho sobre o uso do *hijab*, ou véu, por mulheres muçulmanas em Juiz de Fora, demonstra na sua pesquisa que essas mulheres “[...] externam a sua religiosidade e a sua identidade como pertencente a um determinado grupo cuja fronteira é o véu” (DA CUNHA, 2006, p. 125).

Chagas chega à mesma conclusão com relação ao uso do véu pelas muçulmanas da SBMRJ e acrescenta que é uma forma de exteriorizar a religião chegando a ser um meio de divulgação de valores religiosos.

No caso da comunidade sunita do Rio de Janeiro, o uso do *hijab*, apesar de não ser uma prática impositiva, é fortemente recomendado pelos líderes da comunidade e, as mulheres muçulmanas que não usam, são freqüentemente afetadas por suaves pressões das muçulmanas que já usam, uma vez que o *hijab* é percebido localmente como fazendo parte da tradição islâmica mais ampla. Desta maneira, o uso do *hijab* e a adoção de um código islâmico para vestimentas configuram-se como uma combinação que delinea a identidade religiosa das mulheres muçulmanas, tornando o próprio corpo da mulher um veículo para a divulgação e afirmação de valores morais e religiosos no contexto local. (CHAGAS, 2006, p. 127)

Na SBMRJ observei que fronteiras identitárias são estabelecidas pelo uso de roupas, pois, alguns dos membros muçulmanos originários de países africanos buscam expressar sua identidade ao usarem vestimentas de seus respectivos países de origem. Alguns brasileiros muçulmanos membros da SBMRJ procuram se vestir como árabes, mas isso não é bem visto por outros brasileiros da mesquita. Quando vi um muçulmano com vestimentas tipicamente árabe perguntei a Marcos (brasileiro convertido ao Islã) de qual país ele era, ao que Marcos respondeu “aquele não é árabe, é brasileiro querendo tirar uma onda de árabe”, Marcos fez tal declaração desaprovando a atitude do brasileiro em se vestir como um árabe. Contudo, o *taqiyah*, uma espécie de chapéu que cobre parte da cabeça dos homens muçulmanos quando oram, não é considerado como algo cultural, mas religioso e reconhecido (pelos muçulmanos da SBMRJ) como um símbolo do Islã que não está conectado culturalmente com nenhum país específico.

O cumprimento é outra forma de identificação, pois, os muçulmanos na SBMRJ têm seu próprio modo de cumprimentar uns aos outros quando dizem em árabe *assalamu alaykum* (que a paz seja com você) que tem como resposta *wa ‘alaykum-s-salam* (e com você seja a paz). Todavia, eles estendem esse cumprimento a não-muçulmanos como aconteceu comigo nas visitas a mesquita onde fui cumprimentado da maneira acima descrita.

Contudo, a questão principal para se estabelecer a diferença entre um muçulmano e um não-muçulmano na SBMRJ é a participação ritualística na oração com o grupo. Isso acontece

porque para participar nas orações é preciso ser iniciado no Islã depois de ter passado pelo processo de conversão. As orações são ensinadas e ensaiadas para então ser reproduzidas no momento da oração em grupo na mesquita, assim, se uma pessoa não ora com os muçulmanos na SBMRJ, ela automaticamente é tida como não-muçulmana. Toda a vez que chegava o momento de se iniciar a oração na mesquita, os muçulmanos me pediam para que eu ficasse sentado em uma das cadeiras que ficavam situadas atrás do lugar de oração.

Outro ponto comum que surge, ao se pensar na interação ou pertença a uma comunidade, é que a participação no contexto comunitário se traduz por todo um arcabouço simbólico/sagrado de um espaço privilegiado pela segurança e paz, isto é, aquele lugar de conforto e aconchego. No entanto, essa perspectiva unilateral é um pressuposto imaginário dessa vivência, que se encontra fora do alcance real da construção inter-relacional entre membros de uma comunidade (BAUMAN, 2003, p. 17, 18). É preciso colocar em destaque que há sempre a tensão entre segurança e liberdade, dependendo da escolha de querer, ou não, fazer parte de uma comunidade.

Há um preço a pagar pelo privilégio de ‘viver em comunidade – e ele é pequeno e até invisível só enquanto a comunidade for um sonho. O preço é pago em forma de liberdade, também chamada ‘autonomia’. Qualquer que seja a escolha, ganha-se alguma coisa e perde-se outra. Não ter comunidade significa não ter proteção; alcançar a comunidade, se isto ocorrer, poderá em breve significar perder a liberdade. (BAUMAN, 2003, p. 7, 9)

Assim, uma comunidade real exige laços de lealdade, desse modo, qualquer ato que vá de encontro aos princípios da coletividade é acatado como um desvio de normas estabelecidas. Portanto, um agrupamento social que pretende dar-se o título de comunidade exige obediência e confiança nos membros do grupo.

Uma comunidade bem delimitada é praticamente impossível de ser pensada no mundo ocidental, pois, o contato com o outro se tornou inevitável, ele agora está muito próximo. Assim, do mesmo modo que a vida cotidiana é alterada, aspectos íntimos de nossa existência sofrem a influência de fenômenos que ocorrem em lugares distantes, “Uma das características distintivas da modernidade, de fato, é a crescente interconexão entre os dois ‘extremos’ da extensão da intencionalidade: influências globalizantes de um lado e disposições pessoais de outro” (GIDDENS, 2002, p. 9).

Em um mundo globalizado as pessoas entram em contato com modos de vida alternativos todos os dias e ocorre articulação entre o local e o global por causa da intensificação das relações sociais.

Hoje em dia as ações cotidianas de um indivíduo produzem conseqüências globais. Minha decisão de comprar uma determinada peça de roupa, por exemplo, ou um tipo específico de alimento, tem múltiplas implicações globais. Não somente afeta a sobrevivência de alguém que vive do outro lado do mundo, mas pode contribuir para um processo de deteriorização ecológica que em si tem conseqüências potenciais para toda a humanidade. (GIDDENS, 1997, p. 75)

Desse modo, ações locais podem influenciar, ou até determinar, acontecimentos distantes, conseqüentemente, praticamente não existem mais lugares totalmente intocáveis ou puros. A SBMRJ não está fechada às influências externas. Por exemplo, essa comunidade dialoga com a mídia, oferece informações sobre o Islã para brasileiros e mantém relações com o Islã sunita internacional⁷. Acontecimentos distantes influenciam o que é abordado nos sermões, bem como, determinam os assuntos entre os membros da comunidade. A SBMRJ vive uma realidade local, a preocupação com os membros, os assuntos relacionados à construção da mesquita e os problemas internos, mas, além disso, ela se encontra dentro de um contexto global onde decisões de lugares distantes em relação ao Islã influenciam em aspectos da vida da própria comunidade.

A noção de globalização implica em desenraizamento em virtude do deslocamento, que por sua vez produz a perda de sentido de identidade cultural (PACE, 1997, p. 27). Dessa maneira, a globalização como desenraizamento fragiliza os limites simbólicos dos sistemas de crenças que conduz a duas tendências: mestiçagem cultural e refúgio em universos simbólicos que permitem a continuação de uma unidade imaginada (Ibid., p. 31, 32). A mobilidade da informação não depende mais de seus portadores (BAUMAN, 1999, 26), o que também é característica marcante da globalização.

No mundo globalizado a reflexividade é introduzida na base da modernidade, assim, “[...] as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter” (GIDDENS, 1991, p. 45). Essa revisão de conhecimento é aplicada a todos os aspectos da vida humana. Isso, contudo, não oferece uma situação de certeza, “Estamos em grande parte num mundo que é inteiramente constituído através de conhecimento reflexivo aplicado, mas onde, ao

⁷ Exemplos de como essa relação acontece serão apresentados no decorrer da pesquisa.

mesmo tempo, não podemos nunca estar seguros de que qualquer elemento dado deste conhecimento não será revisado” (GIDDENS, 1991, p. 46).

O ideal iluminista da razão como superação dos dogmas e superstições para produzir certeza e controle sobre a natureza, tendo como alvo o progresso, é anulado com o conhecimento reflexivo, pois, um paradigma científico pode rapidamente ser substituído por outro através de novas descobertas e, além disso, o conhecimento científico não é neutro, nem desvinculado em sua aplicação prática, como resultado, pode acontecer a utilização do desenvolvimento tecnológico com efeitos negativos e não esperados.

A ciência perdeu boa parte da aura de autoridade que um dia possuiu. De certa forma, isso provavelmente é resultado da desilusão com os benefícios que, associados à tecnologia ela alega ter trazido para a humanidade. Duas guerras mundiais, a invenção de armas de guerra terrivelmente destrutivas, a crise ecológica global e outros desenvolvimentos do presente século poderiam esfriar o ardor até dos mais otimistas defensores do progresso por meio da investigação científica. (Ibid., 1997, p. 109).

As próprias racionalidades entram em conflito e o cientificismo recebe duras críticas devido aos pressupostos e ideais de progresso que jamais são alcançados, todavia, a racionalidade ainda é referência para a sociedade ocidental atual. “A racionalidade está longe de se impor uniformemente em todos os registros da vida social [...]. A racionalidade, no entanto, não deixa de representar a referência que mobiliza as sociedades modernas.” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 32).

Nesse contexto de globalização, o “eu” se torna um projeto reflexivo não mais determinado pela tradição. Ele não é passivo e contribui para transformações sociais com conseqüências e implicações globais (GIDDENS, 2002, p. 9).

Quanto mais a tradição perde seu domínio, e quanto mais a vida diária é reconstruída em termos do jogo dialético entre o local e o global, tanto mais os indivíduos são forçados a escolher um estilo de vida a partir de uma diversidade de opções. (Ibid., p. 13)

As religiões também se redefinem a partir dessa dialética entre o global e o local. Vivemos em um contexto transnacional onde os meios de comunicação são os maiores propagadores das mensagens religiosas e as religiões universais se posicionam para terem influência global enquanto constroem uma identidade religiosa. Os líderes da SBMRJ informam e interpretam os acontecimentos atuais aos fiéis muçulmanos através dos sermões e dos cursos

sobre a religião islâmica buscando compartilhar, através do discurso e das narrativas, os mesmos símbolos religiosos na construção de uma identidade.

Pace (2005) afirma que o mundo globalizado favorece o aparecimento da religião secularizada tendo como efeito “[...] a subjetivação dos sistemas de crenças [...]” (Ibid., p. 39). Por outro lado, Peter Beyer declara que “A globalização da sociedade, embora favoreça a privatização da religião, ela proporciona também um campo fértil para a renovação da influência pública da religião.” (BEYER, 1998, p. 395). Segundo este mesmo autor, o afastamento de normas religiosas específicas traz consigo conseqüências negativas para os que aceitam essas normas e para a sociedade, então “[...] a ação coletiva em nome dessas normas torna-se legítima” (Ibid.). Essa ação coletiva indica que a religião pode ter influência pública, isso acontece quando os líderes de grupos religiosos oferecem serviços que são indispensáveis não somente para o subsistema religioso, mas também para outros subsistemas.

Geertz favorece a concepção de que a religião está caminhando cada vez mais para a arena pública⁸. Ele fala de “luta religiosa” como processos externos que acontecem em espaço público, assim, disputas sobre observância de dias, currículos escolares, xales para cobrir a cabeça e debates sobre o aborto devem ser concebidos como expressões do *self* religioso coletivo (GEERTZ, 2001, p. 151, 156). Ainda de acordo com Geertz “O movimento das identidades religiosas e das questões religiosas em direção ao centro da vida social, política e até econômica talvez esteja disseminado e crescendo, tanto em escala quanto em importância.” (Ibid. p. 164). No Egito, por exemplo, educação pública e urbanização não levaram a um declínio na observação de práticas religiosas, e a cultura da mídia de massa tem contribuído para que muçulmanos sejam doutrinariamente versados em argumentações teológicas anteriormente disponíveis somente para especialistas (MAHMOOD, 2005, p. 79).

A SBMRJ está inserida no cenário religioso local, mas também faz parte de uma comunidade mais ampla de fiéis muçulmanos chamada, *ummah*⁹. Na construção de uma identidade religiosa na SBMRJ, a questão do local e global é de grande importância, não para tentar saber o que é ou não islâmico, ou buscar uma essência da religião islâmica, mas para conhecer como atitudes, declarações e rituais são administrados para a construção de uma

⁸ “A representação do *self* [...] se tornou uma questão menos individual, um projeto menos pessoal, mais coletivo, talvez até político. [...] Porque as comunidades de fé tornaram-se, em tantos casos, os eixos em torno dos quais gira a luta pelo poder local, nacional e até, em certa medida internacional.” (GEERTZ, 2001, p. 156).

⁹ A comunidade global de muçulmanos (esse conceito de *ummah* será analisado posteriormente com mais detalhes nessa pesquisa).

identidade. Então, por que uma abordagem não-essencialista para estudar o conceito de *ummah* na SBMRJ? Acredito que essa abordagem pode ser justificada pela própria diversidade que é o Islã. Outro aspecto de relevância nessa questão é situar a SBMRJ em um cenário que vai além da Rua Gonzaga Bastos, ou seja, existem situações que ocorrem com muçulmanos em outros países que, de uma maneira ou de outra exigem que os líderes da SBMRJ se posicionem; “Nós respondemos às perguntas da população e da mídia quando as torres gêmeas foram atacadas” (Sayd, diretor do departamento educacional da SBMRJ). Os muçulmanos da SBMRJ se interessam muito sobre a situação do Islã no cenário global.

Outro fator importante diz respeito à diversidade, não somente de grupos étnicos (árabes, africanos, brasileiros, marroquinos) que pertencem à SBMRJ, mas também de opiniões sobre o que é o Islã, demonstrando quão moderna e atual é essa religião, pois, é possível perceber tanto expressões individuais como adesão a sentimentos de um Islã transnacional.

A SBMRJ mantém um site que é constantemente atualizado, seus membros se utilizam de todos os sistemas de comunicação disponíveis¹⁰ e, portanto, não se pode dizer que os muçulmanos da SBMRJ formam uma comunidade no sentido tradicional do termo, pelo contrário, eles estão bem informados sobre os acontecimentos mundiais e o fluxo de informação é bastante denso tanto entre os membros entre si no interior na mesquita quanto com os de fora, e principalmente com a mídia.

As conversões ao Islã na SBMRJ já demonstradas por CHAGAS (2006), também é um fator que revela a identidade como um percurso, um processo, pois, cada conversão a uma religião significa a expressão da individualidade num mundo marcado por mobilidade e mudanças.

Na modernidade, a tradição religiosa não constitui mais um código de sentido que se impõe a todos. [...] Nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosas são “assunto de opção pessoal”: são assuntos particulares que dependem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa ou política podem impor a quem quer que seja. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 34)

Na SBMRJ há uma ênfase que é colocada na escolha pessoal. Ahmed, um muçulmano sírio me disse: “Ninguém é forçado a seguir o Islã, todos aqui seguem o Islã por que querem - foram eles mesmos que decidiram.”

¹⁰ Um muçulmano da SBMRJ que queria manter contatos comigo disse: “o que você quiser saber sobre o Islã você pode perguntar pelo MSN, ou deixar uma mensagem no meu ORKUT”, eu disse “eu não tenho nem MSN nem ORKUT”, ele respondeu “em que mundo você vive? Você tem email pelo menos?”

Hervieu-Léger (2008) fala do rompimento com a tutela da religião no ocidente, mas afirma que o modo como o mundo ocidental pensa a história ainda continuou dentro dos parâmetros religiosos se apropriando do sonho de realização que antes era oferecido pela religião, assim, dentro desse contexto, surgem novas formas de religiosidade, novas representações do sagrado e novas apropriações das tradições religiosas históricas (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 38-41). Essa tendência a mudanças dentro das chamadas “grandes tradições religiosas”, pode ser verificada, no caso do Islã, no trabalho realizado por Edmar Avelar Sena, que fez estudo etnográfico na comunidade muçulmana de Belo Horizonte, e constatou a mudança de um Islã étnico para uma religião mais universalista, “[...] o Islã que antes se resumia a um grupo étnico, neste momento começa a dar sinais de ser uma religião, aqui entre nós, mais universalista” (SENA, 2007, p. 78).

As instituições religiosas ainda contribuem para a formação de identidades, mas elas são sempre confrontadas com o individualismo, e pelo fato do Islã no Brasil aparecer como uma minoria, torna-se uma dentre várias outras opções religiosas no território brasileiro, “Viver como uma minoria significa experimentar o Islã como uma religião somente. Ainda que o Islã seja uma religião para todos os aspectos da vida para o crente, tal ponto de vista integrativo não tem o apoio das autoridades locais.” (ROY, 2004, p. 148, n/ trad.).

1.2. Identidade, diferença e o campo religioso brasileiro

A diferença é outra característica que se relaciona com a identidade. Por ser relacional, ou seja, depende de outras identidades para existir, “[...] a identidade é assim marcada pela diferença”. Juntas, identidade e diferença são cristalizadas e tomadas como fatos da vida social (DA SILVA, 2007, p. 73). A diferença é aquilo que o outro é; já a identidade é aquilo que eu sou. Identidade e diferença estão em estreita dependência, mas pensamos que a identidade é a norma e “[...] consideramos a diferença como derivado da identidade” (Ibid., p. 75). Nessa perspectiva, ambas, identidade e diferença têm que ser produzidas ou fabricadas, “A identidade e a diferença são criações sociais e culturais” (Ibid., 76). As trocas mantidas pela pessoa vão edificar a sua identidade, assim, as identidades são representadas e marcadas pelo confronto com o outro (BRANDÃO, 1986, p. 42).

O contato entre diferentes grupos étnicos, por exemplo, produz a necessidade nesses grupos de se definirem a si mesmos e aos outros aprendendo “[...] a se pensar como diferentes” (Ibid., p. 121). No contato entre diferentes coletividades, há a manifestação de sentimentos que definem fronteiras entre grupos; identidade, portanto, está intrinsecamente relacionada à etnicidade podendo também ser analisada a partir da teoria de Barth (2000).

Segundo Barth (2000, p. 34), os grupos étnicos não são definidos por viverem em isolamento, mas, a razão da existência de fronteiras, implica na interconexão que existe entre diferentes grupos. Assim, um grupo étnico mantém sua identidade quando interage com outros. Para Barth, as distinções étnicas dependem da interação e aceitação sociais, apesar do contato interétnico, e das diferenças culturais (Ibid., p. 26).

O contato entre europeus e outros povos é um clássico exemplo de como a identidade é construída a partir do contato com a diferença, por exemplo, na questão do orientalismo que de acordo com Said é uma criação do ocidente. Para o ocidente (no período colonial, mas com conseqüências nos dias atuais) o oriente era o seu rival em termos culturais tendo este como uma imagem do Outro (SAID, 2007, p. 28), “[...] o Oriente ajudou a definir a Europa (ou o Ocidente) com sua imagem, idéia, personalidade, experiência contrastante (ibid.)”.

De acordo com Said, o ocidente só podia ser entendido a partir do seu oposto, o oriente, e foi assim que, no confronto com a diferença, o ocidente construiu uma representação de si mesmo e do outro, o oriente. Para este autor oriente e ocidente não são categorias estabelecidas pela natureza, mas inventadas. Assim, o oriente é uma construção inventada no discurso; somente possível de ser pensada por causa da assimetria e relações de poder e dominação, “Orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente.” (Ibid., p. 29).

Portanto, nesse contexto de interconexão e interação, as identidades passam pelo processo de hibridismo perdendo, assim, aquela pureza pensada de uma raça, etnia ou religião. A hibridização ocorre onde há relações assimétricas de poder.

O hibridismo está ligado aos movimentos demográficos que permitem o contato entre diferentes identidades: as diásporas, os deslocamentos nômades, as viagens, os cruzamentos de fronteiras (DA SILVA, 2007, p. 87).

Algumas culturas, segundo Hulf Hannerz (1997, p. 28), não podem ser vistas como “puras” ou “atemporais”, mas, pode-se dizer que a vitalidade dessas culturas está justamente na diversidade. Isso pode ser exemplificado na situação atual do campo religioso brasileiro que é marcado pelo transito religioso e sincretismo. Para Pierre Sanchis (1994) sincretismo sempre foi percebido como algo negativo e a ambigüidade sincretismo/pureza aparecem em situações de disputa e poder (SANCHIS, 1994, p. 6) Ainda segundo este autor, sincretismo significa:

[...] afirmar a universalidade de um *processo*, polimorfo e causador em múltiplas e imprevistas dimensões, que consiste na percepção – ou na construção – coletiva de homologias de relações entre o universo próprio e o universo do ‘outro’ em contato conosco, percepção que contribui para desencadear transformações no universo próprio sejam elas em direção ao reforço ou ao enfraquecimento e/ou das semelhanças. Uma forma de constante redefinição da identidade social. (SANCHIS, 1994, p. 7).

O sincretismo seria então um processo intelectual e emocional bem como uma apreensão que engloba duas ou mais identidades e pertence ao campo da cultura de uma forma geral permitindo, mesmo em ambientes assimétricos, a convivência de grupos sociais sendo, desse modo, um fenômeno que está presente em todas as formas culturais e religiosas.

Pierre Sanchis questiona a possibilidade de existir uma religião dos brasileiros, pois, no Brasil há diversificação e pluralismo na construção de identidades. “[...] são diversas as maneiras de aderir a consensos institucionalmente criados, [...] são várias as modalidades de crença [...] Níveis vários de diversidade que se reduplicam, cruzando-se. Como ainda falar de ‘uma religião’ dos brasileiros?” (SANCHIS, 2001, p. 12). O Brasil, portanto é caracterizado pela afirmação, distinção e combinação de identidades religiosas.

Nas religiões dos brasileiros há “fronteiras borradas” e trânsito religioso; quem bem elaborou uma teoria sobre essa questão foi Patrícia Birman. Para a autora, a passagem de uma religião para outra é caracterizada pela conversão, principalmente no que diz respeito a conversos ao pentecostalismo que são provenientes de religiões afro-brasileiras. Daí a ênfase na experiência subjetiva e na “[...] idéia de um percurso individual [...]” (BIRMAN, 1994, p. 91). Contudo, na própria passagem de uma religião para outra existe o elemento da interlocução (Ibid.).

Buscamos, pois, compreender essas formas de contato cultivadas entre o pentecostalismo e cultos de possessão, valorizando a idéia de um processo que envolve formas sucessivas de apropriação e reelaboração simbólica entre os dois sistemas religiosos em contato. (Ibid., 92).

O pentecostalismo combate o mal, e este está localizado nos cultos de possessão e é nesse espaço simbólico que ocorre a interlocução. Como afirma Patrícia Birman (BIRMAN, 1994, p. 93), é a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) que mais desenvolveu essa prática de combate às forças diabólicas que são os cultos de possessão. Nesse contexto de uma verdadeira “guerra espiritual”, a IURD explora os ritos, símbolos e divindades que são característicos dos cultos de possessão. Portanto, o momento do exorcismo se torna a principal atividade mediadora entre o pentecostalismo e os cultos de possessão. Dificilmente será encontrada uma completa definição de fronteira religiosa entre o pentecostalismo e os cultos de possessão devido as reinterpretações que aquele faz dos ritos e símbolos destes.

Os ritos de exorcismo, assim praticados, constituem-se, portanto, como pontes que tanto efetivam a passagem dessas pessoas de um culto a outro como permitem elaborar o sentido dessa passagem a partir de suas experiências. (Ibid., p. 100)

Ronaldo de Almeida, baseado em uma pesquisa realizada na metrópole paulista, fala de uma intensa “[...] circulação de códigos simbólicos [...]” (ALMEIDA, 2004, p. 24). Segundo este autor a vertente pentecostal incorpora e é incorporada por outros segmentos (Ibid., p. 19). Por exemplo, do lado evangélico, está havendo uma “pentecostalização do protestantismo histórico” bem como uma apropriação da religiosidade evangélica pelos católicos carismáticos. Ainda de acordo com esta pesquisa, há católicos que recorrem a serviços religiosos oferecidos pelos evangélicos sem jamais deixar de pertencer à Igreja Católica.

Os pentecostais quando lançam seus ataques contra o “povo do santo”, na verdade estão admitindo a realidade do mundo espiritual professado pelas religiões afro-brasileiras (SOARES, 1993, p. 205) forçando o catolicismo a se posicionar em relação à esfera espiritual (Ibid., p. 19).

Pode-se dizer que o campo religioso brasileiro está em constante mudança e articulação. O clima de competição, para arrebanhar novos adeptos (ou mantê-los nas comunidades), faz com que haja trânsito tanto de pessoas e práticas religiosas bem como de idéias causando, dessa maneira, a dinâmica de uma constante reconfiguração do campo. Assim, o campo religioso brasileiro é caracterizado pela circulação e troca de bens simbólicos que não podem ser desvinculadas de relações de poder (BOURDIEU, 2007).

É dentro desse contexto sincrético, de trânsito religioso e de disputas que o Islã no Brasil se encontra.¹¹ Frequentemente no trabalho de campo na SBMRJ, seus membros faziam referência ao cristianismo buscando uma definição de si a partir do contato com o outro.

Nós não escondemos a verdade aqui, a Bíblia foi corrompida e os cristãos acreditam em três deuses que eles chamam de trindade, e como pode Jesus ter morrido a 2000 atrás pelos pecados de alguém? Como alguém pode acreditar nisso? As pessoas estão cegas, é difícil para um cristão se converter porque eles ouvem a mesma coisa todo dia, a mente não pensa diferente. (Ahmed, muçulmano de origem árabe)

O Islã é maior que o catolicismo e maior que o protestantismo. Mas não é maior que os dois juntos. Quando falo protestantismo me refiro à igreja metodista, batista, presbiteriana, essas igrejas são sérias. Não estou falando da Universal, essa só engana o povo. (Ricardo, brasileiro convertido ao Islã).

O Islã no Brasil, e especificamente na cidade do Rio de Janeiro, se tornou mais uma opção religiosa, então, comparações, principalmente com o cristianismo, se tornam inevitáveis para construir a imagem de uma religião universal dentro de um contexto religioso brasileiro que se torna cada vez mais plural e híbrido. Por esta razão, os sermões na SBMRJ visam principalmente a tentativa de conservação de um Islã puro e ortodoxo, fiel ao seu início, todavia isso só acontece porque existe o confronto com a diferença, pluralidade e diversidade.

1.3. A Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro – SBMRJ: suas crenças e práticas

A SBMRJ foi fundada em 1950 por imigrantes sírio-libaneses que trabalhavam com comércio na cidade do Rio (MONTENEGRO, 2000, p. 30). De acordo com Montenegro, (Ibid.) em 2000 havia 5.000 muçulmanos na cidade que eram, de alguma forma, “vinculados à mesquita”, mas a própria pesquisadora menciona o fato de que esse número deve ser “problematizado”. Nas visitas que fiz à SBMRJ durante meu trabalho de campo, principalmente

¹¹ De acordo com minhas observações, o campo de interlocução e posicionamentos do Islã em relação ao cristianismo no Brasil diz respeito a questões doutrinárias. Está sendo organizado um site cristão visando abordar temas polêmicos sobre as duas religiões, www.answering-islam.org/portugues.html. Além disso, existem agências missionárias no Brasil que oferecem treinamento especializado para evangelização de muçulmanos. Por outro lado, há muçulmanos de países árabes que vem para o Brasil com o objetivo de divulgar o Islã. Em uma visita a mesquita de Brasília um amigo meu do Senegal que era membro da comunidade me apresentou a um árabe e disse “ele é egípcio, veio para o Brasil para divulgar o Islã”. Há também diversas literaturas produzidas por instituições islâmicas declarando que são falsas as doutrinas cristãs da trindade, inspiração da Bíblia e divindade de Jesus.

as sextas-feiras, o número de participantes presentes entre muçulmanos e visitantes não ultrapassava 100 pessoas e desse número apenas 20 aproximadamente eram mulheres que freqüentavam a mesquita.

Minha primeira visita à SBMRJ aconteceu no dia 22 de agosto de 2008 quando a comunidade ainda se reunia para as orações da sexta-feira na Rua Gomes Freire no Centro do Rio de Janeiro. Essa foi uma visita preliminar, ou seja, ainda não tinha ido ali para fazer nenhum tipo de anotação ou entrevista, mas nessa primeira visita percebi alguns aspectos importantes da religião islâmica que serviram para organizar as bases da pesquisa. Primeiramente, observei que o *imam* constantemente se referia a Muhammad, depois também vi a importância que tem os rituais da oração e do sermão na sexta-feira para a comunidade. O local das orações era pequeno, e possivelmente não comportaria 200 pessoas sentadas. Quando comecei a pesquisa de campo, os muçulmanos da SBMRJ já se reuniam na Rua Gonzaga Bastos no bairro da Tijuca.

A comunidade é formada por brasileiros convertidos ao Islã, árabes, seus descendentes que nasceram no Brasil e estrangeiros de diversos países, muitos deles africanos. Na nova mesquita (ainda em construção), a sala das reuniões é bem espaçosa, uma parte com tapetes é utilizada especificamente para as orações. Chinelos estão à disposição das pessoas para transitar no interior da mesquita, para que não seja preciso tirar e colocar o calçado várias vezes, pois, no perímetro dos tapetes não se deve usar calçado algum. Em todas as visitas à comunidade sempre fui bem recebido, mas, quando percebiam que eu estava ali para pesquisar sobre o Islã, eles pediam para que eu fosse conversar direto com o *imam*, porque ele teria resposta para todas as minhas dúvidas. Mesmo assim, foi possível fazer algumas entrevistas e estabelecer contatos com membros da comunidade.

Os líderes espirituais da comunidade estão ali basicamente para explicar como é o Islã, ou o que é o Islã tanto para muçulmanos quanto para não-muçulmanos. Eles não querem que ninguém tenha dúvidas sobre a religião. Os detentores do conhecimento obtêm o reconhecimento da comunidade e são valorizados por isso (CHAGAS, 2006, p. 46). Eles são intérpretes dos textos sagrados e, portanto, conhecedores do árabe. Alguns muçulmanos com quem fiz contatos pediam para que eu perguntasse a duas pessoas, Shahid (o *imam* da mesquita) e Sayd (o diretor do departamento de educação da SBMRJ). Os dois são irmãos descendentes de árabes, fizeram cursos sobre a religião islâmica na Arábia Saudita e também já publicaram livros sobre o Islã em português. Há várias atividades que são desenvolvidas pela comunidade tais como: ensino da

língua árabe, almoço das famílias da comunidade e aulas sobre a religião islâmica. Havia dois tipos de aulas de religião no ano de 2009; um voltado para um público que estava iniciando seus primeiros passos no Islã e para pessoas que quisessem conhecer a religião, e outro especialmente elaborado com o propósito de oferecer um conhecimento mais aprofundado sobre o Islã. As aulas são informais, aqueles que ensinam usam um quadro branco para expor os principais pontos da aula e há liberdade para a participação dos ouvintes, como por exemplo fazer perguntas. Essas atividades foram pesquisadas por Gisele Chagas (2006) revelando que nelas as hierarquias e o poder através do conhecimento são regulamentadas pela comunidade.

