

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

GISELE FONSECA CHAGAS

CONHECIMENTO, IDENTIDADE E PODER NA COMUNIDADE
MUÇULMANA SUNITA DO RIO DE JANEIRO

Niterói

2006

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

GISELE FONSECA CHAGAS

CONHECIMENTO, IDENTIDADE E PODER NA COMUNIDADE MUÇULMANA
SUNTA DO RIO DE JANEIRO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Antropologia.

Niterói
2006

Banca Examinadora

Professor Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (Orientador)
Universidade Federal Fluminense

Professor Dr. Roberto Kant de Lima
Universidade Federal Fluminense

Professora Dr^a. Eliane Cantarino O'dwyer
Universidade Federal Fluminense

Professor Dr. Paulo Farah
Universidade de São Paulo

AGRADECIMENTOS

A história desta dissertação não seria possível sem a contribuição de muitas pessoas que me apoiaram e me incentivaram em diferentes momentos de minha trajetória pessoal e acadêmica.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao meu orientador, Professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, pela atenção, incentivo e amizade com que acompanhou e orientou este trabalho. Seu amplo conhecimento antropológico e a generosidade e disposição que tem em ensinar foram fundamentais para que eu pudesse elaborar esta dissertação e dar meus primeiros passos na Antropologia. Meus sinceros agradecimentos.

Gostaria de agradecer aos professores Eliane Cantarino O'dwyer, Roberto Kant de Lima e Paulo Farah por terem aceitado fazer parte da banca examinadora desta dissertação.

Agradeço aos professores do mestrado, Simoni Lahud Guedes, Laura Graziela Gomes, Lívia Pinheiro Neves, Jair de Souza Ramos, Marco Antonio da Silva Mello e Marco Otávio Bezerra, com os quais muito aprendi.

Não poderia deixar de agradecer ao *Imam* da SBMRJ por ter autorizado minha presença como pesquisadora na mesquita e pela gentileza com que me recebeu. Também agradeço imensamente aos meus informantes, membros da comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, pela disponibilidade que tiveram em conversar comigo e me receberem em suas casas e locais de trabalho, tornando esta dissertação possível.

Também quero agradecer e oferecer esta dissertação à minha avó, Zuleide Villas Boas, por sempre ter apoiado carinhosamente minhas iniciativas, e à minha mãe, Rose, pela dedicação incansável e por todo amor. À minha grande e divertida família, obrigada pela “torcida” e pelo carinho.

A Renan Finamore, agradeço o amor, o incentivo, o interesse sincero na minha pesquisa e a paciência quase monástica que teve comigo durante a redação deste trabalho. “Sem você meu mundo ficaria incompleto”.

À Patrícia Teixeira Santos Schermann e a Sergio F. Schermann, amigos queridos, agradeço a amizade, a generosidade e as contribuições intelectuais com a minha pesquisa.

À Houda Blum Bakur, agradeço a amizade, o apoio e as discussões que tivemos sobre nossos objetos de pesquisa, que me ajudaram bastante durante meu trabalho de campo. *Chukran, ukhti!*

Também agradeço à Patrícia Rocha Gonçalves e Paulo Eugênio Clemente Junior pelas contribuições intelectuais que deram ao meu trabalho, além do apoio e amizade.

Aos amigos, Natália, Júlia, Letícia, Andréia, Tiago, Fabiana, Alexander Martins e Alyxandra Gomes agradeço a “força” e o incentivo durante todo o mestrado.

Por último, gostaria de agradecer a CAPES pela bolsa de mestrado que me foi concedida no último ano de mestrado.

RESUMO

Esta dissertação focaliza o papel das diferentes formas de conhecimento religioso na constituição e legitimação das relações de poder assim como na construção das identidades religiosas dos membros da comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro. Esta análise privilegia as tensões entre as experiências religiosas locais e a força normativa da tradição islâmica corporificada em textos doutrinários e práticas rituais. O conhecimento religioso é continuamente mobilizado pelas autoridades religiosas locais como mecanismos disciplinares e instâncias de legitimação de suas autoridades, além de ser diferentemente apropriado e inscrito nas práticas sociais dos membros da comunidade muçulmana do Rio de Janeiro de acordo com seus gêneros, etnicidade e classe social. Todavia, as várias formas de difusão, apropriação e mobilização de conhecimento religioso criam diferenças cumulativas que estabelecem diferentes fronteiras, poderes e identidades para os membros da comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro.

Palavras-chave: Antropologia da Religião; Antropologia do Islam; Antropologia do Conhecimento.

ABSTRACT

This dissertation focuses on the role of different forms of religious knowledge in both the constitution and legitimization of power relations and the construction of religious identities in the Sunni Muslim community in Rio de Janeiro. This analysis deals with the tensions between the local religious experiences and the normative tradition enshrined in doctrinal texts and ritual practices. Religious knowledge is continuously mobilized by the local religious authorities as both disciplinary devices and instances of legitimization of their religious authorities. Religious knowledge is differently appropriated and inscribed in the social practices of the members of the Muslim community of Rio de Janeiro according to their gender, ethnicity and social class. Therefore, the various forms of diffusion, appropriation and mobilization of religious knowledge create cumulative differences that give different positions, powers and identity to the members of the Sunni community.

Keywords: Anthropology of religion; Anthropology of Islam; Anthropology of knowledge.

SUMÁRIO

1 - INTRODUÇÃO	1
1.1- UNIVERSO DA PESQUISA	4
1.2- METODOLOGIA	7
1.3- PLANO DA DISSERTAÇÃO	9
2 - ANTROPOLOGIA DA RELIGIÃO	11
2.1- VISÕES ANTROPOLÓGICAS SOBRE O ISLAM	18
2.2- ANTROPOLOGIA DO ISLAM NO BRASIL	25
3 - ENTRE O UNIVERSALISMO TEXTUAL E A REALIDADE LOCAL: A SOCIEDADE BENEFICENTE MUÇULMANA DO RIO DE JANEIRO	38
3.1- A CONSTRUÇÃO DA AUTORIDADE RELIGIOSA	45
3.2- PLURALIDADE ÉTNICA E RELAÇÕES DE PODER NA SBMRJ	57
4 - TRADIÇÕES TEXTUAIS E PRÁTICAS RITUAIS: A CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES RELIGIOSAS NA COMUNIDADE MUÇULMANA SUNITA DO RIO DE JANEIRO	68
4.1- CONHECIMENTO EM CONTEXTO RITUAL	72
4.1.1- As orações	72
4.1.2- Os sermões (<i>Khutba</i>)	81
4.1.3- “Não se decepciona quem consulta”: as aulas “tira-dúvidas”	93
4.2- O CONHECIMENTO EM CONTEXTO PEDAGÓGICO	99
4.2.1- Os textos	100
4.2.2- Os cursos	108
4.3- SABERES PRÁTICOS	118
4.3.1- O consumo islâmico	118
4.3.2- O casamento islâmico.....	119
4.3.3- O uso do <i>hijab</i> (véu).....	126
5 - CONCLUSÃO	131
BIBLIOGRAFIA	134
ANEXO 1	141
ANEXO 2	143
ANEXO 3	146
ANEXO 4	147
ANEXO 5	150
ANEXO 6	152
ANEXO 7	153

CAPÍTULO 1

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como principal objetivo analisar o papel das diferentes formas de transmissão, circulação e apropriação de conhecimento religioso na construção das identidades religiosas, assim como nos processos de constituição e legitimação das relações de poder, na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro.

Tal abordagem possibilitará a percepção dos efeitos sociais que formas objetificadas¹ da tradição islâmica que circulam transnacionalmente nas comunidades muçulmanas diaspóricas através de textos, imagens, discursos e mídia em geral, têm na organização da comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro e na vida cotidiana de seus membros. Isto é significativo uma vez que as grandes tradições religiosas transnacionais, como a islâmica, dependem das transações locais de conhecimento religioso, das formas como ele é transmitido, circulado e apropriado pelos agentes religiosos no seu cotidiano.

Neste trabalho, utilizo a noção de comunidade elaborada por Max WEBER (1968) baseada no sentimento subjetivo de pertencimento dos agentes a um determinado grupo para pensar o processo de formação das comunidades muçulmanas no Brasil, particularmente o da comunidade sunita do Rio de Janeiro, reunida na Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, local percebido pelos seus membros como um espaço comunitário onde suas relações pessoais e afetivas são construídas. Este sentimento subjetivo é construído social e historicamente através do compartilhamento de hábitos e valores comuns por uma coletividade, sendo acionado como um elemento de diferenciação demarcador das fronteiras simbólicas que estabelecem o “nós” e o “eles”, sempre que é o “nós” é confrontado com o “eles”, o *externo*, aquele que não compartilha dos mesmos valores.

No caso da comunidade sunita do Rio de Janeiro, os discursos, textos e práticas religiosas que são transmitidos e circulados pelos seus membros, embora estejam codificados de forma objetificada, isto é, pautados na idéia de um “Islam verdadeiro e

¹ Esse termo é uma apropriação do conceito de “objetificação” usado por EICKELMAN e PISCATORI (1996, p.38) para definir a “religião como um sistema independente que seus adeptos podem descrever, caracterizar e distinguir de outros sistemas religiosos”. Este processo permite que os agentes religiosos apresentem as crenças e práticas de sua tradição religiosa como um sistema limitado e bem definido que é abstraído dos contextos culturais e locais em que são vivenciadas.

universal”, “purificado” de influências culturais e sociais; na prática, sua transmissão e circulação acontecem de formas mediadas pelas autoridades religiosas da comunidade, construídas a partir das relações de poder locais. Essas autoridades agem como mediadoras entre a tradição religiosa do Islam e a “realidade cultural” brasileira, uma vez que emitem opiniões sobre práticas culturais locais que são percebidas como moralmente inadequadas aos princípios islâmicos.

A análise dos dados levará em consideração as possíveis tensões e articulações entre as experiências religiosas locais e a tradição islâmica normativa corporificada em textos doutrinários e práticas rituais, os quais são continuamente mobilizados pelas autoridades religiosas locais como base de sua legitimidade e autoridade.

As comunidades muçulmanas ocupam uma posição minoritária no campo religioso brasileiro. Historicamente, a presença de muçulmanos no Brasil remonta ao período da escravidão, em que muitos escravos² eram trazidos de áreas africanas islamizadas. Contudo, a formação de comunidades muçulmanas e a organização institucional das mesmas tiveram lugar em diferentes momentos históricos do século XX, acompanhando o fluxo de imigração árabe para o Brasil, particularmente de sírios e libaneses. Atualmente, dos seis milhões de árabes e seus descendentes que vivem no Brasil, um milhão são muçulmanos.

O Islam se divide em duas comunidades sectárias: o Sunismo, que baseia suas doutrinas e rituais no Alcorão e nas tradições relativas à vida do Profeta (*Sunna*), com a interpretação e aplicação das doutrinas religiosas sendo administradas por especialistas religiosos; e o Xiísmo, que baseia o seu sistema doutrinário e ritual no texto corânico e na mensagem esotérica dos *Imams* (descendentes de Maomé pela linha de Ali e Hussein), sendo os detentores das funções jurídicas e religiosas aqueles que tem, na hierarquia religiosa, o título de *ayatollah* ou *marja`* (fonte de inspiração) (PINTO, 2004, p.484). Como horizonte normativo que une esta diversidade, podem ser destacados os cinco pilares do Islam (o testemunho, a oração, a doação de esmolas, o jejum e a peregrinação), além dos textos sagrados.

² Um importante estudo sobre os escravos muçulmanos no Brasil foi feito por João José Reis, que focou sua análise na revolta dos malês, escravos africanos (de origem majoritariamente *nagô*), que se rebelaram na Bahia em 1835. Ver: REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. (Nova edição revista e ampliada).

O trabalho a ser apresentado visa contribuir, numa perspectiva teórica e empírica, para a construção de um campo de pesquisa antropológica sobre o Islam e as comunidades muçulmanas diaspóricas no Brasil, uma vez que existem poucos estudos que focalizam tais comunidades no país (MONTENEGRO, 2000; PINTO, 2005b). Deste modo, busca contribuir para o entendimento da diversidade de práticas e interpretações doutrinárias e rituais que estruturam as comunidades muçulmanas no Brasil, a partir das suas especificidades em articular o Islam, como um sistema religioso transnacional, com as formas de vivência religiosa local.

Também busca fornecer dados etnográficos sobre os muçulmanos sunitas do Rio de Janeiro focalizando a dinâmica e as especificidades de suas configurações identitárias, possibilitando sua comparação sociológica e antropológica não só com outras comunidades muçulmanas, mas também com comunidades de outras denominações religiosas que compõem o campo religioso brasileiro, contribuindo, assim, para a ampliação da discussão sobre os sistemas religiosos no campo das Ciências Sociais no Brasil.

Meu interesse acadêmico sobre o Islam surgiu durante minha graduação em História. Na época, decidi fazer minha monografia de conclusão de curso sobre a página eletrônica do *Hizbollah* (Partido de Deus), partido político libanês pertencente à comunidade sectária xiíta do Islam. A partir deste trabalho, procurei mais informações sobre o Islam na Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, através dos cursos que eram oferecidos no local, o que me proporcionou meu primeiro contato com a comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro.

No entanto, meu trabalho com a página eletrônica do *Hizbollah* estava limitado à análise de textos e percebi que, quando comentava a respeito de minha pesquisa com os membros da comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro, suas opiniões a respeito do *Hizbollah* variavam bastante, desde um “reconhecimento” da força política do partido no Líbano a um desdém pautado nas diferenças sectárias estabelecidas entre os muçulmanos sunitas e xiítas. A partir de então, passei a me interessar sobre a variedade de práticas e interpretações que envolvem o Islam e seus desdobramentos na formação das comunidades muçulmanas.

Essa experiência me despertou um interesse mais profundo nas práticas dos muçulmanos sunitas do Rio de Janeiro para além dos discursos doutrinários que

estruturaram o Islam, o que me levou à Antropologia e ao PPGA/UFF. Acredito que a perspectiva antropológica em abordar os significados produzidos a partir das relações interpessoais estruturadas na vida cotidiana me forneceu novas ferramentas teóricas e metodológicas para continuar na área de estudos acadêmicos sobre o Islam e os muçulmanos.

1.1- Universo da pesquisa

A maioria das comunidades muçulmanas no Brasil está institucionalmente organizada em torno de instituições, como mesquitas, clubes, associações e sociedades beneficentes. No caso do Rio de Janeiro, a instituição que agrega uma parcela significativa dos muçulmanos sunitas é a Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro.

A Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro foi criada em 1951 por um grupo de imigrantes árabes (sírios e libaneses) e funciona, desde então, em uma sala em um prédio comercial na Rua Gomes Freire, no Centro do Rio, funcionando como mesquita. Inicialmente, a SBMRJ³ dividia a sala com uma outra instituição (Sociedade Palestina), mas com o fechamento desta, ocupou todo o espaço.

A SBMRJ reúne parte da comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro e possui cerca de 190 muçulmanos formalmente filiados, embora a frequência de muçulmanos na instituição ultrapasse bastante este número. Segundo os líderes locais, em todo o estado do Rio de Janeiro, há cerca de cinco mil muçulmanos. Embora o número de filiados a SBMRJ seja restrito, o alcance simbólico que ela tem como foco de vida religiosa, virtual e social dos muçulmanos sunitas do Rio de Janeiro é significativo, pois são nas atividades que acontecem em seu espaço que os muçulmanos se concretizam como comunidade religiosa. Também é importante ressaltar que muitos muçulmanos sunitas de outros estados brasileiros ou até de outros países costumam frequentar a SBMRJ quando vêm ao Rio de Janeiro, em particular nas orações coletivas que acontecem às sextas-feiras.

³ SBMRJ é a abreviação usada para Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro.

No caso do Rio de Janeiro, além dos muçulmanos sunitas, também existem xiítas, sufis⁴ e alauítas⁵, reproduzindo as correntes sectárias mais amplas do mundo muçulmano. Em contatos que estabeleci com xiítas do Rio de Janeiro, a partir de *chats* virtuais, pude constatar que a comunidade é bastante reduzida e ainda está em fase de organização institucional, mantendo-se ativa principalmente através de listas de discussão islâmicas na *internet* e de algumas atividades, como as orações de sexta-feira, por exemplo, que são feitas nas residências de alguns de seus membros, embora de maneira não freqüente.

A escolha pela SBMRJ como um dos locais para meu trabalho de campo, deve-se, sobretudo, ao caráter institucional que possui e as atividades que promove, sendo o local apropriado, e o mais indicado, para o estabelecimento de meus primeiros contatos com os muçulmanos e com o *corpus* doutrinal que informa suas práticas religiosas.

As atividades desenvolvidas na SBMRJ, as quais freqüentei regularmente no ano de 2005, compreendem as orações obrigatórias de sexta-feira (*salat al-jumá*⁶), ocasião na qual são proferidos os sermões (*Khutba*), os cursos sobre Introdução ao Islam e Língua Árabe e curso sobre Jurisprudência Islâmica (*Sharia*)⁷.

Além dos cursos, a SBMRJ, que também é referenciada como mesquita⁸, dado o lugar que ocupa no imaginário religioso e prático dos seus membros, mostrou-se como um local frutífero para a obtenção de dados, pois por servir como um local de congregação da comunidade, pude participar também de reuniões entre seus membros e das refeições comunitárias de quebra de jejum (*iftar*) durante o mês de *Ramadan*. Além disso, freqüentei locais de trabalho de alguns membros, suas casas e também acompanhei suas atividades cotidianas (compras e outras atividades do gênero).

A organização administrativa SBMRJ é feita através de divisões de tarefas entre alguns de seus membros. Esta divisão implica na elaboração de um quadro de lideranças internas que são responsáveis tanto para fazer valer a aplicação do Estatuto da

⁴ Existe o grupo sufi *Naqshbandi*. Ver Paulo PINTO, 2005b, p.4.

⁵ Sobre os Alauítas, Houda Blum BAKUR. Comunicação oral, 2005.

⁶ As transliterações e traduções das palavras em Árabe que aparecem ao longo desta dissertação foram copiadas por mim de textos sobre Islam produzidos pelos membros da SBMRJ.

⁷ A palavra *sharia* significa lei islâmica. No entanto, os membros da SBMRJ traduzem-na por “Jurisprudência islâmica” e, nesta dissertação, optei por manter o termo nativo, tal como ele é empregado pelos membros da comunidade.

⁸ É importante destacar que no Rio de Janeiro, em Jacarepaguá, há uma mesquita construída em estilo islâmico, mas que está fechada por problemas entre a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro e o construtor da mesquita.

instituição, quanto para representá-la publicamente e juridicamente. Para tanto, os membros da SBMRJ elegem um presidente para mandato de três anos. O presidente eleito, por sua vez, escolhe os membros da diretoria para auxiliá-lo nos cargos de vice-presidente, diretor do departamento educacional, diretora do departamento feminino, diretor do departamento de assistência social, tesoureiro e de mais três conselheiros. Cabe ressaltar que os cursos ministrados na SBMRJ são atividades desenvolvidas pelo departamento educacional. Além disso, contam também com uma secretária na estrutura administrativa.

O perfil social dos membros da comunidade muçulmana do Rio de Janeiro é muito diversificado, classe média-baixa, englobando, em linhas gerais, profissionais liberais (médicos, professores, advogados etc.), comerciantes majoritariamente do SAARA (Sociedade de Amigos das Adjacências da Rua da Alfândega, região comercial localizada no centro do Rio de Janeiro, famosa por conter lojas com os mais diversificados tipos de mercadoria), estudantes universitários, donas de casa, camelôs etc. Alguns dos comerciantes que freqüentam a SBMRJ também possuem formação universitária.

Cabe destacar que, ao contrário de outras comunidades muçulmanas no Brasil, a comunidade do Rio de Janeiro singulariza-se por não apresentar um caráter étnico (árabe) que seja dominante em sua composição, uma vez que a maior parte dos muçulmanos locais é composta por brasileiros convertidos, com o restante sendo composto por árabes e seus descendentes, além de africanos de diversas origens. (MONTENEGRO, 2002).

O perfil multiétnico desta comunidade faz com que grande parte das atividades promovidas pela SBMRJ seja voltada para a socialização/instrução dos seus membros em geral e, mais particularmente, dos muçulmanos convertidos na doutrina e práticas islâmicas, além de focar também na divulgação do Islam, objetivando sua maior inserção na sociedade brasileira. Esta inserção ocorre de diversas maneiras, desde atividades de beneficência a participações em eventos como palestras, cursos em universidades, encontros ecumênicos etc.

O campo religioso brasileiro no qual a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro procura se inserir é majoritariamente composto por cristãos, católicos e evangélicos, em que a presença pública da religião é muito forte e é marcado por

discussões intercristãs. Isto é significativo, uma vez que os processos de definição das fronteiras que delineiam as identidades religiosas muçulmanas são marcados por confrontos discursivos e práticos não só com as correntes internas ao Islam, mas principalmente com os cristãos, por estes serem maioria no Brasil. Também é importante ressaltar que a maior parte dos muçulmanos brasileiros convertidos que freqüentam a SBMRJ teve uma formação religiosa, ao menos superficialmente, no Cristianismo, fator que leva às lideranças locais, a maioria de nascidos muçulmanos, a dialogarem com esta religião, se fazendo presente no campo religioso brasileiro.

1.2- Metodologia

Os dados utilizados nesta pesquisa foram coletados a partir da etnografia realizada, em sua maior parte, na SBMRJ durante todo o ano de 2005 e janeiro de 2006. A técnica utilizada em grande parte do trabalho foi a da observação participante, que implica na inserção do pesquisador na comunidade estudada, consistindo em sua participação nas atividades institucionais e cotidianas de seus agentes, além da convivência ativa com eles, no intuito de apreender melhor suas categorias de classificação do mundo. A ênfase na observação dos comportamentos concretos e das práticas cotidianas dos meus informantes contribuiu para uma coleta de dados mais precisos, pois, de acordo com Bela FELDMAN-BIANCO (1987, p.10-11), tal procedimento reduz o risco da adoção de categorias e conceitos utilizados por meus informantes sem que houvesse uma problematização e análise das condições históricas que propiciaram seus surgimentos e usos.

Meu primeiro contato com os muçulmanos do Rio de Janeiro e com a SBMRJ foi no ano de 2002, quando ainda estava na graduação. Naquele ano, freqüentei regularmente o curso sobre Islam oferecido na mesquita. Neste sentido, não tive problemas para me inserir novamente na SBMRJ e iniciar minha pesquisa. Um dos motivos favoráveis a isso se refere ao fato que a SBMRJ, por promover cursos abertos à população em geral, freqüentemente recebe pesquisadores das mais diversas áreas interessados em saber sobre o Islam, portanto, é uma comunidade que se disponibiliza a prestar esclarecimentos e informações a respeito de sua crença e atividades. Outro fator importante que me facilitou o contato com os muçulmanos foi que, de certa forma, eu já estava informada a respeito dos códigos morais e comportamentais do cotidiano da mesquita e procurei sempre me apresentar com roupas

adequadas para o local, tirar os sapatos antes de entrar na mesquita, conversar com meus informantes homens sem nenhum tipo de contato físico (aperto de mãos, por exemplo).

Dessa forma, para começar o trabalho de campo, optei por freqüentar novamente o curso sobre o Islam oferecido nos finais de semana na mesquita. Nesta atividade, estabeleci os primeiros contatos com meus informantes, a maioria composta por muçulmanos brasileiros convertidos. Durante as apresentações no primeiro “dia de aula”, disse que procurei a SBMRJ por estar fazendo uma pesquisa sobre o Islam para o mestrado e nada me foi perguntado além disso, até porque havia outros pesquisadores participando do curso (uma doutoranda em História e um estudante de Jornalismo).

Após algumas aulas, também passei a freqüentar as orações de sexta-feira e, nesta atividade, pude perceber melhor o perfil dos membros da comunidade e as fronteiras simbólicas e relações de poder estabelecidas internamente entre árabes e não-árabes. Neste caso, a participação de pessoas “externas” à comunidade também é permitida e ninguém me indagou por qual razão eu estava freqüentando essa atividade. Contudo, com o passar do tempo, as pessoas se habituaram a minha presença e alguns dos meus informantes passaram a me apresentar a outros dizendo delicadamente que eu estava “a caminho da conversão”. A partir de então, passei a freqüentar também os cursos oferecidos somente para muçulmanos, fortalecendo, assim, meus contatos com os membros da comunidade.

No entanto, considere importante procurar estabelecer contatos com as pessoas que ocupam posições importantes na SBMRJ, como o líder religioso local e com aqueles que possuem funções administrativas para informar os objetivos de minha pesquisa, na tentativa de evitar possíveis impedimentos ou constrangimentos, principalmente naquele espaço; uma vez que “parte importante do trabalho de campo tem a ver com os problemas de identificar, obter e sustentar contatos que o pesquisador de campo precisa fazer” (CICOUREL, 1975, p.112).

Assim, para a coleta de dados durante meu trabalho de campo utilizei principalmente um caderno de anotações onde registrava as conversas informais, minhas observações dos rituais e das práticas cotidianas dos membros da comunidade etc. Só passei a utilizar o gravador e a fazer entrevistas formais após ter um contato mais estável com meus informantes, embora alguns tenham preferido que eu não gravasse as conversas. Por outro lado, o *Imam* local, por ser a autoridade religiosa e a autoridade burocrática (exerce a função de presidente também) da SBMRJ, durante uma entrevista, me sugeriu que eu utilizasse um gravador “para facilitar” meu trabalho, uma vez que na primeira entrevista que fiz com ele, anotei as informações que me dera no meu caderno. Jocosamente, nas

outras entrevistas, já usando o gravador, ele sempre me perguntava se eu “pagaria os seus direitos autorais”.

A maioria dos meus informantes é composta por muçulmanos brasileiros convertidos e pelas lideranças religiosas locais. A predominância de muçulmanos convertidos reflete a própria composição interna da comunidade, e, entre os muçulmanos convertidos, tive mais informantes mulheres, tanto solteiras quanto casadas, que freqüentavam em maior número as atividades que aconteciam na SBMRJ.

Com relação aos membros da comunidade árabes (ou descendentes) nascidos muçulmanos, tive contato mais duradouro com as lideranças da SBMRJ e também com algumas mulheres. Já com os demais membros da comunidade árabes e nascidos muçulmanos, tive contato somente nas orações coletivas que ocorrem na mesquita. Isto evidencia que nas outras atividades promovidas pela instituição, por estarem direcionadas à sociedade brasileira e aos muçulmanos convertidos, há pouca freqüência dos árabes nascidos muçulmanos.

Também tive pouco contato com os membros africanos que freqüentam a SBMRJ. Eles também costumam freqüentar a mesquita somente nas atividades rituais e permanecem pouco tempo no local após a realização dos sermões e orações, o que indica sua pouca integração com os demais membros da SBMRJ.

Desta forma, considerando que “a etnografia funciona (...) como instrumento de acesso aos sentidos que estão inscritos nos processos sociais, que precisam ser observados e interpretados em seus contextos” (MIRANDA, 2001, p.95), na construção textual desta dissertação procurei utilizar minhas referências teóricas adequando-as aos dados coletados, sempre articulando os dados de acordo com os contextos em que foram gerados. Assim, as falas dos meus informantes estão sempre destacadas no *corpus* do texto e aquelas que foram reproduzidas na íntegra estão destacadas pelo uso de aspas, seguidas de expressões como “me informou”, “disse que”, “ressaltou que”. Também atribuí pseudônimos aos informantes que tive contato durante o trabalho de campo para preservar sua privacidade, inclusive para as pessoas “públicas” da comunidade, como o *Imam* (líder religioso local) e os professores de religião, também autores de livros sobre o Islam que circulam na SBMRJ.

1.3- Plano da dissertação

O segundo capítulo apresenta um debate teórico centrado na literatura antropológica sobre a religião em termos mais gerais e sobre algumas visões antropológicas sobre o Islam.

Também destaca a produção antropológica sobre o Islam no Brasil, ressaltando a pluralidade de formas nas quais as comunidades muçulmanas estão organizadas no campo religioso brasileiro.

O terceiro capítulo apresenta a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, ressaltando o papel da mesquita como um lugar central no imaginário religioso e na prática dos muçulmanos, além de apresentar as especificidades da comunidade com relação à sua composição étnica e as disputas e relações de poder que marcam as posições dos membros no interior da mesma. Além disso, trata das relações entre conhecimento religioso e poder na construção das autoridades religiosas locais. Discute também a criação e a manutenção de laços mantidos pela SBMRJ com instituições islâmicas no Brasil e no mundo islâmico mais amplo.

Já o quarto capítulo focaliza as atividades de formalização, expressão e transmissão pública do conhecimento religioso que são desenvolvidas na SBMRJ em contextos rituais e pedagógicos, como os sermões, as orações e os cursos, bem como as formas de acesso ao conhecimento religioso pelos membros da comunidade. Além de discutir a incorporação dos valores islâmicos na vida cotidiana dos muçulmanos da comunidade do Rio de Janeiro.

Por fim, o quinto capítulo aponta para as conexões entre a transmissão, a circulação e a apropriação do conhecimento religioso na SBMRJ e os processos de construção das identidades religiosas dos membros da comunidade como resultado da aplicação de práticas disciplinares dotadas de um caráter pedagógico. Também ressalta as relações entre conhecimento e poder na construção das autoridades religiosas locais, além de indicar a especificidade missionária da comunidade sunita do Rio de Janeiro, voltada para a divulgação e legitimação do Islam no campo religioso brasileiro.

CAPÍTULO 2

ANTROPOLOGIA DA RELIGIÃO

Um sistema religioso transnacional como o Islam deve ser apreendido a partir dos processos de re-imaginação e re-significação dos elementos constitutivos de sua tradição normativa que são elaborados por seus adeptos a partir das condições locais de vivência religiosa. Nestes processos estão em jogo a grande variedade de interpretações teológicas e práticas rituais que atravessam o Islam como um todo e que influenciam localmente nos caminhos pelos quais as identidades religiosas são construídas e experienciadas pelos agentes religiosos.

Na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, o conhecimento dos textos sagrados e das práticas rituais que compõem a tradição islâmica sunita assume um papel fundamental na vida religiosa local, uma vez que é um elemento estruturante e definidor das posições de poder entre seus membros. Os membros desta comunidade que têm seu conhecimento religioso publicamente reconhecido como adequado e legítimo pelos demais membros são considerados por estes como autoridades religiosas locais, que por sua vez, organizam pedagogicamente as atividades (cursos e reuniões) e os rituais (orações e sermões) que ocorrem no espaço da SBMRJ. Assim, a SBMRJ se constitui como o *locus* de transmissão e circulação do saber e dos valores religiosos locais, uma vez que são nessas atividades e rituais que seus membros constroem suas identidades religiosas.

As relações entre conhecimento e poder são centrais em muitas análises sociológicas e antropológicas que focalizam os sistemas religiosos. A conexão entre conhecimento e religião foi primeiramente trazida para a discussão por Émile DURKHEIM em “As Formas Elementares de Vida Religiosa” ([1912] 1989). Neste trabalho, o referido autor atribuiu importância ao estudo da religião pela centralidade que ela ocupa na vida social. Ele procurou demonstrar que a religião é um aspecto permanente na humanidade, responsável pelos “primeiros sistemas de representações que o homem produziu do mundo e de si mesmo” (DURKHEIM, 1989, p.37) e, para tanto, buscou evidências nas religiões mais “elementares” praticadas nas sociedades mais “simples” através da análise do totemismo nas tribos australianas.

Debatendo com teorias iluministas do século XVIII, DURKHEIM focou sua análise na negação da premissa de que a religião é uma ilusão. Para ele, a religião é inevitável porque é “coisa eminentemente social, [uma vez que] as representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas”. (DURKHEIM, 1989, p. 38). Neste sentido, a religião é criada pela sociedade, é um fenômeno social produzido pela coletividade que cria uma consciência moral nos homens, uma vez que prescreve formas, comportamentos e maneiras de estar e agir no mundo.

Segundo DURKHEIM, a religião é um sistema de conhecimento, pois implica na classificação do mundo em dois domínios diferenciados e opostos em natureza: o domínio do sagrado e o do profano. O domínio do sagrado é o da experiência vivenciada pelos homens com as “forças extraordinárias” (DURKHEIM, 1989, p. 274) que sustentam suas crenças e ritos. Os ritos religiosos, momentos máximos em que as crenças são compartilhadas pela coletividade, são mecanismos que ensinam aos indivíduos as regras e os comportamentos que eles devem observar no relacionamento com as “coisas sagradas”; isto é, com os símbolos que são escolhidos e significados como investidos de virtude e poder, separando-os e classificando-os como moralmente mais elevados que os demais símbolos presentes no cotidiano, bem como a instrução de comportamentos que os adeptos das religiões devem ter frente ao domínio do profano, isto é, o das atividades cotidianas.

Neste sentido, sob entendimento durkheimiano, a dicotomia sagrado/profano é o que marca a formação de todas as religiões e é, também, o que fornece as categorias essenciais do entendimento humano como, por exemplo, tempo, espaço, gênero etc., permitindo ao homem classificar o mundo e orientar suas ações nele a partir de suas crenças religiosas.

Outro ponto a ser ressaltado na análise de DURKHEIM sobre os fenômenos religiosos é o da existência de uma tensão permanente entre o conhecimento religioso e o conhecimento científico. Para o autor, a própria idéia de ciência surgiu da religião e, esta, por sua vez, também forneceu à ciência categorias para pensar, a seu modo, o mundo. No entanto, a religião, por estar fundamentada na sociedade e, logo, criar uma moral sagrada baseada na autoridade coletiva que lhe é conferida, não pode ser superada pela ciência e não se extinguirá, pois é capaz de criar um sistema de conhecimento

baseado na solidariedade, no consenso, que cria e reifica os laços sociais. Esta característica é própria da religião, uma vez que a ciência só pode dar explicações provisórias do mundo, pois a verdade, para a ciência, é uma construção mutável. Já no caso das religiões, a verdade é entendida como imutável; logo, permite um maior compartilhamento dos valores religiosos, havendo o empenho dos seus adeptos em buscar coerência nas crenças e ritos em que acreditam e praticam.

No entanto, apesar de ter chamado atenção para a religião como um sistema de conhecimento e classificação do mundo, DURKHEIM encara a experiência com o sagrado como um dado universal, não se questionando sobre as condições de produção de experiência religiosa e seus efeitos. Além disso, suas explicações a respeito das manifestações iniciais da religião estão baseadas na “Psicologia de massas”, pois afirma que o pensamento religioso é produto coletivo de “um estado de efervescência que muda as condições de atividades psíquicas”. (DURKHEIM, 1989, p.499).

Max WEBER também focou sua teoria na relação entre os sistemas religiosos e sua influência nas outras esferas de ação social dos indivíduos, como na economia, ética e política, por exemplo. (WEBER,[1904 e 1905] 2000) De acordo com ele, a relevância sociológica dos estudos sobre as religiões está menos em discutir os seus dogmas do que nos efeitos que eles provocam nas condutas e comportamentos dos agentes religiosos.

Por considerar que a análise sociológica deve partir do conceito do divino, que é elaborado de diferentes maneiras pelas diversas concepções religiosas, WEBER ressalta que para lidar com as manifestações das forças sobrenaturais – que fazem parte das religiões – e que só se revelam indiretamente, os homens criaram uma simbologia no relacionamento com elas. Assim, são os símbolos religiosos que permitem ao homem o contato com o sagrado e que veiculam seus valores e vontades.(FREUND, 1980,pp.130-142).

Para WEBER, quanto mais o conhecimento religioso é organizado em uma doutrina, com a elaboração de textos normativos que reivindicam a capacidade de interpretação e de significação do mundo, mais requer também a formação de um quadro de especialistas religiosos que têm por função interpretar a mensagem textual bem como instruir pedagogicamente os demais fiéis no ensinamento e cumprimento dos valores e deveres religiosos. Neste sentido, a criação de um quadro de especialistas

religiosos contribuí para um processo de burocratização da religião, uma vez que eles são responsáveis pela aplicação das regulamentações doutrinárias e pela separação hierárquica entre eles, representantes legítimos na comunicação com o sagrado, e os demais fiéis, que orientam suas atividades cotidianas a partir da orientação religiosa recebida.

Na perspectiva de WEBER, as religiões que se desenvolveram a partir de revelações, como o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo, provocaram o surgimento de discípulos, isto é, os primeiros seguidores e divulgadores das revelações religiosas que, com o passar do tempo, se tornaram doutrinas com caráter missionário. A missionarização da atividade religiosa organizada pelos especialistas religiosos conduziu à formação de comunidades religiosas através da socialização duradoura dos leigos nos aspectos doutrinários da religião. Os leigos, desta forma, passaram a orientar e a significar suas ações cotidianas a partir das concepções religiosas adquiridas, o que facilitou o processo de diferenciação e confrontação entre aqueles que compartilham subjetivamente as mesmas crenças e valores com os “outros”, isto é, com aqueles que possuem outras formações religiosas.

Seguindo uma perspectiva diferente de DURKHEIM, WEBER tem seu ponto de partida no sujeito, pois atribui importância ao sentido que os indivíduos atribuem às suas atividades e, em “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo” ([1904] 2000), analisa como o conjunto de normas e valores presentes nos textos dos principais agentes da Reforma Protestante ocorrida na Europa no século XVI criaram mudanças na conduta dos adeptos das novas crenças em nome de uma ética religiosa que teria influenciado no desenvolvimento do capitalismo. O privilégio que a doutrina protestante conferiu ao trabalho e a acumulação de riquezas como tarefas para glorificação de Deus, teria influenciado na formação de um *ethos* protestante que passou a orientar a conduta dos agentes religiosos em todas as atividades cotidianas, principalmente na esfera econômica. Nesta análise de WEBER, percebe-se uma valorização dos textos normativos dos reformadores religiosos e uma tendência a homogeneizar seus efeitos na conduta dos agentes religiosos em diferentes momentos históricos.

Outra referência teórica para esta discussão é a abordagem de Clifford GEERTZ ([1973] 1989) sobre a religião como um sistema de símbolos que criam “disposições e motivações” nos seus adeptos (GEERTZ, 1989, p.104). Segundo GEERTZ, a

perspectiva religiosa que molda a visão de mundo e conforma as ações dos crentes é criada a partir do contato destes com os símbolos sagrados, que funcionam como veículos de comunicação e transmissão dos valores religiosos, moldando, e também sendo moldados, pela realidade social e psicológica dos crentes.

A religião, vista por este ângulo, deve ser entendida como um domínio, isto é, como uma “rede de significados” que permeia todos os demais domínios sociais (economia, política, organização das relações sociais etc.). Para GEERTZ, então, o conhecimento dos elementos constitutivos de qualquer religião passa pela interpretação de seus símbolos, que são publicamente manipulados nos rituais. Neste sentido, os símbolos teriam força suficiente para disseminar os valores religiosos e influenciar diretamente a conduta dos seus adeptos, que os internalizariam como parte de suas identidades religiosas.

Deste modo, percebe-se que nos autores acima mencionados há uma convergência analítica em lidar com os fenômenos religiosos como tradições de conhecimento do sagrado que orientam “o ser e o agir” dos agentes religiosos. Contudo, é notório que estas tradições de conhecimento estão marcadas por uma diversidade de idéias e práticas religiosas que estão organizadas e são transmitidas de diferentes maneiras. É neste ponto que a análise de Harvey WHITEHOUSE (2000) sobre os dois divergentes modos de religiosidade (doutrinal e imagístico) classificados a partir dos diferentes processos de codificação e transmissão de conhecimento religioso se torna bastante significativa para a presente discussão.

A abordagem de WHITEHOUSE pontua a relevância da memória para as teorias sociais, uma vez que argumenta que para o entendimento das formas pelas quais as pessoas se sentem compartilhando uma identidade comum é preciso que se leve em consideração os mecanismos de ativação da memória humana que são utilizados (WHITEHOUSE, 2000, p.4-12). O ponto de partida para o seu modelo dos dois divergentes modos de religiosidade (doutrinal e imagístico) tem por base a dicotomia entre a memória semântica (representações mentais de uma natureza geral, criadas pela repetição dos aspectos rituais) e a memória episódica (representações mentais de eventos experimentados pessoalmente, conceitualizados como episódios únicos na vida de uma pessoa) que, acionadas de diferentes maneiras, geram, respectivamente o modo doutrinal e o modo imagístico.

No modo doutrinal proposto por WHITEHOUSE, as idéias religiosas são codificadas discursivamente em um *corpus* de doutrinas que aspiram coerência interna e que são as bases para as atividades rituais como, por exemplo, as orações e os sermões. No entanto, tradições religiosas doutrinárias, para serem efetivas e duradouras, precisam criar meios para controlar e estabilizar o conteúdo das revelações religiosas que estão codificadas nos textos sagrados. Para o autor, a eficácia do modo doutrinal na disseminação das idéias religiosas está em sua forma rotinizada de transmissão do conhecimento religioso (WHITEHOUSE, 2000, p.9).

Religiões codificadas doutrinariamente, como o Islam sunita praticado na SBMRJ, adotam formas rotinizadas e públicas na transmissão de seus valores. A repetição dos aspectos rituais que fazem parte das religiões doutrinárias desempenha, por si mesma, funções disciplinares, uma vez que possibilita a memorização dos esquemas gerais do conhecimento religioso pelos seus adeptos e permite com que eles aprendam exatamente o que fazer e como proceder durante os rituais, além de serem capazes de descrevê-los e de verbalizar suas experiências nos mesmos em qualquer contexto.

A organização e a transmissão das idéias que fundamentam as religiões que operam no modo doutrinal só foram possíveis com o surgimento da escrita. Jack GOODY ressaltou que a introdução da escrita ocasionou transformações nos modos de transmissão de conhecimento, alterando também o seu conteúdo. A escrita tornou o conhecimento universalizável, pois permitiu que ele, uma vez codificado discursivamente em textos, se tornasse mais abstrato, descontextualizado e impessoal, sujeito a críticas, comentários e reordenamentos, estimulando, então, a elaboração da ortodoxia e suas regras de procedimento (GOODY, 1988, p.47,54-55, 88,98-101).

O conhecimento religioso codificado discursivamente em textos, ao descontextualizar as idéias religiosas e despersonalizar sua revelação, permitiu com que esta fosse difundida, formando amplas comunidades anônimas (WHITEHOUSE, 2000, p.1). Deste modo, são nas religiões mundiais, organizadas a partir do emprego de técnicas da escrita, que surgiram os profetas como anunciadores de uma nova ordem moral (ou remodelação da moral já existente) codificada em textos doutrinários e práticas rituais elaboradas para serem divulgadas, daí a existência de atividades missionárias que objetivam conversões, entendidas como a aceitação intelectual de um conjunto de crenças e práticas percebidas como corretas (GOODY, 1987, p.20-21).

Por outro lado, o modo imagístico pode ser entendido como uma forma de codificação religiosa centrada em ritos traumáticos, esporádicos e sigilosos que despertam sentimentos muito fortes e levam aos participantes a se unirem através de laços de intensa solidariedade. O modo imagístico de codificação religiosa é restrito a pequenos grupos, não podendo alcançar comunidades mais amplas, uma vez que é uma codificação não-verbal, que dispensa mediações, em que cada indivíduo só vivencia uma vez a experiência com caráter revelatório, não tendo como expressá-la, monitorá-la ou controlar sua transmissão.

