UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ENTRE ARABESCOS, LUAS E TÂMARAS –

Performances Islâmicas em São Paulo

Francirosy Campos Barbosa Ferreira

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutora em Antropologia.

Orientadora: **Profa. Dra. Sylvia Caiuby Novaes**

São Paulo
2007

Para
Gabriel, *Eduardo* e *João Pedro*,
meninos da minha vida

"Dos meus filhos eu sinto saudade
eu tenho medo que eles achem que
eu não sinto a falta deles
como eu acho que eles sentem de mim"
(Me diga - Nando Reis)

David,
menino-grande

Antonio,
menino da minha infância

AGRADECIMENTOS

“Prepare o seu coração,
para as coisas que eu vou contar.
Eu venho lá do sertão, eu venho lá do sertão.
e posso não lhe agradar...”

Marcel Mauss nos ensinou a *dar*, *receber* e *retribuir*. Pois bem, expresso minha gratidão a todos aqueles que me ajudaram a chegar até aqui. Foram inúmeros os amigos e familiares que compartilharam dessa jornada. Agradeço e devo este doutorado a ***Sylvia Caiuby Novaes***, pelo apoio, pelo carinho, pelo estímulo, pela confiança, pela generosidade, pela paciência com que leu meus e-mails, longos, conflituosos, alegres (às vezes exageradamente). Se Sylvia não estivesse no meu caminho, talvez eu o tivesse abandonado na primeira encruzilhada. Este doutorado é, certamente, fruto da minha teimosia, mas Sylvia tem uma parcela significativa nesse processo. Em resposta a um e-mail que lhe escrevi, apontando vários motivos para desistir do doutorado, ela escreveu outro e-mail, tão grande quanto, apontando os motivos pelos quais eu deveria continuar. Obrigada, Sylvia, pela parceria, porque sonhar junto é sempre melhor. Tê-la como orientadora foi uma dádiva, um presente.

Agradeço a minha mãe ***Raimunda***, que é guerreira e me ensinou a ser, embora me sinta uma aprendiz perto dela. Agradeço ao meu saudoso pai, ***João*** (*in memoriam*) que sonhava em ter uma filha “doutora”, uma advogada, pois acreditava que a filha tinha este dom. — Pai, enfim doutora, mas não advogada! Agradeço ao meu irmão, ***Antonio*** (*irmão da mãe, tio exemplar*), que é lembrança permanente em minha vida e saudade das nossas brincadeiras de infância, embaixo da máquina de costura de minha mãe. Agradeço ao ***David***, pela infinita paciência de estar ao meu lado, pois mulher que estuda e viaja, não deve ser fácil de agüentar. Devo a ele as horas infinitas em que foi pai e mãe, cobrindo as minhas ausências, e isto não tem preço. Agradeço aos meus filhos, pela fonte de inspiração que eles são: ***Gabriel*** (***Bel***), meu filho antropólogo-cineasta, assistente de produção dos meus vídeos; ***Eduardo*** (***Dudu***), meu

engenheiro mirim, que para tudo tem uma solução, e vive dizendo que controle remoto não é videogame; ao ***João Pedro*** (***Johnny***), menino-grande, de sorriso largo que pedia colo, beijos e abraços, para que a mãe deixasse o computador. Agradeço pela alegria de ter lindos sobrinhos e sobrinhas — ***Natália***, ***Rafael***, ***Felipe***, ***Marília***, ***Marina*** e ***Mariana***; ***André***, ***Daniel***, ***Júlia*** e ***Victor*** — que dão brilho a minha vida. À minha amada avó ***Rosena*** (*in memoriam*) de quem eu herdei o Rose(y); sua *performance* não letrada sempre encheu os meus olhos d'água, sua *vocalidade* ainda embala a minha vida e a minha saudade. Às minhas poderosas tias: ***Rosária***, ***Isabel*** e ***Nazaré***; aos meus tios ***Pedro*** (*in memoriam*) e ***Zé***, ***e a todos os meus primos***, homens e mulheres do Maranhão e do Tocantins que pulsam em mim. À minha sogra ***Nair***, pelo apoio e estímulo; a ***Alexandre Ferreira*** e ***Marina Freire***, pelo apoio e presença em nossa família, e a ***Fátima Contessoto***, pela irmandade nesta vida, irmãs de lugares distantes.