Outro fato importante que observei, é o destaque que a religião islâmica na SBMRJ devota ao seu livro sagrado, o Alcorão. Alguns muçulmanos que chegam mais cedo para a oração gastam seus momentos iniciais na mesquita lendo o Alcorão. Um muçulmano, certa vez, pediu-me para ler o Alcorão na mesquita. Esse livro é também recitado durante os sermões e numa sexta-feira de oração, vi um muçulmano deixar cair, por descuido, o Alcorão no chão, ele olhou para todos na mesquita fez gestos de que estava arrependido levantando a cabeça para o alto como que estivesse pedindo perdão por aquilo que ocorreu. Em outra oportunidade recebi de presente um Alcorão, fui recomendado para não lê-lo no banheiro, pois, nele havia as palavras sagradas em árabe e porque o banheiro é um lugar onde há impurezas e o Alcorão é livro puro.

Sobre o contexto internacional, a SBMRJ mantém relações com o Islã sunita de outros países. Em ocasiões especiais, por exemplo, ocorre a visita de *shaykhs* de países árabes à comunidade. Como declarou Montenegro (2000, p. 19), os grupos muçulmanos se definem como “comunidade”. São comunidades que mantêm relações com uma comunidade internacional que é a *ummah*. As relações internacionais que a SBMRJ mantém com o Islã global também é uma forma em que a noção de *ummah* é articulada. Dentro dessa perspectiva internacional, a SBMRJ enviou dois jovens, para estudar o Islã na Universidade Internacional da África no Sudão. Eles receberam a incumbência de manter a SBMRJ informada sobre acontecimentos importantes relacionados ao Islã:

Eles também nos enviarão algumas matérias publicadas nos jornais sudaneses, sempre que os assuntos abordados tiverem relevância para o Islam, de modo que passaremos a abrir ainda mais nossos horizontes sobre o que acontece no mundo islâmico. Afinal, como disse o profeta Muhammad: “Não é crente aquele que não se importa com os assuntos dos muçulmanos (Revista *Nurul Islam*, dezembro, 2007, nº 1, p. 5, uma publicação da SBMRJ).

Encontrei alguns muçulmanos estrangeiros que visitam a mesquita, alguns estão de férias no Rio de Janeiro, outros estão na cidade por causa de negócios e aproveitam para conhecer a SBMRJ.

Esses muçulmanos chegam à SBMRJ, se sentem à vontade para fazer as orações e os cumprimentos participando das atividades religiosas da comunidade; eles conversam com os muçulmanos locais como se já os conhecessem. Essa concepção de uma “nação” no Islã, ou seja, a *ummah* como um povo que segue uma religião está presente no sentimento e atitudes de muçulmanos que, mesmo vindo de outros países, se identificam através de símbolos compartilhados quando chegam à SBMRJ. Dentro desse contexto, o que os caracteriza como muçulmanos são as doutrinas e as práticas, pois, são mecanismos que servem para distinguir entre quem é ou não muçulmano que, quando compartilhadas, fazem com que os muçulmanos da SBMRJ se identifiquem com outros muçulmanos sunitas ao redor do mundo criando, dessa forma, a idéia de irmandade, de uma nação do Islã, ou seja, a *ummah*¹².

As minhas visitas à SBMRJ se deram principalmente às sextas-feiras. Eu chegava à mesquita mais ou menos às 11:00 horas da manhã e tinha algum tempo para conversar com muçulmanos antes do início da oração que se iniciava por volta do meio-dia e terminava mais ou menos à 1:00 da tarde. Permanecia na mesquita até às 2:00 horas para continuar a conversar com os membros da SBMRJ. Na minha terceira visita, ainda sem sucesso de conseguir me inserir no campo, ou seja, estabelecer contatos com interlocutores, minha presença chamou a atenção de Sayd (o diretor do departamento educacional da SBMRJ). Ele me perguntou se alguém na mesquita já havia conversado comigo sobre o Islã, e eu respondi que não. Então, após a oração, ele chamou dois jovens, descendentes de árabe, que passaram a falar sobre o Islã (a partir dessa conversa pude então estabelecer contatos com os muçulmanos da SBMRJ com mais liberdade). Perguntei a eles o que era ser muçulmano, ou seja, o que define se uma pessoa é ou não muçulmano; um deles prontamente respondeu:

¹² De acordo com Talal Asad (1986, p. 1), o conceito de Islã como objeto de estudo antropológico não é uma questão simples, ele diz ainda, “Qualquer um que trabalhe em uma antropologia do Islã será consciente de que há considerável diversidade nas crenças e práticas dos muçulmanos.” (Ibid., p. 5 n/ trad.). Asad oferece conceitos importantes para uma análise da diversidade que envolve o Islã. Para ele o Islã deve ser entendido como uma “tradição discursiva”, assim, a tarefa do pesquisador seria a de entender quais são as condições institucionais nas quais o conhecimento é produzido e não tentar buscar uma essência no Islã. Contudo, há aspectos que são básicos no Islã como, por exemplo, as orações da sexta-feira e a peregrinação a Meca, ou seja, os pilares do Islã. Estes são pensados como as bases que sustentam a idéia de um Islã unido que resulta na posição teológica de *ummah* (comunidade global unida pela mesma fé).

Ser muçulmano significa crer nos profetas enviados por Deus, crer em Deus, nos anjos, no dia do juízo, nos livros revelados e em Muhammad como mensageiro de Deus. E todo muçulmano faz o testemunho de que só existe um Deus e que Muhammad é seu mensageiro, faz também as orações, dá Zecat, faz o jejum do mês de Ramadã e a peregrinação a Meca (Talib, muçulmano brasileiro descendente de árabe).

As crenças e as práticas definem as fronteiras religiosas de quem pertence ou não ao Islã na SBMRJ de acordo com as declarações dos muçulmanos, isso é abertamente declarado nos sermões, e quando fazia perguntas a algum muçulmano sobre o que significa pertencer ao Islã a resposta se concentrava nas crenças e práticas.

Os muçulmanos sunitas da SBMRJ enfatizam os ensinamentos do Alcorão e da *Sunnah*.¹³ Após a morte de Muhammad, o povo muçulmano foi liderado por quatro califas¹⁴ (HOURANI, 2006, p. 43-48). O primeiro califa, Abu Bakr (632-634), foi responsável por trazer a paz na Arábia, pois, uma revolta parecia inevitável. O segundo foi Omar Ibn al-Khattab (634-644), através dele houve expansão do domínio muçulmano para além da Arábia. Depois veio Uthman ibn Affan (644-656), este fixou o texto oficial do Alcorão e morreu assassinado. Ali ibn Abi Taleb (656-661), o quarto califa, foi primo e genro de Muhammad.

Os primeiros quatro califas são reconhecidos como os *Rashidun*, os “Corretamente Guiados”. O califado de Ali não foi reconhecido por Muawiyya, governante da Síria e parente de Uthman que queria tomar a posição de califa. Ali aceita que Muawiyya faça a mediação dos conflitos entre os seguidores do Islã. Todavia, os seguidores de Ali não aceitam essa atitude e saem da *ummah*. Esses dissidentes foram chamados de *kharajis*, ou separatistas, sendo que um deles assassinou Ali. Muawiyya conseguiu unificar o povo novamente e o poder ficou nas mãos da dinastia *omíada* (Ibid., 48). Muitos não concordavam com a postura de Muawiyya e asseveravam que a posição de califa tinha que ser ocupada por alguém que pertencesse à família do profeta. Daí surgiu o grupo chamado de *Shiah i-Ali*, os partidários de Ali.

Esse grupo ficou sendo conhecido como os xiitas, que diferentemente dos sunitas, só reconhecem o califado de Ali por ser parente de Muhammad, “Achava-se que Ali e seus herdeiros tinham recebido por transmissão de Maomé uma qualidade especial de alma e um

¹³ No plural *sunan*, norma ou costume, são importantes coleções de tradições e pronunciamentos legais (JUYNBOLL, p. 874). Significa ainda as palavras e ações do Profeta Muhammad. Aquilo que aprovou, condenou ou evitou. A *sunnah* é um complemento do Alcorão.

¹⁴ De acordo com Hourani (2006, p. 43) O califa não podia ser pensado pela comunidade como um profeta ou mensageiro de Deus, mas reivindicava autoridade religiosa.

conhecimento do significado profundo do Corão [...]” (hourani, 2006, p. 55). Os sunitas tentaram uma unificação do Islã baseando seus ensinamentos no Alcorão e na *sunnah*.

A crença numa unidade que inclui diferenças de opinião legal, tendo como base a importância do Corão e da prática (*suna*) do Profeta, foi aos poucos criando um modo de pensamento que veio a ser conhecido em geral como sunismo, distinto do xiismo (Ibid., p. 64).

Os sunitas reconhecem os primeiros quatro califas sem atribuir ao genro do profeta, Ali, nenhuma função religiosa especial como fazem os xiitas. A palavra sunita significa “aquele que é tradicionalista” (BARTHOLO & CAMPOS, 1990, p. 105). Abaixo estão algumas descrições das crenças e práticas do Islã sunita aceitas na SBMRJ.

Crenças:

1. *Deus*: Os muçulmanos crêem num único Deus, sem parceiros, por isso, a idéia de trindade é para o Islã um conceito falso, pois, nada pode ser comparado a Ele “É crença convicta do muçulmano de que Deus é o Único Criador, o Único Sustentador, o Único Organizador de todo o universo [...]” (ISBELLE, 2003, p. 17). “Nada é igual a Ele”, Sura 42.11¹⁵. A declaração de que existe um único Deus é constantemente recitada nas orações dos muçulmanos e nos sermões do *imam* Shahid¹⁶ na SBMRJ.

2. *Livros*: A crença nos livros é a aceitação de que Deus revelou livros aos seus mensageiros. “E dize: “Creio nos livros que Allah fez descer” (Sura 42.15).¹⁷

O Alcorão é a última das mensagens reveladas por Deus, por isso, Ele é destinado a toda a humanidade e é válido em todas as épocas; as suas leis são sempre atuais. Ele continua da mesma forma como foi revelado ao profeta Muhammad (S.A.A.S.)¹⁸, sem que se alterasse uma única letra, pois Deus se responsabilizou em preservá-lo (Ibid., p. 116).

¹⁵ As citações do Alcorão são da *Tradução do Sentido do Nobre Alcorão* realizada por Dr Helmi Nasr (a não ser se outra versão for indicada), esta é considerada pelos líderes e membros da SBMRJ como a versão mais fiel ao texto corânico em árabe.

¹⁶ Shahid é o *imam* da mesquita que dirige as orações e profere os sermões nas sextas-feiras. Ele é natural do Rio de Janeiro de família árabe, participou de vários seminários e cursos sobre o Islã e estudou jurisprudência islâmica na Arábia Saudita pelo período de um ano. Shahid também já atuou como professor de introdução ao Islã e língua Árabe na SBMRJ.

¹⁷ Contudo, na teologia islâmica o Alcorão tem a primazia dentre todos os livros revelados.

¹⁸ Iniciais da transliteração em árabe que significa em português “que a paz esteja com ele”.

3. *Anjos*: Estes foram criados antes do primeiro homem e primeira mulher. Não possuem sexo e executam as ordens de Deus. “Não se cansam, são fortes, têm cérebro, têm conhecimento, têm audição e visão [...]” (ISBELLE, 2003, p. 66). Há anjos que são responsáveis por montanhas, outros por chuvas e trovões e ainda há aqueles que se responsabilizam pelo feto no útero da mãe. Além dos anjos, os muçulmanos crêem nos gênios (*Al Jinn*).¹⁹ Eles podem aparecer em diversas formas (Ibid., p. 70, 71) e podem ainda incorporar em seres humanos e animais.

4. *Mensageiros*: São os mensageiros enviados por Deus para a humanidade. Todos os mensageiros enviados pregaram o Islã. Os mensageiros mencionados no Alcorão são (ISBELLE, 2003, p. 138): Adam (Adão), Idris (Enoc), Nuh (Noé), Hud (Heber), Saléh, Ibrahim (Abraão), Lot (Ló), Ismail (Ismael), Ishaq (Isaac), Yaqub (Jacó), Yusef (José), Xuaib (Jetro), Aiub (Jó), Zul-kafil (Ezequiel), Mussa (Moisés), Harun (Arão), Daud (Davi), Sulaimam (Salomão), Ilias (Elias), Aliassa (Eliseu), Iunus (Jonas), Zacaria, Yáhia (João Batista), Issa (Jesus) e Muhammad. Contudo, Muhammad é o selo dos profetas e sua mensagem se distingue daquelas reveladas aos outros mensageiros que o antecederam, pois se dirige para toda a humanidade, sendo o Alcorão a revelação final de Deus para todos os homens.

5. *Juízo Final*: Crença de que haverá um dia em que todos serão julgados. Aquele que pratica o bem vai ser recompensado no dia do juízo, já aquele que pratica o mal será castigado por suas ações. Os sermões na SBMRJ são repletos de exortações fundamentadas num juízo final onde todos terão que prestar contas.

6. *Decreto Divino*: Deus tem um plano para toda a sua criação e o escreveu pormenorizadamente, “[...] devemos acreditar que não existem acidentes na natureza e sim que tudo o que ocorre foi decretado por Deus” (Ibid., p. 185). No trabalho etnográfico na SBMRJ observei que catástrofes e acidentes são considerados, pelos componentes da comunidade, como acontecimentos relacionados com a vontade de Deus²⁰.

¹⁹ Eles possuem livre arbítrio, e há gênios que pertencem a diferentes religiões, por exemplo, há gênios muçulmanos, budistas, cristãos.

²⁰ Sobre o deslizamento de terra que ocorreu no início deste ano (2010) em Angra dos Reis onde várias pessoas morreram, um muçulmano da SBMRJ disse: “aquilo foi a vontade de Deus, o rico também não escapa do julgamento de Deus”.

Os sunitas acreditam que Deus criou o Universo e que é seu Controlador e Regulador absoluto, que tudo no universo tem um curso (*al-qadar*) estabelecido predeterminado e que nada pode acontecer sem que Deus o deseje e o saiba; que Deus conhece o presente, passado e o futuro de toda criatura e que o destino de toda criatura já é conhecido por Ele (BARTHOLO & CAMPOS, 1990, p. 111).

Práticas:

Além das crenças, as práticas rituais também demarcam fronteiras religiosas e servem como um referencial para delimitar a pertença de alguém a uma comunidade islâmica sunita. A prática de ritos e a construção da identidade tiveram estreita ligação desde os tempos da formação do Islã.

[a comunidade islâmica] Manteve-se unida graças aos rituais básicos de devoção, todos de aspecto comunal: os muçulmanos iam em peregrinação ao mesmo tempo, jejuavam por todo um mês e reuniam-se na prece regular, atividade que os distinguiu mais nitidamente do resto do mundo (HOURANI, 2006, p. 40).

1. A *shahadah* é o credo, ou profissão de fé que o muçulmano recita: “*Ashhadu an La ilaha illa-Llah, wa ashhadu anna Muhammadan rasulu-Lah*, Testemunho que não há outra Divindade a não ser Deus e testemunho que Muhammad é o Seu mensageiro” (ISBELLE, 2003, p. 195, 196). O credo é o único pilar que não se encontra no Alcorão. O fundamento para esta prática se encontra no *hadith*²¹. Para alguém se converter ao Islã basta recitar o credo com a intenção correta e na presença de três testemunhas. Através desse rito o novo convertido se integra na *ummah*. A *shahada* é recitada no momento do nascimento de uma criança, no chamado para as orações (e durante as mesmas) e ainda na hora da morte.

Em termos antropológicos esta prática pode ser considerada um rito de passagem (GENNEP, 1978) pelo menos em três ocasiões distintas: passagem para a vida terrena no nascimento; passagem para a *ummah* que seria como uma espécie de nascimento em uma nova comunidade de fé; passagem para a vida após a morte.

Não é somente uma confissão professada, é ato de demonstrar que um novo tipo de vida foi assumido no caso dos conversos, e para os que já são muçulmanos é uma lembrança da unidade de Deus e da submissão à revelação trazida por Muhammad. Houve uma ocasião em que fui convidado por um muçulmano da SBMRJ a me converter ao Islã e fazer esse testemunho “[...]”

²¹ *Hadith* (que no plural é *ahadith*), é a coleção de contos dos ditos e ações do profeta Muhammad registrados por seus companheiros.

as portas estão sempre abertas e há sempre regozijo quando alguém responde ao chamado para o Islã e pronuncia a *shahadah* se tornando um irmão ou irmã na fé.” (DENNY, 1998, p. 47 n/ trad.). Minha recusa em se converter ao Islã, contudo, não alterou as relações construídas com os muçulmanos durante o período da pesquisa de campo.

2. *Salat*²² é a oração, que todo muçulmano realiza em direção a Meca. As orações podem ser feitas nas mesquitas ou em outros lugares. Os muçulmanos podem orar individualmente, mas é preferível orar na comunidade de forma coletiva. As cinco orações diárias que podem ser feitas individualmente ou em grupo são as seguintes (ISBELLE, 2003, p. 201, 202):

- *Fajr*: pode ser feita em qualquer hora entre a madrugada e o nascer do sol.
- *Duhr*: em qualquer hora do meio dia até a metade da tarde
- *Asr*: deve ser realizada entre o meio da tarde até o por-do-sol em qualquer horário.
- *Maghrib*: do por-do-sol ao início da noite a qualquer hora nesse período.
- *Icha*: do início da noite até a madrugada, também a qualquer hora durante esse período.

A oração principal é a da sexta-feira ao meio-dia na mesquita. Antes de iniciar a oração, os muçulmanos têm que ter a intenção de orar, *niyah*, então eles fazem a purificação.

3. *Zakat*: O *zakat* pode ser traduzido como crescer, aumentar e até purificar, transmite a idéia de que os bens materiais pertencem a Deus sendo também um dever dos mais ricos ajudar os mais pobres dentre os muçulmanos. O muçulmano após a puberdade, e com saúde física e mental é obrigado (segundo a jurisprudência islâmica) a retirar 2,5% de seu saldo anual, após o pagamento de dívidas e depois que suas necessidades vitais estiverem satisfeitas, e distribuir essa porcentagem a muçulmanos pobres e necessitados, aos coletores do *zakat* (em países islâmicos), aos recém convertidos ou simpatizantes do Islã que por perseguição perdem seus bens. O *zakat* também pode ser utilizado para libertar escravos ou prisioneiros de guerra, ajudar muçulmanos endividados, para a causa de Deus na área de divulgação da religião, construção de escolas, mesquitas e hospitais e ainda para muçulmanos em viagem que necessitam de ajuda (Ibid., p. 207-210).

²² No terceiro capítulo a *salat* será analisada na perspectiva do ritual e da performance.

4. O *sawm*, ou jejum, é realizado durante o mês de Ramadã de acordo com o calendário lunar islâmico. O muçulmano não pode ingerir alimentos nem água durante o dia por um mês. Longe de ser uma prática individual, o jejum é praticado pela comunidade. Nesse período as famílias se unem mais vezes para orar e jantar juntas (PACE, 2005, 134).

“Ramadã é o mês no qual o Alcorão foi revelado pela primeira vez a Muhammad [...] Muçulmanos tentam melhorar ética e espiritualmente suas vidas durante esse mês santo.” (DENNY, 1998, p. 52 n/ trad.). Na SBMRJ o jejum do Ramadã é esperado de forma especial, há vários anúncios sobre quando o jejum se inicia e termina. Durante esse mês os muçulmanos quebram o jejum juntos na sede da SBMRJ.

5. O *Hajj* é a peregrinação que o muçulmano deve realizar pelo menos uma vez na vida. A peregrinação à Caaba²³ na cidade de Meca já acontecia antes do advento de Muhammad. O profeta reinterpreta esse rito consagrando a Caaba a Deus somente. Todo muçulmano, com condições financeiras de participar do rito e com boa saúde, deve fazer a peregrinação. Hammoudi²⁴ (2006) cita um trecho de um sermão ouvido durante a peregrinação que ele fez a Meca.

A comunidade muçulmana está vinculada à sua religião e suas nobres ambições apesar de conspirações, apesar do que é planejado contra ela. O ajuntamento [*hajj*] proporciona juntamente a glória do passado com a do presente, o doloroso presente, quando a *ummah* é ameaçada, dividida e desafiada por seus inimigos (Ibid., p. 76 n/ trad.).

Antes de ir peregrinar o fiel tem que quitar dívidas, perdoar pessoas que o ofenderam, enfim, seu coração deve estar puro para poder participar da peregrinação que consiste de dois ritos distintos. A chamada, *umra*, ou “peregrinação curta” não tem data fixa, “[...] ela consiste em ir e vir quatro vezes de um ponto a outro da cidade – Safa e Marwa – distantes aproximadamente quatrocentos metros.” (TERRIN, 2004, p. 313), já a peregrinação principal ocorre de 9 a 13 do

²³ Pedra negra coberta com tecido que fica no centro da grande mesquita de Meca.

²⁴ Hammoudi é muçulmano e professor de antropologia na Universidade de Princeton. O seu livro *A season in Meca* (Um período em Meca) é fruto de sua experiência na peregrinação a Meca, contudo, logo na preparação para participar da peregrinação ele fica desapontado com o sistema de listagem dos marroquinos que vão fazer a peregrinação e chama o sistema de corrupto, pois, seu nome só entrou na lista dos que iriam a Meca porque ele teve que dar dinheiro a algumas pessoas de influência (HAMMOUDI, 2006, p. 30, 37, 38); ficou também decepcionado com a transformação de Medina em um lugar de comércio porque por todos os lados ele só encontrava lojas e os contatos que ele fez estavam relacionados, de alguma forma, ao comércio (Ibid., 81-84). Todavia, sua experiência negativa não o isentou de experimentar a religião principalmente no que diz respeito ao seu sentimento de união com Muhammad (Ibid., p. 126).

mês de *dhul'hijja*, ou o mês da peregrinação. No dia 9 do mês da peregrinação todos os fiéis, vestidos de branco, cerca de dois milhões a cada ano, se reúnem na planície de Arafat que fica a 25 quilômetros de Meca. Nesse momento inicial há um sermão e orações pessoais. Depois eles passam a noite em Mozdafila. No dia seguinte caminham até Mina e montam acampamento. Ali eles fazem o rito do “apedrejamento do diabo”, em seguida fazem o ritual do sacrifício onde um camelo, uma cabra, uma ovelha ou um boi é sacrificado pelo fiel. Finalmente eles chegam a Meca e fazem as sete voltas em torno da Caaba. Depois desses ritos principais muitos fiéis aproveitam a oportunidade para visitar o túmulo de Muhammad e dos primeiros muçulmanos. “[...] a peregrinação é, portanto, acima de tudo, um ato de obediência que conduz o muçulmano às origens da sua religião.” (Ibid., p. 314).

Ir a Meca não é ir ao local de início do Islã é ir para o começo da própria história humana. Meca é o centro do mundo. Foi lá que Adão construiu sua primeira casa. Não foi a primeira casa de Adão, foi a primeira casa da humanidade, da raça humana. Quando o muçulmano vai a Meca ele volta à origem, não da religião, mas da essência da humanidade (Carlos, angolano convertido ao Islã).

Na peregrinação o fiel entra em contato com muçulmanos de vários lugares do mundo; são povos com costumes, idiomas diferentes que se reúnem vestidos com a mesma roupa expondo, para os que participam do ritual, o caráter universal do Islã e ao participar da peregrinação os crentes muçulmanos recebem perdão (JOMIER, 2002, p. 123).

Somente três pessoas das quais tive contato na SBMRJ foram a Meca para a peregrinação, Sayd, um deles, relatou que é “uma experiência marcante para todo o muçulmano. Lá nós ficamos sabendo dos problemas de pessoas de outros países onde o Islã é minoria, é um tempo em que nós aprendemos com outros muçulmanos”. Luchesi descreve o *hajj* como uma representação de um Islã unido, declarando a supranacionalidade da religião que nesse evento reúne muçulmanos do mundo inteiro.

Multidões, a cada ano mais numerosas – algo em torno de dois milhões de homens e mulheres -, vêm de todos os cantos do mundo para testemunhar a sua fé monoteísta nesta cidade de Meca onde se encontra o primeiro santuário erigido por Abraão, pai de todos os crentes. Centro para o qual convergem cotidianamente preces de um quarto dos seres humanos, ela é também um símbolo da Unidade que representa todos os adoradores do Deus Uno, sem distinções de raças ou classes, todos igualmente vestidos com humildes tecidos de algodão branco, implorando o perdão por seus pecados e oferecendo a Deus a prova das dificuldades encontradas. O sentimento de fazer parte de uma imensa comunidade, de ser a célula de um corpo unificado, marca com um sinal a cada peregrino, consciente desta supranacionalidade que é o Islã, da fraternidade que ela implica (LUCHESE, 2002, p. 155).

Esses ritos marcam fronteiras identitárias, sendo, portanto, essencial a compreensão dos mesmos. Na minha pesquisa me dediquei (ver capítulo 3) à observação de dois rituais: a oração da sexta-feira ao meio-dia e o sermão do *imam*. O sermão é de grande importância no que concerne à formação de uma identidade islâmica na SBMRJ, entretanto, alguns muçulmanos não concordam com tudo que é pregado ou anunciado nos sermões.

1.4. A *Ummah* Islâmica: a busca da unidade no Islã

Tendo em vista os pressupostos acima descritos sobre identidade, as crenças e as práticas dos muçulmanos sunitas, passo agora a fazer uma análise do conceito de *ummah*²⁵ relacionando essa temática ao estudo realizado na SBMRJ.

O Islã apresenta uma proposta que vai de encontro às teorias sociais sobre identidade esboçadas nesse trabalho. Para o Islã todos nascem muçulmanos²⁶, mas, depois se desviam por causa da cultura ou religião dos pais e, quando encontram o Islã, retornam para o que eram desde o nascimento. Apresenta-se aqui uma concepção de identidade essencialista, como algo herdado, ou seja, uma alternativa de definição identitária em uma religião.

1.4.1. Definição de *ummah*

A *ummah* é a irmandade a qual pertencem os muçulmanos, é nela que eles se identificam, e estabelecem relações fraternas entre si. Essa concepção de *ummah* teve seu uso desde os primórdios do Islã. O grupo formado pelos imigrantes que saíram de Meca²⁷ juntamente com os convertidos ao Islã em Medina formaram a primeira comunidade de muçulmanos que recebeu o nome de *ummah*. Essas pessoas tinham a identidade fundamentada no sistema tribal, que se tornou algo secundário com o advento do Islã (AL-AHSAN, 1992, p. 3). A raiz do termo *ummah* vem de *umm* que significa mãe, oferecendo a idéia de origem comum (*Dictionnaire de l'Islam Religion et Civilization*, 1997, p. 204) podendo também ser associada com a palavra *imam*, ou líder (HASSAN, 2002, p. 86).

²⁵ A palavra *ummah* pode ser traduzida para o português como: comunidade, nação e religião. Nessa pesquisa o termo é usado para se referir à comunidade global dos crentes muçulmanos.

²⁶ É baseado nessa idéia que surge a concepção de reversão (quando alguém se torna muçulmano), contudo, vários muçulmanos da SBMRJ empregam também o termo conversão e preferi, então, utilizar este vocábulo na pesquisa.

²⁷ No segundo capítulo faço referência à gênese da *ummah* em Meca.

O termo era usado no árabe antigo para designar a confederação de tribos na Arábia. Já no árabe pré-islâmico o vocábulo se referia a uma comunidade religiosa quando proferida em poesias, contudo, seu uso não era comum (HASSAN, 2002 e MASSIGNON, 1995). *The New Encyclopedia of Islam* (A Nova Enciclopédia do Islã) assim define a palavra *ummah*:

Um povo, uma comunidade, ou uma nação, em particular a “nação do Islã” que transcende uma definição étnica ou política, pelo menos tradicionalmente e antes do estilo ocidental moderno de nacionalismo. Entre os sunitas o consenso da *ummah* é um princípio de legitimação na interpretação e aplicação da *shari’ah* (lei Islâmica) (GLASSÉ, 2001, p. 464 n/ trad.).

Denny (2000, p. 859-863) define o vocábulo *ummah* na *The Encyclopaedia of Islam* (A Enciclopédia do Islã) como povo ou comunidade. Além disso, o termo no Alcorão refere-se a uma comunidade que compartilha uma religião comum (Ibid., p. 862).

O termo *ummah* é citado sessenta e duas vezes no texto sagrado (Ibid.) dos muçulmanos com uma variedade de significados e empregado junto com alguns temas específicos. Para descrever o uso da palavra *ummah* no Alcorão faço referência a Frederick Denny (1975, 2000) e al-Ahsan (1992).

1. Um dos significados da palavra *ummah* é ‘grupo de seres vivos’. Esses grupos possuem certas características em comum, e “[...] cada espécie individualmente é uma *ummah*, criada de uma origem comum” (AL-AHSAN, 1992, p. 11, n/ trad.).

E não há ser animal algum na terra nem pássaro que voe com as suas asas senão em comunidade (*ummah*) como vós (Sura 6.38).

2. *Ummah* também quer dizer ‘toda a humanidade’: toda a humanidade criada de uma só “*umm*” ou única fonte ou origem e todos seguiam a orientação de Deus.

E os homens não eram senão uma só comunidade (*ummah*) (Sura 10.19).

3. Uma comunidade: é a comunidade religiosa, unida pelas crenças, que Deus pretendia formar (DENNY, 1975, p. 48, 49) estando implícito o conceito de unidade.

And, verily, this brotherhood (*ummah*) of yours is a single brotherhood (*ummah*) and I am your Lord (23.52)²⁸
(E verdadeiramente, esta irmandade sua é uma única irmandade e eu sou o seu Senhor)

4. Diferentes grupos de pessoas: para cada grupo Deus enviou um mensageiro e cada um desses grupos é uma *ummah*.

E, para cada comunidade (*ummah*), há um Mensageiro (Sura 10.47).

5. Crença: O Alcorão usa o termo *ummah* para se referir a um povo, mas também a palavra significa as crenças desse povo.

Mas dizem: “Por certo, encontramos nossos pais em um credo (*ummah*), e por certo, em suas pegadas, estamos sendo guiados” (Sura 10.22).

6. Homem importante e exemplar: Abraão é descrito como o homem exemplar e, por isso, ele próprio é considerado *ummah*.

Por certo, Abraão era prócer (*ummah*), devoto de Allah, monoteísta sincero, e não era dos idólatras. (Sura 16.120).²⁹

7. Um período de tempo específico: refere-se ao período de tempo que cada comunidade tem para viver nesse mundo. “Portanto, o período de vida de cada comunidade ou civilização em particular pode ser chamado de *ummah*” (AL-AHSAN, 1992, p. 13 n/ trad.).

E, se lhes adiamos o castigo, até um tempo contado (*ummah*), dizem: “Que o detém?” (Sura 11.8).

8. *Ummah* também significa comunidade mediana.³⁰

²⁸ *The Holy Qur'an* traduzido e comentado por Abdullah Yusuf Ali (1999). Em português, na tradução de Nasr, a palavra *ummah*, nesta sura, é traduzida por religião que é outra possível tradução da palavra *ummah*.

²⁹ Yusuf Ali faz o seguinte comentário sobre essa sura; “Um modelo, um padrão para imitação: mas a idéia de que ele era uma *ummah* nele mesmo, se posicionando sozinho contra este mundo, não deveria ser perdida de vista. [...] O Evangelho da Unidade tem sido a pedra fundamental da verdade espiritual para todos os tempos.” (*The Holy Qur'an*, 1999, p. 762, 763 n/ trad.)

³⁰ Uma comunidade caracterizada pelo equilíbrio.

E, assim, fizemos de vós uma comunidade mediana (*ummah wasat*³¹), para que sejais testemunhas dos homens e para que o Mensageiro seja testemunha de vós (Sura 2.143).