Mais importante que o modelo proposto por WHITEHOUSE, uma vez que nem sempre os limites entre as codificações doutrinárias e imagísticas podem ser rigidamente estabelecidos, são as questões levantadas por ele relativas às formas de transmissão do conhecimento religioso e os mecanismos disciplinares que são utilizados para fazer com que a mensagem/ revelação permaneça entre os seus adeptos, que a atualizam mantendo-se unidos em nome do compartilhamento comum das verdades religiosas.

Neste aspecto, a análise de Fredrik BARTH (2000) sobre os modos de transação do conhecimento permite a elucidação das maneiras pelas quais as tradições religiosas são transformadas em realidades sociais. Para ele, cada sociedade está permeada por diferentes tradições de conhecimento que informam a vida social e que, para apreendê-las, é preciso investigar as maneiras pelas quais o conhecimento é transmitido e gerenciado na interação social.(BARTH, 2000, p.144).

BARTH propõe, para tanto, dois modelos contrastantes de transmissão de conhecimento nos papéis de “guru” e de “iniciador”. Esses papéis contrastantes, acionando diferentes modalidades de conhecimento, implicam em “transformações cumulativas” na própria tradição que é transmitida.

A transmissão de conhecimento desempenhada pelo iniciador é contextualizável, ocorrendo somente nas ações rituais. É ele quem domina o conhecimento da religião e os procedimentos de manipulação dos símbolos sagrados, tendo o poder de invocá-los. Sua autoridade é legitimada pela sua performance ritual e pela capacidade que tem em proporcionar experiências emocionantes e intensas nos iniciantes, a ponto de fazer com que eles se sintam transformados na própria ação ritual. O conhecimento do iniciador não é sistematizado em idéias que aspiram coerência; ao contrário, é obtido através de

sua transação com ancestrais ou forças da natureza, por isso a ênfase no mistério que envolve a revelação ritual e o segredo no seu contato com o sagrado.

Por outro lado, o papel do guru é marcado pelo processo cumulativo de conhecimento. Sua legitimidade é alcançada através da transmissão pública de seu conhecimento, que deve ser percebido como coerente e satisfatório pelo seu público, com o qual mantém uma relação “professoral”, pedagógica. Nas palavras de BARTH:

“A tarefa do guru no relacionamento com o seu público é instruir, esclarecer e educar, de modo que seus discípulos aprendam com ele em uma relação pessoal e duradoura. (...) Por isso, antes de mais nada, é fundamental não ficar sem ter o que transmitir: um guru só se sustenta enquanto tem o que ensinar. (...) Se um guru entra em contradição, ou se seu estoque de conhecimento se exaure, ele é rapidamente ofuscado pelos seus rivais ou discípulos.” (BARTH, 2000, 147).

A discussão teórica esboçada acima aponta para as conexões entre religião, conhecimento e poder como elementos importantes para o entendimento dos processos dinâmicos pelos quais as identidades religiosas são construídas, modificadas e delimitadas pelos agentes religiosos. Para este trabalho, essas conexões se apresentam fundamentais uma vez que o Islam, como um sistema religioso baseado em uma revelação profética codificada discursivamente em texto, se articula em torno da transmissão do conhecimento religioso.

2.1- Visões antropológicas sobre o Islam

Pode-se dizer que o Islam passou a ser configurado como um objeto de estudo no campo mais amplo das Ciências Humanas a partir do século XIX. Este recorte temporal deve-se, sobretudo, ao contexto histórico do colonialismo europeu, no qual vários países do Ocidente disputavam áreas de influência econômica, política e religiosa⁹ principalmente na Ásia e na África. A partir de então, também houve por parte das potências coloniais uma preocupação em elaborar um conjunto de saberes sobre aquelas regiões, principalmente o Oriente Médio - termo cunhado só no século XX -para atender às suas necessidades de colonização.

⁹ Ver SCHERMANN, Patrícia S. “Fé, guerra e escravidão: cristãos e muçulmanos face à *Mahdiyya* no Sudão (1881-1898). Tese de doutorado em História. UFF, 2005.

Dessa forma, em fins do século XIX, aumentou o número de estudiosos voltados para o conhecimento do Oriente nas mais diversas áreas (Literatura, Filosofia, Filologia e História) que tentavam traçar a definição do que era o “Oriente” e o “homem oriental”, construindo suas representações para o Ocidente. Esse *corpus* de saberes ficou conhecido como Orientalismo,¹⁰ tendo influenciado amplamente o campo das Ciências Humanas, inclusive a Antropologia, através da caracterização do Islam como uma totalidade homogênea e imutável.

Ernest GELLNER, em “*Muslim Society*” (1981), segue uma tendência orientalista por caracterizar o Islam como “(...) uma totalidade histórica distinta que organiza os vários aspectos da vida social” (ASAD, 1986, p.1). Com base em seus estudos sobre as tribos muçulmanas nas montanhas Atlas no Marrocos, GELLNER enquadrou a diversidade das práticas islâmicas numa oposição entre as tribos, que seriam o *locus* de práticas locais, “populares”, marcadas pela adoração de santos sufi, e as cidades, *locus* do Islam textual, ortodoxo e dos especialistas religiosos. Com isso, reproduziu a separação que Orientalistas fizeram entre um Islam ortodoxo (tipicamente urbano, seguido por uma elite letrada) e um Islam heterodoxo (seguido por habitantes de áreas rurais, marcados pela oralidade e práticas místicas).

Em sua abordagem, GELLNER argumenta que, por conta dos processos de modernização da sociedade marroquina, acompanhados por um maior acesso à educação, haveria um domínio decisivo da ortodoxia, praticada pela elite, sobre a heterodoxia, praticada pelas sociedades tribais. Assim, o caráter textual e normativo do Islam se sobreporia ao que ele considerou como práticas populares, “místicas” e sem bases textuais, uma vez que, para ele, a ortodoxia é universalizável e implica em um conjunto de regras claramente definidas aplicáveis em qualquer contexto social. Neste sentido, para GELLNER, é possível se falar em uma “civilização islâmica”, localizada essencialmente no Oriente Médio.

Clifford GEERTZ ([1968] 2004), também tendo o Islam como referência, parte para um estudo comparativo do seu desenvolvimento no Marrocos e na Indonésia. Para o autor, o estudo comparado da religião trata-se, sobretudo, não da sua definição

¹⁰ Uma importante contribuição crítica sobre as implicações do Orientalismo nos estudos acadêmicos sobre o Oriente Médio e sobre o Islam foi elaborada por Edward SAID no seu livro *Orientalism* (1978), publicado no Brasil como “Orientalismo: a invenção do Oriente pelo Ocidente” (1990). Apesar de SAID analisar principalmente produções literárias e homogeneizar os interesses de seus autores, ele chama atenção para as relações de poder presentes nos discursos produzidos pelos autores ocidentais sobre o Oriente.

conceitual, mas de “(...) descobrir exatamente que tipo de crença e prática sustenta que tipo de fé sob que tipo de condições” (GEERTZ, 2004, p.15).

Segundo GEERTZ, em seu livro “Observando o Islam” ([1968] 2004), tanto o Marrocos quanto a Indonésia são sociedades que passaram por diferentes processos de islamização e que, portanto, ser muçulmano em cada uma dessas sociedades implica em diferentes concepções de crença e práticas religiosas. Neste sentido, GEERTZ (2004, p.33) chama atenção para o fato de que diferentes formas de sociedades e culturas produzem diferentes formas de crenças religiosas. A tarefa do antropólogo, então, é a de investigar como o global, isto é, o conjunto de princípios normativos da religião, neste caso o Islam, se realiza no local, isto é, nos contextos particulares em que é estudado.

Talal ASAD (1986) argumenta que os antropólogos não devem negligenciar, tal como fizeram os Orientalistas, a multiplicidade de práticas e crenças islâmicas, uma vez que todas elas, em qualquer contexto histórico e cultural, incluem os textos do Alcorão e as *Hadiths*¹¹ (ditos do Profeta Muhammad) como referências normativas. Para ele, um conceito apropriado que os antropólogos devem ter como ponto de partida para o entendimento do Islam é o de uma tradição discursiva, que “(...) consiste essencialmente de discursos que procuram instruir especialistas com respeito às formas e propósitos corretos de uma dada prática que, precisamente porque está estabelecida, tem uma história” (ASAD 1986, p.14).

Desta forma, muitos trabalhos acadêmicos têm demonstrado a pluralidade de práticas e interpretações que informam as diferentes tradições islâmicas (sunismo, xiísmo e sufismo) e que devem ser estudadas a partir das condições locais de produção, organização e transmissão do conhecimento que informam as identidades religiosas e as práticas sociais.

No entanto, a noção de conhecimento religioso é central na construção das várias identidades muçulmanas, fator que permite com que alguns valores formativos da religião sejam objetificados e entendidos como essenciais na crença de todos os muçulmanos, principalmente com relação ao compartilhamento das idéias reveladas nos textos sagrados da religião (EICKELMAN, 1996, p.38), o que permite aos muçulmanos, ao menos simbolicamente, se sentirem pertencentes a uma comunidade mundial de fiéis (*Ummah*).

¹¹ Mantive o plural das palavras em árabe conforme a grafia utilizada pelos membros da comunidade muçulmana do Rio de Janeiro em seus textos sobre o assunto.

As diferentes tradições islâmicas, em linhas gerais, se articulam em torno do conhecimento dos textos doutrinários da religião na elaboração de suas crenças e práticas rituais; embora o estabelecimento de uma hierarquia entre a doutrina textual e a prática ritual seja contextualizável em cada caso (PINTO, 2002, p.245). De acordo com os princípios islâmicos normativos, o Alcorão é concebido como a palavra imutável de Deus e conhecê-la na íntegra é um dever de todos os muçulmanos. Neste sentido, a aquisição e a transmissão de conhecimento religioso estão vinculadas a diferentes dimensões de aprendizado, e envolvem a aplicação de variadas técnicas, tais como leitura, memorização e, sobretudo, técnicas orais, ativas de diferentes formas e intensidade.

Dale EICKELMAN (1985, p.166-167) chamou atenção para as dinâmicas conexões entre conhecimento religioso e a construção de autoridades religiosas. Através de seu estudo sobre o sistema tradicional de educação islâmica no Marrocos, o autor ressaltou que o ensino tradicional do Islam, como um sistema de conhecimento, tem sido transmitido e enfatizado de diferentes modos em diferentes contextos sociais e históricos. No caso marroquino, por exemplo, ele pontuou para a memorização dos versículos do Alcorão como uma atividade altamente valorizada como “prova” de conhecimento religioso. Nos locais de ensino religioso (*madrasas*), por exemplo, as aulas de memorização ocupam um papel privilegiado de ação pedagógica, que durante muito tempo foram oralmente transmitidas sem a utilização de textos corânicos como suporte. Inclusive, muitas crianças pertencentes à elite marroquina foram primeiramente socializadas na linguagem corânica através de seus pais. O acesso ao saber religioso, neste sentido, foi amplamente dominado pela elite social e econômica, também fornecedora de políticos e mercadores.

No entanto, apesar de ressaltar que o Islam se organiza em torno de uma tradição intelectual que prega a fixidez e a memorização dos textos sagrados como meios de obtenção de conhecimento religioso, e reconhecer o importante papel exercido pelas autoridades religiosas em suas interações com a sociedade mais ampla, EICKELMAN ressalta que mudanças culturais e tecnológicas ocorridas nas décadas de 1980 e 1990 têm provocado transformações nesta forma de conceber o conhecimento religioso como arena privilegiada de ação das autoridades religiosas. (EICKELMAN, 2002, p.296).

Nesta linha, EICKELMAN e Jon ANDERSON (2003, p. 1-5) têm argumentado que no mundo muçulmano mais amplo, incluindo neste sentido as comunidades islâmicas diaspóricas, o avanço de novas tecnologias de comunicação tais como a sofisticação da imprensa e o advento da *internet*, bem como as facilitações de seu acesso, além do avanço dos processos educacionais, provocaram o surgimento de uma nova esfera pública religiosa, em que novos atores – muçulmanos sem formação religiosa tradicional cujas opiniões e idéias a respeito do Islam só eram permitidas nas esferas privadas - foram trazidos à cena no debate público, desta vez com suas vozes sendo ouvidas acerca das questões que envolvem a religião.

Desta forma, os avanços da tecnologia nos meios de comunicação possibilitaram maior acesso aos textos normativos da tradição islâmica, assim como novas idéias e formas de pensar e agir de acordo com os princípios islâmicos, numa relação horizontal que dispensaria a mediação das autoridades religiosas, o que EICKELMAN e ANDERSON (1993, p.1) consideram como um processo de fragmentação da autoridade. Com essa fragmentação, muçulmanos de todos os lugares passariam, a partir do contato com a multiplicidade de símbolos e textos sobre o Islam veiculados pelos meios de comunicação, a formular e emitir opiniões sobre o papel da religião na sociedade, questionar as políticas estatais e até mesmo, julgar os atos das autoridades religiosas.

Contudo, apesar do impacto desta nova mídia (EICKELMAN e ANDERSON, 2003,7-10) na construção de uma esfera pública que toma o Islam como um assunto central de discussões para uma ampla gama de pessoas, é preciso assinalar que as autoridades religiosas continuam a ocupar um papel de destaque na emissão de opiniões sobre todas as questões que envolvem a vida dos muçulmanos e na transmissão de conhecimento religioso, principalmente através dos sermões que são proferidos nas mesquitas.

É importante ressaltar que autoridades religiosas, em diferentes contextos culturais, também utilizam a nova mídia (*internet*) como um instrumento para fortalecerem suas posições no campo religioso e estabelecerem alianças/contatos em níveis locais e transnacionais e, assim, permitem com que suas posições teológicas também façam parte da esfera pública, contribuindo para as discussões acerca das problemáticas que envolvem o Islam.

Apesar do Islam não possuir uma organização institucionalizada de sacerdotes tal como ocorre no Cristianismo; sua organização em torno de uma revelação codificada discursivamente em textos sagrados atribui às autoridades religiosas papéis de guardiãs da tradição, responsáveis para que os ideais formativos da religião sejam permanentemente transmitidos.

Neste aspecto, a análise de Patrick GAFFNEY (1994) sobre as bases sociais de construção da autoridade religiosa dos pregadores muçulmanos, isto é, daqueles responsáveis em proferir os sermões nas mesquitas aponta para o fato de que a reivindicação do status de autoridade está articulada a diferentes definições de conhecimento. Deste modo, as formas pelas quais o aprendizado da religião é feito e verificado, além de sua demonstração pública através de funções sociais como ensino, conselho, interpretação e divulgação se constituem em mecanismos de legitimação das autoridades religiosas. Em suas palavras:

“Para que o conhecimento seja socialmente efetivo, ele precisa ser convertido em autoridade, e para a autoridade ser estabelecida, ela precisa ser projetada como conhecimento. Então, a influência de um pregador (*preacher*) em um contexto local depende fundamentalmente dos conceitos de conhecimento que são [localmente] encontrados e de como essas qualidades são entendidas para serem demonstradas”. (GAFFNEY, 1994, p.35).

Neste sentido, o papel de mediação exercido pelas autoridades religiosas na transmissão do conhecimento religioso é permanentemente atualizado nas atividades islâmicas, que cobrem desde a realização de sermões nas mesquitas, a aconselhamentos e elaboração de textos explicativos sobre o Islam. Tais atividades são realizadas dentro de um sistema disciplinar organizado a partir da combinação das diferentes concepções de conhecimento baseadas nos textos islâmicos normativos, que não são livremente interpretados.

Talal ASAD, ao considerar o Islam como uma tradição discursiva, evidencia o papel da ortodoxia nos processos de ensinamento doutrinal e ritual da religião. Mais do que discursos instrutivos sobre as práticas religiosas, a ortodoxia é estruturada a partir de relações de poder que legitimam a força normativa da tradição religiosa através da aplicação de práticas disciplinares, definidas como “os múltiplos caminhos nos quais discursos religiosos regulam, informam e constroem o ‘self’ dos agentes religiosos”

(ASAD, 1993, p.125). Assim, a noção de ortodoxia demanda especialistas do texto, que criam interpretações canônicas e têm seu conhecimento religioso legitimado publicamente como autoridade.

As práticas disciplinares aplicadas pelas tradições religiosas são capazes de construir, moldar e dirigir as condutas dos seus adeptos através de mecanismos (regras e punições) que induzem o seu estar no mundo, isto é, suas disposições espirituais, morais e físicas, permitindo a construção de um *habitus*¹² religioso a partir da internalização dos valores religiosos normativos. No entanto, as formas pelas quais as práticas disciplinares são aplicadas e organizadas pedagogicamente por tais especialistas não são homogêneas e variam tanto de acordo com os veículos pelos quais a tradição religiosa é codificada e transmitida quanto com sua recepção pelos agentes religiosos.

Paulo PINTO (2002) chamou atenção para as variadas transações de conhecimento religioso (doutrinal/discursiva e imagística/experiencial) que são acionadas na construção das identidades religiosas sufi na Síria. Em sua abordagem, o autor apontou para as diferentes práticas disciplinares e relações de poder mobilizadas pelos *Shayks* sufi na transmissão de conhecimento religioso para seus discípulos.

A análise de Paulo PINTO focaliza a experiência religiosa, conceitualizada como o resultado da mobilização de ferramentas cognitivas, emocionais e corpóreas, como sendo fundamental para a concretização da disciplina como um ‘self’. Deste modo, a força normativa das tradições religiosas sobre as escolhas e desejos de seus adeptos deve ser entendida a partir dos efeitos acumulativos das práticas disciplinares que moldam o *self* dos agentes religiosos.

Com base nessas discussões, percebe-se que os múltiplos aspectos que envolvem as tradições islâmicas têm sido objeto de muitos estudos antropológicos em vários países do Oriente Médio. Todavia, o crescimento de comunidades muçulmanas em contextos culturais onde há a predominância de populações não-islâmicas tem levado a alguns antropólogos a se interessarem em estudá-las, no intuito de perceber os caminhos pelos quais as diferentes tradições islâmicas são organizadas e vivenciadas na diáspora.

¹² Sigo a definição de *habitus* dada por Pierre Bourdieu: “(...) um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apropriações e ações”.(ORTIZ, [s.d] p.65).

Neste sentido, o Islam, as comunidades islâmicas diaspóricas e suas diferentes conexões com a etnicidade árabe têm se constituído recentemente como um campo de interesse para estudos antropológicos no Brasil.

2.2- Antropologia do Islam no Brasil

A produção antropológica sobre as comunidades islâmicas no Brasil, apesar de ainda se encontrar em um estado inicial, tem apontado para os diferentes mecanismos e escolhas acionados por tais comunidades na construção e manutenção de suas fronteiras religiosas no campo religioso local, bem como no estabelecimento de interações e interseções com a sociedade brasileira de um modo mais amplo.

A presença histórica de muçulmanos no Brasil remonta ao século XIX, quando a mão-de-obra escrava africana ainda era largamente utilizada no país. Muitos escravos eram trazidos de áreas islamizadas da África e, no Brasil, tentavam dar continuidade às suas práticas religiosas. Um estudo mostra o ativo comércio de Alcorões e gramáticas de língua árabe estimado, em média, na compra de cem exemplares por ano por escravos e ex-escravos muçulmanos no Rio de Janeiro naquele período (COSTA E SILVA, 2004). As áreas de maior concentração de muçulmanos no século XIX eram Bahia e Rio de Janeiro.

No entanto, a formação de comunidades muçulmanas no Brasil só ganhou impulso com os processos de imigração árabe que tiveram lugar em diferentes momentos históricos dos séculos XIX e XX. Destaca-se o fato de que a maioria dos imigrantes árabes¹³ no Brasil no período compreendido entre fins do século XIX e a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) eram, em sua maioria, de cristãos que vieram para o Brasil por diferentes motivos políticos e econômicos, sendo originários, sobretudo, das regiões que hoje são a Síria e o Líbano¹⁴.

¹³ “As primeiras levas de árabes para o Brasil são registradas na Revista de imigração e colonização e no Boletim do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio de 1942. Registram os primeiro sírios e libaneses em 1891; em outro número, o registro de entrada é em 1871”. (JARDIM, 2000, p.104).

¹⁴ Há um relato nos trabalhos sobre imigração árabe no Brasil (SAFADY, 1972, e TRUZZI, 1997) que os árabes, quando chegavam ao país, eram inicialmente chamados de “turcos”, independentemente de sua nacionalidade, e que se empregavam principalmente em atividades comerciais de longa distância, ficando conhecidos como “mascates”. Havia uma frase jocosa que classificava os árabes da seguinte forma: “turcos quando chegam, sírios quando se estabelecem e libaneses quando enriquecem”.

O maior fluxo de imigração de árabes muçulmanos pode ser constatado no período pós-Segunda Guerra Mundial, principalmente após a criação do Estado de Israel (1948) e as conseqüentes guerras envolvendo este país e os diversos países árabes; além de conflitos internos nos próprios países árabes, como o caso do Líbano e sua guerra civil (1975-1991).(MONTENEGRO, 2000; WANIEZ E BRUSTLEIN, 2001; JARDIM, 2000; TRUZZI, 1997).

De maneira geral, as comunidades muçulmanas no Brasil reproduzem o quadro mais amplo das diferenças sectárias, sendo o número de muçulmanos e instituições religiosas sunitas maiores que os de xiítas. Com relação aos xiítas no Brasil, a maior parte da comunidade está localizada em São Paulo e na região sul, mais especificamente em Curitiba e em Foz do Iguaçu. Institucionalmente, há três mesquitas ativas¹⁵: a Congregação *Ahlul Bayt* do Brasil (Curitiba), Mesquita Muhammad Raçulullah (Mesquita de Muhammad –Profeta de Deus, Brás/SP) e Centro Islâmico do Brasil, também em São Paulo.

Já as comunidades muçulmanas sunitas estão localizadas em maior parte do território nacional, sendo os estados de São Paulo, Paraná, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro e o Distrito Federal os de maior concentração de fiéis. Só em São Paulo estão localizadas 25 das 49 instituições¹⁶ sunitas existentes no Brasil, incluindo o CDIAL (Centro de Divulgação do Islam para a América Latina) e a sede da WAMY (Assembléia Mundial da Juventude Islâmica), instituições que desempenham um importante papel na divulgação do Islam assim como na integração entre as comunidades muçulmanas no Brasil. Além disso, o estado de São Paulo conta também com uma Escola Islâmica que funciona em regime de internato em que são aplicadas aulas de língua árabe, de doutrina islâmica e de memorização do Alcorão, contando com um corpo docente majoritariamente de origem árabe.

Apesar das instituições destacadas acima, por conta do alcance de suas atividades, podem ser consideradas como centros mais amplos de divulgação do Islam no Brasil, cabe assinalar que as diferentes comunidades muçulmanas sunitas criam mecanismos próprios para sua organização institucional, para a divulgação da religião e para a socialização de seus membros.

¹⁵ A relação dessas mesquitas poderá ser ampliada a partir de uma pesquisa mais cuidadosa sobre os xiítas no Brasil. Ver PINTO 2005b.

¹⁶ Número estimado por mim durante a pesquisa.

Pode-se dizer que os árabes em geral, cristãos e muçulmanos, que imigraram para o Brasil em diferentes períodos, criaram movimentos associativos¹⁷ voltados tanto para a criação de redes de ajuda e de espaços de sociabilidade para seus membros quanto para a construção de locais religiosos como igrejas e mesquitas. Como indica Denise JARDIM (2000 p.206):

“A partir da [criação] das entidades coletivas, fala-se em nome de uma ‘comunidade’ perante a sociedade abrangente e, portanto, apresenta-se mais evidente o paradoxo do pertencimento étnico. De um lado, há a exposição da situação de estrangeiro, e de outro, a expressão da vontade de inserção de um determinado grupo na sociedade mais abrangente.”

Um primeiro e importante trabalho a ser ressaltado é o de Denise JARDIM (2000). A autora analisa os processos de construção de uma identidade étnica árabe (palestina) no Chuí, sul do Brasil, que é estruturada a partir do compartilhamento da idéia de uma origem “nacional” comum.

As imigrações de palestinos para o Brasil ocorreram principalmente nas últimas décadas do século XX como desdobramento dos conflitos políticos e militares que se instalaram na região da Palestina após a criação do Estado de Israel em 1948. Deste modo, segundo JARDIM, “no Chuí, os migrantes apresentam-se genericamente como parte de uma coletividade que detém uma história e motivos comuns para a migração – ‘aqui é tudo palestino’”. (JARDIM, 2000, p.187).

A construção da “comunidade árabe” palestina no sul do Brasil correspondeu à elaboração de diferentes e densas redes de relações sociais locais que atuaram decisivamente em sua configuração como grupo étnico. Neste sentido, JARDIM chama atenção para a importância de iniciativas coletivas, tais como a fundação do “Clube Árabe” em 1981 e a criação do “Clube de Futebol Central Palestino”, cuja maior projeção foi entre os anos de 1989 a 1993, em dar uma visibilidade pública aos palestinos no Chuí, permitindo com que a referência “palestino” fosse afirmada coletivamente tanto entre os migrantes quanto entre seus descendentes nascidos no Brasil. (JARDIM, 2000, p.209).

¹⁷ Segundo SAFADY (1972, p.119), a organização e as atividades desses movimentos associativos articuladas ao surgimento de uma “imprensa árabe” voltada para os interesses da comunidade árabe e de sua inserção na sociedade brasileira estimularam e ajudaram na criação, em 1943, do Departamento de Estudos Árabes na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Além disso, essa expressão pública da identidade étnica palestina permitiu, também, o estabelecimento de relações mais amplas da comunidade com a sociedade brasileira. Talvez um dos maiores marcos nesta relação tenha sido o envolvimento dos membros da comunidade palestina nos processos de emancipação política do Chuí e, no período pós-emancipação, na ocupação de cargos políticos.

JARDIM também ressaltou que vínculos transnacionais com a Palestina são mantidos e mobilizados na atualização da identidade palestina local. Tais vínculos podem ser detectados através das várias viagens que são feitas pelos membros da comunidade à Palestina e de matrimônios que são organizados neste circuito.

Além disso, vínculos transnacionais também são articulados a partir de contatos com representantes de organismos internacionais, envolvidos nas discussões políticas sobre a Palestina, bem como através de visitas à comunidade de membros da OLP (Organização pela Libertação da Palestina) e de visitas de autoridades religiosas (*shaykhs*) vindas também daquela região. (JARDIM, 2000, p.209, 228, 293-314).

Em sua abordagem, JARDIM aponta para a etnicidade árabe palestina como um elemento definidor da identidade social de seus informantes, relegando outras possibilidades identitárias, como a religiosa, por exemplo, a um segundo plano. Segundo a autora, embora a maior parte de seus entrevistados fosse de muçulmanos, a religião comum não lhes forneceu motivações para qualquer iniciativa coletiva com fins religiosos, como a construção de uma mesquita, por exemplo. Ao contrário, a vivência do Islam no Chuí estaria mais voltada a uma prática individual, no espaço privado das casas ou lojas (através da transmissão de orações televisionadas pela rede de TV Dubai) do que como uma atividade pública. Inclusive, JARDIM relata que a única sala existente para orações está localizada no Clube Árabe, cujo acesso é limitado a um seleto grupo de diretores e seus amigos, local em que não se permitia a entrada de mulheres. (JARDIM, 2000, p.225).

Apesar de ter destacado que “no Chuí, os entrevistados falam que a mesquita não aconteceu por ter sido um projeto de um pessoal da Arábia Saudita” (JARDIM, 2000, 227) e que caso tal projeto se concretizasse poderia ameaçar a liderança dos árabes comerciantes locais substituindo-na por lideranças religiosas, JARDIM não amplia sua discussão sobre a questão, não analisando por que houve a não aceitação do

“apoio” saudita na construção da mesquita e por que a mobilização pública da identidade religiosa muçulmana não é desejada.

A análise comparativa de Paulo PINTO (2005b) sobre os processos de construção das identidades religiosas nas comunidades muçulmanas do Rio de Janeiro, São Paulo e Curitiba aponta para as articulações entre etnicidade árabe e identidade muçulmana, que são diferentemente enfatizadas de acordo com as especificidades de cada comunidade. Segundo o autor, nas comunidades de Curitiba e nas Mesquitas do Brás e Salah al-Din em São Paulo, os elementos étnicos são mais destacados e, neste sentido,

“a cultura e a língua árabe se tornam diacríticos étnicos que definem o pertencimento à comunidade religiosa, embora a identidade religiosa não possa ser colocada como um diacrítico cultural para toda a comunidade étnica, uma vez que a grande maioria dos árabes no Brasil são cristãos.”(PINTO, 2005b,p.1)

O autor também ressalta que na comunidade muçulmana sunita de São Paulo, estimada por ele em 250 mil membros, fica evidenciado que a maior parte dos freqüentadores das mesquitas da região é composta por árabes e seus descendentes; logo, a língua árabe faz parte não só dos momentos de expressão ritual da doutrina religiosa, como também está inserida na performance cotidiana dos membros da comunidade.

Além disso, também é perceptível que nessas comunidades, as lideranças religiosas são formadas em Universidades Islâmicas na Arábia Saudita e no Egito, e na comunidade muçulmana de São Paulo, atendem às mais diversas funções religiosas, como, por exemplo, a liderança nas orações, no pronunciamento dos sermões, no ensino da doutrina e práticas islâmicas, aconselhamentos etc.

No caso do Sunismo, as Universidades Islâmicas de maior prestígio são a Universidade Al-Azhar (localizada no Cairo, Egito; e em Beirute, Líbano) e a Universidade Islâmica de Medina (Arábia Saudita), esta conhecida por enviar autoridades religiosas para trabalhos missionários em várias partes do mundo.

Outro aspecto importante destacado por Paulo PINTO se refere aos diferentes mecanismos de inserção dessas comunidades na sociedade brasileira mais ampla, bem como nas formas com que se articulam com as diferentes tradições religiosas que

compõem o Islam como um todo. Na comunidade de Curitiba, por exemplo, não há um trabalho de socialização dos brasileiros (sem ascendência árabe) que se convertem também não está aberta ao diálogo com a sociedade brasileira, como ocorre na comunidade sunita do Rio de Janeiro, por exemplo, que realiza ações de assistência social. Neste sentido, a relação da comunidade de Curitiba com a sociedade brasileira em geral se dá fora da esfera religiosa, em atividades profissionais e relações de amizade, por exemplo.

Em linhas gerais, a análise de Paulo PINTO chama atenção para a multiplicidade de discursos e práticas que estão em jogo na construção das identidades muçulmanas no Brasil. Neste sentido, analisar as comunidades muçulmanas no campo religioso brasileiro implica em considerar os diferentes caminhos pelos quais o Islam, como um sistema religioso transnacional, é recriado localmente tanto em relação aos discursos normativos e sectários que informam as práticas dos agentes religiosos quanto em relação aos elementos internos de cada comunidade que são escolhidos, mobilizados e incorporados como parte da identidade religiosa dos muçulmanos.

Outro trabalho a ser destacado é o de Silvia MONTENEGRO (2000). A autora focou sua análise nos dilemas e tensões identitárias que envolvem o Islam no Brasil, também tendo como referencial empírico a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, representada institucionalmente na SBMRJ (Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro).

MONTENEGRO considerou a diversidade que envolve o Islam partindo para uma discussão das duas maiores “comunidades de interpretação” que compõem aquela tradição religiosa: os sunitas e os xiitas. Para a autora, a noção de “comunidades de interpretação” é a mais correta para lidar com tal diversidade interna do Islam, uma vez que cada comunidade reivindica para si a asserção de estar praticando o “Islam verdadeiro”. Deste modo, ela argumenta que usar a noção de “comunidades de interpretação” é uma forma de “(...) pensar a fragmentação interna de uma tradição que, de certa forma, em nome do ‘Islam único e verdadeiro’, não parece assumir, como pode fazê-lo o protestantismo ou outras tradições, seus cismas e fragmentações internas”.(MONTENEGRO, 2000, p.75).

Embora esta dissertação não tenha como objetivo discutir o sectarismo islâmico, ou o que MONTENEGRO denomina “fragmentações internas”, é preciso destacar que

ele ocupa uma posição fundamental na definição das identidades islâmicas, sendo assumido e acionado em diferentes contextos. Em países cuja composição política é feita com base no sistema confessional vigente, como o Líbano, por exemplo, o sectarismo é acionado tanto como mobilizador de poder político quanto econômico, não sendo de forma alguma ignorado.

Além disso, também é notável que tanto os sunitas quanto os xiítas possuem horizontes normativos comuns, como a aceitação dos pilares da religião, por exemplo, o que permite que, apesar de suas diferenças, membros das duas comunidades cumpram o ritual da peregrinação a Meca em conjunto.

No caso do Brasil, o sectarismo também é contextualizável, pois embora na SBMRJ o discurso dos membros da comunidade em relação aos xiítas seja no sentido de enquadrá-los como “deturpadores” do Islam, em outras comunidades muçulmanas é possível que a diferença sectária possa ser assumida e negociada de outra forma. O trabalho etnográfico de Paulo PINTO (2005b) demonstra que na comunidade muçulmana de Curitiba, composta majoritariamente por árabes e seus descendentes, tanto sunitas quanto xiítas, a etnicidade árabe foi mobilizada como um mecanismo de superação do sectarismo.

Deste modo, nesta comunidade, que segundo o autor chegou a estar ameaçada de fragmentação por conta do sectarismo, ocorreu, ao longo do tempo, um processo de “etnificação” do Islam, através da integração de pressupostos culturais árabes como parte da identidade muçulmana da comunidade, além da ênfase dada aos elementos doutrinários e práticos compartilhados tanto pelos sunitas quanto pelos xiítas. Tal fator permitiu com que a comunidade permanecesse unida, freqüentando a mesma mesquita e participando conjuntamente nas orações coletivas. Neste caso, percebe-se que o sectarismo foi reconhecido e englobado pela ênfase na etnicidade árabe e no compartilhamento dos princípios básicos do Islam.

Retomando a tese de MONTENEGRO, a autora apresenta um mapeamento das comunidades muçulmanas localizadas em diferentes estados brasileiros, as quais ela se refere como “as zonas do Islam no Brasil”, ressaltando os perfis identitários principalmente das comunidades de São Paulo, Paraná e Rio de Janeiro, que são as mais expressivas numericamente. Apesar de destacar também as comunidades xiítas neste mapeamento, sua análise se direciona às comunidades sunitas.

Neste exercício comparativo, MONTENEGRO destaca que as comunidades sunitas de São Paulo e Paraná são formadas majoritariamente por árabes e seus descendentes, havendo, então, uma articulação entre identidade árabe e identidade muçulmana, que é elaborada de diferentes maneiras, passando desde o emprego da língua árabe na vida cotidiana e ritual das referidas comunidades a vinculações transnacionais com países islâmicos, sobretudo a Arábia Saudita, que muitas vezes atualiza esses laços através de doações financeiras.

Para a autora, esses fatores levaram as comunidades de São Paulo e de Curitiba a adotarem países árabes - principalmente a Arábia Saudita - como referências religiosas, isto é, a reconhecerem-nos como Estados Islâmicos, uma vez que são comunidades que além de financiamento, também recebem missionários enviados por tais países que, localmente, assumem posições de lideranças religiosas. Neste sentido, ela destaca que as comunidades de São Paulo e as do Paraná “(...) ressaltam em suas publicações o legado de uma cultura árabe comum como traço estreitamente vinculado ao islamismo professado em terras brasileiras”. (MONTENEGRO, 2000, p.103) e, tendo em vista as razões citadas anteriormente, se configuram como comunidades “arábico-cêntricas” (op.cit.,p.298).

Outro ponto levantado por Silvia MONTENEGRO é o emprego da identidade árabe como elemento organizador e aglutinador das instituições islâmicas de São Paulo, perceptível através da publicação de jornais que circulam nessas comunidades como o “*Al-Urubat*” (o arabismo), por exemplo. Segundo a autora, esse jornal circula nacionalmente há mais de 60 anos e se apresenta como um “Jornal a serviço da Comunidade Muçulmana no Brasil”. Perfil semelhante ao da comunidade de São Paulo, pode ser encontrado também na comunidade sunita de Foz de Iguaçu, em que a divulgação do Islam na página eletrônica da instituição encontra-se associada à divulgação da cultura árabe (MONTENEGRO 2000, p.71).

A partir desta perspectiva comparativa sobre o Islam no Brasil, MONTENEGRO, ao realizar sua etnografia na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro, afirmou que nesta, a construção identitária teria seguido um delineamento diferente do ocorrido nas comunidades de São Paulo e Curitiba. O argumento central de sua tese é que a construção identitária da comunidade muçulmana sunita do Rio de

Janeiro estaria marcada por “(...) dois dilemas e dois discursos de identidade”.(MONTENEGRO, 2000, p.4).

Na análise de MONTENEGRO, o primeiro dos dilemas de identidade se refere à escolha que a comunidade do Rio de Janeiro teve de fazer entre “arabização” ou “islamização”. Segundo ela, a comunidade em tela teria optado por desvincular o Islam de qualquer referência árabe e, logo, teria feito a escolha pela “islamização”. Em sua abordagem, na SBMRJ o “arabismo funcionava como um traço negativo, como um dos diacríticos de outras comunidades das quais (...) havia que se distanciar” (MONTENEGRO, 2000, p.103) e que os dirigentes da instituição, aos quais a autora se refere como “grupo de intelectuais”, teriam se empenhado em “deseticizar” o Islam tanto nos seus discursos quanto nas atividades desenvolvidas na instituição.

Neste sentido, a ênfase na “desarabização” do Islam poderia ser evidenciada a partir das escolhas feitas pela SBMRJ em não aceitar missionários vindos de países árabes para ocuparem cargos de autoridades religiosas locais, pois estes poderiam estar vinculados a ideologias arabistas, além de conferir a língua árabe um caráter apenas religioso, com ênfase em seu papel de língua sagrada, uma vez que a revelação do Alcorão fora feita naquele idioma. Neste sentido, o ensino da língua árabe na SBMRJ teria por objetivo a divulgação da religião, a islamização, uma vez que permitiria aos muçulmanos a leitura do Alcorão em sua língua original, já que as traduções do livro sagrado são consideradas apenas versões.

No entanto, para MONTENEGRO, no contexto da SBMRJ, por conta da redefinição do papel da língua árabe apenas como língua corânica, uma vez que os sermões e os cursos realizados na instituição são realizados em língua portuguesa, o aprendizado da língua árabe tornaria mesmo aqueles que não tem ascendência árabe em árabes. Segundo a autora, isto ocorre porque na SBMRJ é considerado árabe todo aquele que fala o idioma árabe e que, por isso, ocorre um esvaziamento do caráter étnico do termo “árabe”. Tal reelaboração do termo “árabe” na SBMRJ estaria baseada em um dito do Profeta Muhammad que ressalta que “árabe não é quem nasce de pai e mãe, mas apenas aquele que fala a língua” e que “(...) ensina-se nas aulas da mesquita que a raça árabe está extinta, pois só existiu na época contemporânea de Muhammad e no começo da revelação corânica”.(MONTENEGRO, 2000, p.306).

Outro aspecto ressaltado pela autora que reforça a idéia de islamização sustentada pelos dirigentes da SBMRJ, como um contraponto a arabização, está relacionado a um processo mais amplo de vinculação da comunidade a algumas tendências do pensamento teológico e intelectual islâmico. Para MONTENEGRO, a comunidade muçulmana do Rio não teria, como no caso das comunidades de São Paulo e Curitiba, um centro geográfico de vinculação ideológica e, logo, não receberia tipo algum de financiamento. Esta situação teria permitido com que a comunidade muçulmana do Rio procurasse se identificar ideologicamente com os pressupostos do Ressurgimento Islâmico¹⁸, não reconhecendo os atuais países majoritariamente muçulmanos como Estados Islâmicos de fato.

O segundo dilema relacionado à comunidade muçulmana do Rio de Janeiro em sua construção identitária, de acordo com MONTENEGRO, está na opção daquela comunidade em se autodefinir como “fundamentalista”. Na análise de MONTENEGRO, a noção “fundamentalismo” aparece como categoria nativa e seu significado é percebido em duas dimensões na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro: uma cosmológica e a outra política.

¹⁸ Silvia MONTENEGRO chama de “Ressurgimento Islâmico” uma corrente de pensamento elaborada por alguns intelectuais muçulmanos do século XX. Segundo ela, as “idéias do ressurgimento” tiveram grande influência em muitas organizações muçulmanas sunitas. Os pensadores do “Ressurgimento”, aos quais a autora ressalta Hassan al-Banna, Sayyid Qutb, Maulana A’la Maududi, entre outros, acreditavam que as sociedades majoritariamente muçulmanas estavam em um estado de decadência moral, uma vez que nas suas interpretações, as leis islâmicas não estavam sendo cumpridas. Neste sentido, tais pensadores preconizavam que a única maneira de se evitar tal estado de decadência seria através da implementação de um Estado verdadeiramente Islâmico, em que seria possível a aplicação total das leis islâmicas. Nesta concepção, o nacionalismo era amplamente criticado, pois contrariava vários preceitos islâmicos. Para a autora, esses pensamentos teriam influenciado intelectualmente os dirigentes da SBMRJ em adotar uma postura antiarabista e em não aceitar a existência de um Estado Islâmico em parte alguma do mundo contemporâneo. (MONTENEGRO, 2000, p.118-122).

Esta questão é bastante complexa e não pretendo aqui discuti-la profundamente; no entanto, com base em estudos clássicos sobre os movimentos de contestação islâmicos que nortearam várias revoltas de muçulmanos ocorridas desde o final do século XIX até o século XX, sobretudo com o processo de descolonização da África e da Ásia, o “Ressurgimento” seria uma corrente de pensamento que teria se manifestado no século XIX nas áreas periféricas do Império Otomano. Neste sentido, os autores que MONTENEGRO enquadrou no “Ressurgimento”, estariam, na verdade, vinculados a outras correntes de pensamento, tais como o “Reformismo” e o “Radicalismo”, que tiveram maior impulso no século XX, principalmente através do pensamento de Al Banna e Sayyid Qutb, principais nomes da Irmandade Muçulmana, criada em 1928 no Egito. A Irmandade está presente em países como Síria, Jordânia, Líbano, Sudão, entre outros. Ver SANTOS, Patrícia. 2004.

É importante ressaltar que os Irmãos Muçulmanos lançaram as bases do Islam político no século XX, cujo ápice seria a conquista do Estado e a implementação da *Sharia*. Para tanto, tiveram grande influência da *Salafiyya*, movimento surgido no século XIX que sustentava o retorno às “origens”, isto é, aos primeiros tempos do Islam, considerados por eles como “purificados” de inovações. A *Salafiyya*, no entanto, não foi um movimento homogêneo em suas elaborações doutrinárias.