Assalamu Aleikum: ***Sheik Jihad Hassam Hammadeh***, amigo fiel de todas as horas, é sem dúvida o grande interlocutor desta tese, fazendo-se presente em cada capítulo, em cada discussão; *Chukran!* ***Magda Aref***, minha primeira parceira nesta descoberta, devo-lhe amizade eterna; ***Nadia Hussein***, generosa, amiga e sempre disposta a ajudar; ***Alex Attard***, amigo fiel, ajudou-me muito em momentos em que o tempo era tudo; ***Walid Zukair***, que abriu as portas para o meu campo, presenteando-me com o Alcorão, e primeiro interlocutor desta pesquisa; ***Sheik Ali Abdouni***, pela paciência em responder a minhas perguntas e pela presença atenta; Professor ***Helmi Nasr***, pelas orientações, conversas. *Chukran*: ***Thais Jamyle***, pelos desenhos, pela conversa; ***Abu Bakr***, pela presença em minhas aulas de Islã; ***Rosângela***, pelas inúmeras conversas durante os Eids. ***Zarra El Bacha***, pela força, pelo apoio, pela amizade e pelas boas risadas; ***Malac***, pela quebra de jejum inesquecível; ***Dona Hassibe*** e suas comidas maravilhosas entre tantos outros que me ajudaram nesta trajetória. *Chukran*: ***Ronaldo Vaz de Oliveira***, ***Moumtez Orra***, ***Sheik Salat Sleiman***, ***Sheik Ihsan Kalandar***, ***Jalila***, ***Fadwia***, ***Jamile***, enfim todos os muçulmanos das mesquitas de São Bernardo, Brasil, Santo Amaro e Brás e de outras cidades.

Agradeço a minha ***banca de qualificação*** que foi responsável pelo encaminhamento desta tese: ***Rose Satiko*** e ***Vagner Gonçalves da Silva***, pelas contribuições fundamentais neste processo; parceiros que alargaram meus horizontes, dando-me apoio e segurança nesse caminhar. Se não bastasse a contribuição na banca, ***Rose***, amiga querida, pela companhia na ABA, pelas conversas regadas a vinho, cerveja e crianças; pelas leituras sistemáticas dos meus artigos e pelos momentos compartilhados no GRAVI e no NAPEDRA. Por ter me dado a honra de resenhar seu belo livro, que me tocou profundamente, ajudando-me a construir o meu texto, foi espelho. ***Vagner*** ampliou definitivamente esta tese, dando-me forças para enfrentar um trabalho muito maior do que o previsto em minha proposta inicial (só espero ter conseguido), em nossa comunicação por e-mail e *Skype*, e por ter aceitado assistir e comentar os meus vídeos. Nossa amizade está além de bancas, textos e academia. É vida, é poesia, é parceria. Vocês estão presentes nas páginas desta tese.

E porque amigo é irmão que a gente escolhe...

Agradeço a minha amiga querida e artista ***Kátia Helena Alves Pereira***. Katinha me ouviu horas e horas ao telefone, falando sobre a tese. Ela sabe o que é fazer uma tese. Devo a ela o ombro amigo, as leituras de pedaços da tese, as poesias... sua amizade foi fundamental nos meses de escrita... Agradeço a ***Carla Rustino***, pelo carinho, pela amizade sincera; nunca nesses quase 20 anos de amizade me deixou só. Dividiu seus dias comigo em Gramado, feliz da vida com a amiga antropóloga. Dividimos tudo: casamentos, o nascimento dos filhos, os aniversários, natais, a vida, os sonhos... Agradeço a ***Alejandra Soto Osses***, por ter se apaixonado por um muçulmano. Sem o amor dela nada disso seria possível, pela nossa Vitória Paz, a menina que reina soberana. Agradeço a ***Patrícia Osses***, pela cumplicidade, por ter aceito o convite de desenhar e fotografar as mesquitas. Agradeço a ***Adriana Zoppello Spadotto***, amada comadre, que comanda o coração do Dudu, e que é a minha amiga de mais longa data, vinte e cinco anos juntas, inseparáveis, apesar de vivermos em extremos diferentes da cidade, somos firmes em nossa telepatia... Agradeço a ***Beatriz Damiani***, amiga, comadre querida que sempre esteve por perto, torcendo por mim. Agradeço a ***Janine***

Collaço, minha querida e saudosa amiga, que soube ser e estar na minha vida, com intensidade; leu o projeto, a qualificação e quando leu o primeiro capítulo da tese me escreveu: "ele apenas parece calmo, pois no fundo ele é furioso e intenso". Esteve presente em cada página deste meu crescimento intelectual. Dividimos juntas a revista *Cadernos de Campo* e fomos tão felizes naquele período, tardes inteiras discutindo artigos, tomando café e comendo bolo de chocolate na companhia da ***Tutu*** e da ***Lele*** e dos nossos amigos: ***Ronaldo Trindade***, que agradeço pelo carinho e apoio, em momentos difíceis, pela leitura preciosa de parte do capítulo 1; ***Ugo Maia***, sua serenidade sempre me cativou profundamente e pelos anexos da burocracia que me enviou no final da tese; ***Joana Tuttoilmondo***, querida e muito amada. Jô foi minha revisora em vários momentos deste processo. A ***Carolzinha*** e ***Salvador***, queridos amigos, incentivadores do meu trabalho, Agradeço a ***Mariana Vanzolini*** que me ensinou a cantar "Levanta, sacode a poeira e dá a volta por cima...". Muitas e muitas vezes não deixou a peteca cair. O carinho que tenho por ti é eterno e a divida também. E para completar o quanto você é especial, ainda me apresenta a ***Cida Ferraz***, que foi mais que primorosa na revisão da tese; Cida viu o que eu já não via mais, soube ser companheira nesses momentos intensos de finalização de um trabalho, leu e releu esta tese, foi uma argüidora fundamental, uma parceira para toda vida (os erros que ficaram são, porém, todos meus). OBRIGADA! Agradeço aos almoços ao lado das compa(nheiras) ***Marina Camargo Costa***, ***Sandra Lima***, ***Gláucia Terzian*** e ***Sylvia Garcia*** (Pyl), porque cumplicidade se cultiva.