A palavra aparece associada a Muhammad como mensageiro e o termo é *ummah wasat* que diz respeito a uma comunidade exemplar.³²

A *ummah wasat* é um conceito de Medina formulado pelo Alcorão quando o conceito de *ummah* como comunidade religiosa alcança seu mais elevado estágio, [...] o conceito de *ummah* no período de Medina parece ter se tornado o termo que mais exclusivamente se aplica aos muçulmanos como *ummah* por excelência. [...] A *ummah wasat* é testemunha para o resto da humanidade, e Muhammad é a testemunha para os muçulmanos da vontade de Deus: de Deus para Muhammad, para a *ummah*, para o resto da humanidade (DENNY, 1975, p. 55, n/ trad.).

9. Muçulmanos: Somente no período de Medina o conceito de *ummah* é aplicado exclusivamente aos muçulmanos.

Senhor nosso! E faze de ambos de nós moslimes³³ para Ti, e faze de nossa descendência uma comunidade (*ummah*) moslima para Ti; e ensina-nos nossos cultos e volta-Te para nós, remindo-nos. Por certo, Tu, Tu és O Remissorio, O Misericordioso (Sura 2.128).

Essa sura descreve a *ummah* como comunidade submissa a Deus. Uma comunidade moral, obediente e ideal; a melhor comunidade (*ummah*).

Sois a melhor comunidade (*ummah*) que se fez sair para a humanidade: ordenais o conveniente e coibis o reprovável e credes em *Allah*. E, se os seguidores do Livro, cressem, ser-lhes-ia melhor. Dentre eles, há os crentes, mas sua maioria é perversa (Sura 3.110).

Os seguidores de Muhammad formavam a *ummah*, uma comunidade de equilíbrio e a melhor comunidade. “A *ummah* islâmica tomou forma debaixo da liderança do Profeta depois da emigração de Meca para Medina” (AL-AHSAN, 1992, p. 17, n/ trad.). A melhor comunidade já criada que segue o modelo de submissão de Abraão (Ibid., 69, 70). Portanto, Medina ofereceu o cenário para a evolução de um conceito não somente teológico, mas também sócio-religioso.

³¹ Nasr faz uma explicação quando comenta sobre *wasat*; segundo ele, o termo no árabe significa no meio, ou seja, os muçulmanos deveram estar isentos de extremos, “o que é melhor está no meio” (Tradução do sentido do Nobre Alcorão, p. 38).

³² Como comunidade exemplar a *ummah* se torna um exemplo para toda a humanidade.

³³ Nasr faz o seguinte comentário sobre esta sura: “Moslimes para Ti: o termo corresponde, em árabe, ao participio presente do verbo *aslama*, que, originalmente significa entregar-se, posteriormente entregar-se, voluntariamente à obediência; e restritamente entregar-se ao Islão, a religião pregada por todos os profetas monoteístas. Estes termos derivam da raiz árabe *Salam*, paz. Daí, Islão: a religião da paz e *moslim*: aquele que se entrega, inteiramente, a esta religião de Deus.” (Tradução do sentido do Nobre Alcorão, p. 34)

Há no Alcorão um desenvolvimento cronológico do significado de *ummah* que vai de uma aplicação geral do termo a comunidades religiosas para uma referência mais específica ao surgimento da comunidade muçulmana. Então temos aqui uma questão em que essencialmente *ummah* não tem seu significado mudado como comunidade religiosa através do desenvolvimento cronológico do Alcorão, mas sim que seu significado foi ampliado enquanto a mensagem profética alcança seu completo desenvolvimento (DENNY, 2000, p. 862, n/ trad.).

As concepções do conceito de *ummah* mudaram desde quando o Alcorão foi escrito; de um vago conceito desde a época do início do Islã em Medina, o termo *ummah* veio a incorporar a noção da comunidade global dos crentes muçulmanos nos tempos atuais. A comunidade estabelecida em Medina³⁴ serviu como um embrião sócio-cultural para a evolução do conceito. *Ummah* foi uma estrutura social que uniu as identidades em uma só identidade tendo como fundamento o Islã e transformando diferentes grupos de muçulmanos em uma comunidade de fé. Pertencer ao Islã significa pertencer a *ummah*, ou seja, ser irmão ou irmã de todos os outros muçulmanos que vivem ao redor do globo.³⁵

Esse termo traz a idéia de uma identidade religiosa que vai além da pertença a um estado-nação (HASSAN, 2002). Através do tempo *ummah* se tornou a forma de uma comunidade imaginada (ANDERSON, 1991) e um símbolo de coesão social procurando acomodar a diversidade cultural que envolve o Islã. Mohammad Iqbal foi um influente poeta paquistanês nas línguas urdu e persa. Em seu poema intitulado *The Mysteries of Selflessness* (Os Segredos da Abnegação), ele diz o seguinte:

Nossa essência não está vinculada a nenhum lugar
 O vigor do nosso vinho não é contido em nenhuma taça
 Chineses e indianos igualmente são os pedaços que formam a nossa jarra,
 Turcos e sírios igualmente o barro que forma nosso corpo;
 Nosso coração não é da Índia, nem da Síria ou Rum
 Nós não professamos nenhuma terra natal, exceto o Islã (IQBAL, 1953, p. 29).

Porque estava interessado em saber como esse conceito é utilizado na SBMRJ, perguntei a alguns muçulmanos da mesquita qual era o significado do termo, mas, as pessoas com quem conversei não conheciam o vocábulo, então, não mais utilizei o termo em si fazendo referência somente ao seu significado. Abaixo está a definição de *ummah* do *imam* Shahid onde ele fala de

³⁴ Sobre a importância do conceito de *ummah* em Medina ver o segundo capítulo desta pesquisa.

³⁵ Nos sermões, o *imam* Shahid chama essa comunidade global de muçulmanos de “irmandade” ou “nação”.

crença e submissão (práticas) para definir quem faz parte da *ummah*, declara ainda a transnacionalidade dessa concepção e a unidade na diversidade.

Ummah ou nação é a representação da grande família que é o Islam, ela ultrapassa todos os limites e fronteiras, abarcando em si as pessoas de diferentes raças, classes sociais, idiomas, é um único corpo cujos indivíduos são suas células formadoras, é um todo que encara a diversidade não como um motivo de separação, mas sim de união e cooperação, e ela se mantém baseada no amor que decorre da crença em Deus e da submissão a Sua vontade. Espero ter podido esclarecer as questões.³⁶

O *imam* da mesquita reforça essa definição nos sermões. Existe a construção desse conceito de forma discursiva. Nas palavras acima percebe-se que *ummah* é um termo importante para o líder da SBMRJ. Desse modo, existe a crença de que a “grande família de muçulmanos” é uma realidade que consegue unir todas as diferenças em uma só identidade.

1.5. Identidade e comunidade na SBMRJ.

O conceito de sociedade concebido como algo delimitado e fechado foi desafiado pelas novas propostas teóricas levantadas por Fredrik Barth (2000). Para ele a sociedade não pode ser resumida a relações sociais, pois, o comportamento das pessoas é moldado por atores com quem não se tem qualquer contato. As instituições, do mesmo modo, não representam a sociedade por causa das relações informais e dos desvios da norma. Nem tampouco é a sociedade um todo formado de partes.

[...] nenhuma hierarquia que situe as partes dentro do todo consegue abranger a totalidade da organização social de qualquer população que seja. [...] As complexidades da organização social não podem ser aprisionadas em totalidades bem delimitadas, nem ordenadas em hierarquias unitárias entre parte e totalidade, que o esquematismo de nossa terminologia nos convida a construir (BARTH, 2000, p. 170).

Com isso, Barth também deixa claro que não se pode falar do mundo como “uma única sociedade” ou como uma aldeia global, “[...] o que costumamos chamar de ‘sociedades’ são sistemas desordenados, caracterizados pela ausência de fechamento.” (Ibid., p. 172). Assim, o Islã não pode ser pensado como uma cultura (ROY, 2004, p. 129) ou sociedade fechada. Os Islãs

³⁶ Essa definição do *imam* Shahid foi a resposta a um email que enviei a ele perguntando sobre a definição da palavra *ummah*.

são diversos e aparecem em diversas formas, não se pode buscar uma essência no Islã, pois, não existe um Islã puro.

Expressões tais como: “Mundo Muçulmano” ou “Sociedade Islâmica”, de acordo com Bayat (2007), é uma maneira de descrever a percepção que outros têm do Islã, “[...] fala de como outros imaginam o que os muçulmanos são e até como eles deveriam ser.” (Ibid, p. 2 n/ trad.). Bayat propõe uma análise voltada para os muçulmanos como agentes de suas sociedades, para este autor cultura não é sinônimo de códigos estáticos, mas são processos dinâmicos, flexíveis que sofrem mudanças e podem ser também confrontados (Ibid).

Alguns trabalhos sobre a identidade muçulmana no país indicam que tratar os muçulmanos, ou o “mundo islâmico”, de forma homogênea é uma maneira ingênua de se conceber a realidade dos diferentes grupos que se reúnem nas mesquitas do Brasil.

Sobre a diversidade no Islã no interior das mesquitas do Brasil, Vera Marques, por exemplo, destaca como os árabes da comunidade muçulmana de São Bernardo do Campo no estado de São Paulo (onde convertidos sem ascendência árabe é a minoria), impõem sua cultura, podendo até mesmo confundir a própria religião com seus traços culturais, proporcionando certa resistência nos convertidos brasileiros em relação aos muçulmanos de ascendência árabe, “É possível perceber um certo desconforto dos convertidos com o que chamam de ‘arabização’, processo de difícil solução, uma vez que a religião, tendo sido fundada no mundo árabe e trazida por imigrantes árabes, tende a carregar consigo muitos traços culturais” (MARQUES, 2000, p. 70).

No entanto, o estudo realizado por Sílvia Montenegro indica o oposto na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro, ou seja, o que está se buscando, segundo ela, é uma tentativa de não identificar o Islã com a cultura árabe nessa comunidade, “A Sociedade Muçulmana do Rio de Janeiro não se identifica com uma ‘identidade árabe’. Ao contrário, adere a um tipo de islamismo que se opõe a que essa tradição religiosa possa se associar com uma identidade étnica” (MONTENEGRO, 2002. p. 66).

Tendo em vista os pesquisadores citados, os muçulmanos brasileiros parecem estar construindo uma identidade a partir do encontro de duas perspectivas opostas, arabização/desarabização, que ocorre nas comunidades.

Contudo, pelo depoimento de alguns muçulmanos brasileiros da SBMRJ, pode estar havendo um distanciamento da posição apresentada por Montenegro, pois, alguns desses

brasileiros acreditam que a constante presença do *Shaykh* Abu Bakr (de São Paulo) na SBMRJ traz consigo certo tipo de arabismo para a comunidade e atribuem a ênfase nos sermões em aspectos puramente religiosos e morais³⁷ (sem consideração aos problemas específicos brasileiros) uma conseqüência da influência árabe na comunidade.

Assim, ocorrem expressões individuais de insatisfação no seio da comunidade em relação a essa influência árabe. Em um estudo comparativo sobre o Islã na Indonésia e no Marrocos, Geertz (2004) fala da diversificação individual no mundo e como isso tem influenciado a religião islâmica.

[...] dada a crescente diversificação da experiência individual, a impressionante diversidade que é a marca da consciência moderna, a tarefa do Islã (e de fato qualquer tradição religiosa) de informar a fé de homens particulares e de ser informado por ela vem se tornando cada vez mais difícil. Uma religião que seja tolerante nesses dias tem pela frente grande variedade de mentalidades em relação às quais exercer sua tolerância; e a pergunta sobre se ela pode fazê-lo e, ainda assim, continuar como uma força específica e persuasiva com forma e identidade próprias assume um tom cada vez mais problemático (GEERTZ, 2004, p. 29).

O confronto com a individualidade é o desafio de toda a religião que se diz universal. Há manifestações de opiniões individuais na SBMRJ que, em algumas situações, podem até mesmo divergir com a proposta da religião apresentada pela liderança. Nessa perspectiva, um brasileiro convertido ao Islã deixou claro, em uma entrevista, seu descontentamento com a organização da mesquita no que diz respeito à influência árabe. Suas declarações demonstram um sentimento que é compartilhado com outros brasileiros:

Aqui o Islã não se adaptou, é uma religião árabe, mesmo aqui nessa mesquita que tem pessoas de diferentes lugares os assuntos que o *imam* prega aqui são sobre a religião e coisas que acontecem no Oriente Médio. Mas, não existe uma resposta islâmica para os problemas brasileiros. Por que nada se fala aqui sobre o Nordeste? Só se fala de como a religião deve ser praticada e sobre o Oriente Médio. Eu discordo do *Shaykh* Abu Bakr, ele quer preservar a religião contra inovações, confunde o que é Islã com o que é árabe, eu acho que o Islã tem que se adaptar à realidade brasileira (Marcos, brasileiro convertido).

³⁷ Por exemplo, no sermão pregado no dia 5 de junho de 2009, o *imam*, falou sobre como encarar a morte e baseou sua mensagem em um *hadith* em que Muhammad diz: 1. Aproveite sua juventude antes da sua velhice. 2. Aproveite a saúde antes da doença. 3. Aproveite a riqueza antes da pobreza. 4. Aproveite seu tempo livre antes do tempo ocupado. 5. Aproveite a vida antes da morte.

Sobre a influência árabe na SBMRJ, as posições de poder na comunidade, por exemplo, são ocupadas por árabes e seus descendentes como foi observado por Paulo Pinto, “[...] é bastante significativo que todas as posições de poder e *status* dentro da comunidade sejam ocupadas por falantes de árabe, demarcando uma hierarquia étnica dentro da comunidade.” (PINTO, 2005, p. 232).

O que observei é que não existe muito espaço para convertidos brasileiros, sem ascendência árabe, para ocupar cargos de liderança³⁸. Alguns brasileiros convertidos ao Islã ajudam com as filmagens, o som, a disposição das cadeiras e outros afazeres da mesquita, mas quando se trata da administração das reuniões de oração, ensino, sermão e liderança eles têm pouca, ou nenhuma participação, são os árabes e seus descendentes que executam essas tarefas religiosas na comunidade. Essa relação de poder não passa despercebida por alguns brasileiros que participam ativamente da comunidade.

Outro problema enfrentado pelas comunidades³⁹ Islâmicas, e que foi apontado por Vitória Peres (2006) sobre o Islã no Brasil, é a tensão entre o Islã global e o local. Assim, essa pesquisa se propõe a analisar a relação do Islã, entendido como uma irmandade de crentes muçulmanos, com as realidades de uma comunidade local a partir do conceito de *ummah*.

Dessa maneira, a questão da identidade é importante, ou seja, o modo como ela é construída tendo em vista a concepção de um Islã transnacional que serve como fonte para as práticas de uma comunidade local, no caso desse trabalho, a SBMRJ. Em um país não-muçulmano como o Brasil os líderes da SBMRJ procuram mecanismos para comunicar a fé aos muçulmanos na tentativa de fazer com que a noção de um Islã unido seja pensada na comunidade.

Assim, como os muçulmanos da SBMRJ se definem como pertencentes ao Islã num mundo plural, híbrido em constante mudança e com múltiplas possibilidades de escolha? Quais as práticas e crenças que os muçulmanos poderiam se apropriar para representar um Islã global e normativo?

³⁸ Talvez os jovens que foram estudar o Islã no Sudão, ao retornarem para a SBMRJ, possam usar os conhecimentos adquiridos com uma participação pedagógica na comunidade.

³⁹ As comunidades muçulmanas no Brasil foram fundadas por imigrantes sírio-libaneses que chegaram ao país no final do século 19 e início do século 20 sendo, assim, uma religião de imigrantes, no seu início; de acordo com Vitória Peres (2006), as primeiras comunidades fundadas nos anos 60 foram estabelecidas primeiramente para manter a religião, a língua árabe e a cultura dos imigrantes; sendo que a primeira comunidade estabelecida foi a Sociedade Beneficente de São Paulo em 1929 tendo sua primeira mesquita fundada em 1956.

Na pesquisa de campo, duas questões principais relativas à construção de uma identidade islâmica, numa perspectiva não-essencialista, foram estudadas: as narrativas sobre a origem do Islã e os rituais, numa tentativa de compreender processos de identificação religiosa na SBMRJ.

CAPÍTULO 2: *UMMAH* E NARRATIVAS: HISTÓRIA E IDENTIDADE DA RELIGIÃO ISLÂMICA

O objetivo deste capítulo é descrever a formação do Islã apresentando o desenvolvimento do conceito de *ummah* a partir do primeiro momento da história do povo muçulmano; sendo que para isso, haverá a necessidade de reconstruir a ocasião em que Muhammad recebeu as revelações do Alcorão e os desdobramentos nas sociedades de Meca e Medina. Será identificado como as narrativas sobre o início do Islã se relacionam com o conceito de *ummah*, e também como isso influencia na construção da identidade na SBMRJ. Para tanto, será abordada a história islâmica segundo narrativas construídas que produzem um sentido de identidade na comunidade na qual a pesquisa foi realizada.

2.1. História e origem de um povo

A história inventada ou construída é fonte de recursos para se localizar a identidade de um povo ou grupo social. Tradições aparentemente antigas podem ter sua origem em um tempo recente ou ser inventadas. Estas são tradições que buscam apresentar continuidade em relação ao passado através da repetição (HOBSBAWM, 1997, p. 10). As nações, por exemplo, são “comunidades politicamente imaginadas” de acordo com Anderson (1991, p. 6), isto é, mesmo em um país pequeno, as pessoas não conhecem a maioria dos outros cidadãos, mas em suas mentes, eles têm a imagem de unidade e comunidade. Isso é construído quando há narrativas sobre essa nação; as histórias que são contadas e a produção literária fornecem elementos para se pensar a constituição de uma nação através dos princípios da unidade e pertença. As pessoas se vêem como parte de uma narrativa preexistente, uma conexão entre a vida das pessoas e a história desse povo é então estabelecida, isso com uma forte ênfase nas origens de um povo ou grupo, desse modo, estabelecem-se os mitos de origem (HALL, 2005, p. 53, 54).

Dessa maneira, o presente trabalho se utilizará dos conceitos acima, considerando a história islâmica como algo construído e inventado, segundo o pensamento exposto por Hobsbawm, e a idéia de unidade como sendo imaginada de acordo com Anderson, pois, os muçulmanos se vêem inseridos numa história, em uma linhagem, que já existia anteriormente ao seu surgimento, buscam, portanto, se identificar com essa história através do processo de uma construção identitária.

Esta é a importância de se descrever o início do Islã para a formação de uma identidade religiosa muçulmana, principalmente no que diz respeito à vida de Muhammad e à história da primeira comunidade de muçulmanos.

O senso de pertença e identidade é formado quando a tradição é inventada, a qual é reforçada por ritos que inculcam valores e normas de comportamento, bem como um mito fundacional que localiza a origem de um povo (HALL, 2005, p. 54), na tentativa de comunicar a imagem de uma unidade fraternal, “A imagem da fraternidade é o símbolo de se tentar alcançar o impossível: diferentes, mas os mesmos; separados, mas inseparáveis, independentes, mas unidos” (BAUMAN, 2005, p. 16). Dessa maneira, o rico legado de memórias, o desejo de viver em conjunto e a vontade de perpetuar a herança recebida, se constituem em princípios para que haja a busca da unidade de um povo. As identidades são buscadas historicamente em algum ponto no passado onde há o que Hobsbawm (1997) chama de a “invenção da tradição”. É o mito fundacional que estabelece uma estória sobre a origem de um povo e localiza num tempo mítico distante uma história construída e representada como uma verdade imutável (WOODWARD, 2000, p. 14).

Um discurso que constrói identidades é o nacional, que busca unificar as diferenças de classe, raça e gênero (Ibid., 59). A construção de uma identidade nacional constitui-se em fonte de sentido, assim, ela é pensada como parte essencial da própria natureza. Para que não haja uma possível perda de subjetividade é necessário que o sujeito da época atual tenha um sentimento de identificação nacional. Por ser a nação um sistema de representação cultural, as pessoas são formadas e transformadas no interior das representações. A nação é formada por símbolos e representações, sendo também um discurso que constrói sentido com o qual as pessoas se identificam (HALL, 2005, p. 50-51).

Analisando como a nação é imaginada, Hall (2005, p. 52) declara que isso acontece porque há a narrativa da nação que é contada nas literaturas, na mídia e representada nos ritos

nacionais; a identidade nacional é uma continuidade da tradição, ela é primordial onde existiu um povo que se dizia ser de origem pura. Com isso, a identidade nacional procura restaurar identidades passadas e a cultura de uma nação busca unificar todas as diferenças, sejam elas étnicas, de gênero ou classes comunicando aos cidadãos que eles pertencem a uma “grande família nacional”. Esse discurso de uma unificação da identidade nacional, contudo, é feito dentro de uma estrutura de poder. O sentido de unificação não poderia existir sem um processo violento de conquista e subjugação da diferença pela imposição da hegemonia. A unidade de uma nação tem que ser pensada como um discurso, pois em cada nação existem lutas internas. “As identidades nacionais não estão livres do jogo de poder de divisões e contradições internas.” (HALL, 2005, p. 62).

Segundo Benedict Anderson (1991, p. 6), as nações são comunidades imaginadas porque os membros que a elas pertencem não se conhecem e o que existe é a imagem de comunhão. Ainda para este autor, a nação tem um escopo limitado no que diz respeito ao seu território, mas é soberana porque houve o declínio das ordens emanadas de um poder divino, é uma comunidade no sentido de ser uma fraternidade profunda, horizontal pela qual as pessoas estão dispostas tanto a matar quanto a morrer (Ibid., p. 6, 7). A nação como comunidade imaginada teve sua origem no declínio de três concepções fundamentais: certa língua escrita como fonte de acesso à verdade ontológica, sendo ela mesma parte dessa verdade; a concepção de que a sociedade era naturalmente organizada em torno da figura de um rei ou monarca, ou autoridades religiosas instituídas divinamente; o pensamento de que a cosmologia e a história, ou seja, origens do mundo e dos homens são as mesmas (Ibid., p. 36). Assim, ao tratar das origens do nacionalismo, Anderson declara que as línguas vernáculas são línguas de poder⁴⁰ que tiveram influência sobre as nações, unindo-as, através de material impresso (Ibid., p. 42, 43).

Quando a história de um povo é sentida e imaginada por um grupo tem-se a impressão de que a identidade é algo fixo, já estabelecido. Essa história se torna um dos fundamentos para uma noção de identidade. Por isso, existe uma busca para explicar a identidade recorrendo ao passado estabelecendo com isso uma legitimidade histórica.

A análise da vida de Muhammad ganha importância na medida em que o profeta como personagem histórico-mítico, na concepção islâmica, traz consigo o modelo perfeito de homem

⁴⁰ Essas línguas contribuíram para o declínio do Latim como língua que unificava a comunidade imaginada da cristandade (ANDERSON, 1991, p. 42).

muçulmano e a primeira comunidade considerada como ideal e referência para todas as gerações posteriores de muçulmanos. As narrativas do modelo exemplar de homem aliadas à idealização de uma comunidade constituem-se em fonte de identificação e pertença à *umma* islâmica. Na SBMRJ esses aspectos da religião islâmica são enfatizados e servem como veículos para exortações e práticas disciplinares.

2.2. Muhammad: o modelo perfeito de muçulmano

“Muhammad é considerado como sendo a perfeita incorporação da vida humana ideal.” (DENNY, 1987, p. 16, n/ trad.). Interessei-me pelo estudo do início do Islã, especialmente pela história de Muhammad, porque em minhas visitas à SBMRJ ouvia, em praticamente todos os sermões, histórias sobre ele e exemplos de vida dos primeiros muçulmanos. Estudar o início do Islã significa conhecer a origem da primeira comunidade, entender as implicações dessa história para a concepção de uma identidade religiosa. Em uma de minhas visitas à mesquita agendei um encontro com Sayd. Nós nos encontramos na própria mesquita, no lugar onde as orações são realizadas, naquele dia ele iria realizar uma cerimônia de casamento, mas os noivos não compareceram. Sayd falou “Já vi a noiva dá o bolo no noivo, mas os dois darem o bolo em quem vai fazer o casamento é a primeira vez”. Ele fez esse comentário porque ficou desapontado com a ausência dos noivos para a realização da cerimônia.

Na ocasião, perguntei a ele a respeito da importância de Muhammad e da primeira comunidade de crentes muçulmanos para o Islã, e ele disse: “Ele [Muhammad] é o exemplo – é nele que nós nos espelhamos para nossas práticas religiosas e a primeira comunidade de muçulmanos é o modelo para todas as outras comunidades”.

Se uma imagem de Maomé foi elaborada e transmitida aos poucos, de uma geração para outra, o mesmo se deu com a da comunidade por ele fundada. Segundo o retrato de épocas posteriores, era uma comunidade que reverenciava o Profeta e cultuava sua memória, tentando seguir os seus passos e empenhar-se no caminho do Islã para o serviço de Deus. (HOURANI, 2006, p. 40)

Em outro momento me encontrei com Carlos, muçulmano convertido de Angola, ele percebeu que eu estava interessado no Islã, quando a reunião de oração terminou saímos juntos e fomos andando devagar até o Tijuca Shopping, que fica próximo à mesquita. Prestei atenção no

conteúdo da conversa e na maneira como ele se expressava. Quando ele se referia ao Islã e a Muhammad ele falava com muito entusiasmo, fazia expressões com as mãos explicando sobre a vida do profeta do Islã; ele também relatou um evento que envolveu o profeta quando indaguei a ele sobre a importância de Muhammad:

O anjo Gabriel abriu o peito de Muhammad para mostrar que ele era humano – ele foi apenas um mensageiro como outros que vieram antes dele, mas a diferença é que sua mensagem é para toda a humanidade, Moisés veio para um povo específico, mas Muhammad veio como um mensageiro para toda a humanidade. Ele é o mensageiro de Deus, a mensagem dada por ele não pode ser destruída. A mensagem foi memorizada por crianças, jovens e velhos, mesmo que destruam esse livro [nesse momento ele segurou em sua mão direita o Alcorão] a mensagem de Muhammad vai continuar, porque foi memorizada. Meu filho aqui de oito anos, pode recitar suras do Alcorão porque a mensagem está memorizada. (Carlos angolano convertido ao Islã)

Os conceitos sobre Muhammad na comunidade é estabelecido principalmente no sermão do *imam*, pois, foram nesses momentos de reflexão, durante os sermões, que percebi uma ênfase muito acentuada com respeito à importância de Muhammad para o Islã. O *imam* Shahid, além de fazer citações, narrar histórias sobre Muhammad em seus discursos na sexta-feira, às vezes dedicava sermões inteiros para falar sobre ele enfatizando sua importância como o maior exemplo para os muçulmanos.

Algo interessante que de início não entendia era o fato de o *imam* Shahid ter cabelos compridos. Pensei que isso estava relacionado à moda ou a um estilo próprio, mas em uma aula de religião o ouvi se justificando ao dizer que Muhammad também usava cabelos compridos e que por essa razão isso seria permitido no Islã, desde que os cabelos sejam bem cuidados. Nesse instante percebi que a influência da vida e ensinamentos de Muhammad na vida de um muçulmano poderia estar relacionada até nos menores fatos da vida cotidiana, até mesmo nos estilos de cabelo. Em um sermão Shahid destacou o profeta Muhammad como o marido exemplar, ele disse:

Muhammad é o nosso exemplo e o nosso referencial como marido. Se todo muçulmano se espelhar nos ensinamentos de Muhammad na hora de se relacionar com a sua esposa com certeza vai ter um casamento bem-sucedido. Ele ensinou que o marido deve expressar verbalmente o que sente pela esposa. Ele era cavalheiro e consolava quando sua esposa estava triste. Quando a esposa discutia com ele, ele não respondia. Ele oferecia a perna dele para que a esposa pudesse pisar nela para subir no cavalo. À noite ele saía com a esposa para conversar com ela e prestava atenção no que ela falava e consultava sua esposa quando precisava de conselhos.

Em outro sermão ele também fez declarações sobre Muhammad e seus companheiros como referencial para os muçulmanos, “Muhammad é o maior exemplo e seus companheiros também, são como estrelas pelas quais as pessoas devem se orientar”.

Sob todos esses aspectos é possível concluir a grande importância da investigação das origens do Islã, principalmente da vida de Muhammad, para o processo de construção identitária na SBMRJ. Pois, as narrativas sobre ações do profeta do Islã se tornaram um referencial a ser seguido, incluindo os aspectos mais cotidianos da vida, como estilo do cabelo, o comportamento correto do marido no casamento, entre outros.

No que diz respeito ao início do Islã, sua história e origem, pesquisei principalmente as obras de Montgomery Watt e Albert Hourani e ainda textos de divulgação do Islã no Brasil e outras obras associadas ao assunto. Através dos dados etnográficos, foi possível verificar que as narrativas sobre a origem de um povo são usadas para a formação de uma identidade na SBMRJ.

2.3. A sociedade árabe pré-islâmica e o advento de Muhammad

De acordo com Watt (1953, p. 1-3), o deserto teve um papel importante no desenvolvimento do Islã, pois, Meca e Medina eram verdadeiras ilhas no meio de um mar de areia. A vida nômade predominava na região e a base econômica desse estilo de vida era a criação de animais especialmente os camelos. A agricultura era praticada em oásis e em pontos altos das montanhas.

Saques a caravanas eram frequentes, e as pessoas que transitavam por essa região normalmente pagavam taxas para que suas caravanas fossem protegidas de ataques. Yathrib era um oásis próspero e Meca uma cidade comercial, o seu crescimento se deu por causa do *haram*, um santuário onde se faziam peregrinações. As profissões da época estavam associadas à criação de animais e ao comércio. Hourani faz a seguinte observação sobre os estilos de vida e profissões desse período.

Alguns eram nômades criadores de camelos, carneiros ou cabras [...] eram conhecidos tradicionalmente como “beduínos”. Outros eram agricultores estabelecidos, cuidando de suas safras ou palmeiras nos oásis, ou então comerciantes e artesãos em pequenos vilarejos que sediavam feiras. Outros ainda combinavam mais de um meio de vida (HOURANI, 2006, p. 27).

Meca ficava em uma rota comercial que ia do Yemen para a Síria e da Abissínia para o Iraque. Em termos de comércio, essa cidade era uma das mais importantes da região. O único órgão de governo em Meca era uma espécie de senado que se constituía de uma assembléia de chefes e líderes de vários clãs, “Grande parte da força de Meca estava na habilidade de seus líderes formarem uma mente comum e acalmar pequenas rivalidades.” (WATT, 1953, p. 8, n/trad.). A tribo que tinha a primazia entre as outras era a dos coraixitas; ela possuía prestígio militar porque outras tribos se juntaram a ela formando uma confederação (Ibid., p. 10). A cidade estava na esfera de interesse de dois grandes impérios: Bizantino e Persa.

Uma das formas de sobrevivência das tribos era a solidariedade tribal, “A solidariedade tribal é essencial para sobrevivência em condições de deserto.” (Ibid., p. 16, n/trad.). Junto com essa solidariedade havia também a lei da vendeta que era aplicada como processo de punição e vingança servindo como um meio de proteção para as próprias tribos sendo um método que assegurava que um crime não ficaria sem punição. A solidariedade era baseada tanto no parentesco como por confederação e juramentos mútuos eram garantias de proteção. As pessoas debaixo desses tipos de associações eram consideradas como sendo pertencentes à tribo (Ibid., p. 17).