A dimensão cosmológica estaria vinculada com a centralidade que o texto sagrado tem para os muçulmanos locais. A autora argumenta que nas aulas de religião que acontecem na SBMRJ é ensinado que “o Alcorão é o único livro que permite a literalidade, já que não se encontra ‘adulterado’, mas preservado da interpretação e emendas humanas (...). A idéia da preservação é considerada uma ‘luta’ constante dos muçulmanos”. (MONTENEGRO, 2000, p.233). Deste modo, para MONTENEGRO, os muçulmanos da comunidade do Rio de Janeiro se autodefinem como fundamentalistas por considerarem que os textos sagrados do Islam e sua literalidade devem ser observados como fontes para suas ações. Na SBMRJ, o termo “fundamentalista” seria visto como uma denominação positiva, se contrapondo a denominação que o “ocidente” confere a ele, sempre como algo retrógrado. No entanto, durante meu trabalho de campo, pude notar que as categorias “fundamentalista” ou “fundamentalismo” eram raramente utilizadas pelos membros da SBMRJ, sendo mencionadas criticamente apenas em poucas discussões, sobretudo, nas relativas às questões contemporâneas que envolvem o Islam.

Já com relação à dimensão política da noção de “fundamentalismo”, MONTENEGRO assinala que para a comunidade do Rio de Janeiro, o Islam é visto como “*din*”¹⁹, como um sistema que envolve aspectos políticos, econômicos e jurídicos. Nas suas palavras, esta dimensão “permite visualizar que a política é intrínseca ao Islam, e que a idéia de um Islam politizado é redundante do ponto de vista impulsionado na comunidade da SBMRJ”. (MONTENEGRO, 2000, p. 242).

Assim, na perspectiva de MONTENEGRO, cada comunidade muçulmana no Brasil seguiu uma estratégia identitária de acordo com os vários referenciais oferecidos pelo Islam. No caso da SBMRJ, a configuração identitária elaborada por seus membros passou pelas escolhas da islamização e da sua autodefinição como fundamentalistas; escolhas obtidas através de um diálogo, por vezes conflitantes, com os “outros internos do Islam”, isto é, com muçulmanos que fizeram opções diferenciadas em suas construções identitárias.

Em sua análise, MONTENEGRO também chamou atenção para “dois discursos de identidade” elaborados na comunidade do Rio de Janeiro que contribuiriam para a

¹⁹ A tradução mais específica para “*din*” é religião; no entanto, na SBMRJ o termo foi ampliado para “sistema”. “Din”, neste sentido, é uma categoria nativa utilizada pelos membros da comunidade sempre que precisam definir e explicar os significados e aplicações do Islam.

“des-etnização” do Islam. Tais discursos estariam baseados em pesquisas e produção de textos de alguns membros da comunidade que apresentariam uma nova abordagem a respeito da presença de muçulmanos no Brasil e no Rio de Janeiro, em particular. Assim, esses discursos versariam, sobretudo, a respeito de uma “islamização” da história do Islam no Brasil através da argumentação de que o Islam seria uma religião nativa, uma vez que, nesta perspectiva, a presença muçulmana no país remontaria ao período do descobrimento da América. Esta versão “islâmica” nega, portanto, a produção historiográfica que aponta para a chegada de muçulmanos no Brasil somente no século XVIII, através do tráfico de escravos.

Outro aspecto deste discurso seria o empenho de alguns intelectuais da SBMRJ em reinterpretar a cidade do Rio de Janeiro através da procura por uma arquitetura islâmica. Esta tarefa estaria, segundo MONTENEGRO (2000, p.198-219), voltada para a “localização” física do Islam na cidade do Rio de Janeiro. “Por meio desta leitura [do meio físico] seria possível dar conta de uma presença contínua do Islam e da cultura muçulmana enquanto elementos não estranhos à cidade”. (MONTENEGRO, 2000, p.200). Neste sentido, para a autora, esta localização do Islam no Brasil a partir de uma possível arquitetura islâmica encontrada nas áreas centrais do Rio de Janeiro seria mais uma forma de imprimir a islamização, retirando qualquer conteúdo árabe de sua concepção.

O trabalho de MONTENEGRO é um estudo pioneiro sobre as comunidades muçulmanas no Brasil e a do Rio de Janeiro em particular. A autora, no que ela considerou como os “dilemas identitários” que nortearam a construção identitária da comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, apontou principalmente para as influências teológicas e intelectuais que correntes mais amplas do pensamento islâmico exerceram sobre o pequeno número de dirigentes da instituição, os quais teriam elaborado uma identidade pautada na “desarabização”, na “islamização” e no “fundamentalismo”, além do enquadramento do Islam como uma religião “original” do Brasil, que também estaria inscrita na paisagem urbana do Rio de Janeiro através da arquitetura.

Embora a tese de MONTENEGRO tenha focado nos discursos dos dirigentes da SBMRJ, a interação dos mesmos com os outros membros da comunidade e a recepção desses discursos na organização do cotidiano da instituição não foram abordados. Nesta dissertação, ao contrário de MONTENEGRO, estou interessada em perceber os efeitos

sociais que as diferentes formas de conhecimento da tradição textual e ritual islâmica que circulam na SBMRJ têm nos processos de construção das identidades religiosas dos muçulmanos do Rio de Janeiro e nas relações de poder que os envolvem no cotidiano da mesquita.

Neste sentido, minha análise se baseia na coleta etnográfica de dados feita nas atividades que ocorrem na SBMRJ assim como em entrevistas e conversas informais com membros que ocupam posições de poder diferenciadas na referida comunidade. Acredito que isto me permitiu uma dimensão mais ampla para perceber as diferentes transações locais de conhecimento religioso que são elaboradas e manipuladas na SBMRJ a partir das idéias gerais que compõem a tradição islâmica.

CAPÍTULO 3

ENTRE O UNIVERSALISMO TEXTUAL E A REALIDADE LOCAL: A SOCIEDADE BENEFICENTE MUÇULMANA DO RIO DE JANEIRO

As mesquitas ocupam um papel central na vida religiosa dos muçulmanos. Em países majoritariamente islâmicos, por exemplo, as funções das mesquitas são bastante amplas, variando de acordo com os diferentes contextos sociais e culturais nos quais estão localizadas, sendo utilizadas tanto como locais de oração quanto para diversas atividades, que englobam desde o estudo da religião a atividades políticas. É importante ressaltar que em muitos países do Oriente Médio, com o objetivo de evitar oposições políticas, as mesquitas são mantidas financeiramente pelos governos e diretamente controladas, seja através da nomeação de autoridades religiosas para dirigirem-nas ou através da ação de serviços secretos que fiscalizam as atividades desenvolvidas no seu espaço (GAFFNEY, 1994, pp.14-26; PINTO, 2002, p. 33).

Em comunidades muçulmanas diaspóricas que se estabelecem em locais onde o Islam não é a religião predominante, uma das principais preocupações dos seus membros é conseguir um espaço físico que possa servir como mesquita. Neste caso, a conquista de uma mesquita também varia muito de acordo com as condições financeiras de cada comunidade, podendo, inclusive, ser construída seguindo os padrões da arquitetura islâmica, em caso de uma comunidade ampla e com maior poder aquisitivo, ou até mesmo funcionar esporadicamente para orações nas casas de alguns membros, caso a comunidade seja pequena e sem organização institucional.

Nesta perspectiva, a mesquita, em contextos culturais não-islâmicos, também é encarada pelos muçulmanos como um local, por excelência, de manutenção da fé, pois são nas atividades realizadas em suas dependências que a comunidade se reúne para compartilhar de um universo simbólico comum. Em linhas gerais, as mesquitas organizadas em comunidades muçulmanas diaspóricas acumulam funções que em países majoritariamente muçulmanos caberiam a outras instituições, como por exemplo, a cobrança do *Zakat* (doação que todo muçulmano que tenha atingido a puberdade deve fazer, caso tenha condições, e corresponde, em geral, a 2,5% do rendimento líquido anual) e o seu encaminhamento para ações de caridade, além de se afirmar como o local

apropriado para as discussões sobre os problemas que atravessam o cotidiano das comunidades, tanto nos aspectos individuais quanto coletivos.

A mesquita também é um local de objetificação doutrinal, uma vez que é o centro de manutenção da doutrina religiosa e de suas práticas rituais através da organização e aplicação, por parte das autoridades religiosas responsáveis, de práticas disciplinares que criam nos membros da comunidade religiosa sentimentos e comportamentos apropriados para serem desempenhados nas atividades que são desenvolvidas naquele espaço.

A fundação da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro em 1951 por um pequeno número de árabes sírios e libaneses deve ser entendida em um contexto mais amplo, como parte do movimento associativo que envolveu as comunidades árabes que chegaram no Brasil.

A maior parte das instituições criadas pelos imigrantes árabes no Brasil recebeu o nome de “Sociedade Beneficente” e, no caso das instituições muçulmanas, ficaram conhecidas por “Sociedade Beneficente Muçulmana” sendo o termo acompanhado pelo nome do local onde estavam localizadas. No entanto, é preciso estabelecer que, em algumas regiões, como São Paulo, por exemplo, a fundação da Sociedade Beneficente Muçulmana foi realizada em 1929 e a mesquita, nomeada Mesquita Brasil, só foi construída mais tarde, na década de 1940, com estilo arquitetônico islâmico. É preciso destacar esta particularidade, uma vez que nem todas as Sociedades Beneficentes Muçulmanas organizadas no Brasil cumprem funções de mesquita. No caso da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro – referencial empírico desta dissertação - por exemplo, a sala de reuniões serve como mesquita.

Segundo o líder religioso da SBMRJ, “a mesquita além de ser um lugar que congrega os muçulmanos nas horas de oração, ela é um lugar, na verdade, onde os muçulmanos tratam de todos os assuntos relativos a sua vida pessoal, trabalho, família, todos os aspectos que envolvem uma vida, porque para nós, muçulmanos, não há uma separação entre templo, onde se pratica os cultos e as orações, e a vida cotidiana, são [aspectos] que estão todos entrelaçados (...).É um lugar onde as pessoas sentem um pouco mais que elas pertencem a alguma comunidade, então elas se sentem a vontade, se sentem confortáveis, se sentem iguais, sem discriminação, sem essas diferenças que nos deparamos dia-a-dia na sociedade ocidental onde estamos vivendo, não há diferença

entre ricos ou pobres, pretos e brancos, eles estão na mesma fila [durante as orações] perante ao mesmo Criador (...) Além de ser o lugar em que se expõe os problemas[da comunidade] e tenta- se buscar a solução[para eles] coletivamente, e a que obtiver mais aceitação será a colocada em prática”.

Esta fala do líder religioso da SBMRJ evidencia que a mesquita, além de um centro ritual, também ocupa uma função importante na vida prática da comunidade, uma vez que é no seu espaço que os assuntos relativos à comunidade são expostos, debatidos e julgados. Desta forma, a mesquita marca-se tanto como um espaço onde há, em linhas gerais, o compartilhamento de uma “visão de mundo islâmica” quanto uma arena de disputas e conflitos entre seus membros, como será discutido adiante.

A SBMRJ, além da função de mesquita em fornecer as orações rituais obrigatórias da religião, também está voltada para a organização burocrática e a orientação religiosa dos muçulmanos sunitas do Rio de Janeiro, realizando atividades que envolvem desde cursos sobre a religião até a disponibilização de recursos informativos, tais como livros, que além da função pedagógica de orientar os fiéis, também funciona como um veículo disseminador dos valores islâmicos.

No prédio em que a SBMRJ está localizada não há sinalização alguma indicando que naquele local funciona uma mesquita. Somente na porta da sala é que há um cartaz com o nome da SBMRJ, os horários de funcionamento e um aviso de que o atendimento ao público e aos estudantes é feito somente com hora marcada. Também há na porta o desenho de uma mesquita no estilo arquitetônico islâmico. Além disso, em uma das janelas há um adesivo da instituição, embora um pouco danificado.

O espaço físico da SBMRJ não é amplo. Internamente, o espaço está organizado de acordo com as atividades e práticas rituais que lá ocorrem. Logo na entrada, há uma mesa com computador com acesso à internet, telefone/fax e um arquivo. Também há uma pequena estante embutida nas paredes próximas à porta onde são guardados vários livros, além de uma sapateira em que os freqüentadores – muçulmanos ou não – deixam seus sapatos, pois existe uma determinação religiosa que não permite a entrada de pessoas usando calçados nas mesquitas. Esta parte da sala funciona como área administrativa da SBMRJ.

O chão da SBMRJ é todo coberto por carpete e os seus membros costumam sentarem-se no chão para ouvirem os sermões e conversarem em grupos. Em atividades

realizadas na SBMRJ como os cursos de religião ou de Jurisprudência Islâmica, por exemplo, uma parte da sala usada para orações se transforma em uma espécie de sala de aula, com cadeiras sendo arrumadas em fileiras. Nesta parte da sala há um quadro de fórmica, uma TV e um vídeo cassete, recursos que são utilizados nos cursos.

Também há na SBMRJ dois banheiros, um para mulheres e o outro para homens. Nestes, há uma espécie de banheira com torneiras que é utilizada para a ablução (ritual de limpeza corporal obrigatório antes das orações). No corredor em que se localizam os banheiros, há uma geladeira, armários embutidos e um forno microondas.

Nas paredes da SBMRJ há alguns quadros: um reproduzindo suratas do Alcorão escritas em árabe, outro com imagem de muçulmanos circundando a *Kaaba* no ritual de peregrinação (*hajj*), outro com os 99 nomes atribuídos a Deus (escritos em árabe e inglês) e outro com a imagem da porta da mesquita de Meca. Também há dois relógios pendurados nas paredes, ambos em estilo islâmico trazidos da Arábia Saudita. Um deles, além das horas, também marca o ano vigente de acordo com o calendário islâmico e está programado para emitir a chamada das orações, indicando que está no momento de realizá-las.

Algumas prateleiras também estão dispostas nas paredes da SBMRJ. Os livros que estão organizados nestas são, sobretudo, exemplares do Alcorão, tanto em árabe quanto em português, espanhol e inglês. Além de livros com comentários sobre o Alcorão, também em vários idiomas. Esses livros estão disponíveis ao acesso de todos os membros da comunidade.

Como instituição, a SBMRJ tem seu estatuto social que determina as normas internas para seu funcionamento. Além da organização burocrática e a distribuição de funções entre seus membros, o estatuto também prevê mecanismos de punição para os membros que não agirem segundo as determinações estatutárias. A punição máxima é a expulsão do membro da comunidade, feita através de assembléia geral. Nesta, tem direito a voto todos os membros que estejam devidamente cadastrados na SBMRJ e que estejam com frequência ativa na mesma.

Durante meu trabalho de campo, pude presenciar uma assembléia que decidiria pela expulsão (ou não) de dois membros da comunidade por estes terem infringido o estatuto. Na assembléia, realizada após uma oração de sexta-feira, um dos membros da diretoria administrativa da SBMRJ, descendente de sírios e nascido muçulmano, diretor

do departamento educacional, relatou para os demais presentes os motivos que levaram a diretoria a optar pela expulsão daqueles dois membros. O líder religioso da instituição, que também ocupa a função de presidente da mesma, não estava presente na ocasião por motivo de viagem.

O primeiro dos membros que estava em julgamento era um brasileiro convertido que adotara o nome de “Ahmad” após a conversão e que teria passado a frequentar uma comunidade sufi, se dizendo em um estágio bastante avançado no caminho místico sufi, a tal ponto que teria resolvido ser xiíta. Segundo o membro da diretoria, Ahmad estaria divulgando falsas informações sobre a SBMRJ através da *internet* e que isso afetaria todos os seus membros da comunidade. Neste caso, não houve discussões, todos os membros apoiaram a expulsão de Ahmad, uma vez que o mesmo se declarara xiíta e, logo, por questões sectárias definidas na SBMRJ, ele não poderia mais fazer parte da instituição.

Com relação ao outro membro, também brasileiro e convertido, que após conversão adotara o nome “Muslim”, a discussão foi mais polêmica. Muslim, segundo o membro da diretoria da SBMRJ, teria resolvido se converter ao Islam por razões ideológicas, uma vez que participava do movimento nacionalista “Movimento de Valorização do Brasil (MV-Brasil)” e acreditava que o Islam tinha pontos em comum com suas convicções políticas. Ao chegar na SBMRJ e passar a conviver na comunidade, ele fora várias vezes aconselhado pelos membros da diretoria a rever suas posições sobre o Islam e, principalmente, sobre a relação dos muçulmanos com a sociedade brasileira.

No entanto, Muslim, de acordo com a argumentação do membro da diretoria, não teria considerado os conselhos recebidos e teria elaborado uma página eletrônica chamada “Movimento de Vanguarda Islâmico” com conteúdo bastante agressivo à política nacional e com críticas a personalidades brasileiras. Após ter sido novamente aconselhado pelos membros da diretoria, Muslim retirou a página da internet. Contudo, um tempo depois, Muslim teria elaborado uma outra página eletrônica (Jihad Islâmico) a qual, na visão da diretoria da SBMRJ, conteria informações equivocadas em relação ao Islam, além de Muslim ter assumido no *site* uma posição de *Imam* (líder religioso), para a qual ele não teria preparação. Também foi argumentado que Muslim estaria

convidando alguns membros da SBMRJ para passarem a freqüentar as orações coletivas de sextas-feiras que ele estava liderando em uma outra sala comercial na Cinelândia.

O membro da diretoria ressaltou que apesar de ter sido inúmeras vezes aconselhado a mudar sua postura e de ter sido suspenso da SBMRJ, Musslim continuara fazendo divulgação de sua página eletrônica, inclusive, através de cartazes que foram colados em várias partes do Rio de Janeiro, atitude que a diretoria reprovou porque não seria, de acordo com sua visão, a “forma correta” de divulgação do Islam.

Após o relato de tais fatos, o membro da diretoria que estava conduzindo a assembléia pediu que os demais membros da SBMRJ votassem a proposta. No entanto, alguns membros da instituição pediram para falar sobre o assunto antes da votação. Um deles ressaltou que eles não poderiam optar pela expulsão de um membro sem ouvir os motivos que o levaram a tais atitudes e que Musslim deveria ser convocado para comparecer na mesquita na sexta-feira seguinte e que somente após sua defesa é que os membros poderiam votar por sua expulsão.

Este pronunciamento provocou inúmeras reações nos presentes, muitos falavam ao mesmo tempo. Alguns membros diziam que não queriam ter seus nomes vinculados a ideologias políticas nem a violência ou terrorismo; outros argumentavam que para serem justos na votação, deveriam dar o direito de defesa a Musslim.

Após muita discussão e alterações de vozes, ficou decidido que Musslim seria chamado para uma outra assembléia. Um outro membro da comunidade, nascido muçulmano, ressaltou que há mais de uma década a SBMRJ faz um “trabalho sério de divulgação do Islam junto à sociedade brasileira, através dos cursos oferecidos e da participação em conferências e debates acadêmicos, tudo para que não haja uma vinculação do Islam com violência e com terrorismo, e principalmente para manter os membros da SBMRJ unidos, e que Musslim estava conseguindo o que queria, que era causar cisões internas na comunidade”.

Durante a assembléia e as calorosas discussões a respeito da exclusão de Musslim da SBMRJ, alguns muçulmanos deixaram a sala dizendo que precisavam voltar ao trabalho e um grupo de muçulmanos africanos ficou conversando entre si, alheio à discussão. O comportamento destes, acredito, pode ser entendido pela não-representação dos africanos em cargos administrativos da SBMRJ, o que contribui para uma diferenciação interna entre os membros da instituição.

Além disso, poucas mulheres muçulmanas estavam presentes na assembléia. Uma delas perguntou se mulher poderia votar, mas como as vozes estavam alteradas e vários membros homens estavam falando ao mesmo tempo, ninguém respondeu sua pergunta e, por sua vez, ela também se calou.

No final da assembléia, alguns membros saíram apressados, outros permaneceram na SBMRJ conversando sobre o assunto. Foi a primeira vez que presenciei uma cena de conflitos abertos na SBMRJ.

Com base no exposto acima, a SBMRJ, como uma instituição que representa a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, criou seus próprios mecanismos para inclusão e exclusão de seus membros, através do estabelecimento de regras que devem ser observadas por todos. Além disso, o conflito evidenciou o lugar simbólico que a SBMRJ ocupa na vida dos membros da comunidade como referência para a prática religiosa e para a veiculação do Islam tanto internamente, para seus membros, quanto externamente, no contato mais amplo com a sociedade brasileira, por isso a ênfase dada na citação acima nos cursos realizados na SBMRJ e a sua participação institucional em eventos promovidos por instituições tanto da sociedade civil quanto públicas e acadêmicas. Isto pode ser entendido como um empenho da SBMRJ em se inserir no campo religioso brasileiro e se legitimar como a única representante do Islam no Rio de Janeiro.

Outro aspecto a ser ressaltado com base no exemplo acima é com relação à ênfase na união que deve prevalecer entre os membros da comunidade. Em vários discursos dos meus informantes o termo “união” também foi constantemente ressaltado e sempre colocado como um fator essencial para a própria sobrevivência da comunidade. Isto é relevante porque, para os membros da SBMRJ, a identidade muçulmana não está só no compartilhamento da doutrina religiosa, mas também na participação dos membros nas atividades que são realizadas na SBMRJ e na criação e manutenção de redes de sociabilidade entre seus eles, que são atualizadas nas atividades comunitárias e rituais que se passam na mesquita.

Com relação a Musslim, a decisão da diretoria em expulsá-lo foi acatada pelos demais membros. Apesar de ter sido convocado para participar da discussão sobre sua expulsão, ele não compareceu, fato que reforçou os argumentos da diretoria, expressando sua posição de poder perante a comunidade. Após o ocorrido, o líder

religioso da SBMRJ no sermão que se seguiu à Assembléia, disse que “o Profeta Muhammad deixou ordens expressas para serem cumpridas por todos os muçulmanos. Na SBMRJ também há normas internas para serem cumpridas e se foi decidido pela expulsão de alguns membros, a decisão precisava ser respeitada por todos. A expulsão deve servir como uma reeducação para quem foi expulso, porque sem a comunidade não é possível respirar”.

Mais uma vez a idéia de que é na comunidade, isto é, na SBMRJ, que o muçulmano encontra as bases de sustentação para sua prática religiosa e vida social. Além disso, percebe-se que o líder religioso articulou o conteúdo religioso do sermão com a situação prática que a comunidade estava vivenciando, transformando a mensagem religiosa do profeta em regras morais para serem acatadas no cotidiano dos membros da comunidade, sobretudo, no espaço da SBMRJ. Nota-se que o sermão, para além da transmissão de mensagens religiosas, tem uma importante função social na comunidade, uma vez que a partir dele, as lideranças religiosas da SBMRJ marcam suas posições de autoridade frente aos demais membros.

Deste modo, a diretoria administrativa é a responsável pela manutenção e organização das atividades na SBMRJ, de acordo com o previsto no estatuto da instituição. Os membros que ocupam cargos na diretoria desfrutam internamente de prestígio social perante os demais e, obviamente, são assíduos freqüentadores da mesquita. No entanto, há na SBMRJ uma outra fonte de autoridade que não está relacionada a cargos administrativos, mas baseada no conhecimento religioso dos textos sagrados da tradição islâmica sunita. Esta autoridade religiosa é exercida por um dos membros da mesquita, que é reconhecido pelos demais membros como aquele que tem um maior conhecimento sobre o Islam na SBMRJ.

3.1- A construção da autoridade religiosa

O Islam, diferente do Cristianismo, não possui uma organização institucionalizada de sacerdotes. No entanto, é enganoso supor que não há alguma forma de autoridade religiosa no Islam, uma vez que os textos sagrados, como nas outras tradições religiosas, não podem ser livremente interpretados, pois são tomados como referências normativas para o comportamento dos seus adeptos.

No Islam em geral, e mais especificamente entre os sunitas, a hierarquia religiosa é construída a partir do conhecimento cumulativo que um muçulmano possui sobre os textos sagrados e práticas rituais da religião. No entanto, “para o conhecimento [religioso] ser socialmente efetivo, ele precisa ser convertido em autoridade e para a autoridade ser estabelecida, ela deve ser projetada como conhecimento” (GAFFNEY 1994, p.35).

Desta maneira, o conhecimento religioso de um muçulmano deve ser reconhecido pela comunidade na qual ele participa e valorizado como um saber textual e ritual que está além daquele adquirido pelos demais membros da comunidade, sendo revestido simbolicamente em prestígio e, logo, consagrado como autoridade. Contudo, tal reconhecimento por parte da comunidade nem sempre é total, surgindo, muitas vezes, oposições e contestações às autoridades religiosas, principalmente por parte de muçulmanos que têm acesso a outras fontes de conhecimento religioso, para além do que é expresso pelas autoridades religiosas locais; como por exemplo, possibilidades de interação e contatos com outras concepções a respeito do Islam, seja através de *sites* islâmicos disponibilizados na internet ou através de outros meios, como livros, jornais, programas de TV etc.

Os termos usados para designar as autoridades religiosas sunitas variam muito de acordo com diferentes contextos. Geralmente, utiliza-se o termo *‘alim* para as autoridades religiosas formadas em Universidades Islâmicas, cujos conteúdos programáticos estão direcionados principalmente para os estudos sobre Jurisprudência Islâmica. Tais autoridades são responsáveis, sobretudo, pelas interpretações da *Sharia*, e o alcance de suas afirmações muitas vezes ganham abrangência internacional.

Outro termo também recorrente é o de *Imam*, usado para designar diferentes tipos de lideranças religiosas. O termo *Imam* é definido por líder, aquele que está à frente da comunidade, sendo aplicado para o muçulmano que lidera as orações rituais, principalmente as orações coletivas de sexta-feira. Qualquer muçulmano pode desempenhar este papel desde que tenha conhecimento religioso e habilidade para fazê-lo, pois não exige que a pessoa tenha uma formação religiosa.

Nas sociedades majoritariamente muçulmanas, na maioria das vezes, ocorre uma maior diversidade de autoridades religiosas no atendimento a diferentes situações, como por exemplo, nas funções de aconselhamento, consultas a respeito da lei islâmica,

serviços de casamento, funerais, educação religiosa etc. Estas questões apareceram no meu trabalho de campo quando conversei com imigrantes árabes nascidos muçulmanos, que mantêm seu imaginário religioso localizado em seus países de origem e, muitas vezes, os tomam como referências comparativas para analisar as formas como o Islam é organizado e veiculado no Brasil. Tal fato aponta para as conexões transnacionais que envolvem e articulam as comunidades diaspóricas.

No caso da SBMRJ, a pessoa que tem um reconhecido conhecimento doutrinal e ritual do Islam é considerada pelos demais membros da comunidade como a autoridade religiosa local e é comumente chamada de *Imam*²⁰, embora muitas vezes também seja chamada de *Shaykh*, que embora seja traduzido por “ancião”, é um título que designa respeito e é utilizado principalmente com referência às autoridades que têm formação religiosa tradicional²¹.

A comunidade muçulmana do Rio de Janeiro é liderada pelo *Imam* Omar. Nascido no Sudão em 1962, *Imam* Omar mudou-se, ainda criança, com a família para a Líbia. Neste país, cursou a maior parte de seus estudos, graduando-se em Estatística pela Universidade de Trípoli.

Imam Omar, em uma entrevista, me informou que seu interesse em obter “um conhecimento profundo da religião” começou quando ele era ainda jovem, por volta dos 16 ou 17 anos. Ele ressaltou que até então sempre vivera em países muçulmanos, toda sua família era muçulmana, então a prática da religião, de certa forma, era feita de modo mecânico; por isso, ele passou a se interessar em estudar mais os princípios religiosos para, de fato, compreendê-los.

No entanto, segundo ele, estudar religião na Líbia era muito complicado, uma vez que o governo²² controlava rigorosamente a transmissão do conhecimento religioso, não permitindo que os muçulmanos obtivessem um conhecimento mais profundo dos textos sagrados. O *Imam* acrescentou que “não era do interesse do governo falar sobre o sistema econômico e sobre os sistemas político e jurídico do Islam, uma vez que as leis lá [na Líbia] são impostas pelo próprio governo ou então são cópias de constituições

²⁰ É importante esclarecer que no caso dos Xiitas, este termo refere-se à descendência do Profeta Muhammad.(GAFFNEY, 1994).

²¹ Autoridades religiosas que freqüentaram Universidades Islâmicas.

²² O governo ao qual o *Imam* se refere é o estabelecido por Muammar al-Qadafi (1942-) que, através de um golpe militar, tomou o poder na Líbia em 1969 onde permanece ainda hoje.

ocidentais. Até que chegou um momento em que começou um despertar nos jovens pela religião e o governo se sentiu ameaçado e começou a perseguir os religiosos”.

Dessa forma, o *Imam* ressaltou que a única forma de obter conhecimento religioso na Líbia era através da transmissão oral dos ensinamentos dos *Shaykhs*. Assim, para buscar mais conhecimento religioso, ele teve que se empenhar individualmente, passando a freqüentar diversas mesquitas na Líbia para ouvir sermões de diferentes *shaykhs* e pedir esclarecimentos dos mesmos para suas dúvidas sobre a religião, ações cada vez mais dificultadas por conta das retaliações do governo.

Segundo ele, um *shaykh* de uma mesquita que ele e seus amigos, que o acompanhavam nessas atividades, passaram a freqüentar e a pedir maiores explicações sobre o Islam, disse-lhes para pararem de procurarem-no para esclarecimentos e recomendou-lhes que assistissem aos sermões somente nas mesquitas que estavam acostumados a ir e pedissem explicações somente para o *Shaykh* daquele local, sob a alegação de que ele tinha família para sustentar e que por isso não poderia enfrentar problemas com o governo. Por conta desses problemas e divergências políticas, *Imam* Omar resolveu deixar a Líbia e afastar-se do que ele chamou do mundo árabe, que em sua visão, muitos preceitos islâmicos não estavam sendo corretamente observados.

Imam Omar chegou ao Brasil em 1988 e o principal motivo de sua vinda para o país era para completar seus estudos, pretendia fazer mestrado e doutorado. Ao chegar no Brasil, solteiro, foi morar em Copacabana e se matriculou em um curso para aprender a Língua Portuguesa. No começo de 1989, através de contato com um muçulmano originário da Mauritânia que fazia curso de Engenharia Mecânica no Brasil, é que soube da existência da SBMRJ e passou a freqüentá-la.

Segundo o *Imam*, a SBMRJ naquela época era freqüentada por poucas pessoas, em sua maioria, árabes. Com isso, o árabe era a língua mais utilizada na SBMRJ e os poucos brasileiros que freqüentavam a instituição ficavam isolados porque não falavam árabe e também não eram estimulados pelos demais membros para aprender o idioma. Deste modo, Omar pediu para o *Shaykh* da época, um jordaniano, para dar aulas de memorização do Alcorão na SBMRJ, que o autorizou a fazê-lo. Segundo ele, houve bastante aceitação de suas aulas pelos membros da SBMRJ, principalmente pelos brasileiros.

Em 1990, ocorreu um curso no Centro Islâmico de Brasília sobre Jurisprudência Islâmica, com duração de seis meses. *Imam* Omar foi convidado para ser tradutor neste curso e me disse que lá, além do aprendizado com os professores do curso, ele teve contato com muitos livros de pensadores muçulmanos na casa em que ficou hospedado. Em suas palavras: “Eu, como tinha sede de saber, (...) comecei a ler muitos livros, escritos em árabe, a cada dois dias eu lia um. Então, eu comecei a revisar todos os meus conceitos sobre a religião, porque nesses livros eu encontrei uma visão geral sobre a religião, não uma visão limitada apenas a discursos, a noções e práticas do dia-a-dia do muçulmano, mas a entender o Islam como um sistema completo de vida através [da leitura] de sábios contemporâneos do século XX que apresentaram o Islam de uma forma renovada e, então, decidi a partir daquele momento começar a trabalhar com a divulgação do Islam no Brasil, segundo esta visão”. Nesta fala do *Imam*, percebe-se o seu “encontro”, no Brasil, com o Islam objetivado e codificado doutrinariamente a partir de suas leituras de pensadores muçulmanos, logo, “livre” de influências culturais que poderiam “deturpar” a mensagem religiosa.

Deste modo, em 1993, teve eleições para a diretoria da SBMRJ e com a formação de uma nova diretoria, Omar foi escolhido para ser o *Imam* da instituição. Segundo ele, esta escolha foi por ele ter assumido a responsabilidade de fazer os discursos que antecedem as orações de sexta-feira, pois o *shaykh*, que até então era responsável por esta tarefa, estava muito ausente da SBMRJ e seus discursos, além de serem feitos em árabe, estavam cada vez mais repetitivos. Assim, para o *Imam* Omar as pessoas da SBMRJ sentiram “necessidades de mudanças e de colocar pessoas [na diretoria] com sangue novo, jovens, que pudessem impulsionar mais a SBMRJ e fazer um trabalho mais consistente”. Desde então, *Imam* Omar é considerado a autoridade religiosa da SBMRJ, fazendo parte na composição de todas as diretorias.

A ênfase na procura por conhecimento religioso evidenciada na auto-representação que *Imam* Omar faz de sua trajetória de vida demonstra, sobretudo, uma preocupação do *Imam* em se legitimar como autoridade religiosa local a partir do seu empenho individual no cumprimento de uma das obrigações do Islam que postula que um muçulmano deve sempre buscar pelo conhecimento, principalmente o religioso, não importando quais sejam as dificuldades para tanto. O *Imam* relatou-me sua trajetória com base em um dito do profeta que afirma que “*Um muçulmano deve buscar*

conhecimento até na China". Inclusive, no seu relato, o *Imam* chamou atenção para o fato de ter sido no Brasil que ele passou a ter contato com livros de pensadores muçulmanos, o que não lhe foi possível na Líbia, o que reforçou para ele a idéia de que o Islam, como "um sistema de vida", poderia ser vivenciado mesmo distante de sociedades majoritariamente muçulmanas. Esta fala de *Imam Omar* pode ser articulada ao que BARTH (2000,144-147) conceituou como a tarefa do guru na transação do conhecimento religioso, isto é, o empenho que ele deve ter em acumular conhecimento, além de demonstrá-lo publicamente, legitimando sua posição de autoridade perante seus discípulos.

Além disso, *Imam Omar* destacou que a partir de sua escolha como *Imam* houve uma mudança de orientação da SBMRJ, uma vez que ele, junto com a nova diretoria da instituição, teria feito um planejamento de suas ações direcionadas para a divulgação do Islam para um público brasileiro, não muçulmano, fator decisivo para o delineamento do caráter missionário da SBMRJ. Isto também pode ser entendido como um reflexo da própria experiência religiosa que *Imam Omar* tivera no Brasil, e sua percepção de que as comunidades muçulmanas do Brasil, em particular a do Rio de Janeiro, são comunidades diaspóricas que devem se organizar para a vivência do Islam a partir da articulação com as condições culturais apresentadas pela sociedade brasileira.

Também pode ser ressaltado que embora o *Imam* local não tenha formação religiosa tradicional (não frequentou aulas em *madrasas* - escolas religiosas, geralmente financiadas pelo poder público – ou Universidade Islâmica) e não possua, de fato, o título de *Shaykh*; a fluência na língua árabe, que lhe permite um melhor domínio da tradição textual islâmica, e a habilidade que tem em fazer referências ao conteúdo religioso que está codificado discursivamente no Alcorão nas mais diversas situações, lhe facilitaram a conquista e a legitimação de sua posição no interior da comunidade.

Deste modo, é comum que os membros da comunidade muçulmana do Rio de Janeiro se refiram a Omar como *Imam* ou como *Shaykh* em diversas situações, por reconhecerem-no como quem possui mais conhecimento religioso. Inclusive, presenciei algumas visitas de *shaykhs* de São Paulo a SBMRJ e eles também se referiam a Omar como *shaykh*.

Imam Omar trabalha como comerciante e o fato de não receber salário da SBMRJ para desempenhar sua função, faz com que sua disponibilidade para os assuntos

relativos à mesquita e para atendimentos tanto dos membros da comunidade quanto para o público em geral que procura a instituição seja reduzida.

Principalmente para o público externo, as entrevistas com o *Imam* são feitas com horário marcado (todas as segundas e quartas-feiras na parte da tarde) o que fez com que algumas vezes, durante meu trabalho de campo, eu encontrasse na mesquita vários estudantes, jornalistas, pessoas interessadas em saber sobre a religião etc. Com isso, pude perceber que a SBMRJ procura se manter como um referencial no Rio de Janeiro para disponibilizar informações sobre o Islam, dialogando com a sociedade brasileira de forma mais ampla.

Um dos contatos externos mais lembrado pelos membros da comunidade muçulmana do Rio foi o de produtores da novela “O Clone” exibida pela Rede Globo, que procuraram a SBMRJ para poderem ter conhecimento sobre o Islam, uma vez que a novela retratava essa temática em sua trama. Embora o resultado não tenha agradado a muitos membros da SBMRJ, pois segundo eles, houve uma deturpação dos valores islâmicos, a novela é citada às vezes em muitas conversas jocosas, principalmente entre as mulheres muçulmanas. Em conversas informais que tive com algumas delas, quase sempre me perguntavam se meu interesse em estudar o Islam tinha surgido com “a novela da Jade”(personagem principal da trama que representava uma mulher nascida muçulmana, que fora obrigada pelos pais muçulmanos a casar com um homem escolhido por eles).

Ainda com relação à novela, uma de minhas informantes, Daniela, 23 anos, brasileira, solteira, professora e convertida ao Islam há dois anos, me disse que teve contato com a religião através de um professor muçulmano que tivera na Faculdade de Letras que cursou e que, com o tempo, passou a se interessar mais pelo Islam e a ler alguns livros e artigos disponíveis na internet sobre o assunto. Quando decidiu se converter, procurou a SBMRJ. Daniela me informou que sua inserção na comunidade não foi muito fácil, pois segundo ela, havia algumas mulheres nascidas muçulmanas que freqüentavam a mesquita e que falavam sobre ela “pelas costas”, dizendo que ela “era a Jade e só tinha se convertido para usar o véu (*hijab*)”.

Nesta fala percebe-se que a centralidade que as novelas ocupam no imaginário brasileiro, sendo um elemento presente no cotidiano das pessoas, que além de assistirem-nas, fazem comentários, conversam sobre elas e, algumas vezes, se

apropriam dos jargões utilizados nas mesmas (GOMES, 1998, p.16-18), também encontrou lugar no imaginário dos muçulmanos membros da SBMRJ, que assistiram-na. O fato da recepção da novela entre os muçulmanos ter sido negativa, fez com que o nome “Jade” fosse empregado em “mexericos” (GOMES, 1998, p.29) e soasse como pejorativo, classificando a recém-convertida em uma categoria estigmatizante (GOFFMAN, 1982). Daniela me disse que tais muçulmanas fizeram tantos “mexericos” sobre ela e outras muçulmanas convertidas, que *Imam* Omar teve que repreendê-las. No período de meu trabalho de campo, as referidas mulheres nascidas muçulmanas não freqüentavam mais a SBMRJ.

Ao contrário do que acontece em países majoritariamente muçulmanos, no caso da SBMRJ, o papel que o *Imam* local deve desempenhar está além da função de liderar as orações e proferir os sermões. O papel do *Imam* é redimensionado de acordo com as demandas da comunidade, assim, as atividades que lhe são atribuídas envolvem também a orientação e o ensino das questões religiosas, o aconselhamento aos demais membros da comunidade nas mais diversas questões, principalmente com relação à prática da religião no contexto brasileiro e a problemas relativos a casamentos ou à família em geral.

Um dia, ao chegar na mesquita para uma entrevista formal que havia marcado com o *Imam*, encontrei lá um homem com cerca de 40 anos que recebera educação católica quando jovem, mas que tinha recentemente se convertido ao Islam. O homem levava sua esposa e filha²³, católicas, até a SBMRJ para que *Imam* Omar explicasse a elas que o Islam não é uma “religião de terroristas”. Para o homem convertido, era preciso que elas conhecessem o ambiente da mesquita, as pessoas que freqüentam-na e os princípios da religião para que pudessem compreender a escolha religiosa que ele fizera, sem deixarem-se influenciar pelas opiniões da mídia que, em sua visão, deturpam o Islam. Esse episódio aconteceu em uma segunda-feira, fora, portanto, dos horários das atividades regularmente estabelecidas pela mesquita, o que evidencia que os membros da comunidade também freqüentam o espaço da SBMRJ para conversarem particularmente com o *Imam* sobre questões relativas à religião e sua vivência individual.

²³ Na SBMRJ é comum encontrarmos homens convertidos ao Islam casados com mulheres de outra formação religiosa. Isto é permitido no Islam, uma vez que os homens muçulmanos podem contrair casamentos com mulheres adeptas de outras religiões monoteístas, como cristãs e judias.

O exemplo anterior indica que o *Imam* também exerce uma função de mediador cultural (GAFFNEY, 1994, p.39), uma vez que seu papel de interpretar, preservar e transmitir a tradição religiosa faz com que seus conselhos, baseados no conhecimento religioso que possui, sejam revestidos de autoridade pedagógica e que, por isso, sejam constantemente solicitados pelos fiéis na orientação de suas condutas religiosas, mediando possíveis conflitos que estes possam ter no seu cotidiano relacionados aos aspectos práticos que envolvem a religião.

No caso acima, ocorreu um processo de subjetivação religiosa, pois o homem convertido procurou o *Imam* para que este “esclarecesse” os motivos de sua opção religiosa em ser muçulmano no Brasil para sua própria esposa, com quem, obviamente, mantém relações de proximidade e confiança. Neste caso, a explicação do *Imam* sobre o Islam e suas práticas foi recebida como legítima para mediar o conflito familiar que o convertido estava envolvido por conta da confrontação de diferentes universos simbólicos presentes na sua vida familiar (valores cristãos *versus* valores islâmicos).

Neste sentido, na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, cabe ao *Imam* uma função pedagógica de orientar e conduzir os membros da comunidade nos *caminhos corretos* da religião. De maneira geral, ele assume um papel de guardião da tradição religiosa, pois tem a legitimidade para interferir em determinadas práticas consideradas desviantes do Islam, baseando-se no seu conhecimento da tradição textual da religião (ASAD, 1986, p.14-15).

Deste modo, *Imam* Omar obtém sua legitimidade pelo fato de ser reconhecido como a pessoa que mais detém conhecimento religioso na SBMRJ, tanto pelos árabes quanto pelos africanos e brasileiros convertidos que freqüentam a mesquita. Para tanto, cabe ressaltar que ele é árabe e africano, além de ter construído sua trajetória pessoal e religiosa no Brasil. Além disso, percebe-se que tal legitimidade também esteja relacionada ao fato de *Imam* Omar ser um dos membros mais antigos da SBMRJ e aos méritos atribuídos ao seu trabalho de divulgação do Islam no Rio de Janeiro, fazendo com que o número de muçulmanos filiados a SBMRJ aumentasse na última década. *Imam* Omar também é importante na SBMRJ pelos contatos transnacionais que mantém com representantes de instituições islâmicas sediadas em países majoritariamente muçulmanos que, muitas vezes, resultam em benefícios financeiros e sociais para a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro.

Contudo, *Imam* Omar não está sozinho nas tarefas de divulgação do Islam. Na SBMRJ, o grupo de “intelectuais” - ao qual Sílvia MONTENEGRO (2000) se referiu - divide o trabalho religioso com o *Imam*, fazendo com que as relações de poder no interior deste grupo sejam difusas. As relações de poder são mais perceptíveis nas interações dos “intelectuais” com os demais membros da comunidade, uma vez que eles também são reconhecidos como pessoas que possuem um bom conhecimento religioso.