Agradeço a ***Rosane Pires Batista***, amiga maranhense, que abriu a porta de sua casa em São Luiz, com sua amada mãe e um belo arroz de cuxá a minha espera, baião de dois...Conhecer São Luiz assim foi bom demais, lá onde está agora minha querida ***Fernanda Lucchesi***, Fê, o que seria de mim sem as suas aulas de inglês? E que atendeu meu pedido de fazer a versão inglesa do resumo da tese, *Thanks!* Pela amizade, pelo carinho e vibração nas minhas conquistas, nas coincidências da vida, Fernanda casa-se com o Bozo, amigo de graduação. Agradeço aos amigos do PPGAS e das festas... A ***Claude Papavero***, (pelo *cassoulet*), pela companhia, pela sua generosidade ímpar, maravilhosa, fraterna, pelas longas conversas ao telefone falando de nossas teses, além do résumé em francês, compartilhado com a doce Mona Cicurel, que além

de ajudar à amiga neste finalzinho, fez suspiros que adoçaram o meu aniversário. A ***Maria José*** (***Dedé***), compartilhamos as dores de uma pesquisa sem bolsa, mas não desistimos da luta!

Agradeço aos amigos do **GRAVI**, em especial a ***Edgar Teodoro da Cunha***, amigo muito querido, que sempre na mesa de algum lugar me dizia coisas para pensar, além da convivência em vários congressos regados a teoria e a cantoria... A ***Andréa Barbosa***, por momentos vividos nesses anos todos e agora por compartilhar este projeto especial que é o *Miriam Trajetória*; a ***Ana Lúcia Ferraz***, pela amizade e afeto despertados, assim como o nosso sonho de realizar o *Miriam Trajetória*. Agradeço e reverencio ***Miriam Moreira Leite***, amada, querida (karima), sempre perto de mim, sempre alerta aos meus pensamentos, lendo meus textos, me ouvindo, me escrevendo; a ***Paula Morgado***, pelo estímulo dado ao meu trabalho e aos meus vídeos, pela interlocução visual e pela paciência em me explicar inúmeras vezes a mesma coisa; ao amigo ***Chico Paes***, pelo afeto, pela parceria com os vídeos, a vida e as festas (Carol e Flora). Agradeço a ***Paulo Menezes***, pelas suas contribuições ao meu trabalho, pelo carinho e amizade; a ***Priscilla Ermel***, pela acolhida, pela trilha da vida e dos sonhos, pela **Yayá**. Agradeço a ***Joon Ho Kim***, pelas conversas sobre imagem e corpo; ***Aristóteles Barcelos Neto***, pelas leituras de um projeto que modificava a cada ida ao campo. Agradeço a ***Lucas Fretin*** a disponibilidade de estar comigo no campo, as gentilezas deste compartilhar, ***Nadja Woczikosky*** pela cumplicidade com o sensível.

Agradeço aos amigos do **NAPEDRA**: em especial a ***John Dawsey*** (karim), que foi um grande estimulador dos meus textos, do meu trabalho, do Boi de São Luiz, Ê BOI! John é aquele brilhante que aparece na nossa vida, que reluz, e é ouro, diamante, pérola... Agradeço aos amigos ***Vanilza*** e ***Rubens***, pelo abraço amigo, pelo carinho e por todas as coisas que juntos vivemos e, depois, com a nossa pequena ***Juju***; amigos das festas intermináveis, das orientações via *Skype*, para confirmar que a distância não existe... Agradeço à amada ***Rita de Almeida Castro***, pelos momentos xamânicos em São Luiz. Ê BOI! Toda aquela energia reverbera até hoje em nossas vidas, só quem viveu é quem sabe descrever esta energia. Rita me ensinou a ser menos ansiosa, a ser mais, ensinou-

me a importância do como... dizer as coisas. Fez uma leitura preciosa do meu último capítulo, obrigada! ***Marianna Monteiro***, querida pelos nossos momentos alegres, pelas minhas dúvidas e pela sua generosidade em ouvi-las nos quartos da "ala oeste" do Glória. Saudades do nosso bailar... Agradeço a ***Regina Muller***, bale? Queridona, pelos dias vividos em Sevilha, por ter estado comigo em Córdoba e juntas vivermos uma emoção intensa, xamanística... pela energia compartilhada nos bailes da ANPOCS e da ABA. ***Ana Lúcia Pastore***, pelos bons momentos vividos e compartilhados em São Luiz, em Florianópolis e no NAPEDRA, pelas palavras afetuosas. Agradeço a ***Carolina Abreu***, por ter compartilhado vários momentos desta tese comigo, além dos filhos, família e tudo mais que a vida oferece. Agradeço aos amigos ***André-Kees***, ***Danilo de Paiva Ramos***, ***Giovanni Cirino***, ***Wladimir Blos*** e tantos outros que estiveram presentes a minhas leituras de Zumthor.