Para o escritor muçulmano, Aminuddin Mohamad⁴¹, naquele período havia total degradação política, religiosa e moral⁴². Ele diz que, “Todos os aspectos da vida estavam corrompidos e necessitavam de uma reforma geral” (MOHAMAD, 1987, p. 9, 15), não havendo quem fosse considerado justo. Com relação à religião, acreditava-se que objetos no céu eram identificados como deuses, que havia incorporação de espíritos em pedras ou árvores, bons e maus espíritos andavam em forma de animais e também criam que os deuses habitavam em santuários. A Caaba, cujo propósito original foi para ser uma casa de adoração ao único Deus, passou a ser lugar de adoração de várias divindades (JOMIER, 2002, p. 15). Havia nela um ídolo para cada dia do ano e ainda adoravam os astros (HOURANI, 2006, p. 28). No pensamento islâmico, a adoração a deuses é tida como desvio moral.

Cada tribo tinha seu próprio deus que era cultuado e, em troca pela devoção, os deuses se mostravam bondosos para com seus adoradores. Pace (2005, p. 29) destaca que esses deuses serviam tanto para proporcionar inter-relações entre as tribos como para criar rivalidade entre

⁴¹ A obra citada, *Mohammad o mensageiro de Deus*, é material de divulgação da religião disponível para aquisição na SBMRJ.

⁴² Procura-se descrever a maneira como alguns autores muçulmanos interpretam a chamada “era pré-islâmica”.

elas. Além disso, a Caaba tinha grande relevância religiosa, pois era o lugar de peregrinação das tribos árabes e de culto aos deuses. Entre os deuses adorados nesse lugar se encontravam as divindades Manat, Auzzah e Al-Lat que eram estátuas de cerâmica consideradas filhas de Deus (*Allah* em árabe). Naquela época, em Meca, as pessoas tinham consciência de que existia um Deus que era superior aos outros deuses, mas os sacrifícios eram oferecidos a ídolos e espíritos e não havia conceitos sobre a vida após a morte. Assim, na concepção islâmica, a sociedade árabe pré-islâmica estava em decadência moral e espiritual.

[...] a Arábia estava mergulhada na mais profunda idolatria que até então, reinara em qualquer país. A própria Caaba estava repleta de ídolos e em todas as moradias eram encontrados objetos de culto. Adoravam pedras naturais, montes de areia, etc. [...] Faltava toda crença numa existência além da morte e as criaturas não tinham nenhum sentimento de responsabilidade por seus atos. Todavia, os árabes acreditavam na existência dos demônios e atribuíam as moléstias à influência dos maus espíritos. [...] Não existia código sobre a moralidade e todos os vícios imperavam na Arábia. As práticas sexuais eram livres e nas assembleias públicas recitavam-se poemas obscenos. [...] O adultério não era punido nem mesmo reprovado. [...] (ALI, 1955, p. 15).

Ainda segundo Ali (1955), essa foi a época em que a mulher não tinha direito à herança e apesar da mesma língua, as tribos árabes eram rivais; as viúvas e os órfãos não recebiam qualquer cuidado (Ibid., p. 16). Foi nesse contexto religioso, descrito e construído principalmente por historiadores muçulmanos⁴³ que Muhammad nasceu.

Muhammad nasceu em 570 da era comum na cidade de Meca, no ano do Elefante (WATT, 1953, p. 33). Ele pertenceu à tribo árabe dos coraixitas, tribo da elite de comerciantes de Meca. Os muçulmanos, citando o Alcorão, falam de Muhammad como apenas um homem como os outros.

Deve-se ter em mente que Muhammad nunca alegou possuir qualidades sobre-humanas. Ele era, e queria permanecer, "um servo a quem a revelação veio" (Sura 41:5),⁴⁴ e quando ele era desafiado pelos moradores de Meca para realizar milagres ele costumava dizer que o único milagre em sua vida era o de ter recebido a Divina revelação na língua árabe, a qual foi proclamada por ele como o inimitável Alcorão. (SCHIMMEL, 1985, p. 24, n/ trad.).

⁴³ As fontes para as pesquisas de Watt incluem diversas obras de escritores muçulmanos bem como o próprio Alcorão (WATT, 1953, p. 11).

⁴⁴ A tradução da Sura 41.5 está de acordo com a versão de Schimmel. A tradução de Nasr para esta sura é: "Sou, apenas, homem como vós; revela-se-me que vosso Deus é Deus único". (NASR, Tradução do Sentido do Nobre Alcorão, p. 786)

Mas por outro lado, o próprio Alcorão testifica que ele é “de magnífica moralidade” (Sura 68.4), o “belo paradigma” (Sura 33.21), “o mensageiro de Allah e o selo dos Profetas” (Sura 33.40). Muhammad é considerado o mais bonito entre os humanos no seu caráter e também em aparência (SCHIMMEL, 1985, p. 34). Deus o criou perfeito em qualidades morais (Ibid., p. 45). No pensamento islâmico, Muhammad foi o exemplo em tudo. Toda a sua vida é tomada como padrão a ser seguido pelos muçulmanos de todas as épocas.

A veneração do Profeta e o interesse até mesmo nos mínimos detalhes de seu comportamento e sua vida pessoal cresceram na mesma medida em que os muçulmanos foram se distanciando dele no tempo. Eles queriam saber ainda mais sobre sua personalidade, sua aparência, e suas palavras para ter certeza de que o estavam seguindo corretamente. (Ibid., p. 32)

No Islã, Muhammad não é adorado, mas existe uma espécie de veneração por sua pessoa. Imagens ou pinturas de seu rosto são expressamente proibidas. Diferentemente da fabricação na memória coletiva de líderes políticos como Stalin, que difundiu seu carisma através de propaganda que expressava seu rosto em lugares públicos (BACZKO, 1983, p. 28).

Muhammad nasceu órfão de pai, quando tinha sete anos, perdeu sua mãe e depois da morte desta recebeu cuidado de seu avô paterno, Abd al-Muttalib, o qual presidia o templo da Caaba, mas não demorou muito para que este também viesse a falecer, então, o tio de Muhammad, Abu Talib, ficou sendo seu protetor. Abaixo está um resumo (WATT, 1961, p. 1, 2) da visão popular entre os muçulmanos sobre o reconhecimento de Muhammad como profeta:

Uma caravana que vinha da Síria trazendo incenso, pimentas da Índia, seda e outros bens luxuosos, passou perto da residência de um heremita cristão, o monge Bahira, o qual convidou os viajantes para uma refeição. Os homens entraram e deixaram o mais novo deles, que era apenas um menino, guardando os camelos, mas o monge insistiu para que todos entrassem até mesmo o menino.

Aquele homem sabia que entre os viajantes havia um que era muito especial, pois, ele havia tido uma visão na qual uma nuvem e uma árvore protegiam essa pessoa do sol, ele agora queria saber se ela tinha os outros sinais que seriam as marcas de um grande profeta. Desse modo, o heremita começou a se interessar em saber mais sobre o menino. Ele fez perguntas, olhou-lhe as costas e viu uma marca entre seus ombros que ele reconheceu como sendo o selo profético. Depois disso, ele disse ao tio do menino que voltasse para casa com ele e o protegesse,

pois, aquele menino iria ser um grande homem, o menino era Muhammad que havia sido marcado por sinais sobrenaturais para ser um profeta.

Muhammad trabalhou como mercador e recebeu o título de *Al-Almin* que quer dizer o fiel. Por isso, Khadija⁴⁵ contratou-o para dirigir seus negócios. Quando Muhammad tinha a idade de 25 anos casou-se com Khadija que na ocasião tinha 40 anos. É provável que Khadija tenha encorajado Muhammad a ser profeta (WATT, 1961, p. 39). Depois do casamento, Muhammad se dedicou à meditação no monte Hira.

Foi durante os períodos de meditação no monte Hira, não longe de Meca, que Muhammad recebeu as primeiras revelações. Pode-se dizer que Muhammad viveu a experiência do sagrado, “[...] a experiência do radicalmente Outro vivenciada através de estados alterados de consciência [...]” (PACE, 2005, p. 31). O historiador Albert Hourani chama essa experiência de “[...] o contato com o sobrenatural, conhecido das gerações posteriores como a Noite do Poder⁴⁶ ou do Destino.” (HOURANI, 2006, p. 35). Nessa visão, Muhammad teve a grande experiência que mudaria sua vida, a visão do anjo Gabriel ordenando-o a recitar, “Eu estava meditando e ele apareceu para mim e disse: eu sou Gabriel e você é o mensageiro de Deus” (WATT, 1953, p. 40, n/ trad.). Essa visão lhe permitiu não mais ouvir “as vozes externas do mundo, mas a pôr-se à escuta de suas vozes interiores” (PACE, 2005, p. 32). Todavia, na tradição islâmica não foram apenas vozes interiores que Muhammad ouviu, mas uma revelação de Deus através do anjo Gabriel, o qual disse “[...] recita. Eu disse: eu não posso recitar. [...] então ele me apertou veementemente três vezes até eu ficar exausto. Então ele disse: Recita em nome de teu Senhor que criou, e eu recitei.” (WATT, 1953, p. 40, n/trad.).

Muhammad recebeu a revelação do anjo Gabriel no ano 610, na sétima noite do mês de Ramadã. Foi nesse momento que ele parecendo ter sido tomado de uma presença divina recitou os cinco primeiros versos da Sura de número 96 do Alcorão. Muhammad ficou temeroso ao receber as revelações, teve dúvidas com respeito às mesmas e foi até sua esposa para contar-lhe sobre a experiência que havia tido. Ela disse a ele para regozijar-se, pois, Deus não traz confusão (Ibid.). Khadija reconheceu ser Muhammad um profeta, acreditou que ele era um enviado de Deus e daí em diante o próprio Muhammad convenceu-se de sua vocação profética.

⁴⁵ Primeira esposa de Muhammad. Ele não se casou com outra mulher enquanto ela estava viva. Khadija era uma viúva rica (GLASSÉ, 1991, p. 253).

⁴⁶ *The New Encyclopedia of Islam* define a Noite do Poder da seguinte maneira: “A noite no ano 610 AD na qual o Alcorão desceu, na sua inteireza, na alma do Profeta. [...] Naquela noite o anjo Gabriel falou pela primeira vez ao profeta, o Alcorão foi revelado e a missão divina começou.” (GLASSÉ, Cyril, 1991, p. 276, n/ trad.).

2.3.1. A gênese da *ummah* na cidade de Meca

Khadija foi a primeira convertida à mensagem de seu esposo e os primeiros muçulmanos eram jovens pertencentes a famílias importantes de Meca e de clãs influentes ligados a líderes que faziam oposição a Muhammad. O Islã surgiu como um movimento de jovens em que a grande maioria não tinha mais do que 40 anos de idade (WATT, 1953, p. 96).

Aos poucos, formou-se em torno de Maomé um pequeno grupo de crentes: alguns membros jovens das influentes famílias coraixitas, alguns membros de famílias menores, clientes de outras tribos que se haviam posto sob a proteção dos coraixitas, e alguns artesãos e escravos (HOURANI, 2006, p. 36).

As razões que levaram essas pessoas a seguirem Muhammad foram duas (WATT, 1953, p. 98): eles ficaram impressionados com o comportamento de Muhammad e foram atraídos pela mensagem do Alcorão recitada por ele. O prestígio de Muhammad e seu reconhecimento por parte dos convertidos trouxeram inquietação aos líderes da cidade.

À medida que aumentavam os seguidores de Maomé, suas relações com as principais famílias coraixitas foram piorando. Elas não aceitavam sua pretensão de ser um mensageiro de Deus (HOURANI, 2006, p. 36).

A oposição a Muhammad começa a se manifestar primeiramente em forma de críticas às revelações que ele recebia, uns diziam que ele estava louco e outros que ele estava possuído por um *jin*,⁴⁷ ou gênio. Ele contestou a religião da maior parte da população de Meca derrubando as bases de valores sociais compartilhados. Ele encontrou em Meca “[...] primeiro desconfiança; mais tarde franca hostilidade.” (PACE, 2005, p. 36). A vida econômica na cidade de Meca oferecia prosperidade somente para alguns que controlavam as riquezas, assim, o poder e a honra pertenciam àqueles que eram economicamente mais favorecidos. Por isso, o Alcorão nas suas primeiras passagens vê a confiança nas riquezas como um pecado. As exortações iniciais são para gratidão, adoração e reconhecimento da dependência de Deus, assim, o dia do julgamento é para lembrar que o destino do homem está nas mãos de Deus e o ensino das primeiras passagens do Alcorão enfatiza a bondade (WATT, 1953, p. 78).

⁴⁷ *Jins* são habitantes do mundo invisível criados de pura chama de fogo de acordo com Sura 55.15. Alguns *jins* são amigáveis outros são hostis (GLASSÉ, Cyril, 1991, p. 242).

A razão para a perseguição tinha implicações políticas porque se Muhammad fosse tido como profeta, como tal, ele iria ter o direito de governar, pois, teria a orientação mais sábia para oferecer. No coração do povo árabe havia a crença de que o melhor homem para governar uma tribo seria aquele que tivesse mais sabedoria, prudência e julgamento (Ibid., p. 134, 135). Perseguido em Meca, Muhammad sentiu a necessidade de uma estratégica mudança geográfica porque sua permanência na cidade se tornou insustentável, pois, não somente ele, mas também seus seguidores começaram a ser perseguidos.

No ano de 620 uma delegação de Yathrib chegou a Meca e se converteu ao Islã. Em Yathrib havia divisão e rivalidade entre as tribos. Muhammad, por ter função profética e as implicações políticas que isso causaria, faria com que essa rivalidade terminasse no pensamento dos moradores da cidade, “Um profeta com autoridade tendo como fundamento não o sangue, mas sim a religião poderia ficar acima das guerras de grupos tribais e julgar entre eles” (WATT, 1953, p. 144 n/trad.)

Em 622, Muhammad e cerca de 70 famílias de muçulmanos deixam Meca e vão para Yathrib, para que ele pudesse assumir a posição de líder na cidade. Essa é a hégira (*hijrah*), ou migração, que indica o começo da era islâmica. Não foi apenas uma mudança de cidade; Muhammad estava agora se desligando do sistema de agrupamento social da época que era através do parentesco para se tornar o líder de um grupo que tinha a crença em um único Deus como forma de união entre eles.

2.3.2. A consolidação da *ummah* em Medina: o padrão da sociedade islâmica

Os muçulmanos estavam criando uma comunidade de um novo tipo em Medina, e essa nova criação iria requerer uma base ideológica clara. Poucos muçulmanos de Medina podem ter sido entusiastas religiosos, mas todos devem ter sido convencidos dos relacionamentos religiosos para se unirem e experimentar essa nova comunidade fundamentada na religião em vez do parentesco. (WATT, 1953, p. 149 n/trad.)

O conceito político da época de Muhammad era tribal, baseado no parentesco de sangue, mas pessoas ou famílias podiam se unir às tribos como confederados, vizinhos protegidos ou clientes que pedem proteção. A tribo oferecia segurança, fazia com que a vida do homem da época fosse mais tolerável e em retorno as tribos exigiam de seus membros total lealdade (WATT, 1956, p. 239). Agora havia uma diferença muito grande entre a concepção de pertença a

tribos e de ser parte da *ummah*, pois esta tinha por base a religião, não o parentesco. Muhammad anunciava à *ummah* a vontade Deus sendo, portanto, uma forma teocrática de governo porque Deus dirigia a *ummah*. “*Ummah*, portanto é a complexa comunidade em Medina para a qual Muhammad acreditava ter sido enviado.” (WATT, 1956, p. 241 n/ trad.). A *ummah*, em Medina se consolida. Era a comunidade de crentes fiéis a Deus ligados não mais pelo sangue, mas sim pela fé.

O indivíduo não queria mais se submeter às leis e costumes tribais administrados pelos chefes das tribos. Em outras palavras, sua lealdade suprema não pertencia mais à tribo, mas à nova identidade islâmica. (AL-AHSAN, 1992, p. 19, n/ trad.)

Yathrib ficou sendo conhecida por *madinat an-nabi*, que quer dizer a cidade do profeta e depois ficou sendo conhecida apenas como Medina, ou cidade. A primeira tarefa de Muhammad em Medina foi integrar a sociedade, pois, a tribo dos Aws e dos Khazraj viviam em rivalidade, mas a presença dele na cidade foi fator decisivo para a integração dessas tribos (WATT, 1961, p. 59). Fazia parte do programa de Muhammad, no período de Medina, a unificação da Arábia e todos na região que quisessem fazer parte desse novo tipo de confederação deveriam reconhecer Muhammad como o mensageiro de Deus (Ibid., p. 61). Muitos tipos de homens estavam incluídos nessa união de árabes: os homens que se converteram em Meca dos quais muitos se tornaram imigrantes em Medina, os convertidos ao Islã de Medina e aqueles que vieram das tribos nômades (Ibid., p. 87, 88).

Os muçulmanos reunidos em Medina se tornaram como modelo de sociedade muçulmana perfeita. Watt (1956, p. 221, 222) faz citação da Constituição de Medina na qual está escrito, entre outras coisas, que:

- Os muçulmanos são uma única comunidade (*ummah*).
- Um crente não mata outro crente por causa de um não-crente, e não ajuda um não-crente contra um crente.

A Constituição de Medina estabeleceu uma nova forma de relacionamento adotando a idéia de *ummah*, ou irmandade, “Uma das maiores realizações, e historicamente única, do profeta foi sua habilidade em prover para seus seguidores árabes uma nova e única identidade” (HASSAN, 2003, p. 87, n/ trad.). A *ummah* se tornou uma estrutura onde outras identidades se uniram formando uma só identidade religiosa. Em Medina foi estabelecido um novo meio de

coesão social entre os seguidores do Islã, pois, agora eles eram membros de uma comunidade em que havia consciência de identidade que transcendia as outras formas de pertença. A única restrição que havia para a comunidade dos muçulmanos era a fé, assim, os fundamentos para uma religião universal estavam estabelecidos.

Muhammad foi primeiramente o líder dos imigrantes nessa cidade entre outros líderes tribais e esses chefes tribais limitavam a sua autoridade. Quando os moradores de Medina reconheceram Muhammad como profeta pensava-se que as disputas entre os clãs iriam cessar. Com isso, as mensagens que Muhammad recebeu também serviram para resolver problemas entre as diversas tribos, mas se não havia revelação, Muhammad era a melhor pessoa a ser consultada para que disputas fossem resolvidas. A autoridade de Muhammad em Medina foi estabelecida a partir do reconhecimento de que ele era profeta de Deus. Por isso, a *ummah* em Medina não mais se via liderada por Muhammad (que era visto como um intermediador entre Deus e os homens), mas por Deus mesmo através de seu mensageiro. “O profeta pôde então reorganizar Medina como a primeira comunidade a viver sob as leis muçulmanas. De fato, seria o primeiro estado muçulmano ainda que pequeno” (DEMANT, 2005, p. 26). A *ummah* também tinha uma conotação territorial, ou seja, pertencer a Medina significava pertencer a *ummah* sendo que o centro dessa comunidade era os muçulmanos (WATT, 1956, p. 242). A comunidade islâmica em Medina nunca foi pensada como um ajuntamento de indivíduos, mas de grupos em aliança com Muhammad (Ibid., p. 243, 247). Por essa razão, as lutas não teriam mais caráter tribal porque as tribos em Medina não podiam mais ser rivais. Elas agora estavam unidas por outra ordem, a divina, assim, as tribos lutavam pela causa de Deus, não por seus interesses próprios.

A *ummah* de Muhammad nasceu em uma ambiente árabe e mesmo assim não se limitou seu chamado aos árabes. Sua mensagem foi universal; ela foi endereçada a toda a humanidade. Quem creu na mensagem de Muhammad se tornou parte dessa nova comunidade (AL-AHSAN, 1992, p. 22, n/ trad.).

A liderança coraixita em Meca queria a destruição de todos os muçulmanos, o que resultou em vários conflitos entre Meca e Medina. Uma das guerras mais importantes para os muçulmanos, entre as duas cidades, foi a batalha de Badr. Esta aconteceu na região leste da Arábia aos arredores de um poço chamado Badr situado entre Medina e o Mar Vermelho. Os muçulmanos derrotaram, com 300 homens, um exército de 1.000 soldados de Meca (MOHAMAD, 1987, p. 204). Essa vitória foi importante teologicamente, pois, todo o sucesso da

campanha militar foi atribuído a Deus, “Seria um erro, contudo, pensar em Badr simplesmente como um evento político. Para Muhammad e seus seguidores isso teve profundo significado religioso” (WATT, 1961, p. 125 n/ trad.). Essa vitória é lembrada como um exemplo de luta para os muçulmanos, “Assim como o Profeta Mohamad é modelo e exemplo para todos os muçulmanos, da mesma forma, Badr é ideal para todas as batalhas dos muçulmanos.” (MOHAMAD, 1987, p. 211).

Em 630, Muhammad, com 10.000 homens, marcha para Meca e os coraixitas admitem a derrota, sem que nenhuma gota de sangue fosse derramada. A Caaba foi consagrada somente a Deus, todos os outros deuses foram destruídos. Muhammad perdoa seus antigos rivais de Meca (Ibid., p. 343). Ele morre em 632 da era comum (WATT, 1961, p. 228), mas, antes mesmo de seu falecimento, “[...] toda a península arábica já estava sob o controle do Islã [...]” (MOHAMAD, 1987, p. 360).

Os momentos iniciais do Islã são simbolicamente paradigmáticos. Foi o período da austeridade até a formação de um grupo coeso e forte tendo como principal fator de integração a religião. Atacar uma tribo de muçulmanos significava atacar muçulmanos de outras tribos. Em seu discurso, Muhammad profere as seguintes palavras sobre a irmandade dos muçulmanos: “Sabei que todo muçulmano é irmão do outro, e que os muçulmanos são irmãos.” (HOURANI, 2006, p. 39). Na concepção de *ummah* não existe nem pobre nem rico, escravo ou livre, ou diferença de raças. Esse conceito de uma comunidade formada por pessoas de várias tribos, línguas e nações sem preconceitos é aplicado principalmente nas orações onde há o que Ali (1955, p. 95) chama de “nivelamento”, porque ali todos são considerados iguais. A *ummah*, formada no início do Islã, é um arquétipo da comunidade dos muçulmanos, a essa história dos primórdios, os seguidores do Islã sempre irão, de uma forma ou de outra, fazer referência. Os muçulmanos nos séculos posteriores tinham suas vidas embebidas numa religião que crescia e não conhecia fronteiras.

O tempo era marcado pelas cinco preces diárias, o sermão semanal na mesquita, o jejum anual no mês de Ramadan, a peregrinação a Meca, e o calendário muçulmano. O Islã também dava aos homens uma identidade pela qual definir-se em relação aos outros. [...] porém, sabiam que pertenciam a uma coisa mais ampla: a comunidade dos fiéis, a *umma*. (HOURANI, 2005, p. 89, 90)

Em um sermão intitulado “As causas que levaram ao sucesso da nação”, o *imam* Shahid falou à comunidade muçulmana da SBMRJ sobre a importância que teve o conhecimento para que a primeira comunidade de crentes muçulmanos se tornasse num estado e depois em um império. No sermão ele contou como Muhammad primeiramente dividiu seus seguidores por famílias e para cada família deixou um responsável para que ensinasse a religião antes da migração para Medina. Havendo a necessidade de reunir os seguidores do Islã em um lugar apropriado, em Medina, foi construída a primeira mesquita, nela as questões sociais e políticas da cidade eram resolvidas. De acordo com Shahid “a mesquita é um símbolo da amplitude do Islã – um símbolo da abrangência do Islã”. A mesquita em Medina se tornou o lugar principal de ensino do Islã. No sermão Shahid enfatizou a importância da mesquita como lugar de integração entre os muçulmanos:

Muhammad ‘irmanizou’ os que vieram de Meca na hégira e os moradores de Medina. Essa irmanização não foi uma coisa só de palavras – foi um sentimento vivenciado na plenitude; eles tinham sentimento de irmandade e esse sentimento de irmandade foi alicerçado em um pilar fundamental: a crença em um único Deus. No dia do juízo final o profeta Muhammad vai dizer ‘onde estão aqueles que se amaram por mim? Esse amor foi vivenciado por Muhammad e seus companheiros; o amor é uma dádiva que Deus concedeu à nação do Islã, mas muitos não o vivenciam. (Shahid, *imam* na SBMRJ).

A vida da *ummah* em Medina tem, portanto, grande significado para os muçulmanos, pois, ali está o modelo de uma comunidade ideal e isso é enfatizado na SBMRJ. *Imam* Shahid expressa isso nos sermões quando fala sobre o início do Islã nessa cidade, a qual é considerada sagrada por causa das narrativas relacionadas com a gênese de toda a comunidade dos muçulmanos.

A união estabelecida pelo profeta em Medina teve um papel primordial porque ali você encontrava pessoas de níveis sociais diferentes, de tribos diferentes, ou seja, havia tudo o que poderia gerar uma desestruturação da sociedade, mas ele [Muhammad] acabou de vez com toda a diferença que existia em Medina que poderia gerar conflitos. Assim, está ligado com a mesquita é estar ligado com seu irmão. O Profeta disse: ‘Aquele que não se preocupa com o que acontece com sua nação não é um dos nossos’. (Shahid, *imam* na SBMRJ).

2.4. *Ummah* e narrativas na construção de uma identidade religiosa

O papel do passado na formação de uma identidade é de vital importância. Tanto o presente quanto o futuro são marcados por referências ao passado, “[...] a tradição é uma

orientação para o passado [...]” (GIDDENS, 1997, p. 80). É através do passado que o presente é modelado e o futuro reconstruído. Tradição diz respeito à memória coletiva; e da relação entre memória e passado na tradição, significa dizer que o passado é sempre reconstruído tanto individual, mas mais ainda coletivamente.

Na atualidade existe a noção de relatividade dos discursos e do saber histórico (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007, p. 55). Não sendo possível conceber a história islâmica como uma realidade ontológica objetiva (de acordo com essa teoria), mas sim entendê-la a partir de construções e experiências. Passado e história não são a mesma coisa, pois, passado pode ser interpretado historicamente de várias formas (JENKINS, 2004, p. 23, 24).

[...] estamos céticos quanto à possibilidade de se conhecer o passado, tal como ele realmente foi. Pensamos, hoje, o passado como uma invenção, de que fizeram parte sucessivas camadas de discursos e práticas. Percebemos o passado como um abismo que não se pára de cavar; quanto mais queremos nos aproximar dele, mais nos afastamos. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007, p. 61.)

Os chamados “fatos históricos” podem ser considerados como monumentos esculpidos ou recriados pelos desafios do presente. Daí a natureza da invenção da tradição (HOBSBAWM, 1997) realizada por uma determinada cultura quando trata de trazer para o presente um passado que na realidade é reconstruído na forma de narrativas podendo ser relacionado, nesse aspecto, com o fazer artístico (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007, p. 63). No caso da história da *ummah* islâmica é possível afirmar que ela é um discurso construído historicamente por historiadores muçulmanos, mas que não pode ter uma única interpretação, “[...] mude olhar, desloque a perspectiva, e surgirão novas interpretações.” (JENKINS, 2004, p. 35). Assim, Jenkins diferencia dois conceitos que parecem ser similares, mas não o são; estamos falando de “história” e “passado”. Para ele passado é o que ocorreu em num certo período e que jamais pode ser reconstruído na sua totalidade “[...] nenhum relato consegue recuperar o passado tal qual era [...] (Ibid., p. 32); o que se tem são evidências através de objetos, material escrito e sítios arqueológicos que apontam para algumas pistas de como aconteceu certos eventos do passado. A história, por outro lado, é a interpretação do passado, desse modo, é possível que haja múltiplas interpretações para um mesmo passado. A possibilidade de várias interpretações para uma escrita, por exemplo, se dá porque “[...] a escrita torna o texto autônomo relativamente à intenção do seu

autor. O que o texto significa não coincide mais com aquilo que o autor quis dizer.” (RICOEUR, 1990, p. 53).

As alegações de Watt (1953, p. 11-13) de que sua pesquisa está baseada na “neutralidade” e a possibilidade de se ter um relato histórico “imparcial” não podem ser concebidas diante da relatividade com que os estudos da história têm sido tratados na atualidade, pois, estes são considerados como interpretações do passado, “A verdade do acontecido é impraticável e irrecuperável, restando ao historiador a tarefa de construir versões, o mais possível, aproximadas do que teria acontecido um dia” (PESAVENTO, 2006, p. 3). Essas interpretações são construídas em contextos sociais que modelam a “verdade”.

Injunções sagradas são questões de conflitos, competição de interpretações. Elas são, em outras palavras, questões de história; humanos definem suas verdades. Os indivíduos e grupos que detêm poder social podem defender e hegemonizar suas verdades [...] movimentos sociais, tomam parte decisivas em mudar e modelar a “verdade” de escrituras sagradas. (BAYAT, 2007, p. 4, n/ trad.).

Assim, as interpretações da história islâmica bem como de seus textos sagrados tem o poder de construir e modelar identidades bem como de fundamentar posições religiosas de muçulmanos para responder aos desafios da atualidade, “[...] todo tradicionalismo manipula as suas “origens” em função de necessidades atuais.” (FERNANDES, 1977, p. 69). Movimentos islâmicos interpretam os textos sagrados a partir dos desafios sócio-políticos da época em que esses movimentos surgem (BAYAT, 2007).

É essencial a uma obra literária, a uma obra de arte em geral, que ela transcenda suas próprias condições psicossociológicas de produção e que se abra, assim, a uma seqüência ilimitada de leituras, elas mesmas situadas em contextos sócio-culturais diferentes. Em suma, o texto deve poder, tanto do ponto de vista sociológico quanto do psicológico, descontextualizar-se de maneira a deixar-se recontextualizar numa nova situação: é o que justamente faz o ato de ler. (RICOEUR, 1990, p. 53)

Quando se tenta reconstruir o passado nos sermões, ensinamentos e conversas entre muçulmanos na SBMRJ, o que se está buscando é responder a novos desafios fazendo uma leitura ou releitura de um passado mítico⁴⁸ para responder a questões do presente. Contudo, essa tarefa de interpretação para a SBMRJ é feita por especialistas e pessoas investidas de autoridade e

⁴⁸ Uso a palavra mítico a partir da teoria de Eliade sobre mito. Para este autor mito é uma história sagrada e verdadeira (ELIADE, 1972) e este é o sentido (percebido pelo autor deste trabalho) que tem o início do Islã para os muçulmanos que se reúnem na SBMRJ.

reconhecidas pela comunidade, assim, a história islâmica pode ser pensada como um “monumento”.⁴⁹ (FOUCAULT, 1997, p. 8).

2.4.1. Narrativas do passado e identidade

As narrativas do passado orientam o presente, oferecem identidade e sentimento de pertença àqueles que por elas norteiam suas vidas. A preocupação deste estudo não é investigar se a história do Islã é verdadeira ou falsa, mas sim procurar pistas de como essa história influencia na formação de uma identidade religiosa. Mesmo sendo uma história construída ou inventada, as narrativas sobre a vida de Muhammad e da *ummah* islâmica no seu período inicial são suficientemente poderosas para suscitar posicionamentos de ordem política, conversões e sentimentos de pessoas que professam o Islã para representar, dessa maneira, uma religião unida e ordenada por leis divinas. Quando o passado é narrado ocorre a tentativa de construção identitária e a criação de unidade no discurso, assim, a *ummah* aparece como uma construção discursiva buscando integrar os muçulmanos da SBMRJ em torno de uma narrativa compartilhada coletivamente.