Um dos intelectuais da SBMRJ é Riad, 37 anos, brasileiro descendente de sírios, formado em Administração de Empresas, nascido muçulmano e casado com uma brasileira descendente de jordanianos, também nascida muçulmana. Riad ocupa o cargo de diretor do departamento educacional da SBMRJ e é um dos principais responsáveis pela organização do curso de divulgação do Islam que é promovido na instituição há mais de uma década, no qual também é professor. Como resultado deste trabalho, Riad publicou um livro sobre o Islam que é bastante lido e circulado na mesquita. Além disso, ele é falante da língua árabe e estudou um ano na Universidade Islâmica de Medina, Arábia Saudita, fator que lhe confere na comunidade uma posição privilegiada na “hierarquia do saber” elaborada internamente pelos membros da comunidade.

Outro membro a ser destacado é Nizar, 33 anos, também brasileiro descendente de sírios e nascido muçulmano, é proprietário de loja no S. A. A. R. A. Na SBMRJ, ocupa o cargo de conselheiro e também é professor dos cursos que acontecem na instituição. Escreveu dois livros sobre o Islam e também estudou durante dois anos na Universidade Islâmica de Medina, onde teve cursos de língua árabe e Jurisprudência Islâmica, embora não tenha completado o curso inteiro, cuja duração é de quatro anos.

Também pode ser incluído neste grupo um membro que freqüentemente representa a SBMRJ em eventos e palestras em que a instituição é convidada. Umar, na faixa dos 50 anos, criado em família muçulmana, é historiador e estudioso sobre a história do Islam no Brasil, tendo contato com centros de pesquisas internacionais sobre o Islam.

Hassan, nascido muçulmano, médico, descendente de libaneses, tem fluência na língua árabe e já ocupou algumas funções administrativas na SBMRJ, também pode ser citado como um dos membros da comunidade que tem seu conhecimento religioso reconhecido pelos demais. Inclusive, quando *Imam* Omar não pode proferir os sermões de sextas-feiras por algum motivo, é Hassan quem geralmente o substitui.

Por fim, como representantes das mulheres muçulmanas, podem ser citadas duas mulheres: Nassíba é nascida muçulmana, morava em Florianópolis e ao casar, se mudou para o Rio de Janeiro, é estudante de Direito e usa o véu (*hijab*) em sua vida cotidiana. Na SBMRJ, ocupou o cargo de diretora do departamento feminino. Ela entende razoavelmente o árabe, pratica a memorização do Alcorão em casa e é uma das pessoas responsáveis pela socialização das mulheres muçulmanas da comunidade. Nassíba organizou alguns encontros direcionados às mulheres muçulmanas na instituição e ofereceu um curso de religião para as crianças muçulmanas.

Já a segunda mulher é uma brasileira, na faixa dos 40 anos, que teve sua formação religiosa no catolicismo e se converteu ao Islam há seis anos. Márcia é casada com um marroquino nascido muçulmano e trabalha na loja de Nizar no S.A.A.R.A. No ano de 2005, durante meu trabalho de campo, ela exerceu a função de professora no curso de religião oferecido pela SBMRJ, tendo sido assessorada por Riad em seus estudos e preparação das aulas. Márcia não fala árabe, usa o *hijab* e era constantemente citada nos discursos das mulheres muçulmanas convertidas da comunidade como referência quando elas queriam esclarecer algumas dúvidas a respeito da religião.

Em conversa que tive com Nizar sobre seus estudos na Universidade de Medina, perguntei a ele se caso um *Shaykh* formado em uma Universidade Islâmica viesse para a SBMRJ se este poderia substituir o *Imam* Omar na liderança da comunidade. Nizar me respondeu que “o fato de uma pessoa ter feito faculdade não garante que ela tenha conhecimento. Só pode ser *Shaykh* quem tem conhecimento. Não adianta um ‘cara’ se formar em uma Universidade Islâmica e querer assumir o cargo de autoridade religiosa, ele deve demonstrar que tem mais conhecimento que *Imam* Omar e ser reconhecido pela comunidade.”

Esta fala mostra que na SBMRJ, para que uma autoridade religiosa seja aceita e reconhecida pelos demais membros, é preciso que seu conhecimento religioso seja publicamente demonstrado e legitimado pela comunidade. A autoridade religiosa deve sempre mostrar que domina o conteúdo doutrinal e ritual da tradição islâmica sunita mais do que qualquer outro membro e deve expressar esse saber nos sermões, nos rituais, nas questões práticas que envolvem o cotidiano dos membros da mesquita. A tarefa contínua da autoridade religiosa em estar sempre presente junto aos demais membros da comunidade para ensinar e orientar e, principalmente, em sempre se

mostrar como alguém estudioso da religião, pode ser articulada ao modelo de guru proposto por BARTH (2000, p. 147), uma vez que a transmissão de conhecimento da autoridade religiosa para os fiéis também deve ocorrer de forma contínua, sempre se atualizando como necessária para que eles possam praticar corretamente a religião. Neste exemplo, há a clara articulação entre saber, performance e poder que orienta a legitimação das autoridades religiosas locais.

Em conversas informais que tive com os membros da SBMRJ, tanto os convertidos quanto os nascidos muçulmanos, disseram-me que além do conhecimento religioso aprofundado, é preciso que o *Imam* seja acessível e, sobretudo, conheça a realidade social e cultural do Rio de Janeiro para melhor orientar as práticas religiosas, principalmente dos muçulmanos árabes e africanos que chegam à cidade sem muito conhecimento da realidade local.

Com relação a este aspecto, Nizar ressaltou que ser muçulmano no Brasil não é muito fácil, mas que a prática da religião ajuda a fazer a fé aumentar. Nas suas palavras, “os brasileiros já convivem com o que é ilícito e com a ignorância, então é mais fácil evitar (as ações ilícitas) do que um árabe que vem para o Rio de Janeiro, pois este pode ficar ‘balançado’ por conta das facilidades em entrar em contato com o ilícito. Principalmente com relação ao sexo e a nudez que a mídia explora e expõe aos olhos de todos o tempo todo. Por isso, ninguém pode dizer que tem uma fé inabalável, mas que o avanço na crença, principalmente dos convertidos, aos poucos faz com que consigam controlar seus impulsos e desejos, mantendo-se longe das coisas ilícitas”.

Percebe-se no exemplo acima que para os membros da SBMRJ é fundamental a presença de uma autoridade religiosa local que esteja acostumada a lidar com a “cultura brasileira”, logo, que conheça os desafios práticos e morais que a realidade local expõe para os muçulmanos. Esta é uma das principais alegações das lideranças da SBMRJ para afirmar que um *shaykh* vindo de países majoritariamente islâmicos não teria essa capacidade.

Neste sentido, as representações da sociedade brasileira que são vinculadas na SBMRJ estão associadas a uma certa imagem negativa, impregnada de práticas errôneas segundo os preceitos islâmicos e que, por isso, ainda está na “ignorância”. Contudo, a SBMRJ optou pela divulgação do Islam nesta mesma “cultura brasileira”, logo, é preciso que o *Imam* e os “intelectuais” da instituição saibam como adaptar os preceitos

islâmicos à realidade local, daí a necessidade em classificar as práticas locais em lícitas e ilícitas para os muçulmanos, construindo desta forma, suas identidades religiosas.

3.2- Pluralidade étnica e relações de poder na SBMRJ

Silvia MONTENEGRO (2000) argumentou em sua tese que na SBMRJ haveria um empenho por parte do grupo de “intelectuais” em “desarabizar” o Islam, colocando em oposição a identidade étnica árabe e a identidade muçulmana. Em sua perspectiva, este empenho poderia ser evidenciado a partir de escolhas daqueles intelectuais em não se vincularem “geograficamente” a países árabes majoritariamente muçulmanos, principalmente através de recebimento de ajuda financeira e de *shaykhs* missionários enviados por tais países e que, por isso, tiveram autonomia para se vincularem a uma matriz ideológica do pensamento islâmico (“Ressurgimento Islâmico”), o que lhes permitiu, segundo sua análise, se autodeclararem “fundamentalistas”, enfatizando a centralidade do Alcorão e sua literalidade como formas de se vivenciar o “Islam verdadeiro”. Durante a etnografia que realizei junto aos membros da comunidade, o termo “fundamentalista” não se apresentou recorrente nos discursos dos membros da SBMRJ.

MONTENEGRO também argumentou que a postura “não-arabista” e “fundamentalista” adotada na SBMRJ teria levado os seus dirigentes a uma prática de “islamização do conhecimento”, através do enquadramento do Islam como uma religião “natural” do Brasil, logo, desmembrada de qualquer elemento árabe. Isto, segundo a autora, teria contribuído para que a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro se marcasse como uma comunidade “fechada”, isto é, sem manutenção de vínculos com outras comunidades muçulmanas do Brasil que incorporaram a identidade cultural árabe como parte de suas identidades muçulmanas, de um lado, e de outro, a adoção pela SBMRJ de uma postura “antiecumênica”, sem contato com outras tradições do campo religioso brasileiro.

Minha argumentação nesta dissertação se baseia em um sentido contrário ao de Silvia MONTENEGRO. De fato, o caráter multiétnico dos membros da comunidade do Rio de Janeiro faz com que as relações com a tradição cultural árabe sejam complexas e, embora elas não sejam estruturais para a definição e manutenção de suas identidades,

elas informam a dinâmica da diferenciação interna da comunidade. Com isto, na SBMRJ, o aprendizado da língua árabe passa a ser algo desejável, que está no horizonte religioso dos membros da comunidade e valorizado com parte da identidade muçulmana, embora não seja um elemento determinante da mesma.

Os membros da comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, principalmente suas lideranças, enfatizam, com base no texto do Alcorão, que o Islam é uma religião que foi revelada para ser divulgada para toda a humanidade e que por isso, não pode ficar limitada a uma região, tribo ou comunidade. Segundo Nizar, um dos professores de religião da SBMRJ, há um dito do profeta que afirma que “devemos falar [sobre o Islam] com as pessoas na língua que elas entendem” e que, portanto, se eles (da SBMRJ) estão vivendo no Brasil, devem divulgar o Islam na língua portuguesa.

Assim, no universo lingüístico da SBMRJ, diferentemente do que acontece em outras comunidades, tais como as de São Paulo e a de Curitiba, por exemplo, há a predominância da língua portuguesa em todas as atividades, inclusive nos sermões (*Khutba*) de sexta-feira, em que todas as citações de versículos do Alcorão ou dos Ditos do Profeta feitas em árabe são imediatamente traduzidas, fator que não impede a avaliação da pronúncia correta das palavras em árabe por parte daqueles que a tem como língua original.

Apesar do uso da língua portuguesa na vida comunitária e ritual da mesquita, há uma preocupação interna na SBMRJ em ensinar a língua árabe para os membros da comunidade - uma vez que é considerada a língua litúrgica - e que é obrigação de todo muçulmano aprendê-la para ter acesso direto aos textos sagrados da religião.

Na SBMRJ, a metodologia empregada nos cursos de árabe segue os padrões das lições de alfabetização em árabe clássico utilizadas na Arábia Saudita, tendo um conteúdo de cunho religioso. Esta peculiaridade é importante porque, mesmo os não-muçulmanos que freqüentam o curso, também aprendem noções islâmicas através do estudo da língua árabe, ao menos suas fórmulas rituais, tais como a saudação “*salam aleikum rahmatu-llah wa barakatu-hu*” (que a paz de Deus, a sua misericórdia, a sua graça estejam com você) e o primeiro versículo da primeira surata do Alcorão (“*Al Fatiha*”), “*bismillah al-rahman al-rahim*” (em nome de Deus, o clemente, o misericordioso), pronunciada sempre no início das aulas.

Como material didático do curso de língua árabe, são oferecidas aos alunos apostilas, um pequeno caderno de caligrafia, além de CD-ROM com as lições gravadas. O curso é dividido em duas etapas, na primeira são ensinados o alfabeto e leitura; e na segunda, algumas regras gramaticais.

Embora o curso tenha por objetivo familiarizar principalmente os muçulmanos convertidos na língua sagrada, seu alcance é muito limitado, uma vez que tem duração de apenas seis meses e que nem todos freqüentam regularmente essa atividade. Neste sentido, alguns muçulmanos convertidos que freqüentaram o curso comigo, me explicaram que o empenho em aprender o idioma, apesar das dificuldades, deve ser pessoal e que é importante aprendê-lo para ler o Alcorão e pronunciar corretamente as suratas nos momentos de oração.

Percebe-se que a socialização dos convertidos na comunidade ocorre também a partir do aprendizado do árabe, através da incorporação de um vocabulário “islâmico” nas suas interações diárias, principalmente termos como “*insha’llah*” (se Deus quiser) e “*al-hamdu li’l-lahi*” (louvado seja Deus), além dos nomes das orações diárias, dos conceitos básicos do Islam etc.

No entanto, durante meu trabalho de campo, pude constatar que, embora o caráter étnico não seja, de fato, definidor da identidade muçulmana na comunidade do Rio, ele é um importante elemento na construção das suas distinções internas, uma vez que os falantes da língua árabe freqüentemente estabelecem conversações nesta língua em várias atividades realizadas na SBMRJ, marcando fronteiras simbólicas entre os árabes culturalmente islamizados e os muçulmanos convertidos que não dominam o idioma. Desta forma, diferente do que foi argumentado por MONTENEGRO, percebi que a etnicidade árabe e o uso deste idioma não eram sem efeitos práticos na comunidade.

Também cabe destacar que, em algumas orações de sexta-feira, assim como em atividades que participei na SBMRJ como nas refeições de quebras de jejum (*iftar*) no mês de *Ramadan*, que em 2005, ocorreu entre os meses de outubro e novembro, é comum a presença de muçulmanos usando roupas de acordo com suas origens étnicas (árabes e africanas), funcionando como diacríticos culturais marcadores das diferenças internas entre os membros da comunidade, principalmente entre os homens, o que facilita a identificação e diferenciação dos membros em árabes de origem, africanos e

brasileiros. Com relação às mulheres, tal diferenciação não é tão evidente, uma vez que todas, no espaço da mesquita, se vestem de acordo com as normas islâmicas, deixando expostos apenas o rosto, as mãos e os pés.

No caso das orações coletivas de sexta-feira, por exemplo, é o momento em que pode ser percebida uma quantidade expressiva de árabes e descendentes falantes da língua árabe, que se alternam para fazer o *adhan* (chamada da oração) que é feita sempre antes dos sermões e é pronunciada em árabe. Além disso, nos momentos de interação entre os membros da comunidade, notavelmente nos momentos que antecedem e sucedem a oração, os árabes costumam se comunicarem em sua primeira língua, não importando se no círculo de conversa há pessoas que não dominam o idioma.

Outro aspecto a ser destacado é que todos os cargos de liderança na SBMRJ, com funções na estrutura administrativa da instituição são ocupados, em sua maioria, por árabes e descendentes. Isto é bastante significativo levando-se em consideração o fato de que tais pessoas são consideradas como referências no conhecimento religioso e que são responsáveis pelos contatos externos da instituição com a sociedade mais ampla, como em eventos, entrevistas, palestras em universidades etc.

Deste modo, embora o elemento árabe não seja utilizado como um requisito de inclusão de membros na comunidade, não sendo articulado como parte da identidade muçulmana da comunidade, percebe-se que na organização interna da SBMRJ são os árabes e seus descendentes que ocupam os cargos de poder. No entanto, acredito que além do fator “árabe”, as relações pessoais também sejam decisivas na composição dos cargos de poder da instituição, pois, apesar do presidente ser eleito por todos os membros da comunidade, é ele quem tem o direito de escolher os membros para compor a diretoria administrativa. Neste sentido, o presidente, ao escolher os membros para compor a diretoria, baseia-se nos laços de confiança estabelecidos entre ele e seus escolhidos, além de levar em consideração suas condutas moral e religiosa. Este tipo de negociação e divisão de poder entre as lideranças da SBMRJ articula-se ao que Roberto DA MATTA (1979, p.146-204) chamou atenção para a “pessoalização” das relações sociais no Brasil, em que laços de amizade, parentesco, afinidades são mobilizados em diferentes situações sociais.

Na eleição que ocorrera em janeiro de 2006 na SBMRJ, como um reflexo do aumento do número de membros brasileiros convertidos freqüentando a instituição e a presença assídua dos muçulmanos africanos nas orações obrigatórias de sexta-feira, houve uma pequena alteração no perfil da diretoria. *Imam* Omar se manteve presidente e compôs a diretoria não só com árabes, mas também com um muçulmano indiano, um brasileiro convertido e um africano senegalês. Esta alteração é significativa, pois simbolicamente é uma demonstração de que os membros de variadas origens étnicas que freqüentam a mesquita estão sendo representados na hierarquia administrativa da instituição.

Neste sentido, percebe-se que na SBMRJ a afirmação pública de seus membros de que o Islam deve ser entendido como uma religião “livre” de qualquer vinculação étnica ou nacionalista deve-se, sobretudo, ao caráter multiétnico desta comunidade, que se afirma como praticante e divulgadora de um Islam “verdadeiro”, baseado nos textos da tradição islâmica sunita. A ênfase dada na SBMRJ aos textos sagrados do Islam recebe influência da *Salafiyya*, um movimento reformista islâmico surgido no século XIX que preconizava que todas as condutas de um muçulmano deveriam estar baseadas nos textos religiosos (Alcorão e Sunna), como na época de seus antecedentes, “época áurea” em que se vivenciava um Islam “verdadeiro, original”. (PINTO, 2005C, P.202; HOURANI, 2005, P.57,168; EICKELMAN & PISCATORI, 1996, p.33-35).

Na perspectiva de MONTENEGRO (2000), a centralidade que os dirigentes da SBMRJ atribuíam ao Alcorão estava articulada a uma ideologia transnacional que tinha a *Ummah* (comunidade islâmica mundial) como referência e, logo, os elementos étnicos deveriam ser repelidos em nome da “islamização” e da instauração de um verdadeiro Estado Islâmico, com os muçulmanos tendo como obrigação monitorar seu surgimento. Por isso, de acordo com a autora, o termo “fundamentalista” poderia ser usado como uma categoria nativa, pois para os membros da comunidade, o Islam deve ser entendido como “*din*”; isto é, como um sistema que envolve todas as esferas da vida de um muçulmano e que, portanto, a implantação de um Estado Islâmico seria parte da própria religião.

De fato, os membros da comunidade muçulmana do Rio de Janeiro concebem o Islam com “*din*”. Este termo árabe é normalmente traduzido por religião, mas na SBMRJ ele é ampliado para “sistema de vida”, isto é, como englobador de todas as

questões que envolvem a vida de um muçulmano. “*Din*”, desta maneira, é uma categoria nativa frequentemente utilizada pelos membros da comunidade ao fazer referência ao Islam e sua aplicação na vida prática.

Nas décadas de 1970 e 1980, a *Salafiyya* também influenciou uma série de movimentos político-religiosos, sobretudo em países muçulmanos, que apontavam para a decadência moral das sociedades muçulmanas por estas terem relegado o Islam a um segundo plano. Tais movimentos preconizavam que a conquista de uma sociedade islâmica só poderia ser completada através da implementação de um Estado Islâmico. Esta forma de pensar ficou conhecida como “Islam político”.

No entanto, embora os líderes da SBMRJ tenham lido vários dos ideólogos que deram base para o surgimento do Islam político e terem encontrado neles “inspiração religiosa”, como, por exemplo, nos escritos de Sayyid Qutb, Hassan Al-Banna e Maulama Maududi, com alguns de seus livros fazendo parte da pequena biblioteca que na SBMRJ, é enganoso supor que a influência da *Salafiyya* na SBMRJ esteja ligada ao Islam político, ou, em outras palavras, à conquista de um Estado Islâmico. Por conceberem o Islam como “*din*”, os muçulmanos da SBMRJ percebem a política, a economia e a justiça como esferas articuladas aos preceitos religiosos islâmicos, mas a forma de vivenciarem-no está ligada mais a uma prática individual do que estatal. Em outras palavras, os líderes da SBMRJ estão mais preocupados em enfatizar a responsabilidade individual do muçulmano no direcionamento de sua conduta moral do que em lutas políticas ou ideológicas por um Estado Islâmico. Esta situação pode ser entendida como um reflexo das mudanças que estão ocorrendo nas sociedades muçulmanas desde a década de 1990, em que a “(...) idéia de ‘sociedade islâmica’ deixou de ser diretamente associada à conquista política ou violenta do Estado para ser vista como resultado gradualmente alcançado através da reforma moral dos indivíduos” (PINTO, 2005c, p.4).

O fato dos muçulmanos se sentirem pertencentes a uma grande nação islâmica, a *Ummah*, deve-se ao processo de objetificação religiosa que é acionado por eles na caracterização e organização do Islam e dos muçulmanos em um sistema internamente coerente, abstraído dos diferentes contextos culturais e sociais em que é praticado, diferenciando-no das outras tradições religiosas (EICKELMAN & PISCATORI, 1996, p.38).

Neste sentido, *Imam Omar* e as diretorias que assumiram a SBMRJ desde a década de 1990, passaram a encarar a sociedade brasileira como um lugar propício para a divulgação do Islam, delineando o caráter missionário da instituição através da organização de diferentes atividades para a transmissão de conhecimento religioso, tais como cursos e produção de livros sobre o Islam, além da participação em eventos em geral, sempre tendo os brasileiros como público alvo para sua divulgação. Como ressaltou *Imam Omar*, “(...) nós resolvemos concentrar nosso maior esforço na divulgação do Islam mais para os brasileiros do que para os árabes. Escolhemos isso em porcentagem e decidimos que 80% dos nossos esforços seriam direcionados à comunidade não muçulmana e os 20% dedicaríamos mais a fazer um levantamento da população muçulmana do Rio de Janeiro, trazer os filhos de muçulmanos para a SBMRJ para congregá-los socialmente [na instituição].”

Assim, a SBMRJ tem procurado se manter como referência para o Islam no Rio de Janeiro. Para tanto, seus dirigentes procuram obter vários contatos nacionais e internacionais para a manter a instituição.

Um dos contatos mantidos pela SBMRJ no Brasil é com o CDIAL (Centro de Divulgação do Islam para a América Latina). Esta instituição funciona desde agosto de 1987 em São Bernardo do Campo/SP e tem como uma de suas principais finalidades produzir e distribuir, para as comunidades muçulmanas, livros com temáticas bastante amplas, abrangendo desde questões relativas à doutrina e práticas da religião até assuntos mais específicos, como por exemplo, traduções de livros (do árabe para o português) relativos à teologia islâmica. Também funciona como um “promotor de eventos islâmicos” através da organização de seminários e simpósios, muitas vezes internacionais, para discutir o Islam e seus rumos, além de controlar a distribuição de bolsas de estudos para as Universidades Islâmicas. No *site*²⁴ da instituição, há a seguinte afirmativa: “As minorias islâmicas neste país, naturalmente, enfrentam diversos problemas e difíceis desafios por serem muçulmanos entre pessoas que professam outra crença. Esse desafio muitas vezes ameaça sua própria existência e, então, entendemos a importância da divulgação do Islam no âmago das minorias muçulmanas que chama as pessoas para a união e o apego à mensagem divina com o apoio a seus irmãos muçulmanos e os não muçulmanos”.

²⁴ www.islambr.org.br.

Neste discurso, a auto-representação dos muçulmanos como uma minoria religiosa em constante interação com “o outro”, o não-muçulmano, faz com que a divulgação da doutrina islâmica, assim como o seu “conhecimento correto”, seja encarada para além de uma obrigação religiosa, mas, antes de tudo, como uma das únicas formas de manter e atualizar a tradição religiosa em um cenário que não é visto como culturalmente favorável ao Islam. Dessa forma, para o CDIAL, a circulação de textos doutrinários e explicativos sobre o Islam, tendo como alvo prioritariamente os muçulmanos, é um elemento fundamental para a manutenção das identidades religiosas muçulmanas e com isso, afirmam sua própria existência institucional.

Muitos dos livros que estão disponíveis na SBMRJ foram conseguidos através do CDIAL, além dos líderes da comunidade já terem participado de eventos promovidos pela instituição. Financeiramente, a SBMRJ recebeu uma doação de R\$ 27 mil reais do CDIAL para ajudar na construção de sua nova sede²⁵.

Outra instituição bastante citada pelos membros da SBMRJ como referência para os jovens no Brasil é a WAMY (Assembléia Mundial da Juventude Islâmica). A WAMY faz parte de um movimento maior de associação islâmica. Criada em 1973 na Arábia Saudita, atualmente conta com 66 filiais em várias partes do mundo, funcionando em caráter de organização não-governamental.

No Brasil, a WAMY está localizada em Diadema/SP e desenvolve projetos na área de educação e divulgação do Islam para jovens muçulmanos. Uma das atividades que promove são os “Acampamentos²⁶”, nos quais muçulmanos de todas as partes do país se reúnem para “aprenderem mais sobre a religião” e “para se conhecerem”, como me explicou Sumaia, árabe nascida muçulmana, 19 anos e estudante do ensino médio, durante uma conversa informal sobre as atividades dos muçulmanos no Brasil.

É importante ressaltar que esses acampamentos e, logo a WAMY e suas atividades, fazem parte dos discursos de vários muçulmanos da comunidade sunita do Rio de Janeiro que estive em contato durante o trabalho de campo como um lugar de sociabilidade e de troca de experiências sobre suas vivências religiosas. O fato de a

²⁵ Durante meu trabalho de campo havia uma movimentação para arrecadação de recursos para a construção de uma nova sede para a SBMRJ, uma vez que a atual, segundo meus informantes, estava “pequena” e “desconfortável” para seus frequentadores, principalmente nas orações de sextas-feiras.

²⁶ Esses “acampamentos” promovidos pela WAMY acontecem em São Paulo, sempre no período do carnaval. Como me disse Sumaia, uma nascida muçulmana de 19 anos, “já que não podemos parar o mundo, fazemos nossa parte”, se referindo ao acampamento como uma alternativa para os jovens muçulmanos se divertirem, uma vez que também estão em recesso das aulas no período de carnaval.

WAMY ser uma instituição financiada pelo governo saudita é um indicativo de como os laços transnacionais com países majoritariamente muçulmanos (no Brasil, especialmente os laços com os países árabes), são criados de diferentes maneiras e, logo, têm diferentes implicações. A WAMY também produz alguns livros que circulam na SBMRJ e assim como o C.D.I. A.L, fez uma doação no valor de R\$ 25 mil reais para a SBMRJ construir sua nova sede.

A SBMRJ, para se manter, conta com contribuições financeiras de seus membros e de muçulmanos estrangeiros que fazem algumas doações quando visitam a instituição, além dos recursos originados das mensalidades dos cursos de religião que promove. No entanto, a SBMRJ recebe, algumas vezes, ajuda de países muçulmanos como Arábia Saudita, Emirados Árabes, Kuwait, Egito etc destinadas a ações específicas como, por exemplo, para o financiamento da alimentação no mês de *Ramadan* e para caridades. É importante ressaltar que estas doações financeiras nacionais e internacionais que a SBMRJ recebe devem ser entendidas a partir da adoção e divulgação de determinadas visões islâmicas.

É notável na SBMRJ uma aproximação teológica do Islam vivenciado localmente com a Arábia Saudita, cuja versão do Islam Wahhabita foi produzida a partir da combinação de diferentes aspectos da *Salafiyya* (PINTO, 2002, p. 80). Esse vínculo transnacional de interpretação do Islam com a Arábia Saudita é estabelecido de variadas maneiras como, por exemplo, concessões de bolsas de estudos na Universidade Islâmica de Medina. No ano de 2005, a SBMRJ também conseguiu enviar oito membros da comunidade, homens e mulheres convertidos, para o *hajj* (peregrinação a Meca), totalmente custeado por uma instituição saudita voltada para a divulgação do Islam.

Os exemplos acima ressaltam os vários níveis de contato que a SBMRJ mantém com países árabes e com as instituições islâmicas existentes no Brasil. Assim, fica evidenciado que a comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro procura se inserir no campo religioso brasileiro, estando envolvida na construção de uma nova mesquita na Tijuca. A mesquita será construída em estilo islâmico e terá além do salão para orações - com espaço reservado só para mulheres, sala de aulas, biblioteca, quadras de esporte e loja para a venda de livros e materiais islâmicos. Tudo concebido como um projeto de divulgação do Islam, uma vez que a mesquita servirá como um meio de publicizar a identidade muçulmana e significativamente estará localizada na Tijuca,

bairro do Rio de Janeiro conhecido por abrigar espaços religiosos de diferentes tradições e crenças.

Outra forma de inserção dos muçulmanos da SBMRJ junto à sociedade mais ampla se dá através de doações de roupas e alimentos para instituições de caridade, além da participação em eventos ecumênicos, como o que ocorre anualmente em Campina Grande, na Paraíba, chamado “Encontro da Nova Época”, e em atividades para as quais são convidados. Segundo *Imam Omar*, a SBMRJ procura enviar representantes para tais atividades, mas primeiramente se certificam para saber qual é a intenção real dos organizadores dos eventos, porque, nas suas palavras “algumas vezes as pessoas usam a presença dos muçulmanos como se fosse um trunfo, para dar respaldo à atividade que estão realizando”.

Acompanhei alguns membros da comunidade muçulmana, notavelmente africanos e brasileiros convertidos, a um evento ecumênico realizado no Cemitério dos Pretos Novos²⁷, no bairro da Gamboa. O evento aconteceu no dia da Consciência Negra, e além dos muçulmanos, contou com a presença de um padre católico e do grupo Afoxé Filhos de Ghandi, todos foram convidados pelos organizadores do evento, responsáveis pelo gerenciamento do local.

Cada um dos representantes religiosos falou sobre a importância em se comemorar a data durante a cerimônia, para uma platéia bastante diversificada de, em média, sessenta pessoas. Umar, historiador que tem como objeto de pesquisa o “surgimento” do Islam no Brasil e principal representante da SBMRJ para eventos deste tipo, ressaltou no seu discurso “a tragédia da escravidão”, ressaltando que naquele cemitério também estavam enterrados muçulmanos africanos que foram trazidos de diversas partes da África para o Brasil. Umar articulou a prática da escravidão com injustiças sociais presentes no Brasil e no mundo contemporâneo e da arrogância de muitos homens em não respeitarem a vida. Finalizou pronunciando louvores em português e uma surata do Alcorão em árabe, traduzindo-a em seguida para os

²⁷ O Cemitério dos Pretos Novos está localizado na região central do Rio de Janeiro, no Bairro da Gamboa, na rua Pedro Ernesto, nº36, funcionado também como um centro cultural. É um sítio arqueológico que foi descoberto no ano de 1996, no terreno de uma residência. Pesquisadores apontaram que neste sítio estavam restos mortais, além de outros artefatos, de escravos trazidos de diferentes lugares da África para o Brasil. Tais escravos, não resistindo à viagem, já chegavam mortos ao porto brasileiro, sendo, então levados para a referida região.

presentes. A SBMRJ presenteou o “Cemitério dos Pretos Novos” com uma placa em homenagem aos escravos muçulmanos enterrados ali.

Com base na participação neste evento, o empenho de Umar em estudar sobre o Islam no Brasil a partir de uma perspectiva de que já havia muçulmanos nas Américas desde o século XV, inclusive no Rio de Janeiro, pode ser enquadrado não somente como uma forma de “purificar” o Islam de uma influência árabe, mas, sobretudo, localizá-lo no campo das referências religiosas locais, torná-lo próximo e aceitável perante a sociedade brasileira mais ampla. A participação pública em eventos ecumênicos como este e em outros eventos não-religiosos, como em palestras e debates em universidades públicas e privadas no Rio de Janeiro, por exemplo, caracterizam a SBMRJ como uma instituição com um caráter missionário, voltada para divulgação e publicização do Islam e dos muçulmanos em várias arenas sociais e culturais locais, não sendo, portanto, “fechada” ao “outro”, ao “não-muçulmano” tal como foi indicado por MONTENEGRO em sua tese (2000).

Assim, percebe-se que o caráter multiétnico da SBMRJ e a influência da *Salafiyya* contribuíram para a divulgação de um Islam baseado nos textos doutrinários da tradição sunita, fazendo com que, diferente das outras comunidades muçulmanas do Brasil, a comunidade do Rio de Janeiro seja composta majoritariamente por brasileiros convertidos, frutos do trabalho missionário, embora não explícito, desempenhado pela instituição. Embora questões étnicas no interior da SBMRJ sejam consideradas na delimitação de fronteiras simbólicas que classificam os membros da comunidade, é principalmente com relação ao saber religioso que a hierarquia entre os membros é construída.

CAPÍTULO 4
TRADIÇÕES TEXTUAIS E PRÁTICAS RITUAIS: A CONSTRUÇÃO DAS
IDENTIDADES RELIGIOSAS NA COMUNIDADE MUÇULMANA SUNITA DO
RIO DE JANEIRO

“A chave do conhecimento da religião está no domínio do árabe”.
(Márcia, muçulmana convertida)

Um aspecto central que perpassa todos os discursos dos membros da comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, como um importante elemento constitutivo da doutrina islâmica, é o do conhecimento. “Um muçulmano deve buscar conhecimento até na China”, este dito do Profeta Muhammad era constantemente citado por meus informantes sempre que eu os perguntava sobre o Islam e sobre as práticas dos muçulmanos.

A procura por conhecimento, especialmente o religioso, é uma obrigação de todo muçulmano e, para os membros da SBMRJ, esta obrigação deve ser cumprida através da leitura dos textos religiosos, principalmente o Alcorão e as *Hadiths* e da participação nas atividades comunitárias realizadas na instituição.

Esta referência ao conhecimento passa pela apreensão intelectual da doutrina e, logo, o acesso ao texto corânico original, escrito em árabe, é freqüentemente relatado pelos muçulmanos não-falantes do idioma que freqüentam a SBMRJ como uma meta a ser alcançada a longo prazo, pois a leitura do Alcorão em árabe, segundo eles, permite um conhecimento mais “profundo”, “apropriado” e “direto” da religião. Deste modo, nos discursos dos membros da SBMRJ, os muçulmanos que detém o domínio lingüístico do árabe, notavelmente árabes ou descendentes já nascidos na religião, são classificados como aqueles estão mais “próximos” do conhecimento religioso, por conta da facilidade que encontram para ler o Alcorão em “sua língua original”.

Camila, uma muçulmana brasileira de 27 anos, convertida há três, e que domina razoavelmente o árabe por ter estudado “a sério o idioma” e, inclusive, ter lecionado as aulas de alfabetização na língua árabe para a turma que freqüentei, me disse em uma conversa informal que “todos os muçulmanos devem se empenhar para aprender a língua, para saber o que estão memorizando para fazer as orações e também para ler o

Alcorão e que isso quase ninguém da comunidade faz”. Camila exerce a função de secretária da SBMRJ e foi escolhida para dar aulas porque na instituição “há muito trabalho e pouca gente para trabalhar”.

Na mesma conversa, falei da diversidade étnica na comunidade e da constatação que havia mais brasileiros como membros da SBMRJ e que poucos destes tinham algum conhecimento da língua árabe; ela me respondeu que na comunidade, além dos brasileiros, os africanos também são maioria em relação aos árabes, mas que no tocante ao conhecimento religioso, os árabes possuíam mais que os outros, por conta do domínio cultural do idioma, “sendo os mais indicados para lecionarem os cursos de divulgação do Islam, uma vez que podem ler o Alcorão na língua da revelação e que isso facilita o acesso aos textos para aqueles que não dominam o idioma”.

As afirmações acima indicam que o domínio do árabe e a expressão pública desta habilidade fazem parte do capital simbólico - definido por Pierre BOURDIEU (1997, p.178-180) como a acumulação simbólica de bens como educação ou talento artístico que são transformados em poder e prestígio social – que asseguram aos falantes do idioma uma posição de destaque no campo religioso em que a comunidade local está baseada.

No entanto, como acontece em qualquer campo, que BOURDIEU (2001, p.64-73) define como o espaço de disputas entre os agentes nele posicionados; o campo religioso da SBMRJ é marcado por disputas em torno da valorização e consagração do saber religioso. Isto se torna perceptível nos discursos de alguns muçulmanos convertidos que tive contato em diferentes circunstâncias na SBMRJ, para os quais as lideranças da instituição, notadamente o *Imam* Omar e os membros do departamento educacional, todos hábeis na língua árabe, são efetivamente tidos como referências na questão do conhecimento doutrinal da religião; embora nem todos os nascidos muçulmanos falantes do árabe que freqüentam a SBMRJ ocupem, de fato, a mesma posição na classificação dos convertidos. Dito de outro modo, nos discursos dos convertidos aparecem críticas às condutas religiosas de alguns árabes nascidos muçulmanos, que embora tenham, na maioria das vezes, domínio do árabe, “não procuraram praticar corretamente a religião e a ler o Alcorão”, como me disse Lúcia, uma brasileira de 31 anos, convertida ao Islam há três, comerciante e casada com um muçulmano também convertido, cuja família é árabe de origem libanesa e cristã.

Daniela, outra muçulmana convertida, me disse informalmente após uma oração de sexta-feira que “nem todos muçulmanos procuram ter conhecimento da religião. Tenho alguns amigos muçulmanos que vivem em países islâmicos que elogiam minha conversão, ainda mais por eu ser brasileira, isso porque eles têm uma idéia do Brasil como carnaval o tempo inteiro e dizem que conheço muito mais alguns princípios da religião do que eles próprios”.

Lúcia, em uma conversa comigo sobre o fato de ser muçulmana no Brasil, direcionou o tópico da conversa para o saber religioso. Ele me disse que trabalha em uma loja comercial no SAARA e que seus patrões, libaneses nascidos muçulmanos, “fazem as práticas da religião sem, muitas vezes, saber por que fazem, diferente dos convertidos, que sempre procuram saber e explicar tudo o que fazem na religião, porque no Islam tudo tem uma razão e as coisas se encaixam bem”. Como exemplo, ela contou que “uma vez, no trabalho, um cliente entrou na loja com um cachorro e eu peguei o animal no colo; daí um dos meus patrões me disse que eu não poderia segurar o cachorro, pois eu iria fazer a oração da tarde. Então, perguntei a ele por que eu não poderia e ele não soube responder. Perguntei só para saber se ele sabia a resposta, pois eu já sabia”.

Nos exemplos dados acima, percebe-se o empenho das muçulmanas convertidas em dar coerência às novas práticas religiosas que foram incorporadas no seu cotidiano a partir da criação de um *habitus* religioso e a afirmar e legitimar suas identidades religiosas a partir do conhecimento doutrinal da religião. As convertidas apresentam esse conhecimento como resultado de um empenho pessoal e intelectual, mais do que um simples consenso cultural, como no caso dos nascidos muçulmanos. O conhecimento religioso, neste caso, funciona como um medidor de religiosidade que é trazido para o debate sempre que os convertidos da SBMRJ precisam marcar suas posições no interior da comunidade.

O conhecimento é percebido como um longo processo de aprendizado que envolve a leitura dos textos sagrados e a articulação dos princípios morais e práticos neles contidos com as práticas cotidianas dos muçulmanos. Então, na arena de disputas internas estruturadas a partir do conhecimento religioso acumulado de maneira individualizada pelos membros da comunidade, os árabes nascidos muçulmanos são percebidos em vantagem - ao menos em termos simbólicos - com relação aos

muçulmanos convertidos, por já vivenciarem a religião desde que nasceram. A fala de Sumaia, 19 anos, estudante do Ensino Médio, nascida muçulmana nos Emirados Árabes, tendo vindo para o Brasil com a família aos quatro anos de idade, evidencia o conflito envolvendo convertidos e nascidos muçulmanos com relação ao conhecimento religioso na SBMRJ: “na religião não existe diferenciação entre os muçulmanos, o maior exemplo é o *hajj*, em que as pessoas rezam todas juntas; independente se são convertidas ou não, ricas ou pobres, estão todas juntas. [A diferenciação] ocorre pela burrice do ser humano, de um muçulmano que nasceu na religião achar que, pelos seus pais serem muçulmanos, tem um conhecimento maior do que os convertidos. Na minha opinião, um convertido se empenha bem mais pela religião, porque precisa mudar todos os seus princípios para adotar os do Islam. A religião é perfeita, as pessoas não”.

A fala crítica de Sumaia, que não domina fluentemente o árabe, pode ser contrastada com a de Nizar, que em conversa comigo sobre ser muçulmano no Brasil, disse que, “o Islam é um processo de aprendizado diário, e isso mexe com a pessoa que entra na religião. O convertido se cobra muito, acha que deve ser um modelo de muçulmano de uma hora para outra e isso não é bem assim”. Estes nascidos muçulmanos ocupam posições de poder diferenciadas na SBMRJ e acessos diferentes ao conhecimento, uma vez que Nizar tem domínio do árabe e internamente é considerado como um dos que mais possui conhecimento religioso, o que faz com que suas visões a respeito dos muçulmanos convertidos sejam diferentes.

Contudo, como assinalou ASAD (1986, p. 14), o Islam, como uma tradição discursiva, não pode ser livremente interpretado, pois a manutenção da ortodoxia supõe relações de poder que sustentam o papel das autoridades religiosas em interpretar os textos sagrados e transmití-los para os fiéis. Deste modo, o processo de aprendizado do Islam não envolve apenas o engajamento individual do muçulmano, mas também a mediação daqueles que são autorizados pela tradição religiosa a falar por ela.

Imam Omar, falando sobre o Islam, disse aos muçulmanos presentes na mesquita em uma sexta-feira que “o conhecimento deve ser passado de acordo com a capacidade de assimilação das pessoas”. Esta fala deixa claro que embora a procura por conhecimento religioso seja obrigatória para todos muçulmanos, este conhecimento não está disponível a todos da mesma maneira e que sua distribuição deve ser orientada,

mediada e controlada por aqueles que demonstram ter o maior acúmulo de conhecimento.

Neste capítulo, tratarei das diversas fontes de saber religioso que existem e circulam na SBMRJ e como esse saber é disponibilizado e mediado pelas autoridades religiosas locais, sendo apropriado como parte das identidades religiosas dos muçulmanos.

4.1- Conhecimento em contexto ritual

A maioria dos membros da comunidade muçulmana do Rio de Janeiro tem acesso ao conhecimento religioso freqüentando as atividades que ocorrem na SBMRJ. A instituição, neste sentido, ocupa um lugar privilegiado no imaginário religioso de seus membros como um centro de oração e de congregação da comunidade, onde há o compartilhamento de crenças e práticas religiosas. A transmissão de conhecimento religioso em contexto ritual na SBMRJ pode ser percebida através das orações, dos sermões e das conversas a respeito da religião que antecedem os sermões.

4.1.1- As orações

São nas atividades comunitárias que ocorrem na SBMRJ que as relações de poder que estruturam internamente a comunidade e a autoridade religiosa exercida pelo *Imam* puderam ser percebidas mais claramente por mim durante a pesquisa, principalmente nas orações que acontecem às sextas-feiras.