Agradeço a ***Laura Novaes Medeiros***, por me fazer companhia na mesquita, pelo carinho e abraço sempre aberto. Agradeço e abraço ***Isabel Novaes de Medeiros*** (***Bel***), queridona nas comunicações via *Orkut* e inúmeras conversas boas, além dos desenhos e das fotos de duas mesquitas apresentadas na tese. Bel foi de uma generosidade ímpar neste final de tese, *Chukran!* E a ***Camila Novaes de Medeiros***, também pelas comunicações no *Orkut*, pelo sorriso cativante, enfim pelas festas compartilhadas e, por que não dizer, pela mãe compartilhada com tantos orientandos e alunos.

Agradeço a ***Marianna Chamma***, amada e muito querida que me apresentou às minhas fotos e me garantiu que eram boas; sua sensibilidade me cativa, me afeta. Agradeço a ***Giuliano Ronco***, por ajudar a dar ordem a um vídeo sem roteiro prévio e por ser tão amigo; agradeço e abraço ***Fernanda Frasca***, que esteve, neste último ano, 100% presente na minha vida, nos vídeos, nas imagens, nas trilhas; sua tranqüilidade foi essencial para que tudo desse certo. Também agradeço a ***André Oliveira***, que mesmo longe, deve vibrar pelo resultado aqui apresentado, ***Teo Garfunkel*** pela inspiração e apoio técnico fundamental. Agradeço a ***Laura Falco***, pela amizade, pelos cuidados com o João, pelos incensos e pelas águas bentas. Agradeço a ***Heloísa Buarque***, pela amizade, acolhida e textos emprestados; ao amigo ***Heitor Frúgoli***, pelo estímulo, pela

generosidade, por que não dizer, pela amizade sincera. Agradeço muito ao amigo ***Gladstone Barreto***, que foi sempre generoso com esta amiga, em vários momentos da vida. Agradeço ao amigo ***Francisco Greco*** pelas conversas sempre cheias de alto astral.

Agradeço a todos ***os meus alunos*** que me ajudaram a ser mais nesta vida, em especial ao grupo de religião da Universidade São Marcos, que me ensinou tanto nesses anos todos: ***Celso Nogueira***, ***Beatriz Carunchio***, ***José Kenshiti***, ***Daniela de Mello***, ***Paulo César***, ***Ludmila Yoshida***, ***Wojtek Mittelstaedt***, ***Marli Mansur***. Agradeço a ***Denise Mráz***, pelo infinito apoio, carinho e amizade, sempre companheirona. Agradeço a ***Tommy Akira Goto***, pela amizade e apoio constantes, juntos construímos pontes e nos aproximamos intelectualmente, amigo para toda vida. Agradeço a ***Nathalia***, por sua hospitalidade carinhosa em Poços de Caldas. Agradeço a ***Lucia Ghiringhello*** pelo estímulo ao meu trabalho, ***Dalila***, ***Carla Christiane***, ***Arialdo Germano*** (por me apresentar os textos do Safra), ***Enide Franzini***, ***Marli Warde***, **Neusa** sempre prontas a ouvir a amiga...em especial ao **Djalma** que providenciou uma sala para que eu pudesse ficar durantes horas escrevendo sem ser notada e por tantas outras contribuições. A ***Margareth Anderáos***, e ***Evando Carlos Moreira*** pelo carinho e compreensão, a ***Ana Luiza Castilho***, pelas conversas sobre tese e vida... pela carona dividida com nosso amigo ***Cacá***. Agradeço a ***Maria Elisa Bernardes*** pelas preciosas dicas sobre ABNT.

Agradeço às amigas-pesquisadoras de Islã, ***Claudia Voigt***, pela amizade à primeira vista, pelo carneiro em Florianópolis, pela acolhida; ***Verinha Maia Marques***, pela amizade desde os tempos do mestrado, sempre generosa; a ***Samira Osman***, pelo brilho no olhar e pela alegria peculiar dos árabes; a ***Silvia Montenegro*** que aceitou meus convites para RAM e para participar da banca desta tese; agradeço a ***Giselle Guilhon***, pelo depoimento lindo que nos uniu ainda mais, pelos e-mails estimulantes no período da escrita, não esqueço o: respira, respira...