Ummah, portanto, pode ser vista como uma identidade coletiva desenvolvida no processo social quando indivíduos internalizam valores, alvos e propósitos da sociedade (HASSAN, 2002, p. 96). Esse tipo de ideologia que busca conceber o Islã como uma comunidade global é utilizado por alguns movimentos islâmicos.

Os movimentos como Jamaat-e-Islami⁵⁰ e Irmandade Muçulmana⁵¹ mantêm a noção de que a comunidade global de muçulmanos não está limitada por uma nação específica e buscam um reavivamento islâmico que transcenda países, “[...] para muitos ativistas islâmicos, a noção de *ummah* é parte integral da moderna consciência muçulmana.” (HASSAN, 2002, p. 93, 94 n/

⁴⁹ Uma visão oficial do passado construída com base em interesses.

⁵⁰ Movimento islâmico fundado por Syed Maududi em 1941 na Índia sendo hoje um partido político no Paquistão. Uma frase de Maududi que é citada no site do partido e que enfatiza o caráter transnacional da filosofia deste grupo é: “Levantem e preguem o Alcorão e a Sunnah e dominem o globo” (n/ trad.), disponível no site www.jamaat.org com acesso em 19 de março de 2010.

⁵¹ Grupo islâmico estabelecido em 1928 no Egito por Hassan al-Banna e que é hoje um partido político no Egito e em vários países da África. Hassan al-Banna diz o seguinte no site oficial dessa organização “A noção de nacionalismo portanto se dissolve e desaparece como a neve diante do brilho e força da luz do sol. É contrário com o conceito islâmico de irmandade.” (n/ trad.). Isso demonstra a consciência de um Islã global que norteia as idéias do partido, disponível no site www.ikhwanweb.com, com acesso em 19 de março de 2010.

trad.). Quando Qaradawi⁵² fala sobre *ummah* (o texto em questão encontra-se no anexo deste trabalho) busca mobilizar todos os muçulmanos para um boicote contra as empresas que, segundo ele, apóiam e sustentam os exércitos israelenses na guerra contra a Palestina, um exemplo claro de uma ação coletiva baseada num sentimento de identidade religiosa com implicações globais.

2.4.2. *Ummah* e identidade na SBMRJ

Apresento aqui dados da pesquisa de campo que realizei na SBMRJ para entender como essa unidade entre os muçulmanos, ou como o conceito de *ummah* é pensado na referida comunidade e quais são as implicações práticas na vida dos muçulmanos a partir das narrativas sobre Muhammad e a primeira *ummah*.

Depois de algum tempo visitando a mesquita consegui fazer contato com alguns muçulmanos e, quando eu chegava, alguns deles já se aproximavam de mim para conversar e numa sexta-feira, antes da reunião, eu estava conversando com três muçulmanos ao mesmo tempo e fazendo perguntas sobre o Islã. Perguntei sobre a unidade dos muçulmanos, o que fazia com que eles permanecessem unidos ou o que os separava, para essa pergunta obtive diferentes respostas.

O Islã era unido no início quando Muhammad estava vivo, depois houve divisões, até hoje, mas é preciso separar o Islã dos muçulmanos, eu sou um escudo que defende o Islã e o Alcorão, mas não faço o mesmo pelos muçulmanos. Os muçulmanos são pessoas com defeitos e fazem muita coisa errada - muitos países sofrem porque deixaram o verdadeiro Islã. (Carlos, angolano convertido ao Islã)

Os muçulmanos não são unidos, existe muito interesse humano, os muçulmanos se dividem por interesses pessoais. Os países ricos muçulmanos fazem alianças com os EUA em troca de poder. (Rodrigo, brasileiro convertido ao Islã)

Em algumas ocasiões nós somos unidos (Walter, brasileiro convertido ao Islã)

Quando Carlos disse que “O Islã era unido no início quando Muhammad estava vivo”, ele estava fundamentando suas afirmações nas narrativas sobre a vida do profeta do Islã. A unidade dos primeiros muçulmanos e a vida de Muhammad auxiliam na formação da concepção de um Islã ideal nos seus primórdios servindo de argumentos para se entender e interpretar

⁵² Para Sayd, Qaradawi é um dos grandes sábios muçulmanos da atualidade.

acontecimentos da atualidade. Carlos falou isso quando eu estava também conversando com Rodrigo e este reagiu a esse comentário dizendo:

O verdadeiro muçulmano luta pelo outro muçulmano. Na época do profeta se um muçulmano soubesse que outro muçulmano estava sendo atacado faria de tudo para lutar contra o inimigo do muçulmano - hoje vemos nossos irmãos no Afeganistão morrendo pelas tropas americanas e a gente não faz nada - não somos verdadeiros muçulmanos - fazer orações e dar o *zacam* não é suficiente. (Rodrigo, brasileiro convertido ao Islã)

“Na época do profeta se um muçulmano soubesse que outro muçulmano estava sendo atacado faria de tudo para lutar contra o inimigo do muçulmano”, é uma alusão a Muhammad, ao modo como os muçulmanos estavam unidos e lutavam uns pelos outros. Percebe-se que há uma circulação das narrativas sobre o início do Islã na SBMRJ. Elas são evocadas (e interpretadas) em conversas na busca para estabelecer princípios islâmicos e posicionamentos políticos entre os membros da comunidade, de fato, os muçulmanos ali estavam muito interessados em falar sobre assuntos de política internacional que envolvia a religião islâmica.

No momento da conversa percebi que havia começado uma calorosa discussão sobre o envolvimento ou não de muçulmanos em lutas de outros muçulmanos que vivem em lugares distantes então, Carlos respondeu à declaração de Rodrigo dizendo:

A palestina não é problema do Islã – é do povo palestino que também têm cristãos. Na Palestina não tem só muçulmano, tem cristãos também e eles devem lutar pelos direitos deles, isso não é problema do Islã - é de um povo que luta pela sua terra como em qualquer outro lugar. (Carlos, angolano convertido ao Islã).

As pessoas com quem tive contato na SBMRJ não tinham um consenso sobre como deve ser o relacionamento com os muçulmanos que vivem situações de conflito em outros países, ou seja, existe uma tensão entre nacionalismo e o conceito de *ummah* que pode gerar diferentes opiniões não só na SBMRJ, mas no Islã de um modo geral como analisou al-Ahsan (1992), pois uma nação-estado exige lealdade de seus cidadãos assim como a *ummah* islâmica.

Daí a divergência que existe em algumas comunidades islâmicas, como no caso acima; por exemplo: o conflito entre palestinos e israelenses é um assunto islâmico, ou somente do povo muçulmano que vive naquela região? É uma questão para a *ummah* islâmica resolver ou é um problema contextualizado dos palestinos somente?

Para Rodrigo, ajudar os muçulmanos de outros lugares é dever de todo o muçulmano, quem se omite a esse respeito nem mesmo pode ser considerado um verdadeiro crente, mas, para Carlos, o conflito palestino/israelense não deve ser encarado como um assunto no qual o Islã deve tomar a frente, mas sim para o povo que vive aquela situação de conflito, “A identidade da *umamah* e a identidade da nação-estado entram em choque quando a questão da suprema lealdade aparece.” (AL-AHSAN, 1992, p. 7 n/ trad.).

Carlos foi uma das pessoas com quem tive mais contato e passei a me interessar por sua história de vida. Ele trabalha como camelô no centro do Rio, mas também é um cantor, já gravou um CD e também faz shows. Ele tem um filho de oito anos e mostrou ser um muçulmano convicto. Ele pediu para que eu continuasse indo à mesquita porque lá eu encontraria respostas para as minhas perguntas. “No Islã você encontra resposta para todas as suas perguntas, aqui você pode perguntar o que quiser e as pessoas vão te responder” (Carlos).

Perguntei a ele sobre sua experiência com o Islã, ele começou falando de sua vida em Angola, disse que andava longe de Deus e que era usuário de drogas. Mas o que mais impactou sua vida foi sua experiência com o Islã, ele relatou aquilo que foi decisivo para sua conversão.

Uma coisa que eu não esqueço foi quando vi estampado na camisa de um homem que passava por mim de bicicleta a foto de uma pessoa, mas não sabia quem era - só que aquela imagem não saiu da minha cabeça. Quando cheguei aqui no Brasil vi novamente a mesma face que havia visto na camisa e quis saber quem era aquela pessoa. Ai depois descobri que se tratava de Malcolm X e comecei a ler sobre ele e saber de sua vida. Descobri que ele foi um grande homem e que a religião mudou a vida dele e que por causa do Islã ele lutou pela causa dos negros nos EUA. A vida dele impactou a minha vida e eu queria ser como ele eu também queria aquela experiência que ele teve. Outra coisa que me fez vir para o Islã foi a série Oz que passava no SBT. Na série tinha um muçulmano que era diferente ele não fazia as coisas que os outros presos faziam e aquilo me impressionava. Por último, eu fui à mesquita porque queria saber mais sobre o Islã, fiquei por muito tempo visitando a mesquita perguntando e questionando sobre tudo, porque no Islã você pode questionar, não é igual algumas igrejas que quando você questiona as pessoas dizem que você tem um demônio. Aqui você pode perguntar e as pessoas vão te responder. Depois de dois anos visitando a mesquita e questionando sobre a religião vi que o Islã é o caminho que Deus determinou para a humanidade e decidi me tornar muçulmano.

Cavalcante Júnior (2008) que fez sua pesquisa na SBMRJ também aponta para Malcolm X como fonte de inspiração para que Jamal, um outro muçulmano negro na SBMRJ, conhecesse o Islã.

Esta perspectiva é compartilhada por Jamal, rapper, militante negro e abatedor de carne *halal*⁵³. Ele me contou que “conheceu” o Islã pelo filme de “Malcolm X” quando também descobriu que o Islã não era a religião dos árabes. [...] Segundo ele “Entrei no Islã em busca da identidade africana. (CAVALCANTE JÚNIOR, 2008, p. 76).

Carlos falava de sua conversão e de sua fé com um profundo entusiasmo, eu podia ver seus olhos brilharem quando se referia à importância que o Islã tem em sua vida. Pedi também para que ele contasse um pouco da sua história:

Minha mãe não era casada com meu pai, ela tinha dezesseis anos quando meu pai morreu. Meu pai e milhares de angolanos morreram porque seguiam Nito Alves. Em 2008 falaram que eu tinha que morrer porque minha canção falava da corrupção e roubos que fazia José Eduardo. Gosto de cantar desde criança, quando minha irmã me batia, eu ia chorar, aí criava canções, uma vez eu comecei a chorar de manhã e só parei de noite.

Ouvi algumas músicas de Carlos e fiquei admirado com a qualidade artística que ele tem bem como sua consciência política; suas músicas são polêmicas e desafiadoras talvez por influência de Malcolm X. Abaixo estão alguns trechos de suas composições:

Sou apenas um angolano tentando acordar outros angolanos em situação precária.
Somos um só povo com uma só intenção
Mandar o seu Eduardo (presidente de Angola) pro caixão.
Sofremos por muitos anos porque acreditamos que serias nossa salvação
Me condenas se quiser no cemitério
por muitos anos te ver no poder
Provastes que nada sabes fazer além de matar, roubar e enganar o povo angolano
Eu não sou são tomense ou caboverdeano eu sou um verdadeiro angolano
Angolanos, Eduardo não vos merece
Só luta pelos seus interesses
Angola acorda” (Trechos da música “Sem medo do medo” de autoria de Carlos)

Aqui ele expressa sua revolta contra as autoridades de Angola, isso deve acontecer em parte porque seu pai foi morto por causa de uma ordem emitida por autoridades de seu país de origem e agora devido a essa música ele teme voltar a Angola, pois, denunciou o governo que, de acordo com ele, é corrupto e comete assassinatos. Para ele, “há países muçulmanos que são corruptos porque não seguem o verdadeiro Islã” (Carlos). Ele interpreta questões de ordem moral do ponto de vista religioso.

⁵³ Carne de animal morto de acordo com as determinações e rituais da religião islâmica.

Na música “A rebelião”, também de sua autoria, ele diz o seguinte “vamos irmãos combater a opressão com uma rebelião” e em outra parte da mesma música “vamos arrancar o que é nosso e mandar os presidentes corruptos pro fundo poço”. Essa mesma música começa com a recitação da *shahada* em árabe. Carlos, em nossas conversas, demonstrou muita convicção sobre a sua fé, mas quando ouvi suas músicas percebi que ele também tem interesse nas questões políticas de seu país, mas não pensa que o Islã deve intervir nesses tipos de problemas. Ele tem plena convicção de que isso deve ser uma ação do povo angolano como demonstra o início da música “Sem medo do medo” e sua conversa com Rodrigo. A conversão ao Islã e a identificação com Malcolm X foram decisivas para que Carlos desenvolvesse uma consciência política expressa em canções, que ficam evidentes em seu discurso, pois, para ele “o Islã é uma religião de justiça” (Carlos).

Voltando à questão da união entre muçulmanos e sobre o relacionamento dos muçulmanos da SBMRJ com muçulmanos de outros países, perguntei ao Sayd se a SBMRJ mantém um sistema de ajuda humanitária a muçulmanos de outros países, eis a sua resposta:

Para a Palestina, por exemplo, a mesquita aqui não ajuda com alimentos ou dinheiro - fazemos a nossa parte fornecendo informações corretas sobre o que realmente está acontecendo lá e sobre o Islã também e participamos do boicote a produtos israelenses e a empresas americanas que financiam a guerra na Palestina isso é uma forma de cooperação com muçulmanos que estão distantes de nós. (Sayd, diretor do departamento educacional da SBMRJ)

Existe a consciência de que alguma coisa deve ser feita com relação ao que ocorre com muçulmanos que sofrem em outros lugares do mundo, porque eles mantêm o conceito de irmandade como um corolário da concepção de *ummah* na comunidade. Como o próprio Sayd disse: “se um muçulmano sofre todos os muçulmanos sofrem juntos”, mas, não há consenso em como isso deve ser feito. Para Sayd, oferecer informação correta sobre o Islã é ajuda, já para Rodrigo, ajudar os muçulmanos significa incluir até mesmo luta armada.

2.4.3. A construção de identidade no sermão e aulas de religião

O sermão da sexta-feira⁵⁴ serve para veicular o sentido de uma comunidade unida e busca afirmar uma identidade aos muçulmanos da SBMRJ transmitindo a idéia de que todos

⁵⁴ O terceiro capítulo desta pesquisa contém mais detalhes sobre o sermão na sexta feira onde fiz uma análise dessa parte do culto islâmico do ponto de vista do ritual e da performance.

devem seguir o Islã, por isso, em diversos sermões que presenciei, o *imam* citou a seguinte frase: “O Islã é para todos os homens, para a humanidade, não importa quem seja”. E como é para todos, há uma ênfase na igualdade de direitos e deveres, os que pregam os sermões, em seus discursos, deixam claro que a justiça deve prevalecer, pois declaram que no Islã nenhum muçulmano é melhor do que o outro. Em um de seus discursos, o *imam* citou um dito de Muhammad sobre essa igualdade que diz: “Se minha filha roubar alguma coisa, eu mesmo cortaria sua mão, não existe privilegiados”, e acrescentou, “não há diferença entre os muçulmanos.”

A figura de Muhammad como o exemplo de muçulmano faz com que seus ditos (mediados e interpretados pelo *imam*) sirvam como instrumentos nos ensinamentos sobre moralidade e ética na SBMRJ. As narrativas sobre Muhammad são usadas para exortar os muçulmanos a viverem em fraternidade; o tipo de convivência ideal que deve existir entre todos aqueles que fazem parte da *ummah* islâmica. Na narrativa abaixo, o *imam* Shahid enfatizou a importância da unidade entre os muçulmanos.

Quando Muhammad foi de Meca para Medina e instituiu o estado islâmico em Medina, havia judeus que viviam lá e ele fez acordo entre muçulmanos e judeus e nesse acordo ele deu todos os direitos aos judeus. Ele disse que os judeus em Medina junto com os muçulmanos formam um único grupo, uma única nação. Muhammad disse: “os judeus são uma nação com os crentes, formam um único grupo devemos trabalhar em conjunto em prol do bem comum.” Numa das batalhas entre o exército muçulmano e o inimigo havia um rio que eles tinham que atravessar - de repente, enquanto eles estavam atravessando, um soldado começou a gritar – “eu perdi meu recipiente”. Qual seria a reação natural? Os soldados provavelmente começariam a zombar dele e o comandante iria repreender esse soldado. O comandante parou o exército e mandou todos os soldados voltar e procurar o recipiente daquele soldado. Aquele recipiente era uma recordação da sua mãe que havia falecido. O exército inimigo observou aquela movimentação na água e mandou um espião para saber o que estava acontecendo, pois pensaram que estavam colocando armadilhas na água. O espião falou ao comandante: “um soldado deles perdeu um recipiente e o general mandou todo o exército buscar o recipiente.” O pânico tomou conta do coração do comandante do exército inimigo. “Se eles fazem isso com um soldado que perdeu um recipiente imagine o que farão se matarmos um de seus soldados” e de imediato eles se renderam e não teve batalha. Os muçulmanos venceram aquela batalha sem derramar uma gota de sangue por causa da bênção do amor entre eles, do respeito, da consideração. Um sábio muçulmano disse: “quando eu coloco uma quantidade de alimento na boca do meu irmão eu sinto o sabor daquele alimento.” É o que devemos buscar hoje em dia. Temos que tentar resgatar as noções islâmicas de relacionamento. Estreitar laços para a unidade. Temos que tomar cuidado nas relações. Deboches e difamações afetam a unidade do grupo. Chamar o irmão pelo nome que agrada a ele. Fechar as portas do preconceito, todos são iguais. Respeitar etiqueta, olhar com olhar de perdão e ser misericordioso.

O uso do recurso narrativo foi realizado com o propósito de ensinar à comunidade os princípios de unidade no Islã. Dessa maneira, é comum perceber um apelo às histórias e contos sobre o início do Islã nos sermões para a construção e desenvolvimento de uma identidade islâmica numa tentativa de manter viva a consciência de uma “grande família”, por isso este é um aspecto central nos sermões para corrigir e exortar. O *imam* fez uma reflexão sobre a diversidade humana e enfatizou que diante de Deus todos são iguais:

Deus relembra o fato de que ele é o criador. Como criador ele é que tem o direito de legislar sobre a criatura. Ele tem o direito de ditar o rumo que essa criatura deve seguir. Nós vos criamos macho e fêmea, ou seja, a origem de vocês é uma só. Mesmo pai e mesma mãe Adão e Eva, e vos dividimos em povos e tribos dessa mesma origem começou a surgir as diferenças. Diferenças de crenças, de língua, na cultura e a partir daí começou a surgir a diversidade. Essa diversidade não pode servir para que haja diferença, brigas – deve ser motivo de união, cooperação, de trabalho. Trabalhar juntos para o bem comum. Essa diversidade tem criado divisões, “minha raça é melhor que a sua, meu povo é melhor que o seu, eu sou melhor que você porque eu sou homem e você é mulher, eu sou branco e você é negro, eu sou rico e você é pobre. Tudo acaba sendo motivo para divergência, ao invés de motivo para união e cooperação. Hoje em dia as pessoas estão muito preocupadas consigo mesmas enquanto indivíduos ou enquanto nações. Só se preocupam com eles mesmos, isso fere princípios básicos do Islã. (Shahid *imam* na SMRJ)

Os mitos de origem e o Alcorão são também utilizados como mecanismos que buscam representar um Islã ideal e unido. Em outro sermão, Shahid novamente enfatizou que não existe diferença entre as pessoas, que a igualdade é um dos preceitos do Islã, um princípio central que deve ser respeitado e praticado por todos.

Não existe diferença de branco, preto, rico, pobre, árabe e não-árabe, homem e mulher, velhos e jovens. Todos são iguais, governantes e governados, não existe essa diferença, a igualdade e a unidade na fé é que vale, esse é o princípio. E hoje o que a gente vê. As pessoas divididas: eu sou carioca, você é paulista, eu sou flamenguista⁵⁵, você é vascaíno, eu sou árabe você não é. Tudo é motivo para se criar divisão em vez de agregar. Diante desse quadro nós somos estranhos uma vez que nós carregamos a mensagem da união.

Este princípio de unidade é, constantemente, reafirmado pelos membros da SBMRJ em suas conversas. Eles reconhecem que doutrinariamente ou teologicamente o princípio da

⁵⁵ Nota-se como ele contextualiza a mensagem citando a questão de flamenguistas e vascaínos, pois, no Rio de Janeiro (e outros lugares do Brasil), essas duas torcidas são declaradamente rivais.

igualdade dos homens e da unidade do Islã é estabelecido na comunidade como uma regra que deve nortear as ações da mesma. Desse modo, o sermão da sexta-feira é um meio discursivo de assegurar aos muçulmanos a união entre eles, contribuindo para a construção de uma identidade islâmica baseada no conceito de *ummah*.

Essa concepção de igualdade e unidade é afirmada através de atitudes de ajuda aos membros da comunidade, a mesquita funciona como um lugar que proporciona tal atitude, como acontece com Yusef⁵⁶, um brasileiro convertido ao Islã, que recebe ajuda de alguns muçulmanos. Ele está desempregado e, por essa razão, recebe pequenas quantias em dinheiro dos muçulmanos da SBMRJ. Nessa visão de igualdade, de fazer o bem, em uma reunião, o *imam* pediu aos muçulmanos que ajudassem financeiramente uma muçulmana, pois, ela estava passando dificuldades financeiras. Em outra ocasião, Rashid, um árabe, perguntou se alguém da comunidade estaria disposto a doar um rim para ele, pois precisava de um transplante e já estava na fila de espera do sistema público de saúde para um transplante há muito tempo.

Essa apresentação de um Islã unido em pensamento e práticas não é algo naturalmente constituído na SBMRJ, como se nota pela fala de Abdullah, um jovem marroquino que fez a seguinte crítica durante uma conversa:

Comer carne no Brasil é um problema, não é a carne - ela é boa, mas é como o animal é morto, aqui eles não fazem do jeito islâmico. Encontrei muçulmanos que me disseram que comem carne aqui que não *halal* e só fazem uma oração antes de comer e pronto, para mim isso não funciona. (Abdullah, muçulmano marroquino)

Assim, para este estrangeiro, as práticas de alguns muçulmanos aqui no Brasil não condiz com a interpretação que ele tem da norma que o Islã institui. Apesar dessa busca pela unidade, podem-se encontrar diferentes discursos nas falas de alguns seguidores do Islã na SBMRJ quando o assunto é sufismo⁵⁷. De um lado, o *imam* Shahid afirma que o sufismo nada tem haver com o Islã, pois, nele existe um falso conceito sobre a unidade de Deus e mencionou ainda que os participantes do sufismo têm que ter uma incondicional submissão aos *shaykhs* por estes serem considerados porta-vozes de Deus. Aqui está em operação a representação de um Islã ortodoxo que não é somente uma questão de opinião, mas um relacionamento de poder.

⁵⁶ Alguns brasileiros que se convertem ao Islã preferem ser chamados por nomes islâmicos.

⁵⁷ Dimensão mística e esotérica do Islã.

Onde quer que muçulmanos têm o poder de regular, preservar, exigir, ou ajustar práticas corretas, e condenar, excluir, minar, ou substituir as práticas incorretas, há o domínio da ortodoxia. [...] Argumento e conflito sobre a forma e significância de práticas são, portanto, uma parte natural de qualquer tradição islâmica.” (ASAD, 1986, p. 15 n/ trad.).⁵⁸

Por outro lado, um dos membros da SBMRJ, Omar, brasileiro convertido, disse: “o sufismo faz parte do Islã, mas muitos aqui não aceitam isso”; outro muçulmano, Ibrahim, que é descendente de árabe, concorda com ele, mas acrescenta: “o sufismo faz parte do Islã, eles são nossos irmãos, mas excedem na religião e tem alguns desvios”.

Outra questão que deve ser abordada para esclarecer a questão da identidade dentro do Islã diz respeito ao papel da mulher dentro da comunidade. Apesar de não ser esse o tema predominante de minha pesquisa, a identidade muçulmana está muito relacionada com conceitos sobre o que a mulher representa para o Islã e como esta deve seguir a religião que inclui modos de comportamento, maneiras de vestir e se relacionar que diferenciam em muito daquilo que é requerido dos homens.

Em uma aula de religião⁵⁹ para não-muçulmanos, Sayd, em seu discurso, fez comentários sobre o papel da mulher na sociedade ao longo da História, disse que na Grécia Antiga as mulheres eram consideradas como objetos e que o cristianismo e o judaísmo imputaram-lhe como a primeira a cometer pecado, quando na verdade, ambos, Adão e Eva, pecaram de acordo com o Islã. Sayd também mencionou o fato de que foi Muhammad que elevou a dignidade das mulheres; ele as tratava com dignidade e casou com várias mulheres para ajudá-las, principalmente as viúvas. Essas narrativas sobre o modo como Muhammad tratava as mulheres procuram demonstrar que há uma grande diferença entre o modo como a sociedade

⁵⁸ Há uma grande preocupação por parte dos líderes da SBMRJ em apresentar tanto aos muçulmanos quanto aos não-muçulmanos um Islã puro e deixando claro que a comunidade segue fielmente o verdadeiro Islã. O antropólogo muçulmano Hammoudi, em sua peregrinação a Meca, reprova a ação de soldados que, em nome de uma ortodoxia reprimem um grupo de iranianos que faziam venerações nos túmulos de santos muçulmanos. “Juntos em volta dos túmulos de seus *imams*, alguns sentados, os outros em pé em círculo, eles começaram a entoar poemas em persa; então, imperceptivelmente, as declamações se tornaram em canções de lamentação e contrição, [...] a multidão atraiu a polícia religiosa, que veio e abruptamente os dispersou. Um policial ordenou-me para sair e ficar atento a ‘essas bárbaras práticas xiitas, esta veneração de pessoas e toda a adoração de túmulos’. Eu deixei o cemitério, envergonhado que uma seita do Islã pudesse com impunidade reprimir outras práticas islâmicas e poderia mostrar tal desprezo para com as sensibilidades religiosas de outros muçulmanos [...]” (HAMMOUDI, 2006, p. 95).

⁵⁹ A mesquita oferece aulas de religião e curso de árabe abertos à população. Algumas pessoas que querem conhecer o Islã acabam se convertendo durante os cursos de religião como bem apontaram Gisele (2006) e Cavalcante Júnior (2008).

atual trata as mulheres e como o Islã lida com a questão de gênero, contudo, o Islã tem a “melhor resposta” e isso é fundamentado principalmente nas narrativas sobre as origens do Islã.

Em seguida, ele afirmou que o Islã veio para libertar as mulheres, pois, considera as mulheres iguais aos homens, sua doutrina reconhece a dignidade da mulher, ensina o respeito a ela. Segundo Sayd, esse respeito não acontece no Ocidente, onde muitas mulheres sustentam seus lares, obrigação essa, que segundo o Islã e de acordo com a *Shariah*, a lei islâmica, é de responsabilidade do homem. Ele afirmou também que o respeito à mulher estende-se também na questão do uso do véu, que deve ser usado para protegê-la do assédio sexual.

Depois da aula de Sayd para muçulmanos houve um intervalo e *imam* Shahid chega para dar aula sobre purificação, dessa vez para um público formado por muçulmanos. Homens e mulheres participam, perguntas são feitas a qualquer momento sendo, portanto, um verdadeiro diálogo entre o líder e a comunidade. Muito diferente do sermão, em que existe um elemento de solenidade, aqui, pelo contrário, Shahid se mostra bem amigável, até faz algumas brincadeiras. Ele falou sobre a purificação mínima que deve ser feita em locais de oração e no próprio corpo da pessoa; como se deve, por exemplo, usar o banheiro, pois, nesse local não se pode conversar ou ler por ser lugar onde habitam muitos *jins* e muitos deles não são muçulmanos.

Contudo, o ponto importante da reunião para mim foi quando ele falou sobre o lavar as mãos para purificação. Disse ele: “As mulheres não podem estar com unhas pintadas, porque as unhas precisam ser lavadas também”. Nesse momento uma mulher muçulmana perguntou “e se for base ou esmalte branco?”. A resposta foi “não, pois isso chama atenção dos homens” disse Shahid, outra questionou dizendo “mas hena na mão pode usar e isso chama a atenção também”, e outra perguntou “e lápis em volta dos olhos?” Ele disse “só na parte de cima, quanto ao esmalte posso falar com o *shaykh* sobre isso, pois realmente hena chama atenção também”. Pensei que Shahid iria conversar com o *shaykh* outro dia, mas ele na mesma hora pegou o telefone, ligou um número que dá acesso direto a um *shaykh* que naquele momento estava disponível para responder às dúvidas do *imam*. Ele ficou ao telefone em um lugar um pouco afastado conversando com o *shaykh* e depois deu as respostas “o *shaykh* disse que vocês podem usar esmalte branco e base, e que também podem usar lápis em volta dos olhos.” As mulheres presentes na reunião ficaram muito alegres e abraçavam-se mutuamente comemorando a decisão do *shaykh*. Observei que as decisões do *shaykh* tiveram grande influência naquilo que eles estavam em dúvida, a sua imagem

como líder espiritual é reconhecida e contribui para a construção da identidade muçulmana na SBMRJ.

Algumas decisões que as autoridades religiosas tomam não são impostas de maneira arbitrária, mas, existe espaço para negociações e disputas, existindo, portanto, uma interação com as leis e normas religiosas. Essa interação existe principalmente quando existe uma espécie de “silêncio” nos textos sagrados do Islã sobre determinado assunto.⁶⁰ Todavia, um *shaykh* tem uma autoridade especial em assuntos da religião, mesmo não pertencendo à comunidade a voz dele foi respeitada. A idéia de um *shaykh* disponível naquele exato momento para resolver uma questão interna da comunidade demonstra a importância dessa figura religiosa no Islã para não permitir qualquer dúvida que os fiéis possam ter sobre questões de fé e prática contribuindo para solidificar uma identidade.

As orientações sobre como a *ummah* deve viver estão principalmente nos *hadiths*, nas histórias sobre Muhammad e na primeira comunidade. Esses ensinamentos precisam ser compartilhados para que façam sentido coletivamente entre os muçulmanos da SBMRJ, no entanto, muitos deles não participam dos cursos de religião oferecidos pela comunidade, sendo isso motivo de fortes exortações. Em um sermão, Shahid disse “Nós temos ensinamentos importantes sobre o Islã, mas, poucos participam; no dia do juízo Deus vai requerer isso de vocês, porque vocês tiveram oportunidade de aprender e não quiseram”. Há uma constante “cobrança” por parte do *imam* para que os membros da SBMRJ participem das aulas de religião para conhecerem mais ainda o Islã que eles professam.

⁶⁰ Saba Mahmood cita o exemplo de Hajja Faiza, uma mulher muçulmana que lidera outras mulheres em oração na mesquita de Umar no Cairo. Esta interage com textos sagrados do islã interpretando-os e ensinando às mulheres muçulmanas da mesquita. Para esta interlocutora de Mahmood, existem questões que são absolutas no Islã sobre as quais não pode existir disputas, mas fala também que há coisas sobre as quais o Alcorão silencia e, assim, ela sente a necessidade de escolher entre as várias interpretações autorizadas que estão disponíveis, “[...] é dentro desse espaço de não-resolução que a ênfase na escolha de Hajja Faiza se desenvolve, modificando, portanto, a noção liberal de “escolha individual” consideravelmente.” (MAHMOOD, 2005, p. 90).