As orações rituais, como um dos pilares do Islam, são organizadas de acordo com regras previamente estabelecidas no Alcorão e na *Sunna* e devem ser praticadas por todos muçulmanos que já tenham atingido a puberdade. De acordo com a doutrina islâmica, para a realização das orações e para que elas tenham validade e sejam aceitas por Deus, é preciso que os muçulmanos pratiquem-nas de acordo com as recomendações deixadas pelo Profeta. Tais recomendações referem-se principalmente a higienização do corpo (banho e ablução) e das roupas dos muçulmanos, bem como a do local de oração, que devem estar livres de impurezas como fezes, urina, sêmen, saliva

de cachorro, sangue e álcool. Também é recomendado que o muçulmano observe corretamente os horários das cinco orações e que realizem-nas direcionados a Meca.

No Islam, todas as cinco orações diárias são obrigatórias, tendo mais méritos se forem realizadas comunitariamente nas mesquitas, embora os muçulmanos possam fazê-las em qualquer lugar, como nos locais de trabalho ou em suas casas. Contudo, a oração de sexta-feira (*salat al-jumma*), que é acompanhada de sermão (*khutba*), deve ser realizada obrigatoriamente na mesquita, sendo que esta obrigação é somente para os homens.

A oração de sexta-feira é a atividade que mais reúne os membros da comunidade muçulmana do Rio de Janeiro na mesquita; em média, a frequência é de 70 a 90 pessoas; embora tenha dias que a mesquita receba freqüentadores em maior número e, quando isto acontece, as orações são realizadas em dois turnos. Pela obrigatoriedade religiosa, a maioria dos freqüentadores é de homens, embora algumas mulheres muçulmanas também costumam participar. No pequeno grupo das mulheres que freqüentam as orações de sexta-feira na mesquita, que não ultrapassa a média de 15, a maioria é de muçulmanas convertidas. Estas, por serem solteiras, costumam ir sozinhas para a mesquita. Já as muçulmanas casadas, em geral, vão acompanhadas por seus maridos, filhos ou parentes.

Alguns homens muçulmanos convertidos, algumas vezes, costumam levar suas esposas para assistirem às orações e os sermões na mesquita. Quando isto acontece, eles fazem o papel de divulgadores do Islam, uma vez que levam suas esposas para “conhecerem” o Islam na própria mesquita, reforçando o papel desta no imaginário religioso dos muçulmanos como lugar especial para a prática religiosa. As esposas, geralmente, pertencem a outras denominações religiosas que compõem o campo religioso brasileiro, como a católica ou as evangélicas.

Certa vez, a esposa de um brasileiro muçulmano convertido há dois anos sentou-se ao meu lado na mesquita, perto da porta de entrada. Quando o relógio de parede que fica perto da porta emitiu a chamada da oração, em tom baixo, uma vez que só quem está sentado próximo a ele pode ouvir, ela se mostrou surpresa. Então expliquei a ela que o som estava sendo emitido pelo relógio e que indicava que estava na hora da oração começar. Ela, então, perguntou se eu era muçulmana. Respondi que não, mas que estava ali para “conhecer o Islam”. Ela me disse que era evangélica da Igreja Nova

Vida e que seu marido também era, mas que se desentendeu com o pastor e “resolveu mudar de religião e se tornar muçulmano”. Perguntei se ela também se tornaria muçulmana e ela disse que não, que só estava na SBMRJ naquela sexta-feira por causa do marido que insistia há muito tempo para que ela fosse até lá, porque, para ela, o “Islam é uma religião muito diferente”. Esta situação indica que os muçulmanos do Rio de Janeiro, principalmente os convertidos, têm relações pessoais muito próximas com seguidores de outras tradições religiosas e, neste caso, o marido tentava aproximar e socializar a esposa nos valores e códigos islâmicos, aos quais ela estava relutante por considerá-los “diferentes” cultural e religiosamente das referências cristãs nas quais ela foi socializada.

Como o espaço físico da SBMRJ é pequeno, não há um lugar específico para orações destinado às mulheres, como acontece em algumas outras instituições muçulmanas no Brasil, como as de São Paulo, por exemplo. No entanto, há uma pequena parte da sala que lhes fica simbolicamente reservada, uma vez que como regra religiosa, a mulher deve ficar atrás do homem nas orações.

Os visitantes externos (pesquisadores, estudantes, jornalistas e curiosos) não-muçulmanos que freqüentemente assistem ao ritual da oração na mesquita, se acomodam em cadeiras que são arrumadas em três pequenas fileiras perto da porta de entrada, onde fica a área administrativa. Tais cadeiras também costumam ser utilizadas pelos muçulmanos mais idosos que, por limitações físicas, não conseguem prostrarem-se nos momentos da oração. A visão do ritual a partir das cadeiras é ampla, uma vez que elas ficam posicionadas na direção do púlpito em que o *Imam* profere os sermões e permite, também, uma visão geral dos membros da comunidade.

Todos os que participam do ritual devem observar algumas regras de vestimenta: para os homens, calças ou bermudas cujo comprimento ultrapasse o joelho; já as mulheres muçulmanas devem deixar a mostra apenas rosto, pés e mãos. Com relação aos visitantes externos que não conhecem os códigos islâmicos para vestimentas, principalmente no caso das mulheres que, às vezes, chegam à SBMRJ com roupas consideradas impróprias para o local, a secretária da instituição, gentilmente, se dirige a elas e pede para que elas se vistam de acordo com as regras locais, emprestando-lhes saias compridas, que muitas vezes podem servir também para cobrir o colo e os ombros, como uma espécie de xale.

Como estratégia de campo, passei a chegar mais cedo na mesquita às sextas-feiras com o objetivo de conseguir me inserir mais na comunidade e estabelecer contatos com os membros que eu só encontrava naquela ocasião. A oração começa às 12:00h, então passei a chegar com mais de uma hora de antecedência na mesquita e assim pude perceber que muitos membros da comunidade também chegavam mais cedo, tanto para fazer calmamente suas abluções (ritual de limpeza corporal obrigatório antes das orações) quanto para tirar dúvidas com o *Imam* a respeito da religião.

Geralmente, ao chegarem na mesquita e após cumprimentarem-se (“*salam aleikum*”- a paz esteja com você), os membros da comunidade, tanto homens quanto mulheres, se encaminham para o banheiro para fazer a ablução ou sentam-se no carpete que cobre o chão da SBMRJ. Enquanto esperam pelo *Imam*, que muitas vezes estava resolvendo questões administrativas da mesquita, alguns conversam entre si e outros, notavelmente os que têm domínio da língua árabe, lêem exemplares do Alcorão que estão disponíveis nas prateleiras.

A prática da ablução, por ser parte do ritual das orações, é frequentemente ensinada aos recém-convertidos pelos membros da comunidade, notadamente pelos nascidos muçulmanos que costumam dar aulas de religião na SBMRJ. O ensino dos procedimentos que devem ser seguidos na ablução pode ser feito tanto individualmente quanto em grupos, dependendo da ocasião. Certa vez, antes de uma aula de religião na SBMRJ, presenciei a diretora do departamento feminino, nascida muçulmana, ensinando as etapas da ablução a um grupo de 3 mulheres brasileiras recém-convertidas, que anotavam em seus cadernos o que lhes era dito.

Também presenciei o ensino da ablução a um menino - em seus 13 anos -, nascido muçulmano, feito também pela diretora do departamento feminino da instituição durante um curso, ministrado por ela e direcionado aos membros mais jovens da comunidade sobre os fundamentos da religião. Após explicar ao menino as razões religiosas da ablução, o levou até o banheiro para mostrá-lo como proceder corretamente, e o menino dizia que “já sabia mais ou menos como fazer a ablução, porque via seus pais fazendo.”

No exemplo acima, para as convertidas, aprender os modos corretos da ablução, antes de ser um saber prático, se constituiu como um saber discursivo objetificado, em que os procedimentos eram anotados e repetidos conscientemente, para se evitar

possíveis esquecimentos e distorções a respeito da prática (WHITEHOUSE, 2000, p. 100-112). Já no caso do menino, evidenciou-se um saber técnico corporificado da ablução através da imitação. O que reforça que, enquanto para as convertidas aprender a fazer ablução era uma novidade, para o menino nascido em família muçulmana, a prática lhe era familiar e o aprendizado na mesquita era entendido mais como um aperfeiçoamento da prática, do que como um novo conhecimento.

A ablução deve ser repetida antes de cada oração caso o muçulmano tenha praticado alguma ação que possa ter feito com que a sua primeira ablução perdesse a validade. Esse ritual de purificação parcial do corpo que implica em lavar as mãos, o rosto e os pés de acordo com uma certa ordem e número de vezes, foi codificado pedagogicamente em procedimentos que podem ser explicados e ensinados. A importância do ensino da ablução na SBMRJ é, sobretudo, por se tratar de uma comunidade voltada para a divulgação do Islam no Brasil e, logo, por ter a maioria de membros convertidos. Além da transmissão oral e prática da ablução como nos exemplos mencionados acima, também na página eletrônica da instituição pode ser encontrado um texto explicativo que diz “passo-a-passo” como fazê-la. (Ver anexo 1).

O ritual da oração começa com o *adhan* (chamada da oração). Em países majoritariamente muçulmanos há pessoas específicas para a realização desta tarefa, mas, no caso da SBMRJ, essa função é realizada por membros (homens) da comunidade que tenham um bom domínio do árabe. A chamada é feita em tom de canto e é pronunciada em árabe, não sendo traduzida ou acompanhada pelos demais membros: “*Alláhu Akbar (4v), ach hádo an lá illahá illalah (2v), ua ach hádo anna Mohammadan Rassullullah (2v), haia alas salat (2 v) haia alalfalah (2 v), Alláhu Akbar (2v), la iláha illaláh*” (“Deus é o maior (4v)/ Testemunho que não há outra divindade além de Deus (2v)/ Testemunho que Muhammad é o mensageiro de Deus (2v)/ Vinde para a oração (2v)/ Vinde para a salvação (2v)/ Deus é o maior (2v)/ Não há outra divindade além de Deus)”²⁸.

No momento que a chamada da oração é feita, quem a faz deve ficar de pé, direcionado para o *mihrab*, que fica posicionado em direção a Meca. No caso da SBMRJ, o *mihrab* é o próprio *minbar*, púlpito a partir do qual o *Imam* profere os sermões. Todos os demais membros da comunidade devem ficar sentados (no chão da

²⁸ Obtive esses dizeres em árabe e sua tradução para o português em um texto explicativo sobre as orações islâmicas disponibilizado na página eletrônica da SBMRJ.

mesquita) e em silêncio enquanto a chamada é feita. Ao seu término, todos ficam de pé, também direcionados ao *mihrab*, organizados em fileiras alinhadas, com as cabeças baixas. O *Imam*, neste caso aquele quem vai liderar a oração, se posiciona à frente dos demais membros da comunidade e, de costas para eles, pronuncia *Allahu Akbar* (Deus é o maior), levantando as mãos na altura das orelhas. Os demais participantes também fazem o mesmo gesto e, em seguida, abaixam as mãos, colocando-as sobre o abdômen, a mão direita deve se sobrepor à mão esquerda, segurando o antepulso esquerdo. Então, o *Imam* começa a pronunciar em um tom levemente musical a surata (capítulo) de abertura do Alcorão Al-Fatiha. Depois, o *Imam* pronuncia a segunda surata (que ele próprio pode escolher).

Ao término dos pronunciamentos das suratas, feitos somente pelo *Imam*, os primeiros movimentos corporais (1ª genuflexão, em que são feitas inclinações com o corpo para frente apoiando as mãos nos joelhos, depois devem se ajoelhar e fazer as prostrações) são feitos por todos os muçulmanos seguidos por alguns pronunciamentos, louvores a Deus em árabe, como podem ser vistos no anexo 2. Em seguida, o *Imam*, em pé, pronuncia novamente a primeira surata e mais outra surata qualquer (pode repetir a que já foi feita anteriormente), que são ouvidas pelos muçulmanos, que também ficam em pé neste momento. Ao término do pronunciamento das suratas, os movimentos corporais são repetidos (2ª genuflexão). No final, de joelhos, os muçulmanos devem virar a cabeça para a direita e dizer: *Salam Aleikum Rahmatullah* (a paz e a misericórdia de Deus estejam convosco) e depois, devem fazer o mesmo para o lado esquerdo. Alguns muçulmanos, ao terminar o ritual, rapidamente se levantam e deixam a mesquita, enquanto outros permanecem fazendo mais orações individuais ou conversando.

Em uma das orações de sexta-feira que assisti, 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. Houve um silêncio e trocas de olhares entre os membros da comunidade. *Imam Omar* sorriu e fez a pergunta novamente. Um muçulmano brasileiro convertido ao Islam e que fizera o curso de religião na mesma turma que eu (um dos alunos mais aplicados no estudo da língua árabe), se levantou e pronunciou a chamada. Os demais membros da comunidade ficaram em silêncio e alguns olhavam atentamente para o

rapaz. Pela minha freqüência nas orações, embora não fale árabe, adquiri uma certa noção em relação ao ritmo em que as fórmulas rituais são pronunciadas e percebi que na chamada que o rapaz estava fazendo havia problemas com a pronúncia. Isto, obviamente, foi percebido pelos demais membros da comunidade. 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 na pronúncia. O rapaz não respondeu nada e, em seguida, *Imam* Omar perguntou quem mais poderia fazer o chamado. Um membro nascido muçulmano e descendente de árabe se levantou e fez. Após isso, o ritual prosseguiu. Foi a primeira vez, nas dezenas de orações coletivas que assisti na SBMRJ, que um muçulmano convertido fez a chamada da oração.

Este episódio demonstra, mais uma vez, como as articulações entre conhecimento religioso e domínio da língua árabe estão presentes no cotidiano da mesquita, servindo, também, como uma forma de diferenciação simbólica entre os membros da comunidade (árabes versus não-árabes). *Imam* Omar, em função da posição de poder que ocupa na SBMRJ, pode intervir naquela prática, corrigindo-a publicamente e autorizando sua repetição.

As suratas do Alcorão que são recitadas nas orações rituais dependem do conhecimento textual que os agentes religiosos têm do Alcorão, bem como de sua memorização do mesmo. No Islam, a memorização do Alcorão, em árabe, é considerada como uma das formas mais recomendadas de adoração a Deus e, quem o tem memorizado, contará com méritos a seu favor no Dia do Juízo Final. Neste sentido, o *Imam* que lidera uma oração comunitária, como as que ocorrem nas sextas-feiras, por exemplo, deve ser alguém que possua ao menos uma quantidade razoável de suratas memorizadas e que tenha fluência no árabe.

Há regras fixas estabelecidas no ritual da oração. Além dos louvores que são pronunciados no final, a oração é composta pela recitação de três suratas ao todo, sendo que a surata de abertura (*Al-Fatiha*) é obrigatória em todas as orações e é repetida duas vezes em cada. As outras duas suratas são escolhidas por quem está liderando a oração e geralmente não são longas. As pronúncias das suratas são intercaladas com súplicas e posturas corporais.

Na SBMRJ os muçulmanos convertidos são socializados no ritual de oração de diferentes maneiras. O primeiro contato com a língua árabe, geralmente, ocorre no ritual de conversão, em que eles pronunciam publicamente a declaração de fé (*shahada*) em árabe (*la ilah ila Allah Muhammad Rasul Allah* - que significa o testemunho “que não há outro deus senão Deus e que o Profeta Muhammad é seu mensageiro”)²⁹. Para tanto, alguns muçulmanos convertidos me informaram que escreveram a transliteração da *shahada* e a memorizaram. Durante meu trabalho de campo, assisti a três conversões e em todas elas o *Imam* pronunciava a *shahada* pausadamente e a pessoa repetia em seguida.

Já com relação às orações é indicado que todos os muçulmanos estudem o árabe e memorizem o Alcorão. Como a SBMRJ está voltada para atividades de divulgação e socialização dos muçulmanos convertidos na doutrina e práticas islâmicas, há cursos de memorização do Alcorão que são oferecidos e também CDs contendo suratas do Alcorão que são disponibilizados para auxiliar na memorização. Alguns membros convertidos da comunidade me disseram que nas orações que fazem em casa geralmente lêem as suratas, por não terem-nas memorizadas. Embora a leitura do Alcorão nas orações seja aconselhada para quem está começando na religião, é recomendável que a memorização seja feita como prova de empenho religioso.

Um dia, após a oração de sexta-feira, perguntei a Ana, uma muçulmana brasileira, 37 anos, desempregada, divorciada e convertida há dois anos, se ela entendia o que era pronunciado nas orações. Ela me respondeu que entendia a surata de abertura, mas que não tinha conhecimento de muitas outras suratas que eram pronunciadas nas orações. Então, perguntei como ela fazia para rezar na mesquita, se ela não sabia o que estava sendo dito. Ela me respondeu que o *Imam*, ao pronunciar as suratas, estava fazendo por todos os presentes e que ela, nesses momentos, fazia suas intenções, pedidos e agradecimentos a Deus. Desta forma, fica evidenciado que as orações assumem diferentes sentidos para os participantes de acordo com o grau de conhecimento textual (em árabe) da religião que possuem, uma vez que os nascidos muçulmanos, quando sabem as suratas que estão sendo pronunciadas, podem repetí-las individualmente para si, uma vez que só o *Imam* fala durante as orações.

²⁹ Também retirei esta fórmula ritual da página eletrônica da SBMRJ.

Outro aspecto altamente valorizado nas orações é a postura corporal dos muçulmanos. Durante o ritual da oração, o muçulmano deve realizar alguns movimentos corporais como, por exemplo, inclinar o corpo para frente apoiando as mãos no joelho, ajoelhar e prostrar-se com as mãos e testa apoiadas no chão. Tais técnicas corporais (MAUSS, 1974, p.211) são ensinadas na SBMRJ, principalmente para os muçulmanos convertidos, de duas formas: na primeira, há o ensino via transmissão oral, em que o muçulmano que está ensinando, notavelmente os professores de religião, narra os procedimentos corporais que devem ser feitos na oração e, em seguida, demonstra-os na prática para aqueles que estão aprendendo; indicando exatamente como determinadas partes do corpo devem ser posicionadas.

Em um sábado, dia das aulas de religião na mesquita, presenciei o ensinamento das técnicas corporais empregadas nas orações para um pequeno grupo de muçulmanas brasileiras, com idades variadas (30 a 40 anos) e recém-convertidas, minhas colegas no referido curso. Nassíba, diretora do departamento feminino da instituição era quem estava ensinando às outras mulheres e lhes dizia que a postura corporal era muito importante para que as orações tivessem validade. Ressaltou que todas as normas deveriam ser seguidas porque foram estabelecidas pelo Profeta Muhammad. Após explicar tais razões, ela começou a fazer os movimentos, para que as mulheres pudessem “ver” e “fazer” corretamente. Depois, as mulheres fizeram os movimentos, com a supervisão de Nassíba, que lhes indicava o que estava errado em suas posturas e como corrigir.

A segunda forma de transmissão de conhecimento a respeito de como se fazer as orações é através do ensino diretamente prático, via ritual. O ritual em si é um processo disciplinar que envolve duas funções: a observação contínua e a correção das práticas (ASAD, 1993, p.161). Em outras palavras, pode-se dizer que um muçulmano também aprende a performance corporal que ele deve desempenhar nas orações através da observação e da imitação que ele faz dos outros muçulmanos durante o ritual coletivo. Isto é possível porque as técnicas corporais empregadas no ritual da oração são estabelecidas e regulamentadas pela tradição religiosa (MAUSS [1909], p.137), tendo funções normativas, permitindo, portanto, que o processo de aprendizado seja consciente e envolva tanto mecanismos cognitivos quanto corporais na sua execução.

Na SBMRJ os rituais coletivos, as orações e os sermões, também são arenas em que são acionados alguns códigos de comportamento que os muçulmanos devem ter ao entrar e ao permanecer na mesquita. Caso esses códigos não sejam observados, podem provocar críticas dos demais membros e até mesmo, reações visíveis de desaprovação. Um exemplo etnográfico pode evidenciar esta afirmação. Na SBMRJ, presenciei a seguinte situação: enquanto um homem rezava individualmente e estava no momento exato de fazer a prostração, um outro muçulmano, que procurava um lugar para se sentar, passou em sua frente (segundo as regras islâmicas, não se pode passar em frente de quem está rezando). Um terceiro homem, por volta dos 65 anos, nascido muçulmano, árabe e frequentador assíduo da mesquita, viu a ação e imediatamente fez uma expressão facial de desaprovação, comentando o ocorrido com outro homem, também árabe, que estava ao seu lado.

Desta forma, percebe-se que no ritual das orações diferentes formas de saberes são acionadas, como, por exemplo, o saber textual, a partir da memorização do Alcorão, e o saber prático, a partir do emprego de técnicas corporais na performance ritual. A aquisição de ambos saberes envolve práticas disciplinares que visam criar disposições nos agentes religiosos, as quais são corporificadas como parte de suas identidades religiosas. (ASAD, 1993, p.125). E, como a SBMRJ está voltada para a divulgação do Islam e para a conversão, os rituais também estão organizados em uma moldura pedagógica que buscam a socialização dos muçulmanos convertidos através da codificação discursiva do ritual prático da oração, como pode ser evidenciado no texto explicativo sobre “Como fazer a oração” disponível na página eletrônica da instituição (Ver anexo 2). Alguns muçulmanos convertidos me disseram que usam esse texto por ser um bom meio de aprendizado, pois eles podem lê-lo e seguir suas orientações nos momentos em que fazem suas orações em esferas privadas (casas e locais de trabalho). No entanto, os mesmos informantes disseram que o aprendizado maior é obtido através do ensinamento prático obtido através dos “professores” de religião e nos próprios rituais que ocorrem na mesquita.

4.1.2- Os sermões (Khutba)

O sermão (*khutba*) é obrigatoriamente realizado antes da oração coletiva de sexta-feira e foi introduzido nas orações de sexta-feira ainda nos tempos do Profeta Muhammad, que costumava realizá-lo nos jardins de sua casa em Medina, prática que foi seguida por seus sucessores e que permaneceu como “(...) um elemento essencial da adoração islâmica ortodoxa”. (GAFFNEY, 1994, p.120). Para proferi-lo, o *Imam* deve seguir as normas estabelecidas pela tradição islâmica.

Em conversa com *Imam* Omar, fui informada que os sermões “tratam do dia-a-dia das pessoas, como se fosse um congresso semanal. Todos os muçulmanos vão lá [na mesquita] para receber orientação, e normalmente, o divulgador ou o *Imam* devem visar justamente o cotidiano das pessoas, para que as pessoas façam uma ligação entre a teoria (a revelação) e a prática do dia-a-dia, para não ficar falando de uma realidade que não existe”.

O *Imam* também ressaltou que o mais recomendado na religião é que o sermão seja feito em menor tempo que a oração, mas que no caso da SBMRJ, o sermão leva mais tempo por conta da maior necessidade que se tem em transmitir as mensagens de Deus para os fiéis. Na SBMRJ, o tempo de duração dos sermões varia de 30 minutos à uma hora e a oração coletiva de sexta-feira, feita imediatamente após o sermão, dura, em média, 10 minutos. Isto torna claro o caráter pedagógico do sermão e o caráter missionário da SBMRJ, uma vez que a maior parte do tempo ritual é voltada para a transmissão e a socialização dos membros da comunidade nos valores morais e práticos islâmicos que são expressos através dos sermões.

Desta maneira, os sermões de sexta-feira são entendidos como uma atividade de grande importância comunitária, uma vez que são nestas ocasiões que os muçulmanos se reúnem em maior número e são concretamente percebidos como uma comunidade religiosa. A fala de *Imam* Omar citada anteriormente evidencia que os sermões também têm funções práticas, além de religiosas, uma vez que eles devem articular as mensagens religiosas que estão codificadas discursivamente no Alcorão e na *Sunna* com as necessidades cotidianas da comunidade e seus problemas, no intuito de orientar as condutas dos muçulmanos na realidade local em que vivem, no caso, a “realidade brasileira”.

Nos sermões, não há interação entre o *Imam* e os demais membros da comunidade. É só o *Imam* que tem a palavra, o que torna o seu discurso mais impessoal,

sendo um momento em que sua posição de autoridade religiosa frente aos demais membros da comunidade torna-se mais estável.

Para os outros membros da comunidade participarem dos sermões, não é necessário que tenham um conhecimento profundo da religião e nem que dominem as técnicas da escrita e leitura, uma vez que não há um roteiro codificado textualmente para ser seguido e não é exigido que eles tenham outra função durante o ritual dos sermões além da função de ouvintes. Desta maneira, o ritual dos sermões é constante, os procedimentos e comportamentos que serão desempenhados já são, de certa forma, sabidos por todos, os papéis (*Imam* e ouvintes) já estão definidos de antemão, sendo um ritual repetitivo, pois embora os temas tratados nos sermões variem, a forma de transmiti-los é a mesma, o que enfatiza o seu caráter pedagógico (WHITEHOUSE, 2000, p.1).

A transmissão do conhecimento religioso nos sermões é feita oralmente. Na maioria das vezes, o *Imam* profere publicamente o sermão com base no conhecimento individual e acumulado que possui dos textos religiosos doutrinários, acionando apenas sua memória para transmiti-lo (EICKELMAN, 1985). No entanto, em algumas ocasiões que o *Imam* elaborou o sermão por escrito e o leu para o público presente na mesquita, percebi que a atenção dos membros da comunidade ao que estava sendo lido era menor do que quando ele proferia o discurso apenas com base no seu saber individual, oralmente externalizado e sem auxílio de recursos, como texto escrito, por exemplo.

A leitura dos sermões, no contexto da SBMRJ, provocava um “efeito tédio” (WHITEHOUSE, 2000, p.44-46) em alguns ouvintes, que desviavam seus olhos do púlpito em que o *Imam* estava e focalizavam-nos em outras direções, demonstrando indiferença e falta de atenção ao que estava sendo lido. Alguns membros “cochilavam” e outros, ainda, preferiam se concentrar em preces individuais utilizando *masbah* (uma espécie de rosário com 99 contas - os muçulmanos atribuem 99 nomes a Deus e por isso as 99 contas - usado para facilitar a contagem das preces). Este tipo de comportamento, algumas vezes, resultava em críticas por parte do *Imam* e do grupo de intelectuais da mesquita, que muitas vezes eram formalizadas publicamente através dos sermões.

Em uma sexta-feira, após já ter iniciado o sermão, o *Imam* repreendeu moralmente um dos membros da comunidade que chegou atrasado na mesquita, cumprimentou alguns outros membros com aperto de mãos e iniciou uma conversa com

um outro muçulmano que estava ao seu lado. O *Imam* chamou-o pelo nome e disse publicamente que as regras islâmicas não permitem conversas durante o sermão e que a mesquita é lugar de silêncio e, imediatamente, o homem se desculpou. O *Imam*, então, prosseguiu no discurso dizendo que para que as orações praticadas pelos muçulmanos tenham validade e sejam recebidas por Deus é preciso que eles se empenhem em cumprir às recomendações deixadas pelo Profeta com relação à conduta que se deve ter durante as orações e os sermões, acrescentando que aqueles que não fazem corretamente as abluções e que dormem durante os sermões teriam suas orações anuladas por Deus. Assim, o ritual dos sermões também disciplinariza os membros da comunidade na doutrina e práticas islâmicas.

A performance do *Imam* durante os sermões não é propriamente fundamental para a transmissão do conhecimento religioso durante os rituais, como acontece em rituais iniciáticos. No entanto, ela se revela como um dos aspectos através dos quais o conhecimento transmitido pelo *Imam* adquire sua eficácia e é avaliado pela audiência, uma vez que o discurso oral permite a combinação do saber textual da doutrina com técnicas de retórica, como criatividade e habilidade na escolha das palavras, gestualidade e tonalidade de voz que marcam o ritmo do discurso e despertam a atenção dos ouvintes.

Imam Omar me informou que, para preparar os sermões, costuma recorrer a fontes variadas, desde os textos sagrados a livros de teólogos muçulmanos e *sites* islâmicos na internet. Também relatou ser importante procurar relacionar, na elaboração do sermão, o versículo do Alcorão e o Dito do Profeta com a temática a ser tratada no dia, sendo essa uma tarefa um pouco mais complicada e que exige que os responsáveis em fazer o sermão (ele e seus eventuais substitutos na SBMRJ) sejam conhecedores e tenham bom domínio tanto da língua árabe quanto dos textos sagrados. Com isso, nota-se a organização hierárquica com relação ao saber doutrinal e ritual no interior da comunidade entre aqueles que são autorizados e consagrados para assumir a tarefa de falar em nome da tradição religiosa e os outros, aqueles que precisam ouvi-la e aprendê-la.

Durante o período que freqüentei as orações de sexta-feira, pude perceber que em momentos de ausência do *Imam* (em casos de viagens ou problemas pessoais), três membros da comunidade assumiam as tarefas de liderar as orações coletivas e proferir

os sermões. Os membros responsáveis para assumirem a função de *Imam* na ausência de Omar fazem parte do grupo de intelectuais da SBMRJ e, dois deles, também têm posições de poder na estrutura administrativa da mesquita. Segundo Nizar, um desses membros, eles são uma espécie de, nas suas palavras, “*tapa-buracos*”, afirmando que substituem o *Imam* Omar apenas ocasionalmente, reconhecendo que este é quem possui um maior conhecimento religioso na SBMRJ.

A alternância dos responsáveis em proferir os sermões na SBMRJ reflete o caráter sunita da comunidade e a influência da *salafiyya* na concepção do Islam adotado localmente, pois reforça a idéia de que o conhecimento religioso está baseado na tradição textual da religião, publicamente acessível, e não personificado exclusivamente em algumas pessoas, neste caso, no *Imam* Omar. Também evidencia a divisão do trabalho religioso na mesquita, o que impede, de certa forma, conflitos por poder entre os “intelectuais” da comunidade.

Nas sextas-feiras, o sermão começa por volta das 12h, horário em que a SBMRJ já está bastante movimentada, com um bom número de pessoas. Alguns membros da comunidade costumam chegar atrasados, muitos estão em horário de almoço do trabalho e, quando o sermão e a oração terminam, saem apressadamente da mesquita. Algumas vezes também é notável a presença de crianças - filhas e filhos dos muçulmanos - que são levados à mesquita para se “habituares ao local”, o que reforça o caráter pedagógico desta atividade na SBMRJ. Nos rituais de sexta-feira (oração e sermão) tem-se a visão mais abrangente da pluralidade étnica e do perfil social dos membros da comunidade.

Primeiramente, para começar o ritual do sermão é feita a chamada da oração e todos os participantes do ritual ficam sentados no chão da mesquita, em silêncio. Ao seu término, o *Imam* se encaminha para o *minbar* (ou fica de pé, caso já esteja lá). O *minbar* é o púlpito, o ponto focal do ritual para o qual todos os presentes direcionam sua atenção. O *Imam*, quando está no púlpito, fica em uma posição de destaque em relação aos demais membros da comunidade. O púlpito, neste caso, funciona como uma demarcação espacial simbólica entre aquele que fala –o *Imam*- e aqueles que ouvem - os membros da comunidade. *Imam* Omar quando profere os sermões, geralmente utiliza um microfone sem fio e veste uma *galabia* (a que ele veste é uma espécie de camisa larga, com mangas até os pulsos, aberta na frente e cujo comprimento vai até os

tornozelos) por cima de sua roupa. Tais itens não são usados pelos substitutos do *Imam Omar*.

Com exceção do *Imam* que ocupa o *minbar* durante o sermão, os demais lugares na mesquita não são previamente determinados e não há pessoas que sejam responsáveis para receber e acomodar os participantes. Desta forma, os membros da comunidade têm liberdade para escolher onde querem sentar-se; embora percebi que no movimento para a escolha individual dos lugares há uma certa preferência pelo agrupamento dos membros de acordo com suas origens (árabes ou africanas), o que reforça as fronteiras étnicas internas da comunidade. Com os brasileiros, tal agrupamento não acontece, pois, diferente dos árabes e dos africanos, foram socializados no Islam “purificado” de culturas locais e elementos étnicos que é divulgado pela SBMRJ. Na disposição espacial dos membros no chão da mesquita, os que ocupam cargos na estrutura administrativa da instituição e eventualmente substituem o *Imam Omar* geralmente se sentam próximos ao *minbar*, ficando, também, visíveis para os demais membros. A parte da sala em que as mulheres se sentam fica distante do *minbar*, para não chamar atenção dos demais membros e “permitir mais conforto para rezar”, conforme me disse Camila, muçulmana convertida.

O sermão é dividido em duas etapas. Na primeira, o *Imam* pronuncia alguns louvores, depois recita um versículo do Alcorão e um dito do Profeta Muhammad. Após isso, o *Imam* anuncia qual será o tema a ser tratado no discurso e, então, começa a fazê-lo. Ao término deste, o *Imam* novamente pronuncia louvores, e começa a segunda parte do discurso, cujo tema pode ou não estar articulado ao que foi dito na primeira parte. Todas as citações do Alcorão e dos ditos do Profeta devem ser feitas em árabe e, no caso da SBMRJ, são imediatamente traduzidos para o Português. Os discursos também são feitos em Português, dado o caráter multiétnico dos membros da comunidade muçulmana do Rio de Janeiro e a sua orientação para a sociedade brasileira.

Os assuntos abordados nos sermões proferidos na SBMRJ são voltados, sobretudo, para a orientação moral dos fiéis, embora também se faça menção ao Islam como sistema religioso vivenciado pela *Ummah*. Em um sermão, *Imam Omar* disse que todos os muçulmanos devem se preocupar uns com os outros, independente da parte do mundo em que estejam, principalmente por conta dos problemas (políticos e sociais)

que os muçulmanos enfrentam em vários lugares. Disse que eles (os muçulmanos) devem agradecer por poderem vivenciar o Islam em paz no Brasil.

Neste mesmo sermão, o *Imam* se referiu a um episódio, conhecido como “A viagem noturna”, em que o Profeta teria recebido diretamente de Deus as ordens para o estabelecimento das cinco orações diárias. Nesta viagem, o Profeta, acompanhado pelo Anjo Gabriel, teria sido transportado em um animal alado de Meca para Jerusalém, de onde ascendera aos céus a partir do local da Mesquita de *Al-Aqsa* para receber a ordem divina. A partir daí, o *Imam* enfatizou a importância religiosa de Jerusalém para o Islam, ressaltando que os palestinos não poderiam ceder a cidade para os judeus. Prosseguiu dizendo que “Caso isso ocorra, os palestinos devem ser combatidos como os judeus, pois Jerusalém pertence a todos muçulmanos”.

O sermão acima indica que a causa Palestina³⁰ e seus desdobramentos fazem parte do imaginário político e geográfico dos muçulmanos locais, mobilizados pela reivindicação da posse simbólica e religiosa de Jerusalém. Dessa forma, diante dos conflitos cotidianos na região da Palestina, a ênfase na solidariedade aos palestinos está estruturada, principalmente, a partir de laços religiosos e não nacionalistas (arabismo), o que reflete o caráter multiétnico da comunidade muçulmana do Rio de Janeiro. Também se percebe neste sermão uma objetificação do Islam, uma vez que *Imam Omar* fez referência a Jerusalém como lugar sagrado para todos os muçulmanos, evidenciando a percepção do Islam como um sistema religioso mundial em que todos os muçulmanos compartilhariam os mesmos princípios, por isso a ênfase em “uns se preocuparem com os outros”, pois todos seriam parte da *Ummah* (comunidade mundial de fiéis).

Como exemplo da postura não publicamente interessada da SBMRJ nas questões nacionais que envolvem politicamente os países árabes, cabe destacar que pouco se mencionou, durante as atividades que frequentei na SBMRJ, a ocupação do Iraque pelos EUA e países aliados. Também não presenciei nenhuma referência pública do *Imam* ou de qualquer um dos membros da comunidade, no espaço da mesquita, sobre a recente crise política entre a Síria e o Líbano, ou sobre a vitória do *Hamas* nas eleições palestinas. Tal fato evidencia que apesar da *Ummah* aparecer nos discursos cotidianos que circulam na SBMRJ, na prática, ela é construída segundo princípios exclusivamente teológicos (doutrinários e lugares sagrados) compartilhados pelos muçulmanos.

³⁰ Refiro-me ao processo de disputas políticas entre israelenses e árabes palestinos pelo território da Palestina.

Ainda em relação ao Islam como uma religião mundial, um sermão proferido por Hassan, um integrante do grupo de “intelectuais” da SBMRJ e considerado como uma pessoa de muito conhecimento religioso, versou sobre práticas “erradas” de alguns muçulmanos: “os muçulmanos não devem fornecer motivos para serem criticados, porque aqueles que são contra o Islam estão à espera de nossos deslizes, dos erros que possamos cometer; e, como não há possibilidades de se ler pensamentos, a única maneira de procedermos é agindo corretamente”. Também chamou atenção para a existência de muitos muçulmanos “errados” que divulgam idéias destoantes do “verdadeiro” Islam, principalmente através de páginas eletrônicas na internet, o que ele designou como uma “nova modalidade de *Shaykhs*, os homens do teclado”.

Neste sermão, foi ressaltado que os muçulmanos devem agir no cotidiano de acordo com o que foi determinado por Deus e pelo Profeta Muhammad, pois o que as pessoas vêem nos muçulmanos não é só a sua crença, mas suas ações. Neste sentido, a ênfase na conduta moral dos muçulmanos está relacionada com a participação destes na esfera pública, uma vez que, de acordo com o que foi argumentado no sermão, são as ações dos muçulmanos praticadas no cotidiano que serão julgadas e que irão delinear a percepção do Islam e dos muçulmanos para os outros (não-muçulmanos). Além disso, a referência às informações divulgadas sobre o Islam por alguns muçulmanos na internet foi feita em um tom negativo, pois os “homens do teclado” não teriam autoridade, isto é, conhecimento apropriado para falar em nome do Islam, o que é uma atitude condenável de acordo com o que foi apresentado no sermão. Com isso, percebe-se que o Islam, embora seja publicamente acessível, não pode, todavia, ser livremente interpretado, assim, no sermão há um combate direto à dissolução da autoridade interpretativa dos textos sagrados.

Outro ponto constantemente abordado nos sermões é a obrigação da busca por conhecimento pelos muçulmanos, sempre com ênfase nos benefícios que o conhecimento religioso pode trazer ao crente. A centralidade dos textos sagrados como fontes para o conhecimento fazem parte da própria estrutura do ritual dos sermões e das orações, pois nessas atividades, obrigatoriamente, são empregados trechos da mensagem religiosa codificada textualmente. O Profeta Muhammad é citado em todos os sermões e enfatiza-se a exemplaridade de sua vida e ações. Inclusive, nos louvores de

abertura do ritual são sempre feitas menções a Deus e ao Profeta, em que são invocadas bênçãos sobre ele (ver anexos 4 e 5).

Em um sermão, *Imam* Omar chamou atenção dos membros da comunidade sobre a obediência que eles deveriam ter em seguir o que foi determinado por Deus e pelo Profeta Muhammad no Alcorão e na Sunna, respectivamente. Destacou oito motivos segundo os quais os muçulmanos deveriam seguir as orientações do Profeta (ver anexo 4). Todos os motivos citados por *Imam* Omar estavam baseados em citações do Alcorão e da Sunna em que o Profeta era mencionado como exemplo a ser seguido. Neste caso, *Imam* Omar articulou conhecimento religioso como uma forma de obediência, uma vez que legitimou a centralidade do Profeta Muhammad a partir das citações de versículos do Alcorão e da Sunna.

No mesmo sermão, *Imam* Omar citou um dito do Profeta que dizia: “toda a minha nação vai entrar no paraíso, a não ser aqueles que recusam”. Então os companheiros do profeta perguntaram: “quem recusa, ó mensageiro?” E ele disse assim: “quem me obedece entrará no paraíso e quem me desobedece, recusou [o paraíso]” (ver Anexo 4). Com base nisto, o *Imam* associou determinações religiosas como a “obediência” ao “paraíso”, a “méritos no Dia do Juízo Final” e “desobediência” à “inovações”, à “recusa do paraíso”, ao “inferno”. Mais adiante, *Imam* Omar ressaltou que o Profeta Muhammad disse: “(...) vim para alertar as pessoas e mostrar para elas o caminho da salvação. Esse é o caminho, salve-se se quiser”. Assim, os muçulmanos, para alcançarem a salvação, deveriam se empenhar na obediência e na observação das *hadiths* do Profeta, pois, caso contrário, seriam punidos no Dia do Juízo Final e não mereceriam o “paraíso”. Tais afirmativas articulam elementos intelectuais dos muçulmanos, tais como a consciência que eles devem ter em conhecer e obedecer às regras determinadas por Deus e pelo Profeta Muhammad nos textos sagrados, com elementos emocionais, uma vez que desperta nos muçulmanos uma expectativa e um certo temor com a forma em que serão julgados no Dia do Juízo Final.

Em outro sermão (ver anexo 5), *Imam* Omar também enfatizou a responsabilidade que os muçulmanos devem ter perante o Islam e suas práticas. Começou narrando duas histórias sobre muçulmanos em diferentes contextos. Na primeira, falou sobre o empenho que soldados chineses, recém-convertidos ao Islam, tiveram para fazer a oração da madrugada (obrigatória no Islam), apesar da adversidade

em que se encontravam (situação de guerra e retaliações do comandante). Apresentou esta história como um exemplo de boa conduta religiosa dos soldados chineses, articulando-a criticamente com as práticas da oração feita pelos membros da SBMRJ, principalmente com relação aos nascidos muçulmanos, como pode ser evidenciado na seguinte passagem do sermão: “E eram recém-muçulmanos, tornaram-se muçulmanos agora e o principal, não deixaram a oração. Isso é para a gente raciocinar um pouco, que chega a hora da oração uns levantam com muito peso e nem conseguem sequer às vezes fazer a oração. É lamentável”.

A outra história contada por *Imam* Omar, na segunda parte do sermão, dizia respeito a um *Imam* de uma mesquita de Londres, que havia sido honesto e responsável como muçulmano (Anexo 5). O *Imam*, através deste exemplo, chamou atenção dos muçulmanos presentes sobre a importância que eles devem dar ao conhecimento religioso e na forma de divulgá-lo. Nas suas palavras: “(...) é necessário que a pessoa se conscientize da religião e da informação que está passando e se está sendo coerente com ela. Então aconselho todos os irmãos que levem isso a sério, nós temos o maior produto a ser apresentado para toda a humanidade, uma mensagem de paz, mensagem de sossego, tranquilidade, respeito mútuo. Essa mensagem nós precisamos transmiti-la, só que não devemos ser como um mau vendedor, que não conhece o produto, não sabe como apresentá-lo ou mal embrulha o produto para apresentá-lo às pessoas”. Este sermão trata, sobretudo, de coerência entre princípios e práticas religiosas.

Estas histórias foram contadas pelo *Imam* na segunda parte do sermão. Na primeira parte, o *Imam* citou um exemplo do Profeta Muhammad em punir três muçulmanos que tinham se comportado de maneira “errada” e teriam mentido para o Profeta sobre os motivos pelos quais eles não foram para uma batalha (“Batalha de *Tabuk*”) junto com ele e os demais muçulmanos. A punição a esses membros foi tão severa, uma vez que o Profeta ordenou que os outros membros da comunidade os isolassem, que funcionou como uma forma de fazer com que os punidos se arrependessem por terem agido errado. Após 50 dias de punição, o Profeta teria recebido uma revelação de Deus para perdoá-los e assim o fez. Outro exemplo citado foi o de alguns muçulmanos que teriam construído uma mesquita ao lado de outra, já existente. O Profeta, neste caso, mandou demolir a que foi construída por último, pois ela dividiria a “nação” (muçulmana). *Imam* Omar destacou a importância dos

muçulmanos em seguirem as determinações da liderança, neste caso, o Profeta Muhammad e articulou os exemplos do Profeta com uma situação interna da SBMRJ.