Aos **mestres** com carinho: Agradeço a ***Lilia Moritz Schwarcz***, a primeira professora de antropologia a gente não esquece, afetada sou, e por uma razão, seu dinamismo sempre me encantou;

a ***Maria Lúcia Montes***, porque ter sido sua aluna foi um privilégio... Agradeço a ***José Guilherme Magnani***, pela generosidade em atender a tantos pedidos meus, e por ter compartilhado comigo um dos capítulos da tese. Agradeço ao Zé, por me ouvir, sempre, e atentamente, apresentando-me a leveza de ser... Agradeço a ***Dominique Gallois***, pelas aulas magistrais no curso de Tradição Oral, curso que mudou o rumo da minha pesquisa. Agradeço a ***Mariza Corrêa***, minha querida, obrigado por ter me permitido ficar por perto; ajudando-me a olhar diferente; mudou o curso dos meus interesses e, sem querer, abriu-me um outro horizonte... Agradeço imensamente a ***Fernanda Peixoto***, doce e amada que sempre me acolheu de forma especial, incentivando-me; foi carinhosa e especial. Agradeço a ***Margarida Maria Moura***, pela sua presença na minha vida, nas aulas, nas gestações dos meninos. Agradeço a ***Aida Ramezá Hanania***, pela amizade, pelo carinho, por ser tão acolhedora, por ter me ajudado com o glossário. Aida sabe o que é fazer uma tese rodeada de meninos; agradeço a ***Paula Montero***, pela oportunidade de ser monitora do curso sobre Religião, Poder e Simbolismo, mesmo sendo mais aluna do que monitora. Agradeço a ***Márcio Silva***, por ter dado tanto apoio ao meu trabalho, no período em que fui editora da revista *Cadernos de Campo*.

Agradeço aos meus eternos professores ***Arlete Buratti Borghi***, ***Ana Soares***, ***Márcio Antunes de Oliveira***, ***Lyrian Azevedo***, ***Marco Boteon Logar*** e aos amigos que reencontrei depois de vinte anos. Agradeço a ***Ir. Vilma***, ***Ir. Norberta*** e ***Jercília***, pelo cuidado com os meninos, por serem exemplos na vida deles.

Agradeço imensamente a ***Ivanete Ramos Roza***, ***Edinaldo Faria Lima***, ***Soraia Gebara***, ***Rose Inácia de Oliveira*** e ***Celso Gonçalves***, pelo apoio técnico, estratégico e tantos outros que não cabem em uma única folha. Agradeço a ***Paul Helfst***, pela editoração desta tese e pela amizade.

Agradeço ao CNPq por dois anos de bolsa, e porque ainda é fundamental ter auxílio à pesquisa.

"... Mas o mundo foi rodando nas patas do meu cavalo
E já que um dia montei agora sou cavaleiro
Laço firme e braço forte num reino que não tem rei"
(Geraldo Vandré e Theo de Barros)

RESUMO

Esta tese apresenta elementos da simbólica religiosa islâmica, observados junto às comunidades muçulmanas das cidades de São Paulo e de São Bernardo do Campo, através da etnografia de suas festas — Desjejum e Sacrifício — e da oração obrigatória das sextas-feiras. Fundamenta-se, ainda, na análise de entrevistas, presenciais ou via *Orku*t e *MSN,* e na produção de vídeos e fotografias que interagem diretamente com o conteúdo aqui apresentado.

Com apoio na teoria da *performance*, busca-se responder à seguinte questão: qual o sentido de ser muçulmano? Consideramos que o *ethos* muçulmano se expressa na recitação da palavra sagrada, sendo a noção de comportamento restaurado, proposta por Richard Schechner (1985), adequada à compreensão de uma religiosidade que se efetiva pela prática diária da oração, manifesta-se no comportamento e constitui *performance*.

A Antropologia da Performance percorre a tese, especialmente como ferramenta de análise de diversas *performances* — dos muçulmanos (reversos ou de nascimento), do sheik e da própria pesquisadora —, em momentos de festas ou de oração. Nestes contextos foi possível apreender as redes que as constituem — o modo de ser "correto" e as formas negociadas de apropriação da religião —, estabelecendo-se, ainda, os significados do jejum do mês do Ramadã, da matança dos carneiros, da recitação do Alcorão, da construção do corpo feminino e da (re)elaboração dos sentidos que perpassam a religião.

A conclusão a que chegamos, após nove anos de pesquisa (somando o período do mestrado com o doutorado), é de que, para o ser muçulmano, a vivência do Islã é uma entrega total a Deus, na qual se articulam, pela oração, não apenas as palavras, as ações e os gestos que a acompanham, mas também o corpo e os sentidos. Prostrar-se na oração é, sobretudo, um sinal de *entrega*, não só dos pensamentos, das palavras e do coração, mas do corpo e do espírito.

Palavras-Chave: *performance*, comportamento restaurado, Islã, muçulmanos de nascimento, reversos, imagens, corpo, sentido.