CAPÍTULO 3: RITO E PERFORMANCE NA CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DA *UMMAH*

Este capítulo tem por objetivo demonstrar como as performances rituais da *salat* e *khutbah* constroem a identidade islâmica fora do seu território de origem e relacioná-la ao conceito de *ummah*, ou seja, a concepção de um Islã universal. Os muçulmanos sunitas se reúnem às sextas-feiras para o ritual⁶¹ do *salat*, que é a oração e para ouvir o *khutbah*, ou sermão, do *imam*. A questão norteadora do presente capítulo é: Como os ritos e as performances praticados na religião islâmica contribuem para a construção da identidade na SBMRJ segundo o conceito de *ummah* e quais são os valores intrínsecos nestes rituais?

3.1. O rito e sua importância

Não se pretende, neste estudo, expor a teologia islâmica de regulamentações sobre *salat* e *khutbah*, mas, compreender como tais performances rituais dentro do contexto da SBMRJ apontam para a construção identitária islâmica a partir da pesquisa de campo realizada através da observação participante, conversas e entrevistas com membros da comunidade. A grande preocupação desta pesquisa etnográfica foi tentar obter uma descrição, sobre o que os muçulmanos da SBMRJ fazem e, assim, descobrir a significação dessas práticas para seus membros. Para isso, utilizei a observação participante na qual os “[...] atos de olhar e de ouvir são, a rigor, funções de um gênero de observação muito peculiar [...], por meio da qual o pesquisador busca interpretar – ou compreender – a sociedade e a cultura do outro ‘de dentro’,

⁶¹ TERRIN, Aldo Natale, 2004, p. 19, 20. Usar-se-á as palavras rito e ritual baseado no conceito de Terrin. Para ele, rito é uma ação realizada no tempo e espaço, “[...] ações praticadas no seio de uma religião ou de uma cultura reconhecida como tais [...]. Essas ações são diferentes das ações realizadas no cotidiano, portanto, neste estudo, rito “[...] é aquilo que se realiza e se vive em determinada cultura.” Assim, a análise de *Salat* e o *Khutbah* será feita a partir do sentido acima descrito.

em sua verdadeira interioridade” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998, p. 34) num ambiente de interação e diálogo com interlocutores (Ibid., p. 23). Portanto, a participação nas reuniões às sextas-feiras, foi de grande importância para observar o modo como os muçulmanos se relacionam e constroem uma identidade muçulmana tendo os ritos como referenciais para tal análise. A partir dos dados coletados fez-se algumas considerações sobre esses ritos articulados ao conceito de *ummah* que é construído a partir dessas práticas, que influenciam diretamente na formação de uma identidade religiosa.

Para melhor compreensão do tema, neste estudo, procurou-se conhecer os ritos praticados nessa comunidade, pois, acredita-se que esses aspectos da religião islâmica são portas de entrada para se compreender quais as características da *ummah* islâmica na SBMRJ, pois não são apenas ritos, são também performances, sendo exigência de quem as pratica aptidão ou habilidade bem como ensaio; são modos aprendidos com treinamento e técnicas que exigem também uma audiência. Turner (1974) afirma que o homem é um animal performático, contudo, reflexivo, onde ele se revela a si mesmo quem ele é, ou realizando uma performance, ou observando *performers*. Neste estudo, o rito não será separado da performance, pois os dois serão aplicados concomitantemente ao *salat* e *khutbah* na observação de como a identidade da *ummah* é construída.

Segundo Da Matta (Introdução, In: VAN GENNEP, 1978), a sociedade não existiria como algo consciente sem os ritos, e para Segalen (2002, p. 17), o rito etimologicamente diz respeito “[...] à ordem das relações entre os deuses e homens, à ordem dos homens entre si”. Terrin (2004) diz que é o rito que estabelece a ordem, cria hierarquias e relações sociais, oferece noções sobre tempo e espaço, por isso tem o poder de criar um mundo organizado que se opõe ao caos.

Os ritos foram considerados como práticas irracionais, mas hoje não podem mais ser considerados como tais, pois, estão presentes em todas as formas sociais.

[...] na realidade, a marginalidade a que é relegado o rito, no nível consciente, em nossa sociedade contemporânea, é uma falsidade, é uma mentira que dizemos a nós mesmos, é uma tentativa de esconder a nossa própria experiência vital. A verdade é que realizamos ritos a toda hora, estamos sempre a inventar ritualidades novas, embora nos recusemos a reconhecer que os ritos constituem uma parte dominante da nossa vida, tanto religiosa quanto não-religiosa (TEERIN, 2004, p. 9).

Asad (1993) compartilha com essa noção quando afirma que ritual não está confinado à religião, mas, como comportamento simbólico, ritual é uma concepção bem moderna. Ainda que o rito transcenda o âmbito religioso, neste estudo, especificamente, o rito e a performance são abordados como partes integrantes da expressão religiosa na SBMRJ.

Para Leach (1995), ritos são comportamentos e ações que dentro de um contexto próprio adquirem significados e são acompanhados de palavras que refletem os mitos, mas para Terrin (2004), o rito, como expressão religiosa, possui uma natureza fenomenológica, é um ato de adoração [...] capaz de unificar de maneira profunda a experiência do real, assim, Deus é concebido como uma realidade transcendente. Ainda segundo Terrin (2004) rito é direta ou indiretamente um voltar-se para o Outro e ele apresenta a seguinte classificação dos ritos (Ibid, p. 35-49):

- Ritos apotropaicos: oferecem proteção e força à pessoa.
- Ritos eliminatórios servem para afastamento do mal e forças negativas.
- Ritos de purificação são utilizados para tirar a culpa ou mancha, à vezes, acompanhados de fogo e água. A água é muito usada nos rituais islâmicos, principalmente antes das orações, com a função de purificar o crente muçulmano e prepará-lo para o momento da oração.
- Ofertas de primícias: são ofertas de alimentos, que expressam o sentimento de quem os oferece.
- Ritos sacrificiais que dizem respeito ao sacrifício de animais com sentido propiciatório.
- Ritos de repetição do drama divino, quando se repetem a história dos deuses e do surgimento do mundo.
- Ritos de passagem, que são ritos relacionados a momentos cruciais da vida tais como o nascimento, casamento, morte, mudança de status social.
- Ritos cíclicos, que são ritos ligados a fenômenos da natureza, início de estações ou mudança de ano, que deu origem a um calendário religioso específico.
- Ritos com fundo sociocultural e religioso: são ritos de inversão para ridicularização da estrutura social contestando desse modo a sociedade.
- Ritos com conotação mística. Incluem-se aqui os ritos de transe e meditação.

Os ritos e as cerimônias são para Van Gennep (1978) como portas em uma casa dividida internamente, assim, os ritos demarcam os limites. Para este autor todo rito compreende três fases distintas: separação, margem e agregação. A fase de separação ocorre quando a pessoa é retirada do convívio social cotidiano; no estado de margem ou liminar acontece o vazio, é um não-lugar; e no de agregação ela volta de novo ao convívio do grupo, mas agora com um novo status social. Assim a passagem é necessária, pois, não há mudança de uma posição para outra sem um estágio intermediário. Toda mudança de status exige uma fase liminar, um rito, uma cerimônia que demarca tal mudança.

Turner (1974) propôs uma abordagem mais detalhada sobre o estágio de margem que ele chama de *liminaridade*. Nesse estado, o indivíduo não recebe uma classificação. As pessoas liminares “[...] estão no meio entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial.” (TURNER, 1974, p. 117). Segundo ele, esse é um estado de indeterminação e é comparado à morte onde os sujeitos liminares não possuem um status e não há distinção de classes ou posições. Nesse período liminar surge uma nova sociedade que ele denomina de *comunitas* para se referir ao igualitarismo das pessoas que juntas se submetem aos rituais. Assim, a passagem de um estado para o outro é feita através de um estágio de ausência de status.

Os ritos observados para a realização deste trabalho não têm a função de mudança de status, mas de uma construção ou reforço de uma identidade religiosa através de uma comunicação simbólica, um treinamento que inclui ações e fala e por ser um fenômeno cultural, tanto na *salat* quanto no *khutbah*, o status, prestígio e valores sociais são construídos.

As performances revelam o que é central para uma cultura ao mostrar, desse modo, quais são seus valores. Elas são atos concretos nos quais fenômenos religiosos entram no plano humano. Para os participantes de uma performance o que eles fazem é um “modelo para”, ou seja é aquilo que eles acreditam com desdobramentos que podem trazer transformação; para quem observa é um “modelo de” aquilo que os participantes acreditam. A performance evidencia aspectos da experiência humana que “[...] escapam das classificações e paradigmas da ordem, são situadas em situações extraordinárias em momentos de interrupção da ordem social” (SILVA, 2005, 42).

Tanto a *salat* quanto o *khutbah* são realizados para uma audiência. Ambos exigem preparação prévia para serem performatizados. Os gestos são simbólicos e as palavras são

carregadas de significados, dessa maneira, a performance estabelece uma estrutura interpretativa dentro da qual as mensagens comunicadas são para serem entendidas ao lado de outra estrutura que é a literal (BAUMAN, R., 1984).

No contexto da SBMRJ, as observações estão voltadas principalmente para o *muezin*, o *imam*, e os *shaykhs* que visitam a comunidade, pois são essas pessoas que fazem a performance para o público. Além das observações dos rituais da oração e do sermão no momento das cerimônias, também foram utilizados os sermões do *imam* Shahid gravados e disponíveis no site da SBMRJ bem como conversas com membros da comunidade para a realização dessa pesquisa.

O referencial teórico deste estudo foi baseado em Schechner (1985), que analisa a relação entre teatro e antropologia tratando os rituais também como performances, ou seja, apresentações que exigem ensaio, repetição, treinamento e o conceito de comportamento restaurado, bem como o trabalho de Richard Bauman (1984) sobre a performance oral. Para se compreender a construção identitária dessa comunidade, neste estudo serão abordados os momentos em que acontecem os rituais, como eles se desenvolvem e como são percebidos pelos participantes. Os membros da SBMRJ se reúnem às sextas-feiras, nestes encontros consolidam sentimentos coletivos e constroem um sentido de comunidade e identidade, que no imaginário islâmico é a representação do Islã universal, ou *ummah*.

3.2. Salat: Prostração diante de Deus

Tanto na oração quanto no sermão existem aspectos de construção identitária da *ummah*. Esses momentos rituais, em que símbolos e narrativas são compartilhados coletivamente, criam condições para que haja o pensamento de uma comunidade imaginada (ANDERSON, 1991).

O conceito de *ummah* é dinâmico e é afetado por desenvolvimentos históricos bem como pelo contexto onde o Islã está inserido. Os ritos, nesse aspecto, revelam valores e relações sociais como importantes indícios para um entendimento das dimensões identitárias dos muçulmanos que se reúnem na SBMRJ. Isso pôde ser observado durante as conversas com membros da comunidade antes e depois dos rituais, quando suas falas revelaram muitos dados importantes para embasamento desta pesquisa e ampliou os horizontes para uma melhor compreensão do conceito de *ummah* na referida comunidade. A oração é um dos pilares do Islã. Ela é tanto uma doutrina quanto uma prática prescrita no Alcorão.

E implorai ajuda, com a paciência e a oração. E, por certo esta oração é bem penosa, exceto para os humildes (Sura 2.45).

A oração é uma obrigação prescrita aos crentes, para ser cumprida em seu devido tempo (Sura 4.103).

Por certo, eu sou Allah; não existe deus senão Eu; então, adora-Me e cumpre a oração em lembrança de mim (Sura 20.14).

O momento da oração é entendido pelo muçulmano como um tempo em que as diferenças são deixadas de lado, entra-se, então, em um universo de iguais. Em uma visita à SBMRJ, um muçulmano árabe chamado Kalil informou que eu podia escolher qualquer lugar no interior da mesquita para ficar e acrescentou: “qualquer pessoa pode chegar e escolher um local para ficar e orar porque ninguém é melhor do que o outro, todos são iguais”.

A não diferenciação de cor, raça e nacionalidade no Islã, mais especificamente durante as orações, remonta aos tempos do profeta Muhammad, segundo a história islâmica.

[...] a tarefa imediata que se impunha ao profeta era eliminar todos os preconceitos de raça, cor ou idioma, na mentalidade árabe [...]. Os muçulmanos se reuniam cinco vezes ao dia para a oração e foi na mesquita que o nivelamento da religião islâmica produziu seus primeiros efeitos. Entre os que primeiro se converteram, encontravam-se membros das mais nobres famílias Koraischitas, bem como elevado número de escravos negros; ora, num local de oração e na companhia do profeta não podia existir diferença de classe entre esses e aqueles. Habitados a ficarem lado a lado durante a oração foi-lhes fácil transpor a etapa seguinte e em pouco tempo amalgamaram-se a mais completa igualdade. Foi assim que a oração contribuiu para a confraternização do gênero humano (ALI, 1955, p. 95).

A história sobre o profeta Muhammad de como ele tratava todos seus seguidores com igualdade é sempre lembrada nos discursos dos líderes e em conversas entre os muçulmanos da SBMRJ. Existe uma consciência de que “aqui todos são iguais”, para os muçulmanos. Isso é representado mais claramente durante as orações. Pode-se perceber, contudo, que a liderança é representada por um descendente de árabe, que profere os sermões e lidera as orações e, nas conversas ao final das reuniões, percebeu-se que há diferentes grupos que ficam reunidos: árabes, brasileiros, africanos.

Ao participar de uma aula para observação, o *imam* Shahid explicou que as orações devem ser feitas em árabe, sendo permitido o uso do português até o muçulmano aprender a dizer as orações em árabe. Existe uma facilidade muito grande para falantes da língua árabe praticar a religião e uma dificuldade para os brasileiros por razões lingüísticas, já que as orações devem ser feitas em árabe, o que coloca os brasileiros em desvantagem nessas práticas.

Outro aspecto que é interessante salientar é sobre a entrada na mesquita: o muçulmano faz a ablução em um banheiro que fica no final de um corredor do lado de fora da mesquita; de um lado da mesquita fica o banheiro dos homens e do outro o das mulheres. No interior do banheiro tem várias pias para lavar as mãos e torneiras que servem para lavar os pés, bem como chuveiros porque alguns muçulmanos fazem a ablução completa que é tomar banho⁶². Não somente o corpo do muçulmano tem que estar puro, mas também suas roupas e o local da oração.

Apesar disso, observou-se que alguns chegam atrasados e não fazem a ablução. Este fato pôde ser observado quando um muçulmano, que chegou atrasado, fez apenas gestos ou mímica de que estava se lavando na entrada da mesquita, depois entrou para orar. Tal atitude mostra que nem sempre o que está na norma é praticado no cotidiano de uma comunidade religiosa.

As pessoas chegam, fazem a sua oração inicial, que segue o seguinte ritual: com as mãos abertas (parecem que esperam receber alguma coisa de Deus), se curvam, levantam as mãos na altura do ouvido, se prostram e repetem diversas vezes a frase: “*Allahu Akbar*”, Deus é maior.

Observou-se também que existe um lugar de oração para os homens que fica à frente perto de uma espécie de púlpito chamado de *minbar* de onde o *imam* profere seu sermão e, logo atrás, há várias cadeiras para visitantes e pessoas com dificuldade de se assentarem no chão. Atrás dessas cadeiras ficam as mulheres. Há um quadro de avisos com jornais falando sobre o crescimento do Islã, bem como notícias sobre a própria comunidade, como horários e divulgação de currículos para emprego.

Os corpos indicam uma entrega, submissão a Deus. “Prostrar-se somente a Deus” como diz Shahid; a mesquita como espaço simbólico sagrado é um lugar onde coletivamente os muçulmanos se prostram, nesse aspecto a mesquita não é mais um prédio, mas um local de prostração. A palavra para mesquita no árabe é transliterada como *masjid* e significa lugar de prostração, segundo Denny (1987), é um lugar ritualmente dedicado a esse propósito, além de ser também o espaço usado para ensino. Terrin (2004) diz que o espaço ritual é cenário de experiências, esfera da atividade e de relações com o ambiente que nos circunda. Esse espaço sagrado ordena a experiência religiosa do muçulmano.

A mesquita da Luz⁶³ na Tijuca, ainda está em construção, mas já está pronta para receber os muçulmanos para a oração no primeiro andar. Na entrada para o local da oração os

⁶² O mínimo necessário para se fazer a ablução é lavar as mãos até o cotovelo, os pés até o tornozelo, o nariz, a boca e as orelhas.

⁶³ Nome da mesquita onde os muçulmanos da SBMRJ se reúnem.

sapatos devem ser tirados, esse ato acontece na soleira, no limite onde há uma pausa da vida cotidiana e entra-se no universo ritual e simbólico, a sujeira da rua nos sapatos contém impurezas que não podem ser levadas para o espaço do rito, por isso, os sapatos devem ser retirados naquele limite de entrada num novo mundo (VAN GENNEP, 1978).

Existe um horário específico para cada oração, mas a que observo é a de sexta-feira ao meio dia, ou *Zhur* que inicia entre 11:50 e 12:10. A direção também deve estar correta; o muçulmano tem que se voltar para Meca. Os muçulmanos do mundo inteiro têm que orar nessa direção. Isso permite ao crente muçulmano crer num sentimento de unidade com outros muçulmanos de qualquer parte do mundo.

A *salat* é altamente formalizada e minuciosamente regulamentada nos ciclos precisamente observados de fórmulas faladas e posturas corporais. Prescrita no Alcorão e desenvolvida por Muhammad para os primeiros muçulmanos, a *salat* tem unido a *Ummah* através das eras e fronteiras geográficas do Islã em um nível uniforme de performance mais do que as práticas de qualquer outra religião mundial (DENNY, 1987, p. 48, n/ trad.).

3.2.1. *Adhan*: o chamado para oração

O chamado para oração, ou *adhan*,⁶⁴ é um dos aspectos mais importantes desse ritual. A pessoa que chama os muçulmanos para a oração é o *muezin* que pode ser alguém da comunidade que domine o árabe. No interior da mesquita, os homens se posicionam na frente das mulheres para a oração.⁶⁵ Então, o *muezin* inicia o chamado para a oração com as palavras⁶⁶:

- 1- *Allahu Akbar*: (Deus é maior). Quatro vezes.
- 2- *Ach-hadu na la ilaáha illal-láh* (testemunho que não há outra divindade além de Deus). Repete duas vezes.
- 3- *Ach-hadu an-na Muhammadan rassulul-lah* (testemunho que Muhammad é o Mensageiro de Deus). Repete duas vezes.
- 4- *Haiyá 'alas-salat* (vinde para a oração). Repete duas vezes.

⁶⁴ Às vezes essa palavra é transliterada como *azan*.

⁶⁵ Isso poderia ser interpretado como superioridade dos homens, mas para os muçulmanos isso tem valor prático, pois, de acordo com Sayd “se as mulheres se prostrassem com o rosto em terra diante dos homens a gente não ficaria à vontade”.

⁶⁶ A transliteração e tradução das palavras em Árabe foram extraídas do site www.islam.com.br com acesso em 03/08/2009.

- 5- *Haiyá 'alas-salat* (vinde para a salvação). Repete duas vezes.
- 6- *Alláh Akbar* (Deus é maior). Repete duas vezes.
- 7- *La iláha illal-láh* (não há outra divindade além de Deus). Apenas uma vez.

O chamado soa como melodia e o *muezin* tem que ser treinado para isso. Assim, o chamado para a oração pode ser analisado como uma performance, segundo Turner (1982).⁶⁷ Pode-se ver aqui que existe uma relação entre o ritual praticado pelo *muezin* com elementos teatrais, pois, tanto o *muezin* como atores fazem a performance para um público. Schechner (1988) não polariza ritual e teatro, segundo ele, a diferença está entre eficácia e entretenimento.

Uma performance é chamada de teatro ou ritual por causa do lugar onde ela é realizada, por quem e sob quais circunstâncias. Se o propósito da performance é efetivar transformações – para ser eficaz- então as outras qualidades debaixo do título eficácia estará mais provavelmente presente e a performance é um ritual (SCHECHNER, 1988, p. 120, n/trad.).

O *muezin* chama o fiel muçulmano para uma transformação, pois, no *salat* ocorre o perdão de pecados, este é um de seus propósitos; cria, também, disposições com desdobramentos morais e disciplinares através do comportamento repetitivo e representativo. Assim, o *adhan* é uma performance, como tal, requer treinamento e ensaio, possuindo em si uma eficácia simbólica.

Nesta visita à comunidade sunita, observou-se que um brasileiro revertido ao Islã foi à frente no local onde se faz as orações, fez a performance do *adhan*, pronunciou as palavras em árabe. Quando terminou, foi elogiado pelos muçulmanos que falam o árabe, porque realizou o chamado da maneira que para eles pareceu correta, pois, recebeu aprovação da audiência. Uma das pessoas que o elogiaram foi um árabe muçulmano, que após cumprimentá-lo disse: “muito bem”, referindo-se à sua atuação em ter realizado o *adhan*.

Este fato observado reportou-me à minha viagem ao Cairo no Egito, quando tive a oportunidade de ouvir o *muezin* fazer o *adhan* em uma mesquita perto do local onde me hospedei no bairro de Heliolópolis. O chamado à oração foi realizado com tanta emoção, que podia-se ouvir, juntamente com suas palavras, sons de pranto enquanto ele chamava os muçulmanos para orar.

⁶⁷ TURNER, Victor, 1982, p. 75. Ritual é “[...] a performance de uma seqüência complexa de atos simbólicos” (tradução minha). O próprio conceito de ritual para Turner inclui o elemento da performance.

Para realizar o *adhan*, exige-se certo domínio do idioma árabe, pelo menos no que diz respeito às palavras da oração com a entonação correta, para isso, é necessário treinamento, ensaio do corpo e da voz. É, portanto, um comportamento aprendido e praticado para a performance. A pessoa que faz o chamado para a oração atua como se não fosse ela mesma, ou seja, se comporta como um outro ser; como se ele mesmo fosse colocado de lado, mas esse outro, pode ser ele mesmo em outro estado de sentir ou ser (SCHECHNER, 1988). Pode-se fazer aqui um paralelo entre o ator e o adorador muçulmano, pois, tanto um como o outro ensaiam, treinam e repetem (FERREIRA, 2009, p. 95).

Caso o *adhan* não seja realizado de acordo com normas islâmicas, com o devido treinamento, o *muezin* pode ser reprovado pela própria comunidade, ou seja, a audiência avalia a performance e a reprova, como se pode observar no relato da pesquisadora Gisele Chagas:

[...] os nascidos muçulmanos que geralmente pronunciam a chamada da oração na SBMRJ não estavam presentes. Então, Imam Omar perguntou aos membros da comunidade quem, entre eles, teria condições de fazê-lo. [...] Um muçulmano brasileiro revertido ao Islam [...], se levantou e pronunciou a chamada. Os demais membros da comunidade ficaram em silêncio e alguns olhavam atentamente para o rapaz. [...] Um homem árabe, por volta dos 65 anos, de origem síria e nascido muçulmano que estava sentado próximo a mim na mesquita esboçou expressões faciais de desagrado em relação ao que estava ouvindo. Quando o rapaz terminou, Imam Omar lhe disse educadamente e em tom de voz baixo que a chamada que ele fizera estava com problemas de pronúncia (CHAGAS, 2006, p. 77).

O chamado para a oração é uma ação performática, que é avaliada por parte de uma audiência, por isso exige-se certa habilidade por parte do *performer* para realizar o ritual (BAUMAN, R., 1984). A comunicação falada é um modo de performance para uma amostra de competência diante de uma audiência e, em contrapartida, existe uma avaliação que é feita pela audiência da performance realizada. Para Turner (1987), quando atores tentam mostrar o que eles estão fazendo, eles estão dramatizando conscientemente de forma reflexiva.

Depois do *adhan*, o *imam* se posiciona no *minbar*, de onde ele consegue ver as pessoas na mesquita para, então, proferir o *khutbah*, o sermão da sexta-feira (tema a ser abordado posteriormente). Quando o *khutbah* termina, os muçulmanos fazem a oração coletiva. Os olhos dos muçulmanos ficam voltados para frente.

Esta é a oração do meio dia ou *zhur*. Nesse momento, o *imam* desce do púlpito, dirige-se à frente de onde ficam os homens e começa a proferir as orações com repetições de algumas

frases. Quando o *imam* termina a oração, é possível perceber em seu rosto sinais de cansaço físico; por ser um momento importante e crucial da reunião, exige-se, assim, não somente habilidade, mas também esforço corporal.

3.2.2. A *Salat* e as disposições morais

No momento da oração, o local onde os muçulmanos oram é preenchido por uma atmosfera de reverência, de temor e de adoração onde somente os muçulmanos permanecem. Com gestos e palavras, os muçulmanos dirigidos em oração pelo *imam* se unem em fileiras de modo que não haja nenhum espaço entre eles, pois, seus pés têm que estar juntos. Para o ritual da oração, há genuflexões⁶⁸ e prostrações em que a testa do adorador toca o chão.

O início, término, ritmo e a seqüência dos gestos ficam a cargo do *imam*. Este momento da oração coletiva talvez seja o momento mais importante de todo o ritual. São gestos e posições que traduzem algo importante dentro da religião islâmica.

Observa-se que através desses gestos os muçulmanos procuram demonstrar submissão a Deus com movimentos que indicam a crença num ser que é “maior”, *Allah Akbar*, “quando um indivíduo coloca-se diante do Senhor, com a cabeça curvada e os braços cruzados, ele é um completo escravo, desamparado e só.” (BARTHOLO e CAMPOS, 1990, p. 90).

Para eles, isso talvez seja a idéia principal por trás da *salat*, a apresentação de um corpo submisso, cheio de temor a Deus. *Imam* Shahid falando sobre esse sentido da oração disse:

Para orar tem que está de pé, sua cabeça e seus olhos voltados para o lugar certo. Você vai se prostrar. Quando você está de pé, a sua cabeça que é sua parte mais nobre está erguida, ele está no alto. Quando você vai diante do criador seus olhos abaixam em humildade diante da superioridade do criador, sua cabeça que é a parte mais alta se curva diante do criador, para lembrar que você precisa dele, você precisa do perdão dele, deixe a arrogância e a vaidade.

Quando o muçulmano domina a prática gestual para a oração, adquire a competência corporal para a realização do ritual, ou seja, um comportamento restaurado é usado em todo tipo de performance, como diz Shechner (1985, p. 35), em cuja teoria analisa esse tipo de

⁶⁸ Inclinações do corpo para frente com as mãos apoiadas nos joelhos.

comportamento separado do *performer* ao considerar a questão dos ensaios muito importante, pois, é neles que há a transmissão de comportamento entre mestre e discípulo. Tal comportamento restaurado é simbólico, reflexivo e tem que ser ensaiado para ser adquirido e, naquele momento a pessoa passa por uma transformação.

Para Asad (1993, p. 55), o ritual é uma atividade simbólica em oposição ao comportamento cotidiano. A oração coletiva na mesquita faz uma pausa na vida cotidiana. Segundo este autor⁶⁹, ocorreu no conceito de ritual uma mudança significativa, pois, este deixou de ser considerado um *script*, uma prescrição, para ser entendido como comportamento.

Se há modos prescritos para a realização de cultos litúrgicos, então nós podemos assumir que exista regulamentos para aprender a performance dos cultos de modo correto. Ritual é, portanto, direcionado para a aptidão performática do que é prescrito, algo que depende de disciplinas práticas e intelectuais, mas não necessita ser decifrada. Em outras palavras, envolve não símbolos a serem interpretados, mas habilidades a serem adquiridas de acordo com as regras que são sancionadas por aqueles em autoridade. [...] não pressupõe significado obscuro, mas a formação de habilidades físicas e lingüísticas (ASAD, 1993, p.62, n/trad.)

Ainda de acordo com este autor, existia a idéia de se seguir um modelo correto nas organizações religiosas para se desenvolver virtudes cristãs. Havia um padrão de comportamento para que habilidades fossem desenvolvidas, “[...] o *self* tinha que se aproximar mais e mais a um modelo de excelência predefinido.” (Ibid., p. 63 n/ trad.). Por exemplo, “[...] copiar manuscritos servia para corrigir paixões e no cultivo do choro desejando o céu, a pessoa tinha que ter habilidades para chorar.” (*ibid*, p. 64 n/ trad.). Em conversa informal com Ibrahim, um jovem muçulmano da SBMRJ, ele comentou sobre a importância da oração:

A oração cinco vezes ao dia é para o muçulmano lembrar-se de Deus o dia todo. A oração serve como um muro de proteção para o muçulmano não pecar, você sabe que precisa orar, a mesma coisa é o jejum de Ramadã, se você consegue ficar um dia inteiro sem comer, então você consegue controlar as paixões. (Ibrahim, muçulmano descendente de árabe)

Pela fala de Ibrahim, percebe-se que a oração cria disposições morais e disciplina corporal, que vão muito além dos momentos rituais na mesquita e cria um desejo no próprio muçulmano de orar, ou seja, não é algo que é somente prescrito ou ordenado é também uma ação com função prática (MAHMOOD, 2001, p. 832, 833).

⁶⁹ Talal Asad estudou o conceito cristão medieval de disciplina moral, a formação disciplinar do *self* que era realizada nos monastérios.

Em outra situação, entrou um homem com seu filho na mesquita. Ambos eram egípcios, conforme comentários dos outros membros da comunidade. O homem entrou, fez a oração individual, que todos fazem quando entram na mesquita, seu filho repetiu tudo, exatamente igual ao pai. Em seguida, entrou um brasileiro também com seu filho, mas este não o acompanhou na oração inicial, seu pai começou a repreendê-lo, ainda assim, a criança não mostrou interesse em querer fazer as orações e quando o fez era de modo “errado”, pois o pai, constantemente, chamava a sua atenção para os gestos “corretos” que deveriam ser realizados.

Os brasileiros convertidos ao Islã “[...] aprendem muito mais tarde do que um ‘nascido muçulmano’, cujo aprendizado começa ainda quando criança, ao observar seus pais rezando” (FERREIRA, 2009, p. 96). Isso afeta o treinamento dos filhos de convertidos ao Islã no aprendizado das técnicas da oração. A própria transmissão de conhecimento é performática que inclui a entrada em um contínuo processo de ensino/aprendizagem e se baseia numa transmissão oral (SILVA, 2005, p. 62). Segundo Mahmood (2001), a *salat* é aprendida e aperfeiçoada através de devoção e treinamento e ainda que os ensinamentos do Islã exijam uma disposição interior para fazer as orações, isso nem sempre acontece como no caso acima, mas com o ensino, prática e treinamento uma disciplina moral é construída no indivíduo bem como o *embodiment* de práticas disciplinares, ou seja, um *habitus*⁷⁰.

3.2.3. *Ummah e Salat*

A *salat* é um dos pilares do Islã, parte central da adoração a Deus. Há prescrições minuciosas de como o muçulmano deve fazer as orações e essas diretrizes devem ser seguidas por todos os fiéis. Os visitantes de outros países que vão à SBMRJ oram da mesma maneira, ou seja, fazem as orações iniciais e coletivas do mesmo modo que os brasileiros. Estes símbolos, gestos e palavras compartilhados coletivamente trazem uma identificação, marcam fronteiras identitárias, oferecem um sentido de unidade entre os muçulmanos ao redor do globo.