Imam Omar disse que a SBMRJ também tem normas internas e que estas devem ser obedecidas por todos que a freqüentam. O *Imam* disse que os membros da comunidade não deveriam manter contatos com os que foram expulsos³¹ da SBMRJ. Disse que a expulsão foi para “preservar a coletividade, preservar a união e a integridade moral da SBMRJ e a das pessoas, (...) e essa medida é para fazer com que a pessoa, como fizeram os três companheiros do Profeta, reflita sobre os seus atos”. Assim, o membro da comunidade que mantivesse contato com o que foi expulso, estaria agindo contra a decisão da Assembléia, órgão máximo da instituição.

Neste mesmo sermão, o *Imam* disse que tais muçulmanos foram expulsos por divulgarem idéias agressivas contra as instituições brasileiras e ressaltou que o Brasil é um “lugar onde nós gozamos de toda liberdade de expressão, liberdade de ação, a gente vai virar a mesa? Vocês viram o que aconteceu depois de 11 de setembro, uma lição, o mundo inteiro estava instigando sua população contra os muçulmano., o Brasil não, o Brasil deu apoio, recebi uma notificação da Polícia Federal se colocando a disposição se houvesse qualquer tipo de ação contra os muçulmanos.” Este sermão, por tratar diretamente das questões internas que envolvem a comunidade, mesmo sendo longo, despertou a atenção dos ouvintes. Fica evidenciado que *Imam* Omar se utilizou de sua posição de poder para afirmar as decisões da diretoria da SBMRJ perante a comunidade. Além disso, o *Imam* apresentou o Brasil como um país que oferece liberdade de culto, pacífico; em contraste com outros países do mundo e que, por isso, os muçulmanos deveriam divulgar o Islam sem vinculá-lo a ideologias políticas.

No exemplo acima, percebe-se a articulação que o *Imam* faz entre o conteúdo religioso do sermão e a situação vivenciada pela comunidade, com relação aos conflitos internos provocados pela expulsão de alguns membros da instituição. Também ao falar da existência e legitimidade de uma só mesquita em uma dada localidade, percebe-se que o *Imam*, através de um dito do Profeta, chamou atenção dos fiéis presentes para combaterem a cisão da comunidade sunita e a possível construção de outros locais de oração pelos membros que foram expulsos da SBMRJ. Como já foi ressaltado anteriormente, no Rio de Janeiro há uma outra mesquita construída em estilo

³¹ Trata-se da expulsão de Musslim . Ver capítulo 3 desta dissertação.

arquitetônico islâmico, embora esteja desativada, e uma instituição alauíta, localizada na Tijuca, local em que a comunidade alauíta do Rio de Janeiro se reúne.

Nizar me disse que “é uma responsabilidade muito grande fazer o sermão” e que quando o faz, na ausência de *Imam* Omar, procura escolher um assunto que possa ser interessante para a comunidade, uma vez que, nas suas palavras, “deve-se aproveitar ao máximo o tempo em que a comunidade está reunida para passar informações a respeito da religião”. Em uma ocasião, o referido membro assumiu o sermão do dia dizendo que ele não havia preparado o discurso porque tinha sido “pego de surpresa” para a tarefa.

No entanto, durante o sermão, ele fez uma longa citação de um dito do Profeta relacionado aos sete grupos de homens que ficariam à sombra de Deus no Dia do Juízo Final. Na explicação, falou aos ouvintes sobre a necessidade dos muçulmanos em observarem corretamente as regras do Islam para conquistarem a “recompensa do paraíso” no dia do Juízo Final, citando as qualificações de cada um dos grupos dos homens e focalizando com maior ênfase no grupo dos homens que não cederam aos desejos carnis diante de uma mulher bela e de prestígio, não cometendo adultério. Nizar articulou este dito do profeta com a realidade brasileira, ressaltando que no Brasil, muitas regras morais não são seguidas. Citou como exemplo as vestimentas das mulheres brasileiras não-muçulmanas que deixam à mostra seus atrativos e despertam a atenção dos homens. Neste sentido, ressaltou que eles, como muçulmanos, deveriam se espelhar no grupo citado pelo Profeta e evitar os riscos da ilicitude, pois, em suas palavras, “o olhar também é uma forma de adultério” e que eles deveriam observar as regras islâmicas da fidelidade no casamento, destacando a importância da família no Islam. Após o sermão, Nizar foi cumprimentado por alguns membros da comunidade por ter “feito um bom discurso”.

Com efeito, a ênfase do sermão na conduta moral dos muçulmanos em uma realidade que é percebida como destoante dos valores islâmicos foi recebida pelos ouvintes como “necessária”, conforme me disse Daniela, uma convertida. Segundo ela, “ a realidade brasileira impõe uma série de riscos aos muçulmanos que estão sempre expostos ao ilícito”. Neste sentido, a percebe-se a função do *Imam* em interpretar e classificar a realidade “cultural” local e de disciplinar os membros da comunidade na observância dos valores religiosos.

Ao término do sermão, a oração coletiva é feita. Após esses rituais, é comum que alguns membros da comunidade permaneçam no local, conversando em grupos. Esses momentos foram bastante propícios para minha pesquisa, uma vez que era um espaço em que eu poderia conversar tanto com as mulheres muçulmanas quanto com os homens muçulmanos.

Daniela, por exemplo, me disse que o sermão é uma fonte de conhecimento e que ela aproveitava aquele momento para refletir sobre suas práticas religiosas, sobre os erros que cometeu. Disse que em uma sexta-feira foi para a mesquita chateada com a mãe, católica, que não aceitava muito bem sua conversão ao Islam, mas que no sermão daquele dia, o *Imam* citou algumas suratas do Alcorão que falavam sobre o comportamento dos filhos em relação aos pais. Então, ela entendeu o sermão como uma espécie de “recado” e que, ao chegar em casa, se desculpou com a mãe.

Esta fala indica que Daniela se apropriou da mensagem divulgada pelo *Imam* como algo específico e significativo para a situação que ela estava vivendo, evidenciando que, embora o sermão seja uma forma de transmissão de conhecimento generalizado para todos os presentes, ele é apropriado e significado individualmente pelos agentes religiosos. Neste sentido, as generalizações doutrinárias que são feitas durante os sermões são articuladas de acordo com as situações de vida que envolve o cotidiano dos muçulmanos.

4.1.3- “Não se decepciona quem consulta”³²: as aulas “tira-dúvidas”

Uma outra forma de transmissão de conhecimento religioso na SBMRJ são as aulas “tira-dúvidas” que também acontecem às sextas-feiras, antes do sermão ser pronunciado. Classifiquei essas aulas como “tira-dúvidas” porque percebi nesta atividade uma dinâmica parecida com a dinâmica escolar, em que o professor responde aos alunos as dúvidas que eles têm sobre determinados conteúdos.

Essas aulas, conforme *Imam* Omar me explicou, não fazem parte tradicionalmente da oração ritual de sexta-feira, mas foi uma atividade que ele resolveu implantar na SBMRJ por perceber que os membros da comunidade têm muitas dúvidas com relação à religião e que nem todos têm condições de ir à mesquita em outros

³² Frase atribuída a Omar, companheiro do Profeta Muhammad, dita em uma das aulas tira-dúvidas.

momentos para tirá-las. Então, tais aulas são exceções feitas localmente à regra islâmica geral dos procedimentos da oração e são realizadas apenas pelo *Imam*.

No entanto, durante meu trabalho de campo, presenciei apenas uma vez essa atividade sendo conduzida por Hassan (um dos membros que substitui *Imam Omar* nos sermões de sexta-feira). *Imam Omar* havia se atrasado e, como as pessoas começaram a demonstrar uma certa impaciência em esperar por ele, Hassan resolveu ir até o púlpito e disse aos demais membros: “fui promovido a *shaykh*”, depois perguntou aos presentes se eles gostariam de fazer perguntas sobre o Islam, que se ele soubesse, ele iria respondê-los até que *Imam Omar* chegasse na mesquita. Quando *Imam Omar*, por fim, chegou, Hassan continuou dando explicações a um homem recém-convertido sobre o casamento islâmico. Hassan acenou para *Imam Omar* e em tom de brincadeira disse para todos: “Gostei de ser *shaykh*”. *Imam Omar* respondeu no mesmo tom, dizendo que se ele quisesse, ele poderia assumir a tarefa. Todos riram. Este episódio mostra o reconhecimento dos membros da comunidade em relação ao conhecimento religioso do *Imam Omar*, o que é revestido de autoridade, expressada principalmente no uso do termo “*shaykh*” usado por Hassan ao se referir à função de *Omar* na SBMRJ. Assim, a liberdade jocosa expressa no exemplo acima ocorre justamente porque a autoridade religiosa de *Imam Omar* é reconhecida.

Nas aulas “tira-dúvidas”, o *Imam*, após saudar os membros da comunidade com o cumprimento ritual islâmico (*assalam aleikum*), senta-se no *minbar* e indaga aos presentes se eles têm alguma dúvida a respeito do Islam e se querem fazer perguntas. Frequentemente, essas aulas começavam, em média, com 20 a 30 pessoas e todas as vezes havia dúvidas e questionamentos por parte dos membros da comunidade que abrangiam desde questões teológicas da doutrina às práticas religiosas, principalmente com relação à adequação e comportamento de um muçulmano no contexto brasileiro. A maioria das perguntas era feita por muçulmanos convertidos, embora também havia perguntas por parte dos nascidos muçulmanos. As mulheres presentes nesta atividade raras vezes se pronunciaram.

Um episódio que presenciei na mesquita pode ilustrar esse papel do *Imam* na orientação dos fiéis. Em uma sexta-feira, alguns muçulmanos faziam perguntas ao *Imam* acerca de dúvidas que possuíam sobre determinadas práticas religiosas. Um deles, um muçulmano convertido, pediu a palavra ao *Imam Omar* e disse que estava um pouco

aflito por conta de uma situação que estava prestes a acontecer e que ele não sabia como lidar com ela. O homem prosseguiu dizendo que seu aniversário estava se aproximando e que seus amigos do trabalho (não-muçulmanos) resolveram lhe preparar uma festa surpresa que aconteceria na sua própria casa e que, por isso, eles comunicaram a sua esposa, mas pediram-na que mantivesse o segredo. Sua esposa, sabendo que ele, como muçulmano, não comemorava aniversário, resolveu avisá-lo sobre a referida festa, para evitar constrangimentos. Então o homem pediu ao *Imam* que lhe explicasse sobre a proibição islâmica em se comemorar o aniversário e como ele deveria proceder com seus amigos. O *Imam*, olhando tanto para o homem quanto para o público em geral presente na mesquita, respondeu que todos os muçulmanos devem ter em mente que o Profeta não recomendou a comemoração de aniversários, mas que como eles estão vivendo em uma sociedade que não é majoritariamente islâmica e que tem esse tipo de costume, o homem deveria respeitar a comemoração organizada por seus amigos, desde que estes respeitassem sua religião e não levassem para sua casa nada de ilícito, como bebidas alcoólicas, por exemplo. E, olhando especificamente para o homem que havia feito a pergunta, disse que ele deveria até fazer da ocasião uma forma de divulgar o Islam e explicar alguns preceitos da religião para seus amigos. O homem agradeceu o conselho.

Certa vez, durante uma dessas “aulas”, um membro da comunidade, um árabe nascido muçulmano, fez uma pergunta em árabe (sua primeira língua) ao *Imam*, que o respondeu rapidamente, também em árabe e depois traduziu sua pergunta para os demais presentes. O questionamento do homem se referia ao consumo e comércio de bebidas alcoólicas e sua relação com o Islam. O *Imam*, ao responder à pergunta, recitou em árabe um dito do profeta e depois o traduziu para o português; o dito se expressava contrário a qualquer proximidade de um muçulmano com bebidas alcoólicas, pois elas “prejudicam o bolso, o corpo e a mente”, principalmente esta última, fazendo com que as pessoas percam sua capacidade de raciocinar e de tomar as atitudes corretamente.

Em uma ocasião que conversei com o *Imam*, perguntei a ele sobre essa questão das bebidas alcoólicas, uma vez que no contexto do Rio de Janeiro é provável que um muçulmano se depare com elas em algumas situações, como por exemplo, em caso de emprego em bares ou restaurantes. Ele me respondeu que no *Islam* há mais permissão que proibição, e nas suas palavras, “tudo o que leva à prática ilícita é também ilícito,

então o Islam não recomenda às pessoas a frequentarem ambientes em que elas estariam ou ficariam propícias à prática do ilícito. No caso de bebidas alcoólicas, transportá-las, vendê-las ou intermediar negociações de bebidas, enfim, qualquer coisa que envolva bebidas alcoólicas leva ao ilícito e também é ilícito. Assim, se o muçulmano não tiver outra alternativa a não ser trabalhar em bar ou restaurante que sirva bebida alcoólica (...), ele não tem outra saída a não ser trabalhar, porque senão a família fica à mercê da miséria e isso não é recomendado, mas assim que aparecer outra alternativa [de emprego], ele deve sair, senão o trabalho torna-se ilícito também”.

Os exemplos etnográficos acima indicam o papel do *Imam* da SBMRJ em interpretar a “realidade brasileira” e em orientar as práticas cotidianas dos muçulmanos segundo os preceitos islâmicos. Neste caso, a ênfase na conduta moral dos agentes religiosos é sempre mobilizada, indicando que, por viverem em uma sociedade “culturalmente” destoante dos valores islâmicos, os muçulmanos devem se manter, a todo tempo, atentos à observância do Islam.

Felipe, um brasileiro de 18 anos, estudante do Ensino Médio e convertido ao Islam há alguns meses, que passou a se interessar pela religião a partir de contatos próximos com uma família muçulmana, pediu explicações ao *Imam*, também durante uma aula “tira-dúvidas”, sobre um dito do Profeta Muhammad (“Eu sou a cidade do saber e Ali é a sua porta”). O *Imam* sorriu, pronunciou o referido dito em árabe, e respondeu ao rapaz que tanto o Profeta Muhammad quanto Ali eram homens de extrema crença e conhecimento, mas que o referido dito atribuído ao Profeta é usado e sustentado só pelos xiítas, e que, por isso, não se tem como saber se ele é verdadeiro, uma vez que os xiítas têm muitos ditos que são inventados por eles. Acrescentou também que, em suas palavras, “antes de dizer eu sou *shia*’, deve-se buscar as fontes do xiísmo, pois os seus princípios são totalmente contrários aos princípios do Islam, dos livros sagrados. Não existe comparação entre *sunni* e *shia*’, pois para os *shia*’ o Imam é o próprio Deus, são idólatras”. Esta fala indica que no processo de construção e afirmação das identidades religiosas dos membros da comunidade do Rio de Janeiro, o sectarismo que envolve o Islam, no caso, a vertente xiíta, aparece como uma forma de “desvio” do Islam verdadeiro, sustentado pela influência da *Salafiyya* na comunidade.

Assuntos relativos ao cotidiano de um muçulmano em um contexto não-islâmico são os mais levantados nessas aulas e abrangem desde a permissão em se ouvir música a

restrições alimentares e questões financeiras. Com relação a este ponto, o *Imam* explicou durante uma aula que a lei islâmica é uma só, mas que as formas delas serem aplicadas variam de acordo com os contextos nos quais as comunidades muçulmanas estão localizadas. Por exemplo, quando perguntado se um muçulmano poderia comprar outra moeda (que não a usada no local) em caso de inflação, *Imam Omar* respondeu que é mais recomendável que se compre ouro, por ser mais estável. Além disso, ressaltou que a única fonte de riqueza no Islam é o trabalho e, em casos de transações bancárias, se os juros que renderem forem maiores que a inflação do período, o muçulmano não deve recebê-los e, caso isso aconteça, o dinheiro deverá ser encaminhado para caridade. Esse assunto foi um dos únicos em que duas mulheres muçulmanas convertidas se pronunciaram, uma para falar que os juros são frutos da exploração capitalista, responsável por deixar tantos países na miséria; e a outra para perguntar como ficaria a questão do financiamento de casas pelos Bancos e a cobrança de juros pelos cartões de crédito.

Sobre tal assunto, o *Imam* me informou que “[a respeito da] questão financeira, até pouco tempo atrás, os sábios muçulmanos do Oriente eram unânimes [em afirmar] que o sistema de juros era proibido definitivamente, mas quando se viu comunidades ou minorias muçulmanas que vivem no mundo não-islâmico que, por vezes, podem sofrer danos caso isso não ocorra, então [os sábios] tentaram fazer o máximo [para dar soluções a esses casos] para que eles [os muçulmanos] não sofressem danos e tirassem mais vantagens possíveis dos sistemas existentes naqueles países”.

Esta explicação me foi dada durante uma conversa sobre as formas de conhecimento religioso que estão disponíveis aos muçulmanos, quando o *Imam* relatou que “tem mais comunidades que passam pelas mesmas experiências que as nossas, e elas têm mais organização, mais entrosamento e uma estrutura melhor que a nossa, então nós, às vezes, nos espelhamos nas experiências deles, como a comunidade européia, por exemplo, que já tem um conselho de pareceres religiosos de toda a Europa em Dublin, na Irlanda. Então lá, anualmente ou então de seis em seis meses, os sábios [membros do conselho] se encontram para decidirem sobre as novas coisas que ocorrem para as comunidades muçulmanas que são minorias nos países não muçulmanos: questões financeiras, questões da família, divórcios, casamentos etc. Daí o conselho emite pareceres e nós, às vezes, procuramos ler esses pareceres para ver as semelhanças

deles [das questões discutidas] aqui no Brasil e poder também emitir um parecer para os muçulmanos que estão buscando[informações sobre as práticas da religião]”.

Tais exemplos reforçam que o imaginário religioso que informa os muçulmanos sunitas do Rio de Janeiro não está apenas voltado para o Oriente Médio, mas principalmente para as experiências de outras comunidades muçulmanas diaspóricas, sobretudo, as da Europa, que vivenciam experiências cotidianas parecidas com as das comunidades muçulmanas do Brasil.

No entanto, em virtude do crescimento das comunidades muçulmanas no Brasil, aliado às diferentes formas pelas quais elas estão organizadas, impulsionou a elaboração de um projeto coletivo pelas diversas autoridades religiosas muçulmanas sunitas no Brasil em criar o “Conselho Superior dos Teólogos de Assuntos Islâmicos do Brasil”. Este Conselho, segundo *Imam* Omar, está em fase de legalização e deverá começar a funcionar em meados de 2006. O principal objetivo deste Conselho é administrar a pluralidade, isto é, tentar elaborar respostas para as especificidades que a vida no Brasil apresenta aos muçulmanos locais e que esses pareceres possam ser utilizados em todas instituições islâmicas sunitas existentes no Brasil na resolução de seus problemas.

Nas palavras de *Imam* Omar: “A idéia do Conselho surgiu para fortalecer os *Imams* e *Shaykhs* no Brasil, para organizá-los mais, unificar os discursos religiosos em nível nacional, principalmente quanto aos acontecimentos que ocorrem no Brasil e em outros lugares relativos ao mundo islâmico. Também para unificar os pareceres religiosos, porque no Islam existem quatro escolas de teologia e cada uma dá um parecer, então, [com o Conselho], formado por membros que representam as quatro escolas de teologia islâmica, será elaborado um parecer unificado sobre as questões que envolvem os muçulmanos no Brasil, como casamento e divórcio, por exemplo, dizendo como as pessoas devem resolver essas questões de maneira islâmica. Para que todos os muçulmanos no Brasil tenham uma só referência de consulta sobre a religião e também para representar as comunidades muçulmanas junto às autoridades do país e a imprensa de uma forma mais consistente”.

Desta forma, os objetivos deste Conselho em elaborar respostas próprias para problemas próprios, isto é, resolver questões relativas aos muçulmanos do Brasil no próprio Brasil a partir das especificidades surgidas localmente, bem como o de representar os muçulmanos do Brasil junto à imprensa e órgãos públicos, reflete uma

tentativa dos muçulmanos em se inserirem de uma forma mais efetiva no campo religioso brasileiro, afirmando publicamente suas identidades religiosas e participando dos debates mais amplos que ocorrem na esfera pública, uma vez que o Conselho também emitirá pareceres interpretativos sobre as questões que afetam nacionalmente os muçulmanos.

Retomando as aulas “tira-dúvidas”, é importante destacar que elas são pedagogicamente elaboradas numa dinâmica de perguntas e respostas que envolvem e aproximam pessoalmente os membros da comunidade com o *Imam*. O modo de transmissão oral do conhecimento religioso também predomina nessas aulas, mas por elas serem mais interativas que os sermões, permitem abordagens de assuntos variados, que vão do específico, a partir de questões relativas às práticas locais dos muçulmanos, ao geral, questões relativas à teologia islâmica.

Assim, a dinâmica dessas aulas permite que a posição de autoridade religiosa do *Imam* possa ser testada pelos demais membros. Para o *Imam*, essas aulas funcionam como uma arena em que ele deve provar publicamente seu conhecimento dos textos sagrados e legitimar sua autoridade a partir da habilidade em responder oralmente e imediatamente às questões que lhe são feitas. Dado o universo doutrinal que enquadra esta prática, as respostas do *Imam* devem sempre estar articuladas com as mensagens codificadas no Alcorão e nos Ditos do Profeta.

Neste sentido, dado o perfil sócio-cultural dos membros da comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, percebe-se que o modo de transmissão oral predomina nas atividades que ocorrem na SBMRJ e é valorizado como um meio para se obter conhecimento “de forma mais objetiva”, segundo me informou uma muçulmana brasileira, convertida há dois anos ao Islam. O predomínio da oralidade na transmissão de conhecimento na SBMRJ também pode ser articulado a uma certa visão cultural do conhecimento no Brasil, como, por exemplo, pode ser evidenciado nas práticas acadêmicas brasileiras, que também estão marcadas pela oralidade. (KANT DE LIMA, 1997; PINTO, 1999).

4.2- O conhecimento em contexto pedagógico

No item anterior, que classifiquei como “conhecimento em contexto ritual”, analisei a transmissão de conhecimento religioso nos rituais que ocorrem na SBMRJ, tais como as orações, os sermões e as aulas “tira-dúvidas”. Dado o contexto ritual destas atividades, nota-se que elas estão voltadas, sobretudo, para a transmissão de conhecimento para os próprios muçulmanos, alcançando, portanto, um público mais específico e limitado. Já no presente tópico, analisarei a transmissão de conhecimento religioso em contexto pedagógico, que compreende os textos que são produzidos pelos muçulmanos e os cursos que são oferecidos na SBMRJ, voltados para um público mais amplo, composto principalmente por não-muçulmanos.

4.2.1- Os textos

O modo doutrinal de codificação religiosa do Islam em textos discursivos, ao mesmo tempo em que, em nome da ortodoxia, cria a sua autenticidade e a função de “especialistas do texto” para a interpretação e a transmissão autorizadas do seu conteúdo, também amplia as possibilidades de acesso à mensagem religiosa para todos aqueles que dominam as técnicas da escrita e da leitura.

Embora a escrita possa ser manipulada de diferentes maneiras e ocupar funções diferenciadas na transmissão do conhecimento religioso, é preciso ter em mente que, de acordo com o que foi ressaltado por Jack GOODY (1988), a escrita, de maneira geral, descontextualiza e despersonaliza a informação, permitindo com que ela seja elaborada abstratamente e divulgada amplamente. Isso expõe os textos e, muitas vezes, seus autores, à críticas e ao comentário público. Neste sentido, “a escrita torna a fala objetiva, transformando-a num objeto sujeito à inspeção visual e auditiva. É a passagem do ouvido para os olhos no receptor, e da voz para a mão no produtor” (GOODY, 1988, p.55).

Deste modo, considerando os textos fundadores da tradição islâmica, notavelmente o Alcorão e a *Sunna*, como referências normativas para as práticas religiosas, muitos muçulmanos, impulsionados por diferentes motivações e em diferentes momentos históricos e condições técnicas, se dedicaram a escrever livros e textos variados sobre a tradição islâmica, visando tanto o esclarecimento dos textos

sagrados quanto à instrução sobre as maneiras pelas quais um muçulmano deve agir em seu cotidiano de acordo com os princípios islâmicos.

Tendo me vista a ênfase no conhecimento religioso, a SBMRJ disponibiliza para seus membros e visitantes diversos livros sobre o Islam, que tratam de uma ampla gama de assuntos relativos à religião. No quadro de avisos da SBMRJ que fica disponível ao público, com os comunicados escritos em português, há uma lista informando os livros disponíveis na instituição para venda. Os títulos são bem abrangentes: “O Alcorão” (em português), “A Bíblia, o Alcorão e a Ciência”, “O lugar da mulher no Islam”, “O Islam hoje”, “Jesus, um Profeta no Islam”, “Os males da bebida alcoólica”, “O Islam, a religião do futuro”, “Proteção do muçulmano”, “O indivíduo e o Estado no Islam”, “Os milagres Científicos no Alcorão e na doutrina do Profeta Muhammad”, “O Islam em foco”, “Compreenda o Islam e os muçulmanos”, “Descobrimo o Islam”, “Sob as luzes do Alcorão”, “Islam: a sua crença e a sua prática”, entre outros.

Estes livros enquadram-se no gênero dos modernos “livros islâmicos” (GONZALEZ-QUIJANO *apud* PINTO, 2005d, p.12), que abordam assuntos islâmicos contemporâneos e são escritos em linguagem acessível à população em geral. Nos países majoritariamente islâmicos, esse tipo de literatura é amplamente divulgado e consumido por leitores das mais diferentes classes sociais e podem ser facilmente encontrados em muitas livrarias a preços baixos.

A política de acesso aos livros na SBMRJ e a lógica da organização dos mesmos nas estantes seguem uma hierarquia de acordo com sua importância e com a quantidade de exemplares disponíveis, assim, as formas de acesso a eles podem ser enquadradas em um modelo misto de livraria, pois há livros para serem vendidos, e de biblioteca, livros disponíveis somente para empréstimos ou consultas na própria mesquita. Esta característica da SBMRJ em disponibilizar livros é significativa, uma vez que, no Rio de Janeiro, livros islâmicos raramente são encontrados em livrarias ou em bibliotecas.

Os livros da SBMRJ que estão disponíveis para a compra estão organizados em uma das estantes e, geralmente, têm preços bastante acessíveis que variam entre R\$ 2,00 a R\$ 35,00 reais e podem ser vendidos tanto para a comunidade quanto para o público externo que queira ter uma “literatura escrita por muçulmanos sobre o Islam”, conforme me explicou *Imam* Omar, alegando que “muita gente (não muçulmanos) escreve sobre o

Islam sem ter conhecimento a respeito da religião”. Alguns destes livros são gratuitamente cedidos para os membros da comunidade.

Com relação aos livros disponíveis para empréstimos ou consultas no local são encontrados títulos como *Islam in focus* de Hammudah Abdalati, livros sobre Jurisprudência Islâmica (em árabe, consultados notavelmente pelos líderes religiosos locais), entre outros, inclusive um exemplar da Bíblia cristã, o que é bastante significativo, uma vez que o Islam aceita “os povos dos livros” e postula que a *Torah* e a Bíblia foram também reveladas por Deus, com o Alcorão sendo o último livro revelado e enviado para toda a humanidade.

O acesso aos livros que possuem poucos exemplares, às vezes só um, se aproxima dos mecanismos utilizados em bibliotecas, pois podem ser emprestados ou disponibilizados somente para leitura no local, e estão organizados em uma outra estante, separados dos livros disponíveis para venda. Contrariamente aos livros comercializáveis, todos escritos em Português; estes últimos estão escritos em variados idiomas (Português, Árabe, Inglês, Francês e Espanhol) e são os menos procurados, segundo me informou a secretária da instituição.

É importante ressaltar que há uma preocupação, principalmente entre os líderes da comunidade, em produzir livros “voltados para o público brasileiro, que não tem base islâmica, para o esclarecimento da religião”, conforme o *Imam* destacou. Segundo ele, os livros que em geral são distribuídos pela WAMY ou pelo CDIAL, embora sejam importantes, estão direcionados a um público que tem “mentalidade árabe”, por isso o empenho que eles (na SBMRJ) tem em divulgar o Islam de forma mais ampla para a sociedade brasileira. O que demonstra uma diferenciação nas formas de divulgação do Islam entre a SBMRJ e a WAMY ou CDIAL. Pode-se entender tal “mentalidade” referida pelo *Imam* como a escolha feita pelas comunidades de São Paulo, diferentemente da comunidade do Rio de Janeiro, em articularem suas identidades muçulmanas a etnicidade árabe.

Nizar, professor de religião na comunidade e autor de dois livros, ao ser perguntado por mim sobre as razões em se escrever sobre o Islam no Brasil, respondeu que “os livros que fazemos estão voltados para a divulgação e informação do Islam tanto para muçulmanos quanto para não-muçulmanos e para levar a verdade da religião”. Evidencia-se, então, a articulação que os membros da comunidade fazem

entre “escrever sobre o Islam” e “ser muçulmano”, uma combinação que legitima e incentiva a produção e a circulação destes livros, e desaprova, por outro lado, livros que são considerados “deturpadores” do Islam, escritos por não-muçulmanos, notavelmente os escritos por acadêmicos, principalmente antropólogos e historiadores.(Ver Anexo 6).

Durante meu trabalho de campo, perguntei a todos os meus informantes os livros que eles costumavam ler para obter conhecimento sobre o Islam. Escolhi os cinco livros mais citados por eles para analisar aqui. Como tive maior contato com muçulmanos brasileiros convertidos, todos os livros citados por eles estão escritos em português e versam principalmente sobre explicações a respeito do Islam. De acordo com eles, a escolheram tais livros para ler porque foram os livros mais indicados pelos professores de religião e também pelo assunto, por acharem os títulos “interessantes”.

O primeiro livro a ser destacado é o “Islam em foco”, escrito por H. ABDALATI e publicado em conjunto pela WAMY e pelo CDIAL. O autor direciona este livro justamente para os muçulmanos que vivem em países não-islâmicos, chamando atenção para a observação dos princípios do Islam e suas aplicações na vida diária. Segundo o autor, principalmente os jovens muçulmanos que vivem no “Ocidente” estão expostos a uma “deturpação” dos valores islâmicos feita pela mídia ocidental e que a “vida moderna tem muitas tentações que desviam a atenção e o interesse das pessoas do verdadeiro sentido religioso” (ABDALATI, 1989, p. 12), então, neste livro, o autor faz uma abordagem dos princípios islâmicos (pilares da fé e da crença, relações familiares, casamentos, vestimentas etc), explicando-os didaticamente e intercalando-os com citações do Alcorão. O autor também dedica um capítulo do livro para tratar das “distorções” sobre o Islam que são feitas no Ocidente que (guerra santa, a mulher no Islam, o papel de Jesus no Islam etc), buscando esclarecer os muçulmanos do Ocidente e prepará-los para responder a perguntas sobre tais assuntos que são frequentemente feitas pelos não-muçulmanos.

Outro livro a ser destacado é “Os milagres Científicos no Alcorão e na doutrina do Profeta Muhammad”, também publicado e traduzido pela WAMY. O autor, *Shaykh* Abdallah Al Musleh, em uma linguagem muito simples, ressalta uma série de descobertas científicas (sobre fenômenos naturais, doenças, formação do feto etc) que, na visão islâmica, já teriam sido relatadas no Alcorão e na *Sunna* do Profeta. Para cada descoberta científica abordada, o autor citou trechos do Alcorão e da *Sunna* que,

segundo ele, estaria relacionado a elas. O livro é colorido, possui apenas 31 páginas e para quase todos os assuntos relatados há uma imagem correspondente, com objetivo de ilustrar e comprovar a argumentação do autor. Este livro evidencia o empenho do autor em provar aos muçulmanos (e a quem mais tiver acesso a ele) a racionalidade que envolve o Islam, uma vez que nesta visão, as descobertas científicas atuais nada mais seriam que comprovações tardias do que Deus já havia revelado no Alcorão e que não há incompatibilidade alguma entre ciência e religião islâmica, uma vez que a primeira estaria englobada na segunda.

Também pode ser destacado o livro “Compreenda o Islam e os Muçulmanos”, produzido no Brasil por Samir El HAYEK e também com apoio da WAMY, está organizado com base em um conjunto de perguntas e respostas visando o esclarecimento dos principais pilares da religião, além de traçar um panorama do Islam no mundo, através de fotos de mesquitas e muçulmanos em diversos lugares. É um texto de fácil leitura e ilustrado com muitas imagens, e se afasta de qualquer diálogo mais amplo com questões teológicas que envolvem a doutrina islâmica. No final do livro, em um item chamado “Os benefícios de alguém se tornar muçulmano”, o autor enumera 13 benefícios que serão conquistados por todos os que se converterem, ressaltando aspectos escatológicos persuasivos: “Você está pronto para aceitar o desafio hoje? Lembre-se, o amanhã poderá não vir, e será muito tarde. Bem-vindo a bordo! Desejamo-lhe uma bela e feliz vida”.

Os três livros mencionados acima podem ser enquadrados na categoria “livros islâmicos”, pois têm formatos pequenos, são fáceis para ler, são escritos em uma linguagem bem acessível e têm poucas páginas, além de seus preços não ultrapassam a R\$ 3,50.

Cabe destacar também os dois livros que são os mais indicados para leitura, os mais lidos e circulados na mesquita, principalmente entre os muçulmanos convertidos, que são os livros escritos por dois membros da própria comunidade muçulmana do Rio de Janeiro. Estes membros, além de autores, também exercem a função de professores de religião (e também fazem parte da estrutura administrativa) na SBMRJ. Este dado é significativo, uma vez que tais autores, por também serem professores de religião, muitas vezes, são os primeiros contatos que os muçulmanos convertidos estabelecem na SBMRJ, sendo as pessoas que eles mais procuram para esclarecer suas dúvidas a

respeito do Islam. Por tais razões, seus livros se destacam entre os demais disponíveis na SBMRJ na preferência dos muçulmanos da comunidade do Rio de Janeiro. Com isso, é possível fazer novamente uma relação com as formas de transmissão de conhecimento que existem no campo acadêmico brasileiro apontadas por KANT DE LIMA, de que, no Brasil, o conhecimento do autor “em pessoa” contribui para “com mais autoridade afirmar sua versão como verdadeira, sua reprodução como a mais fiel” . (KANT DE LIMA, 1997, p.52).

O livro mais citado como fonte para obtenção de conhecimento entre os meus informantes é “Islam: a sua crença e a sua prática”, de Samir Isabelle. Este livro não se encaixa na categoria “livro de bolso” como os outros acima mencionados, pois é maior em quantidade de páginas, não tem ilustrações e seu preço é maior do que os demais, embora também seja escrito em linguagem de fácil acesso. Este livro também costuma ser emprestado para os muçulmanos e visitantes que freqüentam a SBMRJ.

O autor também tem por objetivo explicar os conceitos e as práticas islâmicas, englobando discussões sobre o Islam como *din*, sobre os pilares da crença islâmica e os pilares do Islam (o testemunho, a oração, o *zakat*, o jejum no mês de *Ramadan* e a peregrinação). Segundo o autor, o livro é um desdobramento do trabalho de divulgação do Islam feito na SBMRJ através dos cursos de religião. Neste sentido, o livro está estruturado para atender, principalmente, ao público brasileiro que tem pouco conhecimento a respeito do Islam, mas que culturalmente tem relações mais próximas com as doutrinas cristãs. Em sua apresentação, há mensagens de congratulações pelo livro feitas pelo embaixador do Kuwait no Brasil, pelo Supervisor dos Enviados do Ministério de Assuntos Religiosos da Arábia Saudita no Brasil e por um *Shaykh* da Mesquita de Mogi das Cruzes, o que indica os diversos níveis de contato entre a SBMRJ com outras instituições islâmicas nacionais e internacionais.

O livro está didaticamente organizado e o seu diferencial em relação aos livros citados anteriormente é que nele, além da explicação do Islam, há a presença de uma longa discussão com a doutrina cristã, centrada na crítica do texto bíblico. Esta, para os muçulmanos, também é considerada um livro revelado por Deus, mas seu conteúdo original teria sido alterado por conta das inúmeras traduções que foram feitas e, por isso, Deus teria revelado seu último e inalterado livro: o Alcorão.

Desta maneira, o autor faz uma análise de alguns textos que compõem a Bíblia cristã. Através de comparações entre trechos bíblicos (Velho e Novo Testamento), o autor argumenta que eles apresentam várias contradições, o que, na sua visão, não aconteceria no Alcorão. Além disso, o autor analisa as supostas autorias dos textos bíblicos, discute a trindade cristã e o papel do Apóstolo Paulo no cristianismo, articulando essas questões com dados históricos relativos aos diversos concílios que foram realizados pela Igreja cristã. O autor também discute o papel de Jesus no Cristianismo e no Islam, chamando atenção que neste último, Jesus é um Mensageiro de Deus e não tem características divinas, como ocorre na doutrina cristã.

O outro livro a ser citado é o de Munzer Isabelle, cujo título é “Descobrimo o Islam”. Neste livro, o autor também apresenta os preceitos islâmicos de uma forma pedagógica e dedica um capítulo do livro para discutir as idéias “deturpadas” sobre o Islam que são veiculadas pela mídia e por livros escolares que vinculam os muçulmanos a “fanáticos”, “terroristas” e “inimigos das mulheres” por conta de “alguns grupos de muçulmanos que se esqueceram dos ensinamentos do Alcorão e do Profeta Muhammad” (ISBELLE, 2002, p.17) e que dão “ao Ocidente, com a grande ajuda dos meios de comunicação, a idéia de que muçulmano é um árabe armado até os dentes, dentro de um avião, pronto para matar e para morrer em nome de *Allah*” (*op.cit.*, p.17). O autor também apresenta uma explicação do papel da mulher no Islam, a centralidade da família e as regras do casamento islâmico, além de elaborar um apêndice citando 19 mulheres e suas biografias que, na sua visão, tiveram papéis fundamentais na história islâmica. Nas palavras do autor, este apêndice teria por função “(...) acabar de vez com qualquer dúvida a respeito da posição da mulher no Islam” (*op.cit.*,p.35)

Estes dois livros apresentam muitos pontos em comum: ambos autores estudaram por um período na Universidade Islâmica de Medina e são os únicos autores de livros da SBMRJ. Inclusive, os dois livros foram publicados por uma editora cujo proprietário é um muçulmano membro da SBMRJ e podem ser comprados também, via pedidos, em livrarias. Além disso, são livros que estão voltados para o público brasileiro de forma geral e para os muçulmanos, principalmente para os convertidos, uma vez que discutem as idéias objetificadas do Islam contrapondo-as com as do cristianismo. Isto é significativo, uma vez que a maioria dos muçulmanos convertidos tiveram, ao menos superficialmente, algum contato com as doutrinas cristãs presentes majoritariamente no

campo religioso brasileiro, por isso, a ênfase nestes textos em explicar a visão do Islam sobre Jesus, personagem central do cristianismo.

Também é importante destacar que na página eletrônica da SBMRJ há muitos textos que versam sobre várias questões islâmicas. Todos estão em português, inclusive a página só está disponível neste idioma. Há textos que são escritos pelos membros da comunidade muçulmana do Rio, principalmente pelo grupo de “intelectuais”, bem como textos que são retirados de outros *sites* islâmicos, notavelmente os elaborados por muçulmanos que vivem na Europa ou nos Estados Unidos, sendo traduzidos do Inglês para o Português e disponibilizados na página eletrônica.

Os textos que circulam na SBMRJ, de maneira geral, configuram-se como instrumentos discursivos de instrução dos princípios religiosos islâmicos, sobretudo para os convertidos que, através da leitura dos mesmos são socializados em um novo universo de significados religiosos. Nesta perspectiva, os textos escritos podem, a todo momento, serem consultados, citados e tomados como referências nas mais diversas situações, uma vez que corporificam textualmente os saberes e os valores construídos e concebidos como “verdadeiros” e “necessários” para serem seguidos, estando ao alcance de todos.

Assim, a questão da recepção dos textos (CHARTIER, 1998) torna-se necessária para a compreensão de como e sob quais aspectos a prática da leitura dos textos religiosos criam nos membros da comunidade um *habitus* religioso, isto é, um modo islâmico de conceber, perceber e agir no mundo. Partindo desta questão, nos discursos de todos os meus informantes há uma grande importância conferida à leitura, seja de textos informativos ou de textos normativos da tradição islâmica, uma vez que esta atividade é entendida como parte do processo de busca por conhecimento religioso. No entanto, pude perceber que, na prática, a maioria de meus informantes que não ocupam posições de poder na SBMRJ estabelecia uma certa hierarquia dentre as formas disponíveis de aquisição de conhecimento religioso, preferindo a oralidade das aulas e sermões à leitura dos textos.

A leitura dos textos islâmicos, neste caso, fica relegada mais a uma tarefa individual do agente religioso do que uma norma estabelecida pela SBMRJ ou pela religião propriamente dita. Assim, a leitura dos textos da e sobre a tradição religiosa é, na SBMRJ, parte de um processo individualizado de aquisição de conhecimento, que

em momento algum, é exigido ou cobrado publicamente e formalmente dos membros em caráter de avaliação ou de obrigatoriedade para sua permanência na comunidade. Desse modo, não há nada parecido com um processo de iniciação em que saberes ou performances sejam exigidos dos candidatos a uma certa identidade e posição na comunidade religiosa.³³

4.2.2- Os cursos

Um outro meio de obtenção de conhecimento religioso disponível para os membros da comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro é através dos cursos que são realizados periodicamente na SBMRJ. Esses cursos estão voltados tanto para a socialização dos membros da comunidade nos aspectos doutrinários e rituais da tradição islâmica quanto para a divulgação do Islam para um público mais amplo, formado por não-muçulmanos.

O principal curso que acontece na SBMRJ é o “Curso de introdução ao Islam e à Língua Árabe” que ocorre todos os anos, com o início das aulas no mês de março. Este curso foi implementado na instituição há pouco mais de uma década e tem como público alvo, principalmente, não-muçulmanos, embora haja muitos muçulmanos convertidos que também participam desta atividade. A duração deste curso é de seis meses, estando dividido em dois módulos, com duração de três meses cada. O valor de cada módulo a ser pago pelos participantes é de R\$ 210, 00, que pode ser pago em três parcelas. Os muçulmanos têm gratuidade.

Este curso funciona na mesma sala que é usada para as orações coletivas de sexta-feira. Para tanto, cadeiras são distribuídas e organizadas em fileiras na parte da sala em que há um quadro de fórmica fixado na parede, o que confere ao ambiente uma semelhança com uma sala de aula escolar. Geralmente, as turmas começam com, no máximo, 30 pessoas (tanto muçulmanas quanto não-muçulmanas) e terminam com cerca de 12 pessoas ou menos.