ABSTRACT

This thesis presents elements of Islamic religious symbolism observed among the Muslim communities of São Paulo and São Bernardo dos Campos. Research material is largely drawn from an ethnography of festivals – sacrifice and the breaking of fast – and Friday mandatory prayer. The thesis is also based upon the analysis of interviews, carried out in the presence of the researcher or by means of *Orkut* and *MSN*, and the production of videos and photographs that interact directly with the written text.

In accordance with *performance* theory, an attempt is made to answer the following question: what is the meaning of being a muslim? We consider that the muslim *ethos* expresses itself in the recitation of the sacred word. The notion of *restored behavior*, proposed by Richard Schechner (1985), is particularly helpful for understanding a religious experience that becomes effective in daily prayer, and expresses itself through behavior, as *performance*.

The Anthropology of Performance is used throughout the thesis, especially as a tool to analyze various *performances* - of muslims (by birth or conversion), of the sheik and of the researcher herself, during festivals and prayers. It was possible, in such contexts, to apprehend networks that constitute these performances – as expressions of "appropriate" behavior and negotiated forms of embodying religious experience. Also, it was possible to determine the manner in which meaning was attributed to Ramadan fasting, killing of lambs, Koranic recitations, and construction of the feminine body. Furthermore, attention is given to ways in which religious meaning is (re)elaborated.

After nine years of research, at both master and doctoral levels, we have come to the conclusion that, for the Muslim, Islam involves an experience of complete surrender to God, as revealed in prayer, not only through words, actions, and gestures, but, also, through the very body and bodily senses. To prostrate oneself in prayer is a sign of *surrender* not only in word and thought, but, also, in body and soul.

Key-words: *performance*, restored behavior, Islam, Muslim by birth, Muslim convert, images, body, senses .

RÉSUMÉ

Des éléments du symbolisme religieux islamique observés dans les communautés musulmanes des villes de São Paulo et de São Bernardo do Campo sont présentés dans cette thèse, à partir d'une ethnographie de leurs fêtes – célébration de la fin du Jeûne et fête du Sacrifice – et de la prière obligatoire des vendredis. Elle se fonde sur des entrevues de personnes présentes ou de personnes contactées au moyen de l'*Orkut* et du *MSN* et sur une production de vidéos et de photographies en interaction directe avec les éléments symboliques présentés dans la thèse.

A l'aide de la théorie de la *performance*, elle cherche à répondre à la question suivante: que signifie donc être musulman ? Nous considérons que l'*éthos* musulman s'exprime dans la récitation de la parole sacrée. La notion de *comportement restauré*, proposée par Richard Schechner (1985), permet de comprendre une religiosité qui s'effectue par la pratique journalière de la prière, se manifeste dans les comportements et constitue une *performance*.

L'Anthropologie de la performance parcourt la thèse comme instrument d'analyse des *performances* des musulmans (qu'ils soient reconvertis ou nés musulmans), du cheikh et aussi de celle qui a effectué la recherche, en certains moments de fête ou de prière. En de tels contextes il a été possible d'appréhender les réseaux de rapports qui les constituent, la façon "correcte" d'être et les formes négociées de l'appropriation de la religion et aussi d'établir la signification du jeûne du mois du Ramadan, de l'abattage rituel des moutons, de la récitation du Coran, de la construction du corps féminin et de la (ré) élaboration des sens qui se dégagent de la religion.

Après neuf ans de recherches (en incluant la maîtrise et le doctorat), nous avons conclu qu'être musulman et vivre l'Islam revient à s'en remettre totalement à Dieu. Par la prière s'articulent non seulement les mots, les actions et les gestes qui l'accompagnent, mais encore le corps et les sens. Se prostrer en prière, principal signe de *remise*, indique que l'on offre à Dieu, non seulement des pensées, des mots et du coeur, mais aussi le corps et l'esprit.

Mots-clefs: *performance*, comportement restauré, Islam, musulmans de naissance, musulmans reconvertis, images, corps, sens.

SUMÁRIO

AL- FÁTIHA (A Abertura): por uma *performance* islâmica 18

Sherazade 38
I. Mais de Mil e Uma Noites 39
II. Contando histórias – aprendendo com *Sherazade* 83

Arabescos 85
III. Mesquitas e Arabescos: redes de construção de *performances* 86
IV. *O sheik é o livro*... Aquele que ouve e aquele que fala 158

Luas 220
V. Entre o Jejum e o Sacrifico: suas *performances* no tempo e no espaço 221
VI. A Teatralização do Sagrado Islâmico: a palavra, a voz e o gesto 268

Tâmaras 310
VII. Corpos que se entregam: *Os sentidos* de ser muçulmano 311

Posfácio: *Entrega* 347
Referências 348
Glossário 368

Ronda

El Islam, que fue espadas
Que desolaron el poniente y la aurora
Y estrépito de ejércitos en la tierra
Y una revelación y una disciplina
Y la aniquilación de todas las cosas
En un terrible Dios, que está solo,
Y la roa y el vino del sufí
Y la rimada prosa alcoránica
Y ríos que repiten alminares
Y el idioma infinito de la arena
Y ese otro idioma, el álgebra,
Y ese largo jardín, las Mil y Una Noches,
Y hombres que comentaron a Aristóteles
Y dinastías que son ahora nombres del polvo
Y Tamerlán y Omar, que destruyeron,
Es aquí, en Ronda,
En la delicada penumbra de la ceguera,
Un cíncavo silencio de aptios,
Un ocio del jazmín
Y un tenue rumor de agua, que conjuraba
Memorias de desiertos
(Jorge Luis Borges, 1989, p. 573).