⁷⁰ Bourdieu desenvolveu o conceito de *habitus* como sendo um “conhecimento adquirido”, uma “disposição incorporada” (BOURDIEU, 2002, p. 61). Saba Mahmood se utiliza desse conceito de *habitus* para analisar o treinamento consciente de virtudes no movimento de reavivamento islâmico entre mulheres nas mesquitas do Cairo. No entanto, na sua pesquisa, o conceito de *habitus* que ela utiliza é o de Aristóteles (MAHMOOD, 2005, p. 136), pois, para ela, o conceito de Bourdieu não lida com o processo pedagógico pelo qual o *habitus* é aprendido (Ibid., p. 138, 139). Para esta pesquisadora o modelo de *habitus* apresentado por Aristóteles “[...] é uma excelência adquirida tanto em uma destreza moral quanto prática, aprendida através de uma repetida ação até que tal prática deixe uma marca permanente no caráter da pessoa.” (Ibid., p. 136, n/ trad.)

Glassé (1991) coloca que todos devem orar para um único ponto no planeta: a Caaba⁷¹ que, literalmente, significa cubo em Árabe. Sendo um centro comum de adoração para os muçulmanos do mundo e também o lugar do *Hajj*, ou a peregrinação, esse lugar consolida ainda mais a idéia de um Islã universal que transcende os territórios nacionais. O *imam* Shahid, ao se referir a esse ponto comum de direção para oração, disse em um de seus sermões:

O muçulmano quando ora se posiciona em direção à Caaba, não é adoração ao lugar, mas essa casa foi a primeira construída para adorar a Deus e quando todos os muçulmanos de todas as partes do mundo se posicionam em direção a ela isso cria um sentimento de unidade, de irmandade porque você tem consciência de que todos os muçulmanos de todos os cantos do planeta estão se direcionando para aquele mesmo ponto. Todo mundo junto, isso dá um sentimento mais forte de união e quando Deus ordena que você direcione o seu corpo para um único ponto ele quer trazer ao seu coração um único foco que é Deus, o altíssimo. Isso indica que você está em contato com o criador.

A oração é tão fundamental na adoração islâmica que surgem questionamentos como se quem não ora é de fato um muçulmano ou não (MAHMOOD, 2001, p. 830). É necessário que o muçulmano tenha a intenção correta para orar, condições físicas de pureza, fazer a seqüência certa dos gestos, estar vestido corretamente; mas, na prática, nem sempre isso acontece, pois, algumas pessoas que freqüentam a mesquita relataram que não fazem as cinco orações diárias e como foi observado nem todos fazem a ablução do modo prescrito.

3.3. *Khutbah*: orientação no caminho de Deus

O *imam* Shahid profere o *khutbah* toda sexta-feira, exceto quando não pode ou quando há visita de *shaykhs*⁷². A característica mais importante daquele que faz os sermões é o conhecimento. Na primeira visita à mesquita, um muçulmano árabe chamado Ahmed se referiu ao *imam* Shahid como alguém que tem muito conhecimento e disse: “chegou o *imam*, você agora vai ver que ele tem muito conhecimento.”

⁷¹. “O cubo é uma estrutura de pedra coberta com um tecido preto. Ela fica no centro da Grande Mesquita de Meca, cidade sagrada dos muçulmanos. Esse lugar representa um santuário consagrado para adoração a Deus desde os tempos imemoriais. É um centro espiritual. Um apoio para a concentração de consciência sobre a presença divina”. (GLASSÉ, Cyril, 1991, p. 245, n/ trad.)

⁷² A diferença essencial entre um *imam* e um *shaykh* é que o primeiro pode ser escolhido pela comunidade para dirigir as orações e pronunciar o sermão sendo também considerado líder espiritual, não precisa ter treinamento formal nas escolas islâmicas. Já um *shaykh* além das funções acima prescritas para o *imam*, ele tem mais autoridade em assuntos religiosos, tendo que necessariamente ter sido formado em uma universidade islâmica. O preparo de um *shaykh* pode chegar a 11 anos de estudos (FERREIRA, 2007, p. 171).

Shahid não veste qualquer aparato que o identifique como um líder religioso. Usa, geralmente, camisa pólo manga curta e calça jeans, ao contrário dos *shaykhs* que visitaram a mesquita. Estes vestiam-se como autoridades religiosas, o que fazia uma clara distinção simbólica, através da vestimenta, entre eles e os outros muçulmanos da comunidade. Os *shaykhs* vestem uma túnica azul escura (ou branca) com bordas douradas e o *taqiyah*. Os sermões pregados pelos *shaykhs* são feitos totalmente de memória; enquanto o *imam* Shahid, às vezes, usa uma folha com algumas anotações para seguir alguns tópicos, mas ele pouco se atém a ela durante o sermão. Quem pronuncia o sermão faz uma performance, pois, antes de transmiti-lo, teve que recebê-lo, ser treinado para tal tarefa, “[...] antes de ser o transmissor, ele também foi o ‘receptáculo’ da palavra religiosa.” (FEREIRA, 2007, p. 169). Nos sermões, os ditos do profeta Muhammad que estão nos *hadiths* são mencionados e comentados.

A parte disciplinar tem como ênfase o dia do juízo. Há nos sermões um constante diálogo com a mídia e uma reprovação daquilo que, para o Islã, é considerado ilícito. Nessas preleções há motivações para que o muçulmano pratique o *dawah* que significa chamado, mas que traz a conotação de trazer novas pessoas para o Islã.

Há ainda muitas narrativas usadas para exortações nos sermões que falam sobre a unidade e igualdade entre os muçulmanos, assunto que merece ser mais explorado por se tratar das duas características principais do conceito de *ummah*.

Apesar de tanta reverência durante o rito, pôde-se observar que alguns muçulmanos dormem durante o sermão, mas a maioria das pessoas permanece atenta ao que está sendo dito, e ainda há aqueles que chegam depois do sermão talvez por motivo de trabalho. É interessante também notar que alguns idosos mesmo não tendo condições físicas adequadas participam das orações, como o pai de Omar, o qual não consegue andar e mesmo assim participa das orações.

3.3.1. Oração de abertura do *Khutbah*

Depois do *adhan*, o *imam* sobe para o *minbar* que é o púlpito. O *khutbah* tem a duração de 20 a 30 minutos. No início, o *imam* faz uma longa oração com citações de versos do Alcorão junto com outros dizeres da tradição islâmica. Essa oração tem a duração de aproximadamente quatro minutos, pois, ela é realizada em Árabe, depois traduzida para o Português. Não é lida, é

recitada, pois foi memorizada pelo *imam*.⁷³ No momento da recitação, *imam* Shahid olha atentamente para a audiência; de cabeça erguida recita com confiança a oração inicial, faz contato de olhos com todos na comunidade numa expressão de seriedade, reverência e autoridade espiritual.

Esta oração revela vários aspectos importantes não só do sermão como também da própria religião tais como: a reverência, a crença em um único Deus e em Muhammad como seu mensageiro, o juízo final, tema que é mencionado na maioria dos sermões. Esta oração inicial também fala sobre o evitar as inovações da religião, pois, acredita-se que o que é praticado na comunidade é exatamente aquilo que Muhammad e seus seguidores faziam no surgimento do Islã, ou seja, existe uma crença na preservação completa de todos os ritos e crenças islâmicas administrados na SBMRJ. Outra característica importante nessa oração é o tema da unidade, um só Deus, um mensageiro, um livro, um só criador de todos os seres humanos, que são os elementos fundamentais da religião islâmica, cuja crença admite apenas um Deus. Eis a oração.

Em verdade os louvores pertencem a Deus. O louvamos pedimos o seu perdão, a sua orientação. Nos voltamos a ele arrependidos. Pedimos o seu amparo dos males das nossas almas e dos males das nossas ações. Aquele a quem Deus orienta jamais será desviado, e aquele que Deus desvia, por não merecer, jamais será orientado. Presto testemunho que não há outra divindade além do Deus único e que Muhammad, que a paz esteja sobre ele, é seu servo e mensageiro, que as bênçãos e a paz de Deus estejam sobre ele, sobre seus familiares, seus companheiros até o dia do Juízo Final. Ó aqueles que creram temei a Deus tal como deve ser temido e não morrais senão como muçulmanos. Ó humanos, temei a vosso senhor que vos criou de um só ser, o qual criou sua companheira e de ambos fez descender inumeráveis homens e mulheres. Temei a Deus do qual exigis os vossos direitos reverenciai os laços de parentesco, pois, é nosso observador. Ó aqueles que creram, temei a Deus e dizei palavras apropriadas. Ele guiará suas ações perdoará seus pecados e aquele que obedecer a Deus e a seu mensageiro alcançará um magnífico benefício. Os melhores dizeres são os dizeres do livro de Deus e a melhor orientação é a orientação do profeta Muhammad, que a paz esteja sobre ele, e o pior dos assuntos são os da inovação da religião e toda a inovação da religião é um desvio e todo desvio tem como destino final o fogo do inferno.⁷⁴

Essa oração inicial é realizada como uma fórmula especial e performática, pois mostra a capacidade do *imam* de recitá-la diante de uma audiência (BAUMAN, R., 1984, p. 21), marca o início de um momento ritual, ou seja, ela demarca o começo da orientação espiritual (quando

⁷³ Observou-se que essa oração inicial tem variações, pois, na visita de Shaykhs à mesquita, ela foi pronunciada de modo diferente.

⁷⁴ Oração inicial proferida pelo *imam* Shahid durante o *khutbah* todas as sextas-feiras.

todos ficam sentados no chão acarpetado com os olhos atentos para o *imam*) para a comunidade, acontece antes da oração coletiva e é feita depois do *adhan*.

3.3.2. Islã e oralidade

É importante salientar que Suras do Alcorão, ditos de Muhammad e narrativas sobre ele e seus companheiros também são recitadas pelo *imam* durante o *khutbah*, assim, pode-se dizer que o Islã da SBMRJ enfatiza muito oralidade.

Performance oral por meio da recitação do Alcorão está no centro da piedade islâmica coletiva e individual. O Alcorão é recitado durante os cultos da *salat* diariamente; durante as noites no mês de jejum do Ramadã; em reuniões especiais de recitação nas mesquitas, escolas, e outros lugares, em ocasiões especiais, como na abertura de comércio, escolas, sessões legislativas, casamentos, circuncisões, funerais, e outros. Muçulmanos individualmente também recitam o Alcorão para mérito religioso, reflexão do seu significado, e para refrigério espiritual (DENNY, 1989, p. 5, n/trad.).

De acordo com Hourani (2006), a recitação corânica acontece desde os tempos de Muhammad, quando ele recebeu a revelação do anjo Gabriel pedindo-lhe para recitar as palavras dos primeiros versos da sura 96.

Esses foram os primeiros versos a serem revelados a Muhammad que, segundo a crença islâmica, não sabia ler nem escrever. Assim, as revelações foram memorizadas e recitadas por ele. Essa atividade é tão importante no Islã, que em outubro de 2007, a SBMRJ organizou um concurso de recitação do Alcorão dividido em níveis de dificuldade para que todos pudessem participar e os melhores recitadores receberiam uma premiação em dinheiro (*Nurul Islam*, dezembro, 2007).

O *imam* Shahid em seus sermões recita várias suras do Alcorão, a maioria delas de memória tanto em árabe, como em português. Também são frequentes as referências a diversas narrativas sobre Muhammad que igualmente são recitadas. Os *shaykhs* que visitam a mesquita também têm esse costume de recitar suras do Alcorão, assim “a oralidade muçulmana é também uma disciplina da memória [...] um processo de conservar e transmitir”. (DENNY, *ibid*, p. 13, n/trad.).

Dentro dessa perspectiva, Richard Bauman (1984) diz que o *performer* tem grande responsabilidade diante da audiência, pois é nesse momento que ele demonstra sua competência baseada no conhecimento e habilidade de comunicar verbalmente em modos socialmente

apropriados. Esse tipo de performance une “[...] texto e ação, constituindo e ordenando a experiência tanto quanto servindo para a reflexão e comunicação desta.” (HARTMANN, 2005, p. 128).

É interessante notar que a comunidade sempre avalia o sermão. Isto pôde ser observado em uma ocasião, quando Shahid terminou de proferir seu sermão, um muçulmano brasileiro me perguntou o seguinte: “foi muito bom, você gostou?”. Eu concordei respondendo: “gostei, foi mesmo um bom sermão”. Tais comentários, muitas vezes, se resumem em frases curtas como: “foi muito bom”, mas traduzem a aceitação daquilo que ouviram e aprovaram a forma como foi dito. Além dos versos do Alcorão, as narrativas sobre Muhammad e seus ditos que estão nos *hadiths* são também constantemente citadas nos *khutbahs*. Na Arábia pré-islâmica, a transmissão de informações era realizada oralmente. No período inicial do Islã esse foi o principal meio de transmissão das histórias sobre a vida de Muhammad e sua mensagem, que serviram como fontes para a propagação da fé dessa religião (RIDDELL; STREET, 1997, p. 59). Os ditos também servem para oferecer aos muçulmanos um sentido de unidade e comunidade. Shahid em um sermão citou um dito de Muhammad para falar sobre a cooperação que deve existir entre os muçulmanos: “Não tem piedade aquele que não ama para o outro o que ama para si mesmo.” As narrativas sobre Muhammad nos sermões são para mostrar como deve ser a vida de um muçulmano, ou seja, um muçulmano para ser fiel à religião tem que seguir o exemplo do profeta, ou aquilo que é interpretado sobre ele por aqueles que têm autoridade religiosa. Assim, as narrativas são extremamente eficazes na transmissão de conceitos islâmicos tendo como base a vida de Muhammad.

Dentro da tradição islâmica, desde a época de Muhammad, existe uma ligação muito estreita entre narrativas sobre a sua vida e a exposição de cunho teológico. As narrativas sobre a vida de Muhammad geralmente são curtas, mas transmitem a importância do conteúdo pregado nos sermões, como se pode observar neste breve diálogo entre Muhammad e um de seus seguidores narrado durante um sermão:

Um seguidor disse ao profeta: eu te amo mais do que tudo, só não mais do que a mim mesmo. Muhammad disse: então você não é um verdadeiro muçulmano. Pois, o verdadeiro muçulmano tem que me amar mais do que a si mesmo. O homem respondeu: profeta eu te amo mais do que a mim mesmo, respondeu o homem. Então agora você é um verdadeiro muçulmano, disse o profeta.

A pequena história acima foi pronunciada pelo *imam* no mês do nascimento de Muhammad⁷⁵ para exortar os presentes na reunião a amar o profeta, e ele fez uma pergunta: “como amar o profeta?” e respondeu dizendo: “Seguindo seu exemplo de amor e justiça.”. Porque o profeta do Islã é considerado o homem perfeito, que serve de modelo para todos os muçulmanos, seu modo de fazer as orações, tratar as pessoas, seus ditos devem ser seguidos e imitados pelos muçulmanos. Daí a importância dessas narrativas sobre a vida do profeta para estabelecer um modelo ideal de vida para os muçulmanos

É importante enfatizar que as histórias, narrativas e ditos de Muhammad, além do conteúdo, são mediadas por uma pessoa especialmente treinada para tal tarefa, assim, o modo como são narradas: primeiro em árabe depois em português, a memorização da mesma, a tonalidade com ênfases e pausas têm o propósito de uma aplicação prática na vida moral dos muçulmanos, ou seja, não é apenas conteúdo que deve ser levado em consideração, mas principalmente a forma como a narrativa é feita e por quem, pois, as narrativas têm valor quando ditas por alguém investido de autoridade e reconhecido como tal pela comunidade (CHAGAS, 2006).

Tais aspectos devem ser levados em consideração pelo pesquisador, pois, esse conjunto de fatores formam uma performance como experiência multissensorial, como diz Hartmann (2005, p. 132) e fazem da recitação no sermão uma característica própria da religião criando, assim, sentido para a comunidade. Assim, pelo conteúdo e o modo como esse conteúdo é apresentado, uma identidade muçulmana é construída. A maneira como o *imam* profere seu sermão tem que ser do modo que é aceitável para a transmissão de conhecimento com implicações morais.

3.3.3. *Dawah*: Convocação para a divulgação do Islã nos sermões.

Um dos objetivos dos sermões é convocar os muçulmanos a praticarem o *dawah*⁷⁶, isto é, chamar pessoas para a religião. Percebe-se que isso é uma questão crucial para os muçulmanos

⁷⁵ Em nosso calendário foi o mês de março no ano de 2009, mas em Árabe o mês do nascimento de Muhammad é transliterado como *Rabi Al-Awwal* que significa primeiro mês da primavera seguindo o calendário islâmico lunar.

⁷⁶ O significado comum de *dawah* é chamar ou convidar. Nasr traduz a palavra *dawah* para o português como convocação no Alcorão sura 30.25. *Dawah* também está relacionado com o convite para uma refeição, um apelo a Deus, mas no sentido religioso, segundo a crença islâmica, *dawah*, é o convite feito por Deus à humanidade e aos profetas para crer na verdadeira religião, que no caso seria o Islã (CANARD, 2000, p. 168). Essa palavra pode ainda

e essa concepção de uma obrigação islâmica em divulgar o Islã é parte integrante do próprio conceito de *ummah*, Denny (1975, p. 55). Por isso, os muçulmanos são convocados a anunciar o Islã a todas as pessoas. Há constantes exortações para a prática do *dawah* nos sermões.

Divulguem a mensagem a todos. Você não pode se isolar. Divulgar a mensagem não é responsabilidade de uma classe, a mensagem tem que ser levada para todos, mas primeiramente para sua família. Todos têm que receber essa mensagem crente ou não-crente e para levar essa mensagem é preciso vivenciá-la em sua plenitude. (Shahid, *imam* da SBMRJ)

Vivenciar plenamente a mensagem do Islã para que outros queiram segui-lo é tão importante que o *shaykh* Mohamad, de São Paulo, convocou os muçulmanos para o *dawah* através de uma narrativa exortando-os para se apresentarem como modelo para não-muçulmanos. Ele contou a história de Muhammad e sua esposa enfatizando o exemplo do profeta que serviu para a conversão da mesma estimulando, dessa maneira, os muçulmanos presentes a seguir o exemplo de Muhammad.

Muhammad tinha uma esposa chamada Maria, ela era cristã copta. Ela viveu com ele nos primeiros 14 meses como cristã. Teve um filho chamado Ibrahim e os dois ficaram muito felizes com a criança. Só que depois a criança adoeceu e veio a falecer e nos últimos suspiros dessa criança ele chora e diz para sua esposa: “a gente chora, o coração entristece, porém só fazemos aquilo que agrada a Deus, não fazemos nada que desagrade a Deus e nós temos saudades de você Ibrahim”. Ele conforta sua esposa e diz: “não fique triste, Deus vai colocar duas damas para amamentar a criança no paraíso.” Por causa do bom comportamento do profeta ela se tornou muçulmana. Ela viu que havia coerência entre a prática e a fala do profeta.

O dever que os muçulmanos têm de praticar o *dawah* é reforçado nos discursos dos líderes religiosos que pregam na sexta-feira, assim, os sermões são usados também para estimular os muçulmanos a divulgarem o Islã sendo que esse aspecto da religião deve ser parte da própria identidade muçulmana. O *shaykh* Mohamad ao concluir o sermão disse:

ser “[...] aplicada àqueles que ouviram o apelo de Muhammad, a comunidade islâmica, considerada como um corpo unido como resultado desse apelo, e de algum modo se torna um sinônimo de *ummah* (CANARD, 2000, p. 168). O significado do termo pode ser mais amplo, conforme demonstra Saba Mahmood quando fala do movimento islâmico de mulheres em mesquitas no Egito. De acordo com as pesquisas realizadas por ela esse vocábulo no Egito engloba “[...] uma variedade de atividades práticas que eram uma vez consideradas fora do âmbito do significado clássico do termo. Essas atividades incluem estabelecimento de mesquitas em vizinhanças, organizações de bem-estar social, instituições islâmicas de educação, imprensa, como também em estimular outros muçulmanos para maiores responsabilidades religiosas, tanto através de pregação como por conversas pessoais.” (MAHMOOD, 2005, p. 57, 58).

Essa é a segunda vez que venho aqui. A primeira foi há dois anos e o número de pessoas permanece o mesmo, por quê? O que você está fazendo? Está falando do Islã para outros?

O *dawah* diz respeito tanto ao exemplo que os muçulmanos devem ser para a sociedade atraindo, assim, mais pessoas para o Islã, quanto ao ato de falar da religião para os não-muçulmanos. A *ummah*, nesse sentido, deve ser uma comunidade exemplar, uma testemunha para a humanidade, ou seja, demonstrar sua vocação como o povo de Deus e os sermões devem ser articulados para que esse tipo de pensamento seja construído na vida dos muçulmanos da SBMRJ.

3.3.4. Os sermões e a mídia

Outra característica importante do sermão é a conexão entre as crenças e práticas islâmicas com aquilo que é exposto na mídia; esta divulga informações deturpadas (segundo os muçulmanos) divulgando uma imagem negativa do Islã. Durante conversas informais com muçulmanos da SBMRJ, pôde-se perceber certo “ressentimento” com relação à mídia, na maioria das vezes em que se referem a ela, tratam-na como uma fonte de informações distorcidas sobre o Islã isso, segundo Montenegro (2000), gera um contradiscurso por parte da comunidade. Esse contradiscurso revela como essa comunidade quer ser vista, assim, ressalta características identitárias, as quais deseja realçar e, para isso, responde por meio das autoridades intelectuais às distorções expostas pela mídia sobre o Islã. Esse contradiscurso reprova aquilo que é considerado ilícito na sociedade segundo a concepção Islâmica, como se pode notar no discurso proferido pelo *imam* Shahid:

Muhammad é o maior exemplo, e seus companheiros também, eles são como estrelas pelas quais as pessoas devem se orientar. O Brasil coloca pessoas sem caráter para servir de referência, participantes do Big Brother, mulheres frutas, uma verdadeira horticultura feminina, mulher melão, mulher morango, mulher melancia, são essas pessoas que servem de referência para muitos brasileiros, mas elas não têm sem caráter.

A relação do Islã com a mídia é tão negativa que gera um discurso de revolta em seus seguidores, que também se vêem no direito de fazer suposições sobre acontecimentos atuais,

como se pode perceber no relato de Rogério, um brasileiro revertido ao Islã, que vê a mídia como uma arma perigosa:

Rogério: - Você pretende se tornar muçulmano?

Delano:- Não, estou fazendo uma pesquisa para uma dissertação de mestrado sobre o Islã.

Rogério:- Cuidado com o que você ouve sobre o Islã. Tem muita informação errada por ai, principalmente, quando vem dos americanos, eles são capazes de jogar uma bomba sobre a própria cabeça deles e falar que foram os muçulmanos que fizeram, só para acusar os muçulmanos e provavelmente foi isso o que aconteceu em 11 de setembro.

Essa versão, entre os muçulmanos, sobre os ataques ao World Trade Center (às torres gêmeas) é muito comentada, em outra ocasião, presenciou-se dois muçulmanos falando sobre tal fato, um deles chamado Ahmed (muçulmano de origem árabe) disse: “aquilo tudo [ataque terrorista de 11 de setembro] foi armado pelos EUA que queria invadir o Iraque”.

Na minha viagem ao Egito que ocorreu na época do atentado, li uma matéria sobre o assunto em um jornal local, que mostrava uma imagem com os aviões caindo sobre as torres levados por duas mãos: uma representava Israel e a outra os EUA. O diretor do departamento de educação, Sayd, também compartilha com essa versão dos ataques às Torres Gêmeas e acusa a mídia de propagar mentiras sobre o Islã. Ferreira (2007, p. 172), que fez pesquisa antropológica nas comunidades muçulmanas de São Paulo, em sua tese, cita uma fala de um *shaykh*, que diz: “O pouco contato com a religião é através da mídia, que muitas vezes desinforma.” E Montenegro (2000) também comenta sobre a insatisfação que a SBMRJ sentia com relação a mídia no ano de 1998 e faz o seguinte relato:

[...] em 1998, o presidente da sociedade, encarregado dos contatos externos da comunidade, resolveu não conceder entrevistas aos órgãos da imprensa. Tal postura era justificada com base na afirmação de que a comunidade sempre aceitava responder às perguntas desses órgãos, e que, assim mesmo, as notas acabavam aparecendo sem alusão às palavras do entrevistado [...] (MONTENEGRO, 2000, 154)

Existe, portanto, um descontentamento por parte das comunidades muçulmanas com o que a mídia divulga sobre o Islã. Para essas comunidades o que é dito na mídia não condiz com o que acontece no Islã e nos sermões pregados na SBMRJ o *imam* procura informar sobre esse perigo que a mídia representa.

3.3.5. Temor e juízo final como tema dos sermões

O sermão também é constituído de exortações com freqüentes referências ao fogo do inferno e ao juízo final. Já na oração de abertura essa temática é enfatizada. Na literatura islâmica esse é um dia em que “A nossa nova vida estará sendo decidida [...]” (ZARABOSO, 2002, 129).

Após essa vida ressuscitaremos e prestaremos contas de nossas ações, práticas e virtudes. É essencial para satisfazer o Deus altíssimo e alcançarmos o paraíso o dever de ensinar as pessoas que existe um único Deus que deve ser adorado. Adoração é ponto fundamental [...] Existem dois grupos: um que vai para o paraíso e o outro para o castigo do inferno. (sermão do imam Shahid)

Em outra visita à mesquita, conversei informalmente com um brasileiro convertido ao Islã chamado Abdulah. Ele notou que eu não era muçulmano, pois entrei na mesquita sem fazer a oração inicial, além de não ficar no local onde as orações são realizadas. O jovem iniciou o seguinte diálogo:

Abdulah: Você sempre vem aqui?

Delano: Sim, mas não toda sexta.

Abdulah: O que você vem fazer?

Delano: Faço pesquisa sobre o Islã.

Abdulah: Você não pode aprender sobre o Islã sentado ai, é preciso ler livros sobre o Islã. Vou te trazer um Alcorão para você ler. [ele foi e pegou um Alcorão em português para mim] Aqui está, leia isso que vai te ensinar sobre o Islã. Você não quer se tornar um muçulmano hoje e fazer o testemunho de fé?

Delano: Não, é uma decisão muito difícil, mas eu quero aprender sobre o Islã.

Abdulah: Talvez Deus está te dando uma oportunidade hoje para você se tornar muçulmano, amanhã pode ser tarde demais, ai você no juízo final não vai ter desculpas, porque você teve a oportunidade de se tornar muçulmano e não fez a decisão.

Delano: Você é muçulmano há muito tempo?

Abdulah: Dois anos, mas eu já era muçulmano desde quando eu nasci só não sabia que era.

Delano: Muita coisa mudou na sua vida depois que você conheceu o Islã?

Abdulah: Mudei muito, eu bebia e fumava, mas agora deixei isso tudo.

Além de, claramente, praticar o *dawah*, ou seja, divulgar o islã, Abdulah queria que eu tomasse a decisão de me tornar muçulmano, usando o recurso do temor do juízo final para reforçar seus argumentos. No dia do juízo, de acordo com essa doutrina, Deus julgará as ações praticadas pelos homens no decorrer de sua vida e aqueles que viveram corretamente como muçulmanos, ou seja, seguiram a orientação dada por Muhammad, irão para o paraíso, os outros irão para o fogo eterno.

Essa crença é muito usada para disciplina, bem como para estimular os não-muçulmanos a se converterem para a religião islâmica para escaparem do fogo eterno. Tal discurso apelativo é uma prática dos líderes muçulmanos que pregam na comunidade, como se pode observar no sermão proferido pelo *shaykh* Mohamad:

Muhammad certa vez perguntou quem é o falido? Quem não tem dinheiro, responderam. Então ele disse: falido é o que chega no dia do juízo, fez muitas orações, fez muitos zacats, jejuns sua adoração ritualística tinha sido perfeita, mas batia nas pessoas, era desonesto, caluniou, roubou. E as pessoas injustiçadas ou prejudicadas por ele vêm e começam a tirar daquilo que ele fez de oração e jejum e cobrem seus pecados com o bem que ele praticou como uma recompensa. Ele fica esgotado de boas ações, pois todas as boas ações que ele fez foram transferidas para as pessoas que ele prejudicou. Suas boas ações ficam zeradas, e os pecados das pessoas que ele prejudicou são lançados sobre ele. Ele fica sem boas ações e ainda recebe os pecados de outras pessoas, essa é a pessoa falida.

Esse sermão teve como tema a adoração a Deus de forma ritualística, ou seja, praticando os pilares do Islã (testemunho, oração, jejum de Ramadã, peregrinação a Meca e o *zacam*), bem como a adoração a Deus através do relacionamento interpessoal (ser honesto, tratar bem o vizinho, ser bom com as pessoas). Em seu discurso, o *shaykh* explicou que Deus requer os dois de todos os homens, por isso todos os atos serão cobrados no dia do juízo. Ele explicou que muitos muçulmanos só se preocupam com a adoração ritualística e muitas pessoas não vêm para o Islã por causa do mau relacionamento que os muçulmanos mantêm com não-muçulmanos.

Para muitos muçulmanos, a habilidade de temer a Deus é considerada com uma característica vital pela qual a pessoa monitora e avalia o progresso do *self* moral em direção a virtude, e a ausência de temor é um indicador de uma inadequada formação do *self*. (MAHMOOD, 2001, p. 840, n/trad.).

A crença no dia do juízo tem a função de criar disposições morais no muçulmano. Ibrahim, um muçulmano brasileiro, conversando comigo disse, “as boas ações anulam as más, uma boa ação conta mais do que uma má ação, por isso, no dia do juízo, se você for um bom muçulmano, suas ações boas serão mais do que as más e você entrará no paraíso”. Saba Mahmood relata o caso de Hajja Samia que defende o temor a Deus para que haja uma prática da justiça nas seguintes palavras “[...] o temor habilita a pessoa a fazer distinção entre o que é bom para a comunidade e o que é mal.” (Ibid.)

CONCLUSÃO

Aquela visão do Islã adquirida na minha viagem ao Cairo em 2001, ou seja, a concepção de um Islã coeso e uniforme sofreu algumas mudanças depois da pesquisa realizada na SBMRJ. Uma abordagem não-essencialista da identidade serviu no presente estudo para perceber não somente que a identidade muçulmana na SBMRJ está em constante construção, mas também para entender que o Islã é diverso e plural mesmo no interior de uma mesma comunidade. Uma identidade está sendo construída no discurso que é usado para divulgar um Islã ideal, “[...] o mundo do Islã é essencialmente ideológico, uma representação discursiva”. (ASAD, 1986, p. 11).

Na palavra falada a *ummah* é unida, uma comunidade onde não existe diferenças de raças, cor ou origem étnica. Essa construção identitária também acontece nas práticas rituais.

O sociólogo Riaz Hassan (2002) realizou pesquisas de campo na Indonésia, Paquistão, Kazaquistão e Egito buscando entender se existe nesses países uma consciência de comunidade ou *ummah*. Considerando a religião como a essência da identidade muçulmana, Hassan (2002, p. 39) sugere que o compromisso religioso é tanto uma evidência como a expressão da identidade muçulmana. Os resultados de sua pesquisa demonstraram que há evidências indicando que a *ummah* islâmica é uma realidade.

“[...] a *ummah* islâmica é uma realidade social, consciência que atua como um importante veículo de identidade coletiva compartilhada e um sentido de comunidade entre as diferentes comunidades de muçulmanos no mundo moderno. [...] Está claro que a *ummah* islâmica é mais uma realidade do que um mito” (HASSAN, 2002, p. 103 n/ trad.).