Dentre o público não-muçulmano, o perfil é bastante variado tanto em relação à faixa etária quanto às atividades profissionais e interesses no curso, há, por exemplo, profissionais liberais aposentados, estudantes de várias áreas (Engenharia, Jornalismo,

³³ Ver PINTO, 2002.

História etc), donas de casa etc. Já com relação aos muçulmanos freqüentadores destes cursos, todos são convertidos ao Islam e a maioria, na turma que freqüentei, era de mulheres. Para os convertidos, esse curso é indicado pelo *Imam* ou pelo responsável do departamento educacional da instituição, como forma de aprendizado das bases da religião.

Nessas aulas, também há a predominância da oralidade na transmissão do conhecimento religioso. A utilização da técnica pedagógica de aulas expositivas segue os padrões do ensino escolar brasileiro e também do ensino islâmico tradicional. Além disso, a metodologia seguida nesse curso também se assemelha muito às práticas educacionais brasileiras, pois se permitia que durante as aulas fossem feitas perguntas para o “professor”, possibilitando interações entre este e os “alunos”.

Os professores de religião fazem parte do grupo de “intelectuais” da mesquita, como já foi ressaltado. No ano de 2005, Márcia, brasileira convertida ao Islam há seis anos, assumiu o posto de professora, sendo assessorada por Riad, que é o membro da SBMRJ que geralmente organiza e leciona neste curso. Segundo Márcia, Riad se afastou do curso por ter se casado e estar com uma filha ainda bebê, então, ele convidou-a para substituí-lo. Márcia trabalha na loja de Riad e Nizar no SAARA, o que indica que seu tempo de conversão, além das relações pessoais próximas que ela mantém com membros da elite intelectual da SBMRJ e o fato de ser casada com um marroquino nascido muçulmano, facilitaram com que ela fosse escolhida para desempenhar tal função.

Nas palavras de Márcia sobre sua decisão em se tornar muçulmana: “Eu comecei a pesquisar sobre a religião [Islam], minha família sempre foi católica, como todo mundo no Brasil geralmente é, mas eu nunca fui praticante, não me sentia à vontade com muitos ensinamentos do cristianismo. Cheguei na SBMRJ pelo *site* da instituição, resolvi ir até lá e fiquei extasiada com o que vi, com o que aprendi, foi uma espécie de identificação automática, foi muito simples (...) e então me converti. Muda tudo depois da conversão, hoje não me reconheço mais no que eu era antes de abraçar o Islam, mudei sob todos os pontos de vista, emocionalmente, fisicamente, foi como um renascer”.

A ênfase de Márcia nas mudanças que ocorreram no seu *self* após a conversão ao Islam e o seu empenho individual em obter conhecimento religioso fizeram com que ela

fosse citada por algumas muçulmanas convertidas que tive contato durante o trabalho de campo como uma referência feminina a qual elas recorriam para obterem explicações a respeito do Islam, o que indica as várias modalidades de poder, a partir do conhecimento religioso, que circulam na SBMRJ.

As aulas do curso de religião aconteciam nos sábados à tarde e estavam divididas em duas partes: a primeira sobre o Islam e a segunda voltada para o estudo introdutório à Língua Árabe. Nas aulas de religião, não era usado material didático, como apostilas, por exemplo, pelos alunos. Seu conteúdo era passado oralmente pela professora a partir do seu conhecimento acumulado sobre a religião. Na turma que freqüentei, a professora costumava levar suas próprias anotações em cadernos e anotava os tópicos a serem ensinados no quadro. Algumas vezes, para citar versículos do Alcorão ou Ditos do Profeta, ou para falar sobre algum tópico da aula, era comum que ela utilizasse o livro “Islam: sua crença e sua prática”, marcando a centralidade deste livro para o ensino dos preceitos religiosos na SBMRJ, ou utilizasse o próprio Alcorão (na versão em português).

Na análise do conteúdo programático do curso (ver Anexo 7) que é entregue aos alunos no primeiro dia de aula, percebe-se que, assim como nos livros que circulam na SBMRJ, o conteúdo divulgado está baseado na explicação dos princípios normativos do Islam, bem como na ênfase em alguns pontos que são motivos de interesse por não-muçulmanos a respeito da religião, principalmente sobre a mulher muçulmana e sobre a idéia de *Jihad*, que na SBMRJ é traduzida por empenho pela causa de Deus e não como “guerra santa”, tradução geralmente presente na mídia e em livros didáticos. Nestas aulas, freqüentemente, são travados debates entre os alunos e professor sobre doutrinas religiosas, principalmente em termos contrastantes entre a doutrina islâmica e as doutrinas cristãs, as últimas sendo culturalmente mais acessíveis aos alunos que freqüentam o curso, dada a configuração do campo religioso brasileiro. Um exemplo etnográfico poderá expressar melhor este contraste.

Em uma aula de religião sobre o item “Unicidade Divina”, foi apresentada uma explicação sobre o significado da “Trindade Divina” sustentada pelo Cristianismo, mas negada pelo Islam. Durante a explicação da “visão islâmica”, o professor (neste dia Riad), argumentava que, sob a denominação de trindade, a unicidade de Deus era rompida, uma vez que Deus aparecia em três pessoas distintas, analisando o referido

assunto sob três perspectivas diferentes (histórica, da razão da lógica e dos textos bíblicos). Além disso, ressaltou o papel de Jesus no Islam como um mensageiro de Deus e não como seu filho, como afirmado no Cristianismo. Acrescentou que para os muçulmanos, Jesus foi elevado em corpo à presença de Deus e não crucificado como a doutrina cristã prega.

Na turma, havia a presença de cristãos praticantes (católicos e batistas). A questão da trindade e do papel de Jesus foram debatidos por uma mulher católica (que usava um colar com uma cruz grande como pingente) que costumava levantar questões sobre os fundamentos teológicos do Islam durante as aulas. A mulher reafirmou os dogmas cristãos, enfatizando, de acordo com sua visão, a coerência deles. Como a disputa verbal entre a mulher e o professor ganhou intensidade, o professor ressaltou que o Islam respeita todas as outras religiões monoteístas e que o que estava sendo exposto era no campo das idéias formativas das religiões. Após esse dia, a referida mulher católica não frequentou mais o curso, e uma outra, evangélica frequentadora da Igreja Batista, declarou-me, posteriormente, que se sentia “enganada” por sua religião, pois nunca obteve explicações históricas (tais como os Concílios que foram convocados para resolver questões doutrinárias do Cristianismo, os quais o professor citou na aula) sobre a formação de sua doutrina religiosa, acrescentando que “o catolicismo tudo bem em esconder a verdade, já fizeram tanta coisa mesmo, mas os evangélicos fazerem o mesmo? Não entendo!”

Este exemplo demonstra que o curso sobre Islam divulgado na SBMRJ, por estar pedagogicamente voltado para um público, em sua maioria, não-muçulmano, também privilegia a discussão de aspectos da doutrina cristã, por esta ser a que predomina no campo religioso brasileiro. Isto é significativo levando-se em consideração que a SBMRJ é marcada por um caráter missionário, embora não explícito na esfera pública, de divulgação do Islam na sociedade brasileira, e que é através deste curso que seus organizadores pretendem socializar os participantes nos conceitos e práticas islâmicas, confrontando-as com o *background* cristão ao qual, ao menos superficialmente, eles receberam.

Além disso, a partir do exemplo citado, há ainda o confronto intercristão, como evidenciado na fala da mulher batista em relação aos católicos, que ela sutilmente desqualificou. É importante ressaltar que durante as aulas que frequentei na SBMRJ,

pouco se mencionou, por exemplo, os judeus, os espíritas e os umbandistas, evidenciando que os “outros” que os muçulmanos do Rio de Janeiro mais se contrastam na construção de suas identidades religiosas são os cristãos, o que reflete a composição majoritária e “oficial” do campo religioso brasileiro.

Assim, no processo de construção de fronteiras que delineiam as identidades religiosas, nota-se um empenho dos agentes religiosos em buscar uma coerência interna do sistema religioso doutrinal ao qual eles são adeptos, por isso, a ênfase dada aos textos sagrados e a rotinização dos rituais, que permitem com que as idéias religiosas possam estar acessíveis aos crentes, que, por sua vez, podem se referir a elas, discutir seus princípios sem, necessariamente, estarem envolvidos em momentos rituais (WHITEHOUSE, 2000, p.34-37).

Por conta da especificidade do contexto brasileiro de vivência religiosa, em que as referências morais e culturais são adversas ao Islam, a função e a organização deste curso na SBMRJ na elaboração e transmissão da “cultura islâmica” pode ser aproximada ao que Pierre BOURDIEU destacou para o sistema de ensino em que

“(…) todo ato de transmissão cultural implica necessariamente na afirmação do valor da cultura transmitida (e paralelamente, a desvalorização implícita ou explícita das outras culturas possíveis). Em outros termos, isso significa que todo ensino deve produzir, em grande parte, a necessidade do próprio produto e, assim, constituir enquanto valor ou como valor dos valores, a própria cultura cuja transmissão lhe cabe” (BOURDIEU, 1987, p.218).

Os discursos orais dos professores de religião alcançam sua legitimidade baseada no estudo previamente realizado por eles em sua preparação para ministrar as aulas, e são altamente valorizados pelos muçulmanos convertidos que freqüentam o curso como fontes para aquisição de conhecimento. Por exemplo, pude observar que todos os alunos possuíam um caderno de anotações onde registravam os tópicos da aula a ser lecionada e suas explicações. Essa prática de absorver o discurso oral e transpô-lo para a forma escrita é análoga ao que foi observado por Paulo PINTO sobre a função da escrita no ensino universitário, onde “(…) a escrita, na forma que é utilizada pelos alunos para a produção dos cadernos, acaba sendo reduzida às suas funções mnemônicas de transcrição e conservação da oralidade”. (PINTO, 1999, p.135).

Outra temática central nos discursos dos membros da SBMRJ é com relação aos assuntos que são divulgados pela mídia nacional e internacional sobre o Islam e os muçulmanos, assunto abordado também por Silvia MONTENEGRO em sua tese sobre a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro (2000). Para a professora de religião “há um projeto de demonização do Islam em geral e na mídia, em particular, pois muitos valores são distorcidos e generalizados”.

Assim, no cotidiano da mesquita, as notícias divulgadas na mídia sobre o Islam são freqüentemente debatidas e questionadas pelos membros da comunidade, e nos cursos, com os demais alunos. Os atentados de 11 de setembro de 2001, por exemplo, que ainda hoje é um dos assuntos preferidos da mídia, tanto pela ação em si quanto pelos efeitos políticos e militares decorrentes, é um marcador no imaginário sobre o Islam tanto dos alunos não-muçulmanos que freqüentam os cursos promovidos pela SBMRJ quanto dos muçulmanos em geral da comunidade. Os primeiros abordam o assunto ávidos para ouvirem “a versão dos muçulmanos sobre os fatos”, conforme ressaltou um aluno não-muçulmano, um homem na faixa dos 70 anos, engenheiro, descendente de sírios cristãos, durante uma aula sobre o sistema político islâmico; já os muçulmanos discutem a questão de uma forma mais ampla, argumentando que o Islam é uma religião de paz e que a mídia, por sua vez, generaliza as ações errôneas de alguns muçulmanos como se fossem partes integrantes do Islam, só discutindo o que lhe interessa para “vender mais”, conforme ressaltou a professora de religião. Neste discurso, percebe-se que a politização das discussões a respeito de ações de movimentos de contestação islâmica nos países do Oriente Médio para construir estados propriamente islâmicos cede lugar, na SBMRJ, a individualização moral dos agentes religiosos, com base na responsabilidade de cada muçulmano em praticar as normas da religião.

Além disso, segundo *Imam Omar*, o interesse das pessoas em conhecer o Islam aumentou muito após o 11 de setembro, o que levou a muitas conversões no mundo inteiro, por verem que o Islam é uma religião de paz, e que, inclusive, houve um aumento na procura pelos cursos oferecidos sobre o Islam na SBMRJ, fazendo com que atualmente, eles [diretoria da SBMRJ] já não precisem mais divulgá-los nos jornais, uma vez a formação de turmas é certa. Nota-se também neste discurso que o Islam e as

problemáticas contemporâneas que o envolvem ganharam uma maior visibilidade pública no imaginário brasileiro.

No segundo módulo do curso, ministrado pelo *Imam* Omar, são tratados assuntos sobre os sistemas político e econômico no Islam, segundo a visão islâmica que informa os membros da comunidade muçulmana do Rio de Janeiro. Também nesta atividade, o *Imam* legitima sua autoridade religiosa frente aos outros professores e participantes do curso com base no seu conhecimento e manipulação dos significados contidos nos textos sagrados. Nos assuntos que são ensinados, o *Imam* sempre faz referência aos textos fundadores da religião para basear as informações que está transmitindo.

Em uma de suas aulas falou sobre o comportamento que o muçulmano deve ter em “relação ao Criador e em relação a si próprio”. Após recitar um dito do Profeta sobre os cuidados que um muçulmano deve ter com o corpo, com a razão e com o espírito, dizendo que, de acordo com o Profeta, “o pior recipiente é a barriga”, o *Imam* falou das regras alimentares no Islam, para que os muçulmanos só se alimentem do que é lícito, depois continuou fornecendo exemplos de etiqueta islâmica para se alimentar: “lavar as mãos antes das refeições e dizer ‘em nome de Deus’, deve-se comer com a mão direita, em pedaços pequenos e mastigar bem a comida. Comer primeiro na beira do prato que está ao seu lado e não beber durante a refeição. Não se deve comer deitado ou encostado e nem se distrair da comida. Conversar durante as refeições é permitido, deve-se comer o suficiente, sem encher a barriga. Não deixar restos de comida no prato porque os jinsns³⁴ podem se alimentar deles. Após as refeições, sempre escovar os dentes, e quando for jogar os ossos (resto de comida) no lixo, sempre dizer ‘em nome de Deus’”.

Na mesma aula, o *Imam* ressaltou que a aparência é importante no Islam e que os muçulmanos devem se apresentar limpos e arrumados na presença dos outros, mas sem exagero. Nas suas palavras, “Deus gosta de ver o efeito de sua dádiva no seu servo, ele é belo e aprecia a beleza. O Profeta se arrumava e se perfumava para receber suas visitas, seus companheiros e para suas esposas.” Também foi falado dos códigos de vestimenta islâmicos e os rituais que o muçulmano deve cumprir no ato de se vestir: “começar sempre pelo lado direito e dizer ‘em nome de Deus’, se despir sempre pelo lado esquerdo”. Um aluno do curso, já idoso e não-muçulmano, disse que não poderia se converter porque não conseguiria lembrar todas as recomendações; prontamente

³⁴ jinsns: traduzidos como gênios. Na tradição islâmica são seres feitos de fogo que habitam o mundo, que são invisíveis para nós, mas que podem nos ver.

Lúcia, muçulmana convertida, lhe respondeu que “tudo no Islam tem uma explicação e que as pessoas sempre podem se condicionar a fazer as coisas”.

Nota-se na explicação do *Imam* a preocupação em inculcar nos participantes do curso uma nova concepção a respeito das atividades cotidianas, uma vez que estas deveriam ser desempenhadas de acordo com as normas religiosas. O ato de se vestir e de comer, por exemplo, é re-significado a partir da elaboração de um “modo islâmico” que inclui o próprio corpo como a arena para a realização dos princípios religiosos, através da diferenciação entre os lados direito e esquerdo do corpo, atribuindo ao primeiro uma posição de destaque em relação ao segundo. Esta polaridade entre “direita” e “esquerda” foi discutida por Robert HERTZ (1980, p.99-128), em que o autor chamou atenção para a presença desta na vida religiosa, em que a “direita” é predominantemente associada a coisas sagradas, íntegras e belas e, a “esquerda”, por contraste, está associada às coisas profanas e impuras.

Em uma outra aula, por exemplo, falava-se sobre a responsabilidade dos pais para com seus filhos e da proibição islâmica em colocar nomes nos filhos que lembre alguma divindade. Foi dito que muitas pessoas com nomes deste tipo, quando se converteram, optaram por mudar de nome e passaram a usar nomes islâmicos, como prova da mudança individual e emocional que a conversão causa. Alguns convertidos presentes nesta aula disseram que optaram pela troca de seus nomes e falaram publicamente seus “antigos” nomes (muitos ligados a personagens do Cristianismo) e os novos que escolheram, todos em árabe, e seu significado islâmico. Também foi dito sobre a responsabilidade dos pais e de todos os muçulmanos em evitarem “más companhias”, porque estas, no Dia do Juízo Final se tornarão inimigas e que o muçulmano nunca sabe o momento de sua morte e que, por isso, deve se comportar de um jeito “islamicamente correto”, pois será ressuscitado fazendo a mesma coisa do momento de sua morte.

Os exemplos acima indicam que este curso, em seu objetivo de socializar os participantes nos princípios islâmicos, funcionam como arenas pedagógicas em que práticas disciplinares, tais como as aulas sobre a religião e o ensinamento de uma “etiqueta islâmica”, são aplicadas visando a criação de uma nova matriz de percepções, um *habitus* (BOURDIEU, [s.d],p.60 –81) religioso, nos seus participantes, principalmente nos muçulmanos convertidos.

Os membros da comunidade que são nascidos muçulmanos raramente freqüentam esse curso, por considerarem-no “fraco”. *Aicha*, uma nascida muçulmana de 16 anos que veio para o Brasil ainda bebê com seus pais, palestinos, me disse que chegou a assistir algumas aulas na SBMRJ, mas que foi aprender de fato sobre o Islam na Escola Islâmica de São Bernardo do Campo, onde estudou durante um ano, tendo aulas de língua árabe e memorização do Alcorão. Ela ressaltou que domina o conteúdo que é ensinado nos cursos de religião na SBMRJ e isso é um dos motivos para que ela não freqüente essa atividade. Sua mãe, Hafissa, uma palestina muçulmana que morava com a família nos Emirados Árabes, mas que resolveu vir para o Brasil após a primeira Guerra do Golfo (1991), disse que tanto *Aicha* quanto sua outra filha, por terem estudado na escola de São Paulo, poderiam dar aulas de religião na SBMRJ, uma vez que o conteúdo ensinado nas aulas não é “profundo”.

Hafissa, comparando a SBMRJ com as comunidades de São Paulo, disse que nestas, pelo fato das comunidades serem mais numerosas, há mais pessoas para ensinar e promover cursos “mais específicos sobre o Islam”, diferente do que ocorre na comunidade do Rio de Janeiro. Hafissa disse que na SBMRJ há muitos convertidos que são como “filhos pequenos que precisam ser cuidados”, e que por isso, as atividades que acontecem na instituição são voltadas prioritariamente para eles, não sendo muito “proveitosas” para os nascidos muçulmanos, que já dominam aquele conteúdo.

Em uma aula de religião, a professora estava falando sobre “a conduta ética e moral do muçulmano no cotidiano” e explicou que os muçulmanos não poderiam zombar das pessoas, seja por estas terem algum defeito físico ou por atribuição de apelidos. Momentos depois, seu marido, um marroquino nascido muçulmano chegou na mesquita e, em tom de brincadeira, perguntou à Lucia, convertida que estava assistindo à aula, por seu marido, se referindo a ele como “aquele careca e barrigudo”. No mesmo instante, um aluno do curso, não-muçulmano, também em tom de brincadeira, disse à professora que ela deveria dar aulas para o marido sobre comportamento islâmico, por ele ter cometido um “pecado”. A professora, meio desconfortável com a brincadeira, disse que seu marido deveria se retratar com Deus depois.

Percebe-se nos exemplos dados acima que a recepção deste curso entre os membros da comunidade muçulmana do Rio de Janeiro varia de acordo com a formação religiosa que receberam. De maneira geral, os nascidos muçulmanos percebem o curso

como uma atividade importante, porém não significativa para eles como uma fonte de conhecimento, uma vez que argumentam que já dominam o conteúdo ensinado nas aulas. Neste sentido, a brincadeira do marroquino nascido muçulmano pode ser entendida como uma maior permissibilidade que os árabes nascidos muçulmanos conferem a si próprios para interagir com as outras pessoas, não encarando certas relações jocosas como algo prejudicial para sua crença religiosa. No entanto, para os muçulmanos convertidos que tive contato durante meu trabalho de campo, o curso de religião era sempre referido como uma fonte para obtenção de conhecimento religioso, pois nele eram tratados assuntos “sobre o Islam e sobre como nós (muçulmanos) devemos agir”, conforme me disse Ana, uma muçulmana convertida.

O público não-muçulmano que frequenta o curso, em sua maioria composto por pessoas com nível superior de escolaridade, considera o curso como uma atividade importante, pois é visto como um meio para se aprender sobre o Islam com os próprios muçulmanos, neste caso, os que teriam mais autoridade para ensinar uma crença que lhes pertence, e neste sentido, possibilita que os alunos possam desconstruir a “visão errada que se transmite sobre o Islam, principalmente através mídia”, segundo uma doutoranda em História (UFF) que fez o curso na mesma turma que eu. Inclusive, de acordo com os professores de religião da SBMRJ, algumas pessoas se convertem ao Islam após assistirem o curso de religião. De fato, na turma que frequentei em 2005, um estudante de jornalismo que estava frequentando as aulas na SBMRJ para realizar sua monografia de final de graduação, decidiu se converter ao Islam. Além disso, encontrei a mulher evangélica citada anteriormente em algumas orações coletivas de sexta-feira na mesquita, que segundo ela, “eram muito bonitas”. Estes dados evidenciam o caráter missionário do curso de religião, atividade que serve como *locus* privilegiado para a preparação e a obtenção de novos convertidos.

Neste sentido, se por um lado as aulas oferecidas no curso de religião buscam informar a um público não-muçulmano sobre o Islam e suas práticas, permitindo também seu convívio durante um certo período com muçulmanos. Por outro lado, ao também se direcionar aos muçulmanos convertidos, as aulas servem como uma prática disciplinar para criar neles um *habitus* religioso, uma vez que, aos poucos, fornecem um quadro de referências morais que devem ser observados pelos agentes religiosos em

suas atividades cotidianas, delineando suas identidades religiosas a partir da apropriação de valores islâmicos.

4.3- Saberes práticos

Apesar das atividades desenvolvidas na SBMRJ serem os principais *loci* para a transmissão, circulação e obtenção de conhecimento religioso, é no cotidiano prático dos agentes religiosos que esse conhecimento é incorporado e mobilizado como parte de suas identidades religiosas. Selecionei como questões práticas que fazem parte do cotidiano dos muçulmanos do Rio de Janeiro o consumo de mercadorias religiosas, o casamento islâmico e o uso do *hijab* (véu) pelas mulheres, por serem questões mais recorrentes nos discursos dos meus informantes.

4.3.1- O consumo islâmico

Durante meu trabalho de campo, visitei alguns informantes em seus locais de trabalho. Percebi que o proprietário de uma loja de roupas no SAARA, nascido muçulmano e descendente de sírios, não comercializava roupas femininas (justas e transparentes) que pudessem ferir as regras de vestimenta para a mulher no Islam, além de empregar uma muçulmana convertida que usa o *hijab*. Outra informante, uma palestina nascida muçulmana que usa o *hijab* e é proprietária de uma lanchonete em Duque de Caxias, na Baixada Fluminense, também segue as regras islâmicas de alimentação e não vende produtos que contenham carne ou gordura de porco, além de não comercializar bebidas alcoólicas, evidenciando, assim, que a classificação islâmica das práticas que envolvem a vida de um muçulmano em lícitas e ilícitas era observada nestas atividades comerciais.

Na própria SBMRJ também presenciei atividades comerciais que envolviam mercadorias de cunho religioso. Algumas vezes, nos momentos de socialização que ocorrem após os sermões de sexta-feira, mercadorias eram vendidas por membros da comunidade. Presenciei isto em algumas situações, como por exemplo, quando *Imam Omar* chegou de viagem do Marrocos e vendeu alguns quadros feitos de tecido com imagens da mesquita de Meca, que continham dizeres religiosos. A arrecadação com as vendas, neste caso, era para a SBMRJ. Outra vez, foi após o *hajj* (peregrinação), em que

alguns membros da comunidade que foram a Meca trouxeram vários objetos para serem vendidos, tais como *masbah* (contas para ajudar nas preces) e tapetes com bússola para orientar o muçulmano na oração, por exemplo. Também era comum, por parte das mulheres muçulmanas, comércio de *hijab* e toucas artesanais para prender os cabelos por baixo do véu. Deste modo, o consumo de tais mercadorias religiosas e a incorporação destas na vida cotidiana do muçulmano permitem o estabelecimento de laços simbólicos e próximos com a esfera do sagrado, uma vez que os significados que são conferidos às mercadorias estão articulados com “(...) as práticas e discursos que estruturam as identidades dos seus consumidores” (PINTO, 2005d, p.15).

4.3.2- O casamento islâmico

Em diferentes contextos culturais e históricos, a família é tomada como uma arena para a formação emocional e moral dos indivíduos (EICKELMAN e PISCATORI, 1996, p.81-89). No Islam, a família também é valorizada como a base para a constituição dos indivíduos, pois é através das relações familiares que os valores morais e religiosos são primeiramente transmitidos. O próprio Alcorão “(...) oferece a visão que parentesco e lealdade islâmica operam em vários níveis (...)” (*op.cit*, p.82) e, deste modo, valores como lealdade e obediência aos pais e relações amigáveis com parentes são significados como uma forma de obediência a Deus.

A idéia da família é central nas religiões doutrinárias, principalmente nas monoteístas, o que permite, no caso do Cristianismo, a associação de “Deus” com a idéia de “pai” e a de Maria, mãe de Jesus, com a de “mãe” dos crentes, no caso do Catolicismo. No Islam, embora Deus não seja referido como “pai” no sentido cristão do termo, também pode ser percebida uma relação com termos de parentesco, uma vez que os muçulmanos referem-se uns aos outros como “irmãos”, como partes de uma mesma comunidade mundial dos fiéis (*Ummah*), que seria uma ampliação da “família” islâmica.

Tendo em vista o lugar privilegiado que a família ocupa no Islam e a distribuição de responsabilidades morais que acompanham os papéis de pai, mãe e filhos muçulmanos, a questão do casamento se constituiu em um tema recorrente nas

conversas/entrevistas que tive com meus informantes, além de ser um assunto bastante presente nos cursos e sermões que aconteciam na SBMRJ.

Em uma aula do curso de religião, por exemplo, o assunto foi explicado pelo *Imam*. Após ser perguntado sobre poligamia por uma aluna não-muçulmana, 34 anos, engenheira, que procurou a SBMRJ por conta do curso de Língua Árabe, *Imam Omar* ressaltou as especificidades desta prática, explicando que um muçulmano só pode se casar com outras mulheres, no máximo quatro, se houver aceitação de sua primeira mulher, além de ter que possuir recursos financeiros suficientes para sustentar as famílias que forem formadas. *Imam Omar* disse que atualmente esta prática não é muito comum por conta dos gastos financeiros envolvidos no sustento das famílias.

Além disso, o *Imam* acrescentou que o casamento é a única maneira de relação sexual lícita entre um homem e uma mulher no Islam, e que nesta religião, não há namoro, “porque as pessoas não são descartáveis”, “não são produtos para serem experimentados e depois jogados fora”, conforme suas palavras. Deste modo, *Imam Omar* ressaltou que a escolha de uma esposa ou marido deve ser feita com base na moral do pretendente e na sua conduta religiosa. Acrescentou que em países islâmicos, existem algumas mulheres “casamenteiras”, especialistas em arranjar os casamentos, mas que no caso da SBMRJ, é ele que, na maioria das vezes, cumpre essa função. Também condenou os casamentos feitos com prazo de duração³⁵, argumentando que tal prática, nas suas palavras, é “mais uma invenção dos xiítas”, estabelecendo uma fronteira entre os sunitas e o xiítas, estes considerados como “desviantes” do Islam “verdadeiro”.

Existem algumas regras a serem observadas no casamento islâmico. Segundo *Imam Omar*, um muçulmano deve escolher uma mulher para casar de acordo com o que foi recomendado pelo Profeta Muhammad, a partir dos seguintes critérios: beleza, riqueza, nobreza e religiosidade, esta última sendo a qualidade mais importante, pois é ela quem norteia a conduta da mulher. Disse que, em geral, é o homem quem deve tomar a iniciativa e que o casamento compreende quatro etapas: 1) o pedido do homem, 2) a resposta da mulher e a aceitação das condições (contrato de casamento), 3) a presença de duas testemunhas e 4) o homem deve presentear sua esposa com um dote.

³⁵ *Imam Omar* se referiu a *Muta*, uma prática seguida por alguns muçulmanos xiítas em que é estabelecido um prazo de duração para o casamento.

Com relação ao dote, segundo o *Imam*, ocorrem variações no seu pagamento de acordo com o local em que os muçulmanos estão vivendo. Nesta aula, havia um visitante na SBMRJ, um egípcio nascido muçulmano, que mora há alguns anos no Brasil e que entende relativamente bem o português. O homem disse que no Egito o dote já se tornou um negócio e que está cada vez mais difícil para os jovens egípcios muçulmanos se casarem, por não terem condições financeiras suficiente para pagá-lo e para custear as demais despesas com o casamento. De acordo com ele, muitos fazem até consórcio para o pagamento do dote. *Imam* Omar acrescentou que na Arábia Saudita o casamento também é uma prática financeiramente custosa e que muitos sauditas se casam com muçulmanas de outros países por ser economicamente mais viável.

Imam Omar tomou os exemplos do Egito e da Arábia Saudita em relação ao casamento como uma prática errônea dos preceitos religiosos. Neste sentido, o *Imam*, partindo de uma concepção objetificada das normas que envolvem o casamento islâmico pode classificar as práticas culturais no Egito e na Arábia Saudita como erradas, deturpadoras do “real” sentido do casamento islâmico, cujas normas estariam baseadas nos textos sagrados da tradição sunita (Alcorão e *Sunna*).

O mercado matrimonial para os membros da comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro é restrito, uma vez que muitos membros já são casados, fator que torna a situação das mulheres muçulmanas solteiras um pouco mais complexas, pois pelas normas religiosas, elas só devem casar com muçulmanos. Deste modo, durante meu trabalho de campo, tive contatos com algumas muçulmanas solteiras, tanto convertidas quanto nascidas muçulmanas e pude notar como, na prática, as concepções islâmicas relativas ao casamento eram incorporadas em suas vidas cotidianas.

Camila, uma muçulmana de 27 anos, convertida há três e estudante universitária, me disse em uma conversa que já recebeu algumas propostas de rapazes muçulmanos para “compromisso”, mas que recusou porque, segundo ela, tais rapazes “não tinham posturas islâmicas e não demonstravam ter muito respeito pelas normas religiosas”. Ela acrescentou que tem vontade de casar, mas que tem receios de fazer a escolha errada e que, por isso, antes de assumir compromisso com alguém, irá analisar a postura do seu pretendente, saber os locais que ele frequenta e o empenho que ele tem em praticar a religião. Também ressaltou que, mesmo quando era católica, não costumava namorar por achar errado esse tipo de relacionamento sem compromisso.

Já Sumaia, 19 anos, árabe e nascida muçulmana, me disse que para ela, ser muçulmana no Brasil é complicado porque, nas suas palavras, “os valores islâmicos são diferentes dos valores da sociedade brasileira e a maioria dos meus amigos não são muçulmanos, então eles vão à festas, bebem (bebidas alcoólicas) e namoram; e eu não posso fazer nada disso. Essa situação é difícil para mim, que fui criada aqui. Agora, graças a Deus, eu já entendo os motivos da minha religião e procuro agir conforme suas regras. Em todas as religiões, as mulheres devem casar virgens, mas no Islam essa obrigação é para homens e mulheres. Aqui, as mulheres católicas e evangélicas também devem casar virgens, mas já podem namorar. Concorda comigo que quando você permite o namoro fica bem mais difícil de resistir e se manter virgem? Hoje em dia têm muitas meninas engravidando sem condições de criar os filhos e isso coloca em risco a própria sociedade, porque a família fica desestruturada.”

Nas falas acima, nota-se que ambas muçulmanas classificam a prática do “namoro” como algo ilícito, como um aspecto negativo da “cultura brasileira”, uma vez que tal prática é significada por elas a partir de suas concepções religiosas. O namoro, neste sentido, é percebido como algo profano que afasta o casamento, prática autorizada pela religião e, logo, pertencente à esfera do sagrado. Desta forma, tanto no Islam quanto em outras religiões monoteístas, o casamento é a arena para a constituição da família, entendida como a base moral da sociedade.

Durante uma aula “tira-dúvidas”, *Imam* Omar disse para os muçulmanos que, para casarem, devem procurar pessoas que sejam coerentes com a religião e que o casamento é indicado para todos, desde que possam arcar com as responsabilidades que lhes são atribuídas quando casados. O *Imam* fez referência a um dito do Profeta Muhammad sobre casamento, que aconselhava os muçulmanos a casarem, mas que caso não pudessem, “que fizessem jejum para controlar os impulsos”.

Embora as normas islâmicas, em geral, estabeleçam que as mulheres muçulmanas devem se casar com homens muçulmanos e que os homens muçulmanos devem preferencialmente se casar com mulheres muçulmanas, notei que na SBMRJ, a “procura” e a “escolha” por pessoas para casamentos não estavam baseadas unicamente nas identidades religiosas (muçulmanas), mas também nas identidades étnicas (árabes x brasileiros). Este fato é significativo, pois as fronteiras étnicas que são articuladas internamente na comunidade também são mobilizadas nas escolhas de pretendentes para

casamentos, em que é notável que muçulmanos brasileiros convertidos preferiram se casar com muçulmanas também convertidas e que árabes (e seus descendentes) nascidos muçulmanos também preferiram se casar com pessoas da mesma etnia.

Camila e Daniela, por exemplo, quando conversaram comigo sobre casamento me disseram que preferem se casar com muçulmanos convertidos porque eles “conhecem melhor a cultura brasileira do que os árabes”, “passaram pela mesma experiência da conversão” e que “os árabes (e seus descendentes) receberam uma educação muito diferente” e que isso poderia ser um conflito no casamento. Além disso, Camila ressaltou que na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro há uma preferência dos árabes em se casarem com mulheres também árabes, pois, segundo ela, na própria comunidade ocorre uma certa valorização do arabismo que, nas suas palavras, acontece de uma “maneira sutil, que quase não dá para perceber” e que, com relação ao conhecimento da religião, “os árabes (muçulmanos) pensam que sabem tudo sobre o Islam e quando você vai ver, eles nem sabem tanto”.

No exemplo acima, percebe-se que as muçulmanas convertidas re-significaram as normas islâmicas, uma vez que limitaram suas escolhas para casamentos a “muçulmanos brasileiros convertidos”. Esta escolha deve-se ao fato de que os muçulmanos convertidos estão mais próximos culturalmente e religiosamente delas, pois a maioria dos muçulmanos convertidos que freqüentam a SBMRJ teve uma formação cristã e também estão envolvidos em relações familiares com não-muçulmanos, o que lhes confere uma trajetória religiosa comum. Com base neste aspecto, Aicha, árabe e nascida muçulmana de 16 anos me disse que prefere casar com um árabe nascido muçulmano, pois seria melhor para dar a seus filhos uma educação islâmica, pois eles não teriam contatos com parentes não-muçulmanos. De acordo com ela, caso se casasse com um convertido, seus filhos certamente entrariam em contato com o ilícito por terem parentes não - muçulmanos e que isso poderia lhes causar dúvidas a respeito da religião.

Nesta linha, Hafissa, uma palestina nascida muçulmana, disse que, particularmente, prefere que suas filhas se casem com árabes nascidos muçulmanos, porque, nas suas palavras, “quando há diferenças grandes entre o casal, o casamento não vai para frente. O nível de estudo deve ser parecido, a classe social e a cultura também, por isso quero que minhas filhas se casem com árabes. Mas se elas preferirem casar

com brasileiros, americanos ou qualquer outra nacionalidade, desde que sejam muçulmanos, devo respeitar, pois o Islam não determina nacionalidades para casamentos”.

No entanto, Hafissa decidiu voltar com sua família para a Palestina, mesmo considerando o Brasil como um lugar “maravilhoso” para viver e estar em processo de conseguir sua naturalização e obter o direito de ter um passaporte brasileiro, desejado por ela por ser aceito em todos os lugares. Um dos motivos que levou Hafissa a querer voltar para a Palestina é, exatamente, a “cultura brasileira” que, por ser muito diferente da “cultura islâmica”, e permitir muitas coisas, como o namoro e o sexo fora do casamento, por exemplo, ela está preocupada com a criação de seus filhos no Brasil e as influências que eles podem receber desta “cultura”. Segundo ela, na Palestina seus filhos terão um maior contato com a cultura árabe e islâmica, o que ela acredita que vai fortalecê-los na sua crença, pois, nas suas palavras, ela “desmaiaria se soubesse que seus filhos estão namorando”.

Neste sentido, fica evidenciado na fala de Hafissa que, embora ela goste de viver no Brasil, a “cultura brasileira” apresenta riscos à moralidade islâmica, com a Palestina sendo apresentada como um lugar ideal para que seus filhos possam “conviver em uma sociedade árabe e muçulmana, mesmo que depois tenham que voltar para o Brasil”, pois se isso acontecer, seus filhos “já terão absorvido os costumes e princípios, sejam islâmicos ou árabes”, conforme me disse em entrevista. Deste modo, Hafissa articula a combinação entre “muçulmano” e “árabe” como partes de sua identidade religiosa, reforçando esta combinação com relação ao casamento e a construção de uma família nos moldes islâmicos. Além disso, a fala de Hafissa evidencia que seu imaginário religioso e prático está articulado às ligações transnacionais do Islam com um contexto local bem definido, especificamente a Palestina, referências que faltam nos discursos dos muçulmanos brasileiros convertidos.

A combinação entre identidade cultural árabe e identidade religiosa muçulmana pode ser percebida também na conduta de *Imam* Omar, que se casou com uma marroquina nascida muçulmana que usa o *hijab* (véu), após ter se divorciado de sua primeira esposa, uma brasileira não-muçulmana. Inclusive, o *Imam* “conheceu” sua esposa marroquina na *internet*, fator que estimulou a outros membros da comunidade a

fazerem o mesmo, isto é, a estabelecerem “contatos” pela *internet* que pudessem acarretar em casamentos.

Dessa forma, a internet apareceu nos discursos dos meus informantes também como um meio para estabelecer “relacionamentos” entre muçulmanos solteiros, sendo, portanto, utilizada para fins práticos. Inclusive, algumas muçulmanas brasileiras convertidas se casaram com muçulmanos de países da África e do Oriente Médio que “conheceram” em *sites* islâmicos especializados no assunto, ou através de salas de bate papo “islâmicas”. Neste caso, a interação virtual estabelecida pelos muçulmanos a partir da *internet* concretizada a partir de casamentos, se mostrou como uma forma de superação das diferenças étnicas e religiosas (árabes nascidos muçulmanos x brasileiros convertidos) que delineiam as fronteiras simbólicas e relações de poder que acontecem no cotidiano da SBMRJ.

Além da escolha de um “pretendente” para casar, outros assuntos relativos ao papel da mulher muçulmana em relação ao casamento e a família foram ressaltados pelas muçulmanas da comunidade do Rio de Janeiro nas várias conversas e entrevistas que fiz com elas. Uma delas, Ana, brasileira convertida de 37 anos, que se casou com um muçulmano brasileiro convertido e se divorciou há pouco tempo, por serem “muito diferentes”, mas que o divórcio foi feito de acordo com “o modo islâmico”, conforme suas palavras, me disse em uma entrevista formal que “aqui no Brasil, nós (mulheres), crescemos ouvindo as pessoas dizerem que temos que ser independentes, trabalhar, estudar, ter filhos se quiser, casar. Como você cresce com esses valores e depois da conversão vai mudá-los? Você entra em choque com a religião, pois embora o Islam não diga que a mulher deva ser submissa ao homem, o seu papel depois de casar é cuidar da família, ter filhos. Eu não queria ter filhos, nunca quis, mas quero casar. E isso me deixa em conflito, sei que tenho que mudar meu pensamento. Eu sou muçulmana, Deus me deu saúde e me colocou no mundo como mulher, então para que eu sirvo? E a minha situação como mulher diante do Islam e diante de Deus? Eu vou me negar a ser mãe? Esse é um conflito muito grande e é uma das maiores diferenças entre as convertidas e as nascidas muçulmanas, que são educadas da maneira islâmica”.

Desta forma, como indica a fala de Ana, a conversão religiosa implica em uma mudança de valores muitas vezes conflituosa para os agentes religiosos. Ana enfatizou o casamento, a família e o papel da mulher como mãe como valores centrais no Islam,

valores que ela conscientemente deve assumir, mesmo que não seja uma tarefa muito fácil para ela. A partir disso, nota-se que o casamento, como uma questão prática, é revestido por um caráter religioso normativo, o qual os muçulmanos devem cumprir. No entanto, a observância das normas religiosas para o casamento está articulada as condições locais de vivência do Islam, uma vez que na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, o caráter normativo do casamento é seguido de acordo com as configurações internas da comunidade, em que o movimento de escolhas de esposas e esposos é, na maioria das vezes, pré-definido a partir das classificações de seus membros entre “brasileiros convertidos” e “nascidos muçulmanos”.

4.3.3- O uso do *hijab* (véu)

Ana: “Usar o *hijab* é uma experiência muito complexa. Por que você não usa um dia para saber?”

Ana: “Você não está escrevendo sobre nós [muçulmanos]? Então, escreva sobre nossas histórias usando o *hijab*”

Camila: “Não, essa história é nossa, nós é que temos que escrevê-la”

As frases acima me foram ditas por duas muçulmanas brasileiras convertidas quando fui com elas ao SAARA para comprar tecidos e, notando que muitas pessoas na rua olhavam para elas com curiosidade por elas estarem usando roupas “islâmicas” (saias longas, batas com mangas compridas e *hijab*), perguntei sobre como era a experiência de usar o *hijab* (véu) no contexto do Rio de Janeiro. Após a frase de Ana me propondo, levemente, um desafio para que eu colocasse um *hijab* e saísse com ele na rua, elas me disseram que usar o véu é complicado, porque muitas pessoas não respeitam o teor religioso que ele abriga e fazem muitas piadas e comentários maldosos para elas.

A questão do uso do *hijab* também é central nos discursos de todos os meus informantes, tanto os homens quanto as mulheres. O uso deste símbolo religioso é entendido como uma forma de obediência a Deus e significado como parte da

identidade muçulmana das mulheres. Em países majoritariamente muçulmanos, o uso do *hijab* muitas vezes toma uma dimensão para além da questão religiosa, sendo convertido em um símbolo de mobilização para disputas políticas (EICKELMAN e PISCATORI, 1996, p.4-5).

No caso da comunidade muçulmana 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 frequentemente 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. O uso do *hijab*, assim como o casamento e a constituição de família, por exemplo, é tomado como um indicador de moralidade e religiosidade.