AL- FÁTIHA (A ABERTURA)

1. Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso.
2. Louvado seja Deus, Senhor do Universo,
3. O Clemente, o Misericordioso,
4. Soberano do Dia do Juízo.
5. Só a Ti adoramos e só a Ti imploramos ajuda!
6. Guia-nos à senda reta,
7. À senda dos que agraciaste, não à dos abominados, nem à dos extraviados (1ª. Surata)[1]

Uma tese se escreve com paixão. É ela que move a nossa curiosidade, os nossos impulsos, nos desencaminha e nos encaminha. Iniciar esta tese sobre o Islã em São Paulo, com os primeiros versículos do Alcorão Sagrado (Surata[2] *Al- Fatiha*), pelos quais o muçulmano estabelece sua relação com Deus, em suas primeiras palavras de louvor a *Allah*, sempre renovadas a cada dia, é a forma que encontro para revelar as questões que me serviram de guia. Ao mesmo tempo, como os muçulmanos que, no horário certo e em qualquer lugar, recitam estes versículos antes de começar suas atividades diárias, eu os recito agora, em silêncio, pelo toque dos meus dedos, convicta de que eles têm o poder de encaminhar esta escritura, como crêem os fiéis do Islã, pela senda correta.

---

1 Al- Fatiha surata de abertura do Alcorão. Tradução para o árabe, logo abaixo.

2 Ou sura, que significa **degrau**, fase, e, por analogia, cada um dos capítulos do Alcorão, por meio dos quais se ascende a Deus. Cada sura é composta de ãyãt, sinais ou versículos, de número variado, nos quais transluz a infinita sabedoria divina. Al- Fatiha: a abertura. É a sura que dá inicio à sagrada leitura. Ela reúne e sintetiza os elementos da crença islâmica, ou seja, a unicidade de Deus, como Soberano Absoluto dos mundos; o caminho da bem-aventurança, a recompensa dos crentes, o castigo dos regeneradores da Fé, além de estabelecer o elo essencial entre o homem e Deus. Por esta razão, ela é parte fundamental das cinco orações diárias dos muçulmanos, quando a repetem, em suas reverências, dezessete vezes. (Cf. Alcorão, Helmi Nasr, p.1)

A *vocalidade*[3] destes versos me embalaram durante a pesquisa, abrindo uma porta para esse "mundo" muçulmano, tão diverso do meu, e ao mesmo tempo tão único, especialmente quando juntos entoam:

Bismiallahi arrhamani arrhim
Alhamdulillahi rabil 'Allamin
Arahmani arhim
Maliki yaumidin
Yaka nabudu wa yaka nasta im
Ihdina siratal mustakim
Siratal ladzina anaamta Allaihim ghairil makhdzubi Allaihim wa la dzalim

(transliteração Alex Attard – Mujahad)[4].

Na etimologia da palavra "Islã", encontramos a forma verbal "aslama" que significa "submissão a Deus" e da qual "muslim" (muçulmano) é o particípio presente: "aquele que se submete a Deus". (ELIADE; COULIANO, 1995, p.191).

No dicionário árabe-português, de Helmi Nasr, *Islam* significa entrega, obediência completa a Deus, além de "a religião do islã" e "Islamismo" (2005, p.130).

Nesta tese faço uso do termo ***entrega***, não apenas porque se trata da tradução correta, como me alertou Aida Ramezá Hanania, mas também por considerar que há uma **entrega** desse muçulmano que professa a sua religião e com o qual pude conviver nesses anos de pesquisa.

Destaco a relação primordial entre um texto, revelado a um Profeta (Muhammad), que se constitui no seu primeiro intérprete, e aqueles que o recebem e o recitam cotidianamente para (re)estabelecerem, pela oração, a ligação originária (do Profeta) com Deus. Este texto — o Alcorão — consubstancia as práticas fundamentais da vida religiosa islâmica ou os pilares da fé muçulmana.

> Ó vos que credes! Crede em Allah e em Seu Mensageiro e no Livro que Ele fez descer sobre Seu Mensageiro, e no Livro que Ele fizera descer antes. E quem renega a Allah e a Seus anjos Mensageiros

3 Cf. Paul Zumthor (2001).
4 Com revisão de Aida Ramezá Hanania.

> e ao Derradeiro Dia, com efeito, descaminhar-se-á com profundo descaminhar (Surata 4, versículo,136).