O orientalista Louis Massignon, por outro lado, afirma que a noção de *ummah*, ou seja, a unidade entre os muçulmanos “[...] é um ideal coletivo mais do que uma realidade dinâmica [...]” (MASSIGNON, 1995, p. 20 n/ trad.). A concepção de *ummah* como um ideal mais do que uma realidade é algo que eu próprio já havia pensado no final da pesquisa etnográfica antes mesmo de ler o texto de Massignon sendo possível dizer que a *ummah* islâmica é a representação de um

ideal; a vivência prática desse conceito se torna problemática quando uma comunidade muçulmana procura viver sua doutrina em um país não-islâmico como o Brasil.

Aqui é mais difícil manter um controle sobre quem pratica ou não uma religião. Além do mais, os brasileiros precisam de muito esforço para praticar a doutrina islâmica começando pelo aprendizado, mesmo que básico, de uma língua do Oriente Médio, o Árabe. Os brasileiros sempre irão estar em desvantagem no que concerne ao uso religioso dessa língua nos momentos rituais da SBMRJ. Isso talvez seja o principal fator da não-participação de brasileiros convertidos em posições de liderança que envolve tarefas religiosas na comunidade.

A diversidade que existe na própria SBMRJ pôde ser percebida no que concerne às diferentes opiniões sobre a convocação feita aos muçulmanos do mundo inteiro para um boicote aos produtos de empresas israelenses e americanas que financiam a guerra contra os palestinos. No mural da mesquita havia um artigo, escrito pelo *shaykh* Yusuf Qaradawy do Egito, com o seguinte título: “Boicote aos Produtos Americanos e Israelenses” (para ler o artigo ver o apêndice). Os apelos são feitos com base na crença islâmica de que os muçulmanos formam uma grande irmandade segundo o Alcorão.

A vasta *ummah* de 1,3 bilhões de pessoas pode ferir os EUA e suas empresas através do boicote [...]O boicote também é uma demonstração da fraternidade muçulmana e da unidade da *ummah*. [...] A *ummah* muçulmana em todo o mundo está sendo chamada a demonstrar sua existência e se empenhar em proteger o que é sacrossanto.

Tais frases sugerem a consciência de uma identidade religiosa coletiva unida pela fé, não por laços de parentesco, nacionalidade ou raça que acomoda a diversidade cultural dos crentes muçulmanos o que leva esta “comunidade universal imaginada”, a um forte sentimento de unidade (HASSAN, 2002, p. 89). Observa-se que neste artigo o chamado ou a convocação é para os muçulmanos de todos os lugares, por isso usa-se o termo *ummah* para indicar que se refere a toda a comunidade de crentes muçulmanos.

Esta convocação para o boicote também foi feita em um dos sermões de Shahid, porém, ao conversar sobre o artigo com um dos membros, ele disse: “Isso não é bem assim, alguns muçulmanos não compram mesmo, outros compram, nós não estamos vivendo em um país muçulmano.” (José Antonio, brasileiro convertido ao Islã). Mas Ibrahim (brasileiro descendente de árabe), ao se referir ao boicote, diz: “se nós comprarmos produtos das empresas americanas que financiam a guerra, nós estamos comprando balas para matar nossos irmãos” e Sayd, ao se

referir ao boicote, demonstrou apoiá-lo e disse: “ferir um muçulmano é ferir todos os muçulmanos, a dor de um muçulmano é a dor de todos”.

Apesar dessa busca pela unidade, percebeu-se que existem diferentes discursos sobre um mesmo assunto na SBMRJ e, nesse sentido, não se pode afirmar que a *ummah* é uma comunidade com um só pensamento, mas que existem vozes de autoridade que cruzam países e articulam os seguidores do Islã em determinado propósito. Desse modo, muitos seguem fielmente as determinações dessas autoridades, mas, outros não seguem (como foi visto no decorrer deste estudo). Assim, a preservação dessa concepção de unidade entre os muçulmanos não é algo dado ou atribuído, mas precisa ser constantemente reforçado por discursos baseados principalmente nas narrativas sobre o início da religião islâmica e na vida de Muhammad, o profeta do Islã.

Com relação a Muhammad, ele é a figura central do Islã. Os muçulmanos conhecem Allah e suas palavras através dele. As palavras atribuídas a Muhammad e seu exemplo são utilizados para exortação na comunidade. Essas narrativas nos discursos têm força quando fundamentadas em ditos ou exemplos do profeta do Islã. Esses ditos podem motivar pessoas a divulgar o Islã e a mudar ou moldar suas vidas em torno de interpretações sobre como Muhammad viveu e sobre o que ele falou. Ainda que Meca seja o centro de adoração, é em Medina que foi desenvolvido o conceito de comunidade e unidade no Islã. A comunidade islâmica de Medina é lembrada nos sermões como um povo unido em torno da fé em Deus sob a liderança de Muhammad.

Pode-se dizer que os momentos rituais do Islã na SBMRJ demonstram que o Islã é uma religião cujas práticas apresentam-se como universais fazendo com que muçulmanos de diferentes lugares do mundo se sintam unidos em torno delas. São performances rituais que exigem público e possuem elementos que podem ser comparados com o teatro.

Através da performance ritual, os muçulmanos mantêm vivo um mesmo sentimento de unidade que é manifesto, por exemplo, na *salat* que une muçulmanos de diferentes partes do mundo em torno de um mesmo ritual coletivo que os identifica como muçulmanos, mas isso também não é uma norma seguida estritamente da mesma maneira, ou da forma prescrita. Nem todos os muçulmanos de uma mesma comunidade seguem necessariamente todas as orientações do líder religioso com relação a essa questão.

A oração, segundo Hassan (2002), evidencia a expressão de uma identidade religiosa e o sermão, com todas as suas características parenéticas, servem para reafirmar a unidade dos

muçulmanos como uma só nação. Contudo, essa comunidade “imaginada” precisa proteger suas fronteiras identitárias através de discursos para garantir a coesão do pensamento de uma comunidade unida pela mesma fé, contudo, a SBMRJ não está isenta de expressões individuais.

Foi interessante observar que algumas decisões das autoridades religiosas sobre a prática da religião na comunidade não são impostas de modo arbitrário e existe espaço para negociações, desde que os principais preceitos da religião não sejam contrariados. Além disso, pode haver diferenças de opiniões entre líder e comunidade em alguns assuntos como no caso do sufismo e o uso do esmalte, mas nota-se que a palavra de um *shaykh* tem muita autoridade, pois, afinal ele é o detentor do saber, ou seja, “o *shaykh* é o livro”, como diz Ferreira (2007).

Pode-se dizer que a *ummah* não é unida no que diz respeito a alguns conceitos tais como autoridade árabe, sufismo, boicote e ajuda aos muçulmanos em conflito.

[...] não é possível falar de um único Islã. Existe uma pluralidade de práticas e crenças que se pensam como parte dessa comunidade mundial definida como Islã (PINTO, 2009, p. 10).

Assim, não se pode entender o Islã como uma religião unida. Pace (2005, p. 281) fala que os diversos tipos de Islã estão espalhados pelo mundo. Hassan declara que a força da *ummah* islâmica não está num Islã unificado:

A *ummah* islâmica ganhará força não como uma comunidade unida e unitária, mas como uma comunidade diferenciada consistindo de uma *ummah* regional se esforçando para ganhar influência material e ideológica no sistema global (HASSAN, 2002, p. 245 n/ trad.).

Há na SBMRJ uma preocupação em ajudar muçulmanos que enfrentam problemas financeiros e isso pode ser percebido como uma conseqüência do princípio de *ummah* na comunidade. Mesmo que o termo *ummah* em si não seja conhecido por alguns membros da SBMRJ, (por isso, nas entrevistas, não usei o termo *ummah*) a comunidade busca vivenciar os princípios que esse conceito representa.

Essa concepção de *ummah* pode ser estudada comparativamente com o conceito de *ekklesia*, ou Igreja. O termo *ekklesia* também é citado em discursos de líderes cristãos para, através das narrativas do cristianismo primitivo, resolver questões da atualidade. Essa comunhão

de pessoas chamada Igreja que representa um cristianismo plural e uno teve suas variações e distinções significantes logo no seu início (KÜNG, 2001, p. 6). Pode-se falar de unidade, mas a exemplo da *ummah* islâmica, a Igreja também é uma diversidade. “A unidade eclesial é unidade na diversidade, porque a Igreja ela própria é fenômeno diversificado e complexo” (WIEDENHOFER, In: SCHNEIDER, 2009, p. 108).

Dado o fato de que nas duas tradições religiosas existe a concepção de comunidade global, de que há a complexa configuração de unidade e pluralidade tanto no Islã quanto no Cristianismo, um estudo sobre as origens dessas religiões, ou seja, a maneira como elas se estabeleceram, poderia servir para uma abertura dialogal entre essas duas tradições religiosas a partir da história das primeiras comunidades nas duas religiões. Não poderia deixar de citar a questão do diálogo, esse é o “espírito” do programa de Ciência da Religião da UFJF. Acredito que os cristãos têm muito que aprender com os muçulmanos principalmente em relação a hospitalidade algo que pude vivenciar na viagem ao Cairo.

BIBLIOGRAFIA

1) FONTES

ISBELLE, S. **Islã: a sua crença e a sua prática**. Rio de Janeiro: Azaan, 2003.

MOHAMAD, Aminuddin. **Mohammad: O Mensageiro de Deus**. São Paulo: Assembléia da Juventude Islâmica – Centro de Divulgação do Islã para a América Latina, 1989.

Nurul Islam, dezembro, 2007, nº 1. Revista Publicada pela SBMRJ.

The Holy Qur'an traduzido e comentado por Abdullah Y. Ali. Birmingham: Islamic Vision, 1999.

Tradução do sentido do Nobre Alcorão por Helmi Nasr com a colaboração da Liga Islâmica Mundial.

ZARABOZO, Jamaal Al-din M. **A mensagem do Anjo Gabriel para a Humanidade. Os Fundamentos do Islam**. Rio de Janeiro: Azaan, 2002.

2) FONTES ELETRÔNICAS

www.geocities.com/mohamad/fatwa19.htm

www.ikhwanweb.com

www.islam.com.br

www.jamaat.org

www.sbmrj.org.br

3) REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. **História. A arte de Inventar o Passado**. Bauru, SP: 2007.

ALI, Mohammed. **Maomé**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1955.

- AL-AHSAN, Abdullah. **Umma or Nation?** Leicester: The Islamic Foundation, 1992.
- ALMEIDA, Ronaldo de. “Religião na Metrópole Paulista”. *RBCS* 19 (56), 2004.
- ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities**. London, New York: Verso, 1991.
- ASAD, Talal. **Genealogies of Religion: discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**. London: John Hopkins University Press, 1993.
- _____. **The Idea of an Anthropology of Islam**. Occasional Papers Series. Washington D.C.: Georgetown Univ. Center for Contemporary Arab Studies, 1986.
- BACZKO, B. “Stálin: a fabricação de um carisma.” **Religião e Sociedade**, nº 9, Rio: jun. 1993.
- BARTH, Fredrik. **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BARTHOLO JR., Roberto S. e CAMPOS, Arminda Eugenia. **Islã - O Credo é a Conduta**. Rio de Janeiro: Imago Ed.:ISER, 1990.
- BAUMAN, Richard. **Verbal Art as Performance**. Ilions, (EUA) Waveland Press, Inc., 1984.
- BAUMAN, Zygmunt. **A Sociedade Individualizada**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- _____. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- _____. **Globalização: as conseqüências humanas**. Jorge Zahar Ed., 1999,
- _____. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- BAYAT, Asef. **Making Islam Democratic. Social Moviments and the post-islamist turn**. Satanford, California: Stanford University Press, 2007.
- BERGER, P., e LUCKMANN, T. **A Construção Social da Realidade**. Petrópolis: Vozes, 1976.
- BEYER, Peter. ‘A privatização e influência pública da religião’. In: FEATHERSTONE, Mike (Org.). **Cultura Global: nacionalismo, globalização e modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BIRMAN, Patrícia. “Cultos de Possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens”. **Religião e Sociedade**, nº 45, ano 13, 1994, p. 91.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e Etnia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986

CAMPOS, Arminda Eugenia; BARTHOLO, Roberto. **Islã: O Credo é a Conduta**. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

CAMURÇA, Marcelo Ayres, “A realidade das Religiões no Brasil”. In : Faustino Teixeira e Renata Menezes (orgs) **As Religiões no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2006

CANARD, M. “*Dawa*”. In: V.V.A.A. **The Encyclopaedia of Islam Vol. II**. Leiden: Brill, 2000

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. ‘Olhar, ouvir, escrever’. **O Trabalho do antropólogo**. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

_____. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira Editora, 1976.

CASTELLS, Manuel. **O poder da Identidade. A era da informação: economia, sociedade e cultura v.2**. São Paulo: Paz e Terra, 1999,

CAVALCANTE JÚNIOR, Cláudio. **Processos de construção e comunicação das identidades negras e africanas na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro**. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ: 2008.

CHAGAS, Gisele. **Conhecimento, Identidade e Poder na Comunidade Muçulmana Sunita do Rio de Janeiro**. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ: UFF, 2006.

DA CUNHA, Fawzia Oliveira Barros. **Véu sobre a Rua Halfeld: um estudo sobre as mulheres muçulmanas da mesquita de Juiz de Fora e o uso do véu**. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.

DA SILVA, Tomaz Tadeu. “A produção social da identidade e da diferença”. In:_____. (org.) **Identidade e Diferença**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004.

DENNY, Frederick M. “Qur’an Recitation: A tradition of Oral Performance and Transmission.” **Oral Tradition**, 4/1-2 ,1989.

_____. “The Meaning of *Ummah* in the Qur’an.” **History of Religions**, Vol. 15, nº 1, 1975

_____. **Islam and the Muslim Community**. Ilions: Waveland Press, 1987.

_____. “*Umma*”. In: V.V.A.A. **The Encyclopaedia of Islam Vol. X**. Leiden: Brill, 2000.

ELIADE, Mircea. “A estrutura dos Mitos”. In: _____. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

FERNANDES, Rubem César. “A religiosidade do culto à personalidade.” **Religião e Sociedade**, 2, 1977.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. **Entre Arabescos Luas e Tâmaras: Performances Islâmicas em São Paulo**. Tese de doutorado, PPGA/USP, 2007.

_____. “A teatralização do Sagrado Islâmico: A Palavra, a Voz e o Gesto”. Rio de Janeiro: **Religião e Sociedade**, 29 (1) 95-125, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

GEERTZ, Clifford. ‘O beliscão do destino: A religião como experiência, sentido, identidade e poder.’ In: **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. “Uma Descrição Densa: por uma Teoria Interpretativa da Cultura”. In: **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. **Observando o Islã**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

GIDDENS, A., **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: 2002

_____. “A vida em uma sociedade pós-tradicional”. In: **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony, LASH, Scott. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

_____. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GLASSÉ, Cyril. **The New Encyclopedia of Islam**. Walnut Creek, Lanham, New York: Altamira Press, 2nd Edition, 1991.

GRIMES, Ronald L. **Performance Theory and the Study of Ritual**. <http://www.wlu.ca/~wwrandc/rgrimes/performnewapprArticle.pdf>, acesso em 20/06/2009.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&a Editora, 2005.

HAMMOUDI, Abdellah, **A Season in Mecca. Narrative of a Pilgrimage**. New York: Hill and Wang, 2006.

HARTMANN, Luciana. “Performance e experiência nas narrativas orais da fronteira entre Argentina, Brasil e Uruguai”. In: Lucas, Maria Elizabeth (org.) – **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre: UFRGS-IFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2005.

HASSAN, Riaz. ‘Globalisation’s Challenge to the Islamic *Ummah*’, In: **Asian Journal of Social Science**, vol. 30, Nº 2, 2006.

_____. **Faithlines: Muslim Conceptions of Islam and Society.** Oxford: Oxford University Press, 2002.

HOBBSAWM, Eric. **A Invenção das Tradições.** São Paulo: Editora Paz e Terra, 2008.

HOURANI, Albert. **Uma História dos Povos Árabes.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O Peregrino e o Convertido. A religião em movimento.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

IQBAL, Mohammad. **The Mysteries of Selflessness.** London: John Murray, 1953.

JARDIM, Denise. **Palestinos no Extremo Sul do Brasil: Identidade Étnica e os Mecanismos Sociais de Produção de Etnicidade.** Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGAS Museu Nacional, 2000.

JENKINS, Keith. **A história repensada.** São Paulo: 2ª Edição, Contexto, 2004.

JOMIER, Jaques. **Islamismo: história e doutrina.** Petrópolis: Vozes, 2002.

JUYNBOLL, G. “*Sunan*”. In: V.V.A.A. **The Encyclopaedia of Islam Vol. IX.** Leiden: Brill, 2000.

KÜNG, Hans. **The Church.** London: Continuum International Publishing Group. New edition, 2001.

LEACH, E. R. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin.** São Paulo: Edusp, 1995.

LUCHESE, Marco. **Caminhos do Islã.** São Paulo: Editora Record, 2002.

MAHMOOD, Saba. “Rehearsed spontaneity and the conventionality of ritual: disciplines of salat.” **American Ethnologist**, vol. 28, nº 4, nov. 2001.

_____. **Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject.** Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2005.

MALINOWSKI, Bronislaw. “Objeto, método e alcance da pesquisa”. In: GUIMARÃES, A.Z. (Org.). **Desvendando Máscaras sociais.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

MASSIGNON, Louis. **Sur l'Islam.** Paris: L'Herne, 1995.

MARQUES, Vera Lúcia Maia. **Conversão ao Islam: olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição.** Dissertação de Mestrado de Pós-Graduação em Antropologia Social da PUC/SP, 2000.

MONTENEGRO, Silvia Maria. 'Identidades Muçulmanas no Brasil: entre o arabismo e a islamização.' **Lusotopie**, 2002/2,

_____. **Dilemas Identitários do Islam no Brasil – A comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 2000.

PACE, Enzo. **Religião e globalização**. In: ORO, Ari, STEIL, Carlos (org.) In: **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Sociologia do Islã**. Petrópolis: Vozes, 2005.

PERES, Vitória. 'O Islã no Brasil ou o Islã do Brasil.' **Religião & Sociedade**. Vol.26. n.1. Ano 2006.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. "Palavras para crer. Imaginários de sentido que falam do passado". **Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates**, 2006. URL: <http://nuevomundo.revues.org/index1499.html>.

PINTO, Paulo G. H. R. 'Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas do Brasil.' **Revista USP**, São Paulo, n. 67, setembro/novembro 2005 (a).

_____. "O Islã: representações de uma religião universal". **IHUOnline**. São Leopoldo: Ed. 302, agosto 2009. Disponível no site www.ihu.unisinos.br.

RIDDELL, Peter G.; STREET, Tony. **Islam: Essays on Scripture, Thought and Society. A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns**. Leiden: Brill, 1997.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1990.

ROY, Olivier. **Globalized Islam: The Search for a New Ummah**. New York: Columbia University Press, 2004.

SAID, Edward. **Orientalismo – O oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANCHIS, Pierre. "Pra não dizer que não falei de sincretismo". In: **Comunicações do Iser**, nº 45, 1994.

_____. (org.) **Fiéis e Cidadãos – percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

SCHECHNER, Richard. **Between Theater and Anthropology**. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press, 1985.

_____. **Performance Theory**. New York and London: Routledge, 1988.

SEGALEN, Martine. **Ritos e Rituais Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Fundação FGV, 2002.

SENA, Edmar Avelar. **Islã e Modernidade: Um estudo sobre a comunidade muçulmana em Belo Horizonte**. Juiz de Fora: Dissertação de Mestrado, PPCIR/UFJF, 2007.

SILVA, Rubens Alves. “Entre artes e ciências: a noção de performance e drama no campo das Ciências Sociais. In: **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre: UFRGS-IFCH. Ano 11, nº 24, 35-65, 2005.

SOARES, Luis Eduardo. **Os dois corpos do presidente: dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

TERRIN, Aldo Natale. **Antropologia e Horizontes do Sagrado**. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. **O Rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade**. São Paulo: Paulus, 2004.

TURNER, Victor. **The Anthropology of Performance**. New York: PAJ Publications, 1987.

_____. “Liminaridade e Comunitas”. In: TURNER, Victor. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. **Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.

V.V.A.A. **Dictionnaire de l’Islam Religion et Civilization**. Paris: Albin Michel, 1997.

WATT, Montgomery. **Islam and the Integration of Society**. Londres, 1961.

_____. **Muhammad at Mecca**. Oxford, 1953.

_____. **Muhammad at Medina**. Oxford, 1956.

WIEDENHOFER, S. “Eclesiologia.” In: SCHNEIDER, Theodor (Org.) **Manual de Dogmática**. Petrópolis-RJ, 2009.

WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”. In: DA SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **Identidade e Diferença**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

ANEXO

Boicote aos Produtos Americanos e Israelenses⁷⁷

Data da Fatwa: 04/Abril/2002

Questão: As-Salamu Alaikum. É permitido comprarmos produtos de Israel, mesmo que esse dinheiro seja usado para fortalecer a “máquina de guerra” israelense? Gostaria que o Shaykh Qaradawi respondesse à minha questão, se possível.

Nome do Mufti: Shaykh Yusuf Al-Qaradawy

Resposta: Wa ‘Alaykum As-Salam Warahmatullahi Wabarakatuh.

Em Nome de Allah, O Clemente, O Misericordioso.

Todo o louvor e gratidão são para Allah, e que a paz e as bênçãos estejam com Seu Mensageiro.

Antes de mais nada, gostaríamos de agradecer-lhe sua grande confiança em nós. Esperamos que nossos esforços correspondam às suas expectativas.

Caro irmão, em resposta à sua questão, o Shaykh Yusuf Al-Qaradawi, afirma: “É Abu Bakr libertar as terras islâmicas das mãos daqueles que as atacam ou conquistam. Eles são inimigos do Islã. Tal Abu Bakr é uma obrigação absoluta e um dever sagrado. Tal dever recai primeiro no povo da terra atacada. Se os muçulmanos locais não conseguirem oferecer resistência

⁷⁷ Disponível no site: <http://www.geocities.com/mohamadbr/fatwa19.htm>

suficiente, então os muçulmanos dos países vizinhos são obrigados a ajudá-los. Se isso ainda não for o suficiente, então todos os muçulmanos do mundo devem se empenhar. A Palestina é a terra da primeira Quibla dos muçulmanos, a terra da Isra' e Mi'raj, a terra da Al-Aqsa e o território abençoado. Os conquistadores são os maiores inimigos do islã e são apoiados pelo mais forte estado sobre a terra – os EUA – e pela comunidade judaica internacional. O Abu Bakr é obrigatório contra aqueles que tomam a terra e expulsam seus habitantes, derramam o sangue, violam a honra, destroem as casas, queimam os campos e corrompem a terra.

Abu Bakr é a primeira de todas as obrigações e o primeiro dever da Ummah. Os muçulmanos são comandados para cumpri-la, primeiro os habitantes do território, depois seus vizinhos e finalmente todos os muçulmanos. Nós precisamos estar todos unidos contra o agressor. Nós estamos unidos no Islã, incluindo a união de crença na Shari'ah, união de crença na Quibla, e também união na dor e na esperança. Como diz Allah, O Todo-Poderoso: “Em verdade, a sua Ummah é uma e única Ummah.” (Quran, 21:92). E Allah, O Todo-Poderoso também diz: “Certamente os crentes são uma única irmandade.” (Quran, 49:10) Há um Hadith do profeta, que a paz e as bênçãos estejam com ele, que diz: “O Muçulmano é um irmão para o Muçulmano; ele não pode oprimi-lo, desistir dele ou humilhá-lo.” [transmitido por Muslim]. Agora vemos nossos irmãos e nossas crianças em Al-Aqsa e na abençoada terra da Palestina generosamente sacrificando seu sangue, dando suas almas voluntariamente no caminho de Allah. Todos os muçulmanos devem ajuda-los do modo que puderem. (Ver o Sagrado Quran, 8:72). Se as pessoas pedem em nome da religião, nós devemos ajudá-los. O veículo dessa ajuda é um completo boicote aos produtos do inimigo. Cada riyal, dirham...etc, usado para comprar seus produtos pode se tornar eventualmente balas disparadas nos corações dos irmãos e crianças na Palestina. Por esse motivo, é uma obrigação não ajuda-los (os inimigos do Islã) comprando seus produtos. Comprá-los é apoiar a tirania, a opressão e a agressão. Comprar seus produtos é fortalece-los, e nosso dever é enfraquece-los o máximo que pudermos. Se seu enfraquecimento só pode ser conseguido pelo boicote, nós precisamos boicotá-los. Os produtos americanos, assim como os “israelenses” , são proibidos. É também proibido anunciar tais produtos. A América é hoje em dia uma segunda “Israel”. Ela apóia totalmente a entidade sionista. O usurpador nada pode sem o apoio da América. O usurpador nada pode fazer sem o

apoio da América. A destruição e o vandalismo injustificáveis perpetrados por “Israel”, utiliza dinheiro americano, armas americanas e o veto americano. A América tem feito isso à décadas sem sofrer as conseqüências de qualquer punição ou protesto quanto à sua posição preconceituosa e opressiva frente ao Mundo Islâmico. É o momento da Ummah Islâmica dizer “NÃO” à América, “NÃO” às suas companhias, que inundam nossos mercados. Nós estamos comendo, bebendo, vestindo e dirigindo tudo que a América produz. Ali, que Allah esteja contente com ele, disse: “Você tem três inimigos: seu inimigo; o amigo de seu inimigo; e o inimigo de seu amigo.” Os EUA são mais que amigos de nossos inimigos; eles se autodestruição por Israel.

A vasta Ummah de 1,3 bilhões de pessoas pode ferir os EUA e suas empresas através do boicote. Esta é uma obrigação religiosa, e um modo de servir a Allah. Todo muçulmano que compra produtos americanos ou “Israelenses”, quando tem alternativas de outras nações, está cometendo um ato haram. Ele está claramente cometendo um pecado grave, que é um crime contra a lei de Allah, que invoca a punição de Allah e o desprezo do seu povo. Nossos irmãos em “Israel” e na América são forçados a lidar com os inimigos e comprar seus produtos. Allah não lhes pede que façam o que não podem fazer; apenas o que podem. Allah diz: “Temam Allah o quanto são capazes.” (Quran, 64:16) O Profeta, que a paz e as bênçãos estejam com ele, disse: “Se eu lhes ordeno algo, façam-no o quanto puderem.” Os muçulmanos na América têm que trabalhar nas empresas que são menos hostis aos Muçulmanos, menos aliadas aos Sionistas. Boicotem empresas sionistas o máximo que puderem. Árabes e muçulmanos devem boicotar todas as empresas que estão ligadas ao sionismo e que dão apoio à Israel, qualquer que seja o país de origem da empresa. O boicote é uma arma muito afiada, usada no passado e recentemente também. Foi usada pelos pagãos em Mecca contra o Profeta Muhammad, que a paz e as bênçãos estejam com ele, e seus companheiros. Causou-lhes grandes dificuldades; eles tiveram até que se alimentar de folhas. Também foi usado pelos companheiros do Profeta, que a paz e as bênçãos estejam com ele, para combaterem os pagãos em Medinah.

Há pouco tempo vimos nações usarem o boicote em sua luta para libertar-se do colonialismo. Um exemplo famoso é Gandhi que pediu à vasta nação indiana para boicotar os produtos ingleses, o que foi muito eficiente. Um boicote está nas mãos da nação e das massas. Governos

não podem forçar as pessoas a comprar produtos de um país em particular. Vamos usar essa arma para resistir aos nossos inimigos nacionais e religiosos, e fazer-lhes saber que ainda estamos vivos, e que esta Ummah não morrerá, se Deus quiser. O boicote tem muitos efeitos diferentes; ele renova a educação da Ummah sobre como se libertar da servidão ao gosto alheio. Nossos inimigos nos encorajam a nos viciarmos em coisas que não nos trazem nenhum benefício, mas na verdade nos fazem mal. O boicote também é uma demonstração da fraternidade muçulmana e da unidade da Ummah. É nosso dever dizer que não vamos trair nossos irmãos, que se sacrificam a cada dia. Nós não vamos participar do lucro dos nossos inimigos. Este boicote é uma resistência passiva, que ajuda a resistência ativa levada adiante pelos nossos irmãos na terra dos Mensageiros e fronteira fortificada do Abu Bakr. Se cada judeu no mundo considera a si mesmo como um soldado, apoiando “Israel” o máximo que ele pode, certamente cada Muçulmano deve usar sua alma e bens como um soldado para libertar Al-Aqsa. O mínimo que um muçulmano pode fazer é boicotar os produtos de seus inimigos. Allah diz: “Oh crentes, vocês são guardiões uns dos outros. Se não fizerem isso haverá grande divisão e corrupção.” (Surah 8; 73) Se o consumidor ao comprar produtos americanos e judaicos comete um pecado grave, certamente o comerciante que compra essa mercadoria e a revende é um pecador ainda maior. Mesmo se a empresa trabalha sob um nome diferente, eles sabem que estão enganando as pessoas.

A Ummah muçulmana em todo o mundo está sendo chamada à demonstrar sua existência e se empenho em proteger o que é sacrossanto. A Ummah é proibida de se entregar à fraqueza e depressão, e aceitar a paz da tirania, que os Sionistas querem impor. Diz Allah: “Não fraquejeis, pedindo a paz, quando sois superiores e sabeis que Allah está contigo”. (Quran, 47:35)

Nossas irmãs, esposas e filhas, que controlam os lares, têm um grande papel a cumprir neste assunto, que é mais importante que o papel dos homens, porque as mulheres supervisionam as necessidades da casa, e compram aquilo que entra nas casas. Elas também têm nas mãos a orientação dos meninos e meninas. São elas que plantam o espírito do Abu Bakr nas crianças, e as educam no que devem fazer pela Ummah, e como devem agir quanto aos inimigos da Ummah, especialmente na estratégia do boicote. Quando as crianças entendem esse ponto, elas

aderem entusiasticamente ao boicote, muitas vezes estimulando e “liderando” seus pais.

Eu peço a todos os que crêm em Allah, inclusive aos Cristãos, e a todas as pessoas livres e nobres deste mundo que se juntem a nós, e apóiem o correto e verdadeiro contra a falsidade, e a justiça contra a injustiça. Auxiliem a vitória dos fracos, que são mortos a cada dia na senda de Allah, protegendo o Nobre Santuário. Eu também peço a todo o povo dos países Árabes e Muçulmanos ao redor do mundo que apóiem os Palestinos na sua causa justa, e que demonstrem sua ira contra os tiranos poderosos, enfraquecendo seus negócios o máximo que puderem.

Finalmente eu peço àqueles que são mais sábios e experientes que organizem em cada país grupos para coordenar o boicote, criando alternativas e evitando os problemas, e educando as pessoas, até que a verdade seja erguida bem alto e a falsidade seja destruída. Pois certamente o será. “Diga-lhes ‘trabalhem’, pois Allah terá ciência do vosso trabalho, assim como Seu Mensageiro e os fiéis; logo retornareis ao Conhecedor do cognoscível e do incognoscível, que vos informará de tudo quanto fizestes.” (Surah 9; 105) Esta Fatwa é baseada em provas do Quran e da Sunnah e no consenso da Ummah.” E Allah, o Todo-Poderoso, sabe mais.