Na SBMRJ tive contato com muçulmanas que não usavam o *hijab*, tanto convertidas quanto nascidas muçulmanas. Daniela, que é convertida, por exemplo, me disse que ainda não estava preparada para usar o *hijab* no seu cotidiano - embora o usasse para ir à mesquita nas orações coletivas de sexta-feira - porque, segundo ela, o uso do *hijab* implica em muitas responsabilidades religiosas, além do preconceito que as pessoas não-muçulmanas têm e que já sofreu com isso na rua. Disse que uma vez que ela estava usando o *hijab*, o motorista de ônibus não parou para ela e que, em outra, estava sentada em um banco no ônibus e ninguém quis sentar ao seu lado, mas que ela não sabe se essa atitude foi por medo ou por respeito.

Já Aicha e Sumaia, apesar de nascidas muçulmanas, também disseram que o uso do *hijab* requer muita responsabilidade, pois qualquer erro que elas cometerem em qualquer lugar público, elas serão julgadas como muçulmanas e que, por isso, não usam o véu, apesar da mãe e irmã usarem. Aicha ressaltou que quando estudava na Escola Islâmica de São Bernardo do Campo, usava o *hijab* nas aulas e em todas as atividades, mas que quando chegava ao Rio de Janeiro parava de usar, porque, segundo ela, “não se sentia à vontade por conta da curiosidade das pessoas”.

Já as mulheres muçulmanas convertidas que usam *hijab* em seu cotidiano me disseram que a decisão em usar o *hijab* foi um processo de aprendizado. Como ressaltou

Márcia, uma muçulmana convertida, “decidi usar o *hijab* depois de dois anos de convertida. Mas, a partir do momento que eu o coloquei, houve uma nova guinada na minha vida, na construção da religião dentro de mim. Com o *hijab*, eu assumi uma outra responsabilidade em relação à religião (...), porque ele te obriga a se relacionar de um modo diferente com as pessoas, porque tudo que você fizer não vai ser você, mas a muçulmana. Então o uso do *hijab* me fez melhor como pessoa, porque ele é um comportamento, e não só uma roupa, também diz respeito à divulgação do Islam”.

Ana me mostrou sua nova carteira de identidade e ela estava com *hijab* na foto. Perguntei a ela o motivo por ter feito uma outra carteira de identidade e ela me respondeu: “nunca tive problema com o uso do *hijab*, passei a usar porque é obrigatório e está escrito no Alcorão, mas tem mulheres que não usam porque não conseguem se adaptar, ou porque as pessoas ficam olhando na rua ou porque a família implica, cada uma tem seu tempo. O documento é parte da minha vida civil, qualquer coisa que eu precise, terei que mostrá-lo e aí vou aparecer sem *hijab*, sendo que ele é uma obrigação que me impede de mostrar meus atrativos? Eu achei necessário que na foto do meu documento também não aparecessem meus cabelos, além do mais me sentiria constrangida. Eu tenho até pesadelo que estou sem o *hijab*, não consigo assimilar em tirá-lo”.

Haifssa, nascida muçulmana, me informou que o *hijab* é uma forma de divulgação da religião e que ela não se importa em explicar o Islam para as pessoas que a procuram e perguntam o porquê de sua vestimenta. Como é professora de matemática e comerciante, disse que está sempre em contato com pessoas não-muçulmanas e que esse contato nem sempre é muito fácil. Ela ressaltou que quando chegou ao Brasil, em 1991, muitas crianças corriam atrás dela na rua e puxavam o seu *hijab* e isso fez com que ela parasse de usá-lo por algum tempo. No entanto, quando passou a freqüentar a SBMRJ, ao constatar que muitas muçulmanas brasileiras convertidas usavam o *hijab*, Hafissa voltou a usá-lo também. Este exemplo indica o que EICKELMAN e SALVATORE (2004, p.16-20) chamaram de “agência moral”, que consiste no controle, por parte da comunidade, sobre as ações individuais de seus membros, permitindo, assim, às pessoas antecipadamente saberem das conseqüências de suas ações.

Histórias como a de Hafissa foram citadas por algumas mulheres muçulmanas que tive contato durante o trabalho de campo, tanto nascidas na religião quanto

convertidas. Certa vez, Labíbah, uma descendente de sírios nascida muçulmana, 20 anos e estudante universitária, disse que, certa vez, ela e sua irmã estavam em um ponto de ônibus e sua irmã estava vestida com roupas azuis e com um *hijab* longo, na cor branca. Disse que um homem bêbado se ajoelhou em frente à sua irmã, chamando-a de “Nossa senhora” e de “santa”. Outras histórias como, por exemplo, serem chamadas nas ruas de “mulher do Sadam Hussein” ou “mulher do Bin Laden” ou, ainda, de “Jade” fazem parte das narrativas das mulheres muçulmanas sobre suas experiências com o uso do *hijab*. Para algumas, a experiência é traumática, pois houve risco de violência física, como aconteceu com Sumaia e sua irmã, por exemplo. Sumaia relatou que uma vez que ela e a irmã (que estava usando o *hijab*) foram à mesquita, um bêbado correu atrás delas com uma barra de ferro na mão dizendo sua irmã estava “com o diabo no corpo” e que ele iria tirá-lo dela.

Essas histórias me foram contadas em diferentes situações, mas na maioria delas, apesar das mulheres muçulmanas demonstrarem um certo incômodo com tais episódios, alguns eram narrados em tom de brincadeiras, uma vez que a experiência comum a todas provocava uma certa cumplicidade e despertavam sentimentos também parecidos, permitindo com que as “histórias com o *hijab*” fizessem parte de um vocabulário comum a todas para descreverem o seu uso como associado aos termos “responsabilidade”, “fé”, “obediência”, “divulgação” e “empenho religioso”. Por isso, Camila enfatizou para mim que as experiências com o *hijab* são partes da identidade muçulmana e logo, são elas que devem escrevê-las.

Neste sentido, o uso do *hijab* pode ser entendido como uma norma religiosa que é localmente apropriada pelas mulheres muçulmanas da SBMRJ de acordo com a opção individual de cada uma, embora seu uso seja recomendado pelas lideranças da comunidade. Esta recomendação é constantemente articulada como um contraponto, isto é, como um diferencial entre as mulheres muçulmanas e as não-muçulmanas, uma vez que estas estariam “expondo seus corpos como produtos”, de acordo com *Imam Omar*. Em uma aula “tira-dúvidas”, por exemplo, o *Imam* ressaltou as regras islâmicas de vestimenta para as mulheres muçulmanas e disse aos homens que “islamicamente é um pecado olhar os atrativos femininos, pois o olhar é um passaporte de entrada para a ilicitude”. Deste modo, o *Imam*, em sua função de filtrar a cultura local e interpretá-la

de acordo com os preceitos islâmicos, associou o uso do *hijab* a um comportamento moral das mulheres muçulmanas.

Assim, o uso do *hijab* pelas mulheres muçulmanas que freqüentam a SBMRJ pode ser entendido como um elemento disciplinador que, ao ser incorporado em seu cotidiano, se tornou uma forma de expressão e afirmação pública das identidades muçulmanas no campo religioso brasileiro, bem como uma arena de construção de experiências compartilhadas.

CAPÍTULO 5

CONCLUSÃO

Após a exposição feita ao longo desta dissertação, pode-se afirmar que o conhecimento religioso se apresenta como um elemento fundamental na organização da comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro e é localmente entendido como o domínio intelectual e ritual da mensagem religiosa codificada discursivamente nos textos sagrados da tradição islâmica sunita (Alcorão e *Sunna*). As diferentes formas de transmissão, circulação e apropriação de conhecimento religioso na comunidade sunita do Rio de Janeiro estão conectadas a diferentes esferas de conhecimento e poder que estruturam internamente a comunidade.

Uma primeira conexão entre conhecimento e poder pode ser percebida no processo de construção das autoridades religiosas da SBMRJ. Na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, o papel de autoridade religiosa é conferido ao membro da comunidade que publicamente demonstra ter mais conhecimento dos textos doutrinários e das práticas rituais do que os demais membros. Este conhecimento precisa ser continuamente revertido em autoridade que, por sua vez, está envolvida em relações de poder que também são estruturadas a partir do conhecimento religioso dos muçulmanos.

Neste sentido, o *Imam* se apresenta como um “mediador cultural” (GAFFNEY, 1994), pois seu papel está configurado, principalmente, em fazer a mediação entre o Islam, como uma tradição religiosa, e a realidade cultural brasileira, percebida em muitos aspectos como destoante dos princípios islâmicos. Esta sua função de interpretar, adaptar e negociar o Islam com a realidade local e vice-versa é frequentemente solicitada pelos membros da comunidade sempre que eles têm dúvidas a respeito de algumas práticas religiosas ou então quando precisam resolver problemas pessoais seguindo um “modo islâmico”. Desta forma, como mediador, a função do *Imam* é a de conectar os princípios doutrinários religiosos abstratos com as práticas cotidianas dos fiéis, orientando suas condutas nas diferentes situações através de conselhos e regras embudidos de uma moralidade religiosa.

Embora a maior parte dos membros da SBMRJ seja composta por brasileiros convertidos ao Islam, percebe-se que na organização interna e na ocupação dos cargos de poder na instituição há um predomínio dos membros árabes (e descendentes) nascidos muçulmanos. Este aspecto é significativo, pois a etnicidade árabe, neste caso, é percebida como um elemento privilegiado na aquisição de conhecimento religioso, uma vez que, ao menos teoricamente, os árabes e seus descendentes nascidos muçulmanos teriam um maior acesso aos textos sagrados e uma maior convívio com os valores islâmicos, fator que teria permitido o estabelecimento simbólico de fronteiras étnicas entre os membros da comunidade.

Neste sentido, a mobilização da etnicidade árabe na SBMRJ está vinculada a uma esfera de saber religioso herdada culturalmente pelos árabes e seus descendentes nascidos muçulmanos que faltaria aos muçulmanos convertidos e sem origem árabe. A identidade étnica (árabe) dos membros da SBMRJ é percebida mais como um instrumento valorativo do conhecimento religioso do que como um elemento definidor da identidade muçulmana.

As disputas simbólicas na demonstração de conhecimento religioso que ocorrem entre árabes nascidos muçulmanos e brasileiros convertidos refletem esta particularidade, uma vez que os árabes e seus descendentes nascidos muçulmanos, ao menos teoricamente, possuem o domínio da Língua Árabe e, logo, podem ter acesso direto aos textos sagrados da tradição sunita. Por sua vez, os brasileiros convertidos procuram dar coerência às suas novas crenças religiosas incorporando-as no seu cotidiano de uma forma, algumas vezes, mais incisiva do que os nascidos muçulmanos.

As diferentes formas de conhecimento religioso que são transmitidas e circuladas na SBMRJ são apropriadas singularmente pelos membros da comunidade são incorporadas em diferentes níveis no seu cotidiano. Saberes religiosos práticos, como o casamento e o uso do *hijab* (véu), por exemplo, assumem um importante papel na construção e afirmação das identidades religiosas muçulmanas, uma vez que são práticas revestidas de valores religiosos.

Os membros da comunidade muçulmana do Rio de Janeiro vivenciam o Islam como um sistema de conhecimento que classifica os diferentes domínios que envolvem suas vidas cotidianas em “lícitos” e “ilícitos”, que, uma vez incorporado por eles, criam um *habitus* religioso que é permanentemente mobilizado na construção das fronteiras

religiosas que estruturam as identidades muçulmanas da comunidade do Rio de Janeiro e marcam suas posições no campo religioso brasileiro.

Neste sentido, o Islam, como uma tradição religiosa transnacional, é vivenciado de acordo com as transações locais de conhecimento religioso que são articuladas pelos muçulmanos em diferentes contextos culturais. No caso da comunidade sunita do Rio de Janeiro, os princípios doutrinários islâmicos são apresentados de forma objetificada, isto é, como princípios livres de quaisquer influências culturais e sociais, fator que permite a realização de atividades pedagógicas no ensinamento dos valores islâmicos e na integração dos convertidos na comunidade.

Deste modo, o caráter pedagógico e missionário presente na comunidade sunita do Rio de Janeiro aliado à idéia de um Islam “purificado” de influências culturais e sociais aponta para uma tentativa de inserção do Islam como uma expressão religiosa pública na sociedade brasileira, se apresentando como uma alternativa religiosa local e disputando espaço no mercado de conversões com as tradições cristãs, majoritárias no campo religioso brasileiro.

BIBLIOGRAFIA

1) Fontes

AL MUSLEH, Abdallah. *Os Milagres Científicos no Alcorão e na Doutrina do Profeta Mohammad*. São Paulo: Assembléia Mundial da Juventude Islâmica (WAMY), [s.d].

ABDALATI, Hammudah. *O Islam em foco*. São Paulo: Centro de Divulgação do Islam para América Latina (C.D.I.A. L); Assembléia Mundial da Juventude Islâmica (WAMY), 1989.

EL HAYEK, Samir. *Compreenda o Islam e os muçulmanos*. São Paulo: Assembléia Mundial da Juventude Islâmica (WAMY), sem data.

ISBELLE, Munzer Armed. *Descobrimo o Islam*. Rio de Janeiro: Azaan, 2003.

ISBELLE, Samir Armed. *Islam: a sua crença e a sua prática*. Rio de Janeiro: Azaan, 2003.

2) Fontes eletrônicas

www.sbmj.org.br - Página eletrônica da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro. Acesso: 2004-2005.

www.wamy.org.br - Página eletrônica da Assembléia Mundial da Juventude Islâmica. Acesso: 2005.

www.islambr.org.br - Página eletrônica do Centro de Divulgação do Islam para América Latina. Acesso: 2005.

3) Referências Bibliográficas

ANDERSON, Jon W. & GONZALEZ-QUIJANO, Yves. “The Emergence of Transnational Muslim Publics”. In: SALVATORE, A. & EICKELMAN, D. (Org). *Public Islam and the Common Good*. Leiden: Brill, 2004.

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

- _____. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington: Georgetown University, 1986.
- ATIYEH, George N (ed.). *The book in the Islamic World: The written word and communication in the Middle West*. State University of New York Press, Library of Congress, 1995.
- BARTH, Fredrik. *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- _____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BARTHES, Roland, COMPAGNON, Antoine. “Leitura”. In: ENCICLOPÉDIA EINAUDI. Lisboa: Imprensa Nacional, 1987. v 11, p.184-206.
- _____, MARTY, Eric. “Oral/Escrito”. In: ENCICLOPÉDIA EINAUDI. Lisboa: Imprensa Nacional, 1987. v 11, p.32-57.
- _____, MAURIÈS, Patrick. “Escrita”. In: ENCICLOPÉDIA EINAUDI. Lisboa: Imprensa Nacional, 1987. v 11, p.146-172.
- BOURDIEU, Pierre. “Esboço de uma teoria da prática”. In: ORTIZ, Renato. *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática, [s.d.]. p. 46-81. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).
- _____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1987.
- _____. *Outline of a theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- _____. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: BCD União Editoras S. A. 2001.
- CHAGAS, Gisele Fonseca. “Hizbollah”. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da (org.) *Dicionário de Guerras e Revoluções no Século XX*. Rio de Janeiro: Campus, 2004.
- CHARTIER, Roger. *A aventura do livro: do leitor ao navegador*. São Paulo: UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 1998

- CICOUREL, Aaron. “Teoria e método em pesquisa de campo”. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (Org) *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A, 1975, p.87-121.
- COSTA E SILVA, Alberto da. “Comprando e vendendo Alcorões no Rio de Janeiro no século XIX”. In: *Estudos Avançados*, vol.18, n.50. São Paulo, 2004. Disponível em www.scielo.com.br. Acesso: Novembro, 2005.
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e heróis-para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. Rio de Janeiro: Edições Paulinas, 1989 [1912].
- _____ e MAUSS, Marcel. *Algumas formas primitivas de classificação*. In: RODRIGUES, J. Albertino. *Durkheim: sociologia*. São Paulo: Ática, 1984.
- EICKELMAN, Dale. *Knowledge and Power in Morocco*. Princeton: Princeton University Press, 1985
- _____ & PISCATORI, James. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- _____. *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 2002.
- _____ & ANDERSON, Jon W. *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere* (second edition). Indiana: Indiana University Press, 2003.
- _____ e SALVATORE, Armando. *Muslim Publics*. In: *Public Islam and the Common Good*. _____ (Org). Leiden: Brill, 2004.
- FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987.
- FOOTE-WHYTE, William. “Treinando a observação participante”. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar. (Org) *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S. A, 1975, p.77-86.
- FOUCAULT, Michel. *A Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, 1986.
- _____ *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola [s.d.].(Coleção Leituras Filosóficas).

- FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. RJ: Forense-Universitária, 1980, 3ª edição.
- GAFFNEY, Patrick. *The Profet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- _____. *Observando o Islam*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- GELLNER, Ernest. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da Identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1982.
- GOMES, Laura Graziela F.F. *Novela e Sociedade no Brasil*. Niterói: EDUFF, 1998.
- GOODY, Jack. *Domesticação do Pensamento Selvagem*. Lisboa: Editorial Presença, 1977.
- _____. *A Lógica da Escrita e a Organização da Sociedade*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- _____. *The interface between the written and the oral*. Cambridge University Press, 1987.
- HADDAD, Yvonne & LUMMIS, Adair. *Islamic Values in the United States*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- HANNERTZ, Ulf. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London: Routledge, 1997.
- HERTZ, Robert. A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. In: *Religião e Sociedade*. n. 6, 1990, p.99-128.
- HOURANI, A. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Cia da Letras, 1994.
- _____. *O Pensamento Árabe na Era Liberal: 1798-1939*. São Paulo: Cia das Letras, 2005.
- JARDIM, Denise F. *Palestinos no Extremo Sul do Brasil: Identidade Étnica e os Mecanismos Sociais de Produção da Etnicidade-Chuí/RS*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2000.
- KANT DE LIMA, Roberto. *A Antropologia da Academia: quando os índios somos nós*. Niterói: EDUFF, 1997. 2ª edição.

- MAUSS, Marcel. A prece. In: *Marcel Mauss. Coleção Grandes Cientistas Sociais*. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (org). Rio de Janeiro: Editora Ática. [1909], p.103-146.
- _____. Noção de Técnica Corporal. In: *Ensaio sobre a Dádiva. Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, vol II, 1974, p.212-218.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de. “Segredos e Mentiras, Confidências e Confissões: reflexões sobre a representação do antropólogo como inquisidor”. In: *Comum*, v.6, n.17. Rio de Janeiro: julho/dezembro 2001, p.91-110.
- MONTENEGRO, Maria Silvia. *Dilemas Identitários do Islam no Brasil-A comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 2000.
- _____. “Discursos e Contra-discursos: o olhar da mídia sobre o Islã no Brasil”. *Mana*, vol.8, no.1. Rio de Janeiro, Abril 2002. Disponível em: www.scielo.com. Acesso: outubro, 2005.
- PINTO, Paulo G.H. R. *Práticas Acadêmicas e o ensino universitário: uma etnografia das formas de consagração e transmissão do saber na universidade*. Rio de Janeiro: EdUFF, 1999.
- _____. *Mystical Bodies. Ritual, Experience and the Embodiment of Sufism in Syria*. Tese de Doutorado. Boston University: 2002.
- _____. “Islamismo”. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da (org.) *Dicionário de Guerras e Revoluções no Século XX*. Rio de Janeiro: Campus, 2004.
- _____. “ The Limits of the Public: Sufism and the Religious Debate in Syria”. In: SALVATORE, A. e EICKELMAN, Dale (Org). *Public Islam and the Common Good*. Leiden: Brill, 2004.
- _____. “Performing Baraka: Sainthood and Power in Syrian Sufism”. In: STAUTH, Georg (Org.). *On Archaeology of Sainthood and Local Spirituality in Islam*. Bielefeld: Transcript, 2004.
- _____. “Bodily Mediations: Self, Values and Experience in Syrian Sufism”. In: HEISS, Johann (org.). *Veränderung und Stabilität: Normen*

und Werte in Islamischen Gesellschaften. Viena: Verlag der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005.

_____. “Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil”. São Paulo: Revista USP, nº67,p: 228-250, setembro-outubro de 2005b.

_____. “Mercados de Devoção: Consumo e Identidades Religiosas nos Santuários de Peregrinação Xiitas na Síria”. In: *Cultura, consumo e identidade*. Organizadores: Livia Barbosa e Colin Campbell. RJ: Editora FGV, 2006, pp.167-200.

ROY, Olivier. *L'Islam mondialisé*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

SAFADY, Jorge S. *A Imigração Árabe no Brasil*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1972.

SAID, Edward. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

SANTOS, Patrícia Teixeira. “A Irmandade Muçulmana”. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da (org.). *Dicionário de Guerras e Revoluções no Século XX*. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

SCHERMANN, Patrícia T. Santos. *Fé, guerra e escravidão: cristãos e muçulmanos face à Mahdiyya no Sudão (1881-1898)*. Tese de doutorado. RJ: UFF, 2005.

TRUZZI, O. *Patrícios: Sírios e Libaneses em São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1997.

WANIEZ ,Philippe; BRUSTLEIN, Violette. “Os Muçulmanos no Brasil: elementos para uma geografia social”. Disponível em: http://publique.rdc.pucrio.br/revistaalceu/media/alceu_n2_Waniez%20e%20Brustlein.pdf

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora. 3ªed., 1983.

WHITEHOUSE, Harvey. *Arguments and Icons*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

ZAMAN, Muhammad Q. *The Ulama in Contemporary Islam. Custodians of Change*. Princeton: Princeton University Press. [s.d.].

_____. “The Ulama of Contemporary Islam and their conceptions of the Common Good”. In: SALVATORE, A. e EICKELMAN, Dale (Org). *Public Islam and the Common Good*. Leiden: Brill, 2004.

ANEXO 1

Texto retirado da página eletrônica da SBMRJ

<http://www.sbmrj.org.br/Islam-Salat.htm>

“Como se faz a ablução?”

A ablução é uma obrigação, sem a qual a oração não é válida. A primeira coisa a ser feita é intencionar fazer a ablução, em seguida deve-se dizer: *Bismillahi ar-Rahman ar-Rahim*. Em seguida deve:

1. Lavar as mãos e os punhos três vezes;
2. Bochechar por três vezes;
3. Com a mão em concha, pôr a água e aspirar pelas narinas jogando-a fora, por três vezes;
4. Em seguida, lavar o rosto por três vezes, certificando-se de que a água se espalhou por todo o rosto;
5. Lavar a mão direita até a altura do cotovelo e em seguida a mão esquerda, até a altura do cotovelo três vezes cada.
6. Passar as mãos molhadas sobre a cabeça, partindo da frente para trás.
7. Com o polegar e o dedo indicador, massagear as orelhas, dentro e fora.
8. Lavar o pé direito até o tornozelo por três vezes e em seguida o pé esquerdo até o tornozelo.

O que anula a ablução?

1. Urina, fezes, gases, enfim tudo o que sai por via urinária e por via anal.
2. Sono profundo, quando a pessoa estiver numa posição relaxada.
3. O sangue e o pus, quando escorrem.
4. O vômito, quando não for possível controlá-lo.
5. A gargalhada em toda a oração que tenha inclinação e prostração.

O que é proibido para quem está sem a ablução?

1. Realizar a oração, ou parte dela, como é o caso da prostração da recitação.
2. Tocar no Alcorão (cabe lembrar que só é considerado Alcorão o original em árabe).

3. Circundar a Kaaba”.

ANEXO 2

Texto retirado da página eletrônica da SBMRJ

<http://www.sbmrj.org.br/Islam-Salat.htm>

“Como fazer a oração



1 - Ao iniciar a oração deve-se ficar em pé na direção da *Caaba*. Levantar as mãos na altura da orelhas e dizer:

"**Allahu Ákbar**" – Deus é o Maior. Colocar a mão esquerda entre o umbigo e o peito, segurando o antepulso com a mão direita. Ler a *surat* (capítulo) da abertura (*Alfatiha*) e outra *surat* qualquer. Ao terminar a leitura, inclinar-se dizendo: "**Allahu Ákbar**" (deve-se segurar os joelhos com as costas retas). Durante a inclinação "*Rucu*" dizer : "**Subhana rabialázim**" – Glorificado seja (Deus), o Ingente (3 vezes).



2- Levantar da inclinação dizendo: "**Samiá Allahu Liman Hamidah**" – Deus ouve a quem O louva, e dizer em seguida : "**Rabana ua lalcal-hamd**" – Senhor nosso, a Ti pertence todo o louvor. Descer ajoelhado para fazer a 1ª prostração "*Sujud*", dizendo :

"**Allahu Ákbar**" – Deus é o Maior. Reparar na posição das mãos com os dedos fechados e os cotovelos afastados do chão e das coxas, além dos pés, que ficam em posição vertical. Durante a prostração dizer: "**Subhana rabialála**" - Glorificado seja o Altíssimo (3 vezes). Levantar-se e sentar-se, dizendo: "**Allahu Ákbar**" – Deus é o Maior. Reparar na posição dos pés quando sentado. Pode-se escolher uma das duas posições. Voltar, fazendo a 2ª prostração, dizendo: "**Allahu Ákbar**" – Deus é o Maior. Dizer durante a prostração : : "**Subhana rabialála**"- Glorificado seja o Altíssimo (3 vezes).



3- Levantar para a 2ª genuflexão (*Racát*), dizendo : "**Allahu Ákbar**" – Deus é o Maior. Colocar a mão direita sobre a esquerda, fazer a leitura da *surat* (capítulo) da abertura (Alfatiha) e outra *surat* qualquer. Ao terminar a leitura, inclinar-se dizendo: "**Allahu Ákbar**" (deve-se segurar os joelhos com as costas retas). Durante a inclinação "*Rucu*" dizer : "**Subhana rabialázim**" – Glorificada seja (Deus) o Ingente (3 vezes). Levantar da inclinação dizendo: "**Samiá Allahu Liman Hamidah**" – Deus ouve a quem O louva, e dizer em seguida : "**Rabana ua lalac-hamd**" – Senhor nosso, a Ti pertence todo o louvor. Descer ajoelhado para fazer a 1ª prostração "*Sujud* " dizendo : "**Allahu Ákbar**" – Deus é o Maior, Reparar na posição das mãos com os dedos fechados e os cotovelos afastados do chão e das coxas, além dos pés, que ficam em posição vertical. Durante a prostração dizer: "**Subhana rabialála**"- Glorificado seja o Altíssimo (3 vezes). Levantar-se e sentar-se, dizendo: "**Allahu Ákbar**" – Deus é o Maior, reparando na posição dos pés quando sentado. Pode-se escolher uma das duas posições. Voltar fazendo a 2ª prostração e dizendo: "**Allahu Ákbar**" – Deus é o Maior. Dizer durante a prostração: "**Subhana rabialála**"- Glorificado seja o Altíssimo (3 vezes).



4- Levantar-se e sentar-se e fazer "*At-chahud* ", o testemunho (as duas partes, se a oração for composta de apenas duas genuflexões, e somente a primeira parte se a oração for composta de mais de duas genuflexões). Ao dizer o testemunho (*Ach-hadu anna la Ilahá Illa Allah, ua ach-hadu anna Muhamadan abduhu raçulullah*), ao final da 1ª parte, levantar o dedo indicador para a frente.

Para finalizar a oração, virar a cabeça para a direita dizendo "**Assalamu Aleicum ua Rahmatullah**" – A paz e a misericórdia de Deus estejam convosco, e virar para a esquerda dizendo a mesma frase.

Se a oração tiver mais de duas genuflexões não a finalize, repetir os passos descritos nos ítems 3 e 4, observando que deve ser lida apenas *a surat* da abertura”.

ANEXO 3

Sermão proferido por Dr.Hassan, substituindo *Imam Omar*

(20 de maio de 2005- reproduzido parcialmente)

“É um Islam que, como eu disse, helioso, não tem forma, não tem conteúdo, não é também conceituado ou é possível ser descrito, pois é o Islam que varia de pessoa para pessoa (...). Nenhum se acha perfeito porque o texto é sagrado, no entanto eles entendem que a nossa interpretação do texto é uma interpretação humana e que a interpretação do ser humano varia conforme o bem estar ou o mal estar .(...).

Assim, então, cada um pensa conforme o seu bel prazer, ao ponto em que eu selecionei [um texto da *internet*] que eu achei um absurdo, em que um sujeito muçulmano, ‘num dia desses de extrema adoração e isolamento que ele estava’, me saiu com uma ‘pérola’ dessas: “O cachorro e o porco são nossos deuses”. (...) Esses indivíduos, qualquer que seja a denominação que eles dão a si mesmos, seja para ‘frentex’, para a ‘esquerdex’, para direita ou para cima, todos estão no mesmo plano, não são na verdade muçulmanos. No Islam, há alguns que [mudam] conforme a ocasião, quando predominava o socialismo, davam um exemplo que Abu Bakr era um grande socialista e a Khadija, por exemplo, por ser aquela mulher capitalista, mas que tratava bem os seus empregados, também era um exemplo de socialista. Como agora estamos na política liberal querem dizer que o Islam é liberal e como o estado de ordem é a democracia dizem que o Islam é um Islam democrático.(...) Todos esses indivíduos não têm nenhum [compromisso] com aquela religião que foi descida ao Profeta Muhammad. (...)”

ANEXO 4

Sermão proferido por *Imam Omar* na SBMRJ

(10 de junho de 2005- reproduzido parcialmente)

“Em nome de Deus, o clemente, o misericordioso. Louvado seja Allah, que todas as bênçãos e a paz de Allah estejam sobre o Profeta Muhammad , sobre sua família e sobre seus seguidores.

Caros irmãos,

O Profeta Muhammad (SAAS) é um mensageiro de Allah. Nós temos algumas obrigações com relação a ele como nós temos algumas obrigações com relação a Allah. (...)

A primeira das obrigações é a obediência a ele. E a obediência ao Profeta Muhammad (SAAS) é considerada obediência a Deus. Disse Deus no Alcorão: “quem obedece ao mensageiro na verdade está obedecendo a Deus”. Talvez seja essa a mesma interpretação do versículo que está na Bíblia onde Jesus fala: “eu sou a vida, sou o caminho”. (...) Para seguir a senda de Deus tem que seguir a orientação que Deus revelou aos seus mensageiros. E aqui Allah disse a mesma coisa “Quem obedece ao mensageiro na verdade está obedecendo a Deus”, surata ?, versículo 20, que diz assim “Toda vez que enviamos um mensageiro, enviamos para que seja obedecido com a anuência de Deus”.

Segundo: a obediência ao Profeta Muhammad faz parte dos pilares da crença. (...) Não se deve duvidar da verdade que Allah tem revelado e [devem] se entregar por inteiro à determinação de Deus. Se você não recorrer a *Sunna* do Profeta, se não obedecê-la, se não seguir a *Sunna* do Profeta Muhammad, você não está seguindo a orientação de Deus (...).

Terceiro: A obediência ao Profeta Muhamad (SAAS) é um motivo para que nós sejamos bem orientados pelo enviado de Deus, o altíssimo. Diz Allah “quem [seguir] o profeta, na verdade estará seguindo a senda reta, a boa orientação (...) .

Quarto:[a obediência] ao Profeta é um motivo para alcançar a misericórdia de Allah, que diz assim no Alcorão: obedçam a Allah e a seus mensageiros a fim de que obtenham a misericórdia de Deus.

Quinto: A obediência ao Profeta reúne a pessoa obediente junto aos profetas (...) e mártires no dia do juízo final.(...). A obediência ao Profeta é um motivo para você entrar no paraíso no Dia do Juízo Final. Disse Deus,o altíssimo, no Alcorão: “quem obedece a Allah e seus mensageiros, Deus fará com que ele adentre no paraíso (...)” Quem obedecer a Allah e a seu mensageiro, tem temência a Deus, e isso contará a seu favor no Dia do Juízo Final

Sexto: seguir ao Profeta Muhammad (SAAS) é a indicação que Allah amará o sujeito que é obediente. Allah disse: “Diga-lhes: se você verdadeiramente ama a Deus, assim também Deus o amará”. Se você quer que Allah ame você, então você tem que seguir quem? Profeta Muhammad (SAAS). (...)

Oitavo: Seguir ao Profeta Muhammad (SAAS) é um motivo para Deus perdoar os pecados, diz Allah : “Deus, ao obedecerem a sua orientação e a do seu mensageiro, perdoava o pecado”. Seguir o Profeta Muhammad é um motivo para que Allah nos oriente. Crê em Deus, seus mensageiros, no Profeta (...) que acredita em Deus e nas suas palavras. Sigam sua orientação para que no final sejam orientados.

Esses são os versículos do Alcorão falando sobre o Profeta Muhammad (SAAS) e da obediência em seguir sua orientação. Agora nós passamos para os ditos do Profeta, o que o Profeta fala sobre ele: “toda a minha nação vai entrar no paraíso, a não ser aqueles que recusam”. Então os companheiros do profeta perguntaram: “quem recusa, ó mensageiro?” E ele disse assim: “quem me obedece entrará no paraíso e quem me desobedece, recusou”. Recusou de que? Recusou de entrar no paraíso. (...)

Profeta Muhammad (SAAS) deu um exemplo daquilo que Deus revelou para ele como se fosse exemplo de um admoestador. Uma pessoa veio para admoestar seu povo e veio nu, sem roupa, por causa de tanto susto, pois estava lá fazendo alguma coisa, talvez sua necessidades, e viu o exército avançando - olha o exemplo que o profeta está dando – em direção da cidade e não deu tempo nem para ele vestir as roupas, correu assim mesmo gritando: “gente, gente, gente, o exército está chegando, vai acabar tudo!” Alguns viram e acharam que ele estava maluco, que não “batia bem da cabeça” e não acreditaram. Alguns acreditaram, pegaram suas coisas e foram embora. Os que acreditaram, se salvaram, mas aqueles que ficaram, no dia seguinte, foram arrastados pelo exército e perderam a vida por causa disso. Eu sou o exemplo dessa pessoa, vim

para alertar as pessoas e mostrar para elas o caminho da salvação. Esse é o caminho, salve-se se quiser”. Quem não quiser acreditar...

Outro relato do profeta Muhammad (SAAS) diz que: “Sigam minha orientação, sigam com todos companheiros que vão me suceder e se agarrem nela com as unhas”. Essa Sunna, essa tradição, essa orientação do Profeta é a orientação dos companheiros que sucederam ao Profeta Muhammad. Evitem as inovações porque cada inovação leva ao proibido e todo proibido leva para o inferno.

O profeta Muhammad um dia disse: “juro por Deus que não será crente, juro por Deus que não será crente, juro por Deus que não será crente”. (...) “Não será crente aquele que sujeito que não tiver amor a mim mais do que o amor que ele tem a tudo o que existe na face da Terra: pais, dinheiro, esposas, filhos”. (...). Então Omar disse: “Ó mensageiro, eu amo você mais do que todas as coisas que tenho nessa vida, menos a minha própria vida, que eu amo mais que a você. O Profeta respondeu: então você não é crente. Daí Omar disse assim: Eu amo você mais do que alma que está me sustentando nesta vida. O Profeta então disse: Agora você é crente.

Allah disse: “na verdade vocês têm na pessoa do profeta um bom exemplo para ser seguido”

Então é necessário que a gente faça uma leitura da vida desse Profeta e Mensageiro, para você entender quais são as suas razões, quais os seus comportamentos. Igual a Aicha disse: “a conduta dele era o Alcorão”. (...) Os companheiros do profeta seguiam exatamente a sua orientação e quando iam ter com ele e não tinham lápis ou onde gravar a escrita, memorizavam bem os 10 versículos, praticavam bem, até terem a certeza de que não deixaram sequer uma letra sem compreensão, sem prática e sem coerência. Depois voltavam [ao Profeta] e memorizavam mais 10 versículos e assim por diante. Foi desse jeito assim a inicial ilustração que os muçulmanos tiveram. Lamentavelmente, pelos seus governos, são marionetes (...) que o mundo ocidental manipula, mas ainda o Islam segue porque tem garra (...)”.

ANEXO 5

Sermão proferido por *Imam Omar*

(27 de janeiro de 2006 – reproduzido parcialmente)

Louvado seja Deus e glorificado seja e presto testemunho que não há divindade senão Allah que o Profeta Muhammad é seu Servo e seu Mensageiro. Que a paz e a misericórdia de Allah estejam sobre Ele, sobre a Sua família, sobre Seus companheiros e Seus seguidores até o Dia do Juízo Final.

Caros irmãos,

Eu vou citar duas histórias interessantes para, inclusive, mostrar como o Islam é grandioso.

A primeira delas: na guerra do golfo, aconteceu o seguinte fato. Esse fato é relatado por soldados muçulmanos divulgadores que participaram junto com os aliados. Depois de algumas semanas, as tropas chinesas estavam lá e eles estavam divulgando, propagando o Islam para elas, esclarecendo o Islam para elas. Alguns soldados chineses se tornaram muçulmanos e começaram a aprender a oração e sabiam que de madrugada teriam que acordar para fazer a oração. Então, em todas as tendas se faziam turnos: uns ficavam acordados, outros dormiam, em todas as tendas onde havia soldados muçulmanos faziam isso, até chegar a hora da oração da madrugada e então todos acordavam para rezar. O comandante soube disso e então ele pegou esses soldados e os espalhou nos acampamentos, cada um para um lado, para eles não mais fazerem o isso. Então os soldados passaram a usar despertadores para acordarem na hora. Depois o comandante recolheu todos os despertadores que eles tinham, para eles não levantarem para fazer a oração. Sabe o que eles fizeram? Passaram a beber uma grande quantidade de água para a noite ficarem “apertados”, com vontade de urinar, para observar o horário da oração para poderem levantar e rezar. Com o tempo, passaram a calibrar a quantidade exata de água para acordarem no momento exato da oração. E eram recém-muçulmanos, tornaram-se muçulmanos agora e o principal, não deixaram a oração. Isso é para a gente raciocinar um pouco, que chega a hora da oração uns levantam com muito peso e nem conseguem sequer às vezes fazer a oração. É lamentável.

A outra história é de um Imam que foi indicado para dirigir a oração em uma mesquita de Londres. Durante duas semanas ele pegava um ônibus de sua residência até a mesquita, com o mesmo motorista de ônibus. Passadas as duas semanas, ele pegou o ônibus e o motorista deu de troco a ele 20 *cents* a mais. O imam contou o dinheiro e viu que tinha recebido 20 *cents* a mais e pensou: tenho que ser honesto, tenho que dar o exemplo e devolver o dinheiro para o motorista. Mas, ao mesmo tempo, pensou assim: “poxa, 20 centavos... ele não vai reparar que está faltando 20 centavos, nem vai fazer falta à empresa de ônibus 20 centavos, ela ganha milhares e milhares todo dia”. Na hora de descer, ele devolveu os 20 centavos ao motorista e o motorista olhou para ele, sorriu e disse: “você não é o novo *Imam* da mesquita de Londres? Ele respondeu: “sim”. O motorista disse: “há duas semanas estou pensando em ir à mesquita e não consigo tempo, mas gostaria de ir para conhecer a religião. E hoje acabo de te dar 20 centavos a mais só para ver como você iria se comportar”. As pernas do *Imam* tremeram e ele desceu do ônibus quase caindo e se segurou na primeira pilastra que achou e disse : “ó senhor, eu ia vender o Islam por 20 centavos!!”, e pediu perdão a Deus.

Uma simples atitude, incoerente, pode acabar com todo trabalho que você possa fazer. Então é necessário que a pessoa se conscientize da religião e da informação que está passando e se está sendo coerente com ela. Então aconselho todos os irmãos que levem isso a sério, nós temos o maior produto a ser apresentado para toda a humanidade, uma mensagem de paz, mensagem de sossego, tranqüilidade, respeito mútuo. Essa mensagem nós precisamos transmiti-la, só que não devemos ser como um mau vendedor, que não conhece o produto, não sabe como apresentá-lo ou mal embrulha o produto para apresentá-lo às pessoas.

Deus senhor nosso, faça com que nós coloquemos ela [religião] na prática e que sejamos coerentes com seus ensinamentos e nos ensine o que nós ignoramos, nos lembre aquilo que nós esquecemos, mas que cada vez mais pratiquemos aquilo que aprendemos. Deus senhor nosso faça com que nós sejamos guias para toda a humanidade e não um meio de extraviar as pessoas da sua senda reta, faça com que nós cada vez mais aprendamos suas palavras e escutemos a orientação do seu Mensageiro, colocando-a em prática. Abençoe a todos nós, nossos familiares, nossos filhos e nossos bens, tudo aquilo que o senhor concedeu para todos nós e que o Dia do Juízo Final seja cheio de méritos e boas ações.

ANEXO 6

Texto de retirado da página da SBMRJ

<http://www.sbmrj.org.br/Diversos-adao.htm>

QUE LÍNGUA FALAVA ADÃO?

Autor: Kemel Ayoubi

“Recentemente, uma aluna em final do curso universitário de História, procurou a Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, a fim de obter dados para um trabalho de pesquisa do seu curso sobre o Islam. Trazia com ela uma bibliografia sugerida pelo professor. Fiquei abismado com o conteúdo dos textos tidos como base para a pesquisa. No tocante ao Islam, primavam pela desinformação. Em um deles, o autor recorreu a uma bibliografia com listagem de três páginas, nas quais um só autor é realmente muçulmano. Talvez alegue para isso, uma inserção que consta em seu texto que: --‘ tal fato se deve, entre outros motivos, à debilidade da vida acadêmica nos países muçulmanos’. Donde se faz necessário recorrer a toda sorte de doutor para sustentar seus relatos, afirmações e conclusões. Tal sorte de doutor certamente é como um estudante de medicina, por exemplo, que estudou em livros de engenharia para conseguir o seu diploma, ou vice-versa, e, no final, exibir um título de curso superior. Por certo que não estudei história, mas, se o mestre ou doutor em história, antropologia e ciências ditas humanas alegar que só ele detém os meandros do fluxo sináptico cerebral para a correta análise do Islam, ele é inapto para a emissão de qualquer juízo sobre o Islam, uma vez que automeinou-se sacerdote de uma religião, cujas palavras de adentramento consistem em negar qualquer intermediarismo. E eu, se informado e conscientizado quando estudei o b+a=ba, que o conhecimento necessitasse de um ISO qualquer ou de um Dr. ISO para validar as fontes, o método e a interpretação intermediarista do novo sacerdote de uma religião templática científica, teria, por puro juízo, deixado de apreender”.

ANEXO 7

Programa entregue aos alunos do curso de religião realizado na SBMRJ

Curso de introdução ao Islam

Programa – Módulo 1

a) Introdução

O que significa Islam no sentido lingüístico e religioso;

O que significa Muçulmano;

Mohammed x Maomé;

Caráter Universal do Islam;

Conceito de Din (sistema)

Principais Fontes: Alcorão e a Sunna;

Inexistência de clero ou casta sacerdotal;

Correção do termo “Allah, Deus dos muçulmanos”;

O homem califa, gerente de Deus;

Adoração no Islam.

b) Pilares da Crença:

1. Crença no Deus único

1.1 – Unicidade do Criador

1.2 – Unicidade Divina

1.3 – Unicidade dos Nomes e Atributos de Deus

2. Crença em seus anjos

3. Crença em seus livros

4. Crença em seus mensageiros

5. Crença no Juízo Final

6. Crença no Decreto Divino (Kadar ou Takdir)

c) Pilares da Religião

1. O testemunho
2. A oração
3. O Zakat
4. O jejum no mês de Ramadan
5. A peregrinação

d) A mulher no Islam

e) Jihad

f) Sistema Político

g) Sistema Econômico