Se, para o cristão, o verbo encarnado é Jesus, para o muçulmano, é o Alcorão. Trata-se do Verbo do Altíssimo que desceu à Terra. Verbo que se fez escrita e escrita que se materializou na caligrafia (Cf. HANANIA, 1999, p.14).

Cabe considerar que a observação participante possibilitou-me uma aproximação com as mulheres e os homens de algumas comunidades islâmicas, visitadas durante esses nove anos de pesquisa. As comunidades do Brás, Santo Amaro, Mesquita São Paulo (Brasil) e São Bernardo do Campo foram fundamentais para a elaboração do texto que agora apresento. No trabalho de campo realizado houve, antes de tudo, um esforço de posicionamento em uma situação permeada pela oralidade, ainda que marcada por práticas religiosas e morais, que dão forma ao corpo comunitário islâmico. Nesta imersão, aprendi a mimetizar o "ser muçulmana". Mas da mesma forma que me entreguei a este aprendizado, ampliei minhas possibilidades de contato, pela negociação e pelo uso da fotografia e do vídeo, como formas de registro de um mundo que relega a imagem, por condenar a idolatria.

Falar do Islã é falar de vários Islãs, com suas coerências ou não, mas principalmente falar de um só e único Islã, em seu modo peculiar de transformar o cotidiano, a vida e o corpo de seus seguidores. É desse Islã *transformador e transportador*[5] de sensações de que fala o texto. Para Schechner (1985), *transformation* é uma experiência temporária que, às vezes, torna-se *status* permanente, por exemplo, a situação de *liminaridade* do *performer*, como é o caso da pesquisadora em campo, e *transportation* seria qualquer tipo de evento performático que apresente "eficácia ou entretenimento". Participar de uma *performance* envolve um deslocar-se e, em outras palavras, tornar-se um *outro.*

Para isso, a *Antropologia da Performance* é o terreno sobre o qual procuro mapear o universo performático dos muçulmanos. A *performance* é constitutiva

5 Cf. Richard Schechner (1985).

desta religião que coloca, não apenas na ponta da língua, mas no ato de recitação dos textos sagrados, um sistema de conduta também registrado no livro sagrado. Este sistema de transmissão já organizado nos permite pensar que o universo islâmico, ainda que marcado por um cotidiano de práticas religiosas, é muito mais complexo do que as simples emissão e recepção dos seus preceitos. Para ser muçulmano, não basta reproduzir os versículos do Alcorão. É preciso mais. Há toda uma estrutura organizacional a amparar esta *performance*, a partir da interpretação do livro.

Revelado em árabe, deve ser recitado nesta língua, o que coloca para muitos de seus adeptos, especialmente os brasileiros que se *revertem*[6], a necessidade de transcender sua própria linguagem cotidiana. Daí seu sentido performático: repetir, ensaiar. Não se entra na cena islâmica sem tomar conhecimento da língua árabe para realizar as orações diárias e a recitação do texto sagrado e, portanto, a idéia de um tradutor se atualiza, dando lugar ao papel dos sheiks, como os intérpretes do texto sagrado. Mas isso ainda não basta. É preciso não apenas ler e entender, mesmo que através dos sheiks, e, indo além, incorporar ao cotidiano uma cosmologia que subverte até mesmo a vida comum, ao nos impor uma outra noção de espaço e tempo. No islamismo, os horários das orações diárias obedecem ao calendário lunar (que irei desenvolver em um dos capítulos), o que nos desloca dos meios concretos de viver a vida, nos obrigando a transcender até mesmo os marcadores da lida diária consolidada no calendário solar. É assim que, ao dialogar com o mundo islâmico, me senti profundamente afetada (FAVRET-SAADA, 2005) e acolhi certos comportamentos e práticas que, não obstante os limites que me impuseram, abriram as perspectivas apontadas pela antropologia da *performance* e da experiência, pelas quais adentrei esse mundo.

O cotidiano islâmico é muito mais complexo do que emissão e recepção dos preceitos religiosos, do que a “simples” reprodução dos versículos do Alcorão. A

6 Para os muçulmanos, todo homem nasce muçulmano, mas alguns se afastam. O retorno a Deus é chamado por eles de reversão.

estrutura organizacional depende da *performance*, assim como a interpretação do livro. O fato de ser recitado e a oração ser em árabe é importante. Mas por que é importante? Porque quando pensamos na religião racionalizada, nada mais justo que se faça a *performance* na língua sagrada, ou seja, na mesma língua em que o Alcorão foi revelado: o árabe e, neste sentido, podemos dizer que a busca é sempre pelo modo "original" de se transmitir a religião.

O objetivo central do presente trabalho é "dar conta" do mundo sensível no qual estão inseridos os muçulmanos. Da transmissão da Palavra à recepção, das mudanças corporais, gestuais e de *habitus,* que podemos observar no cotidiano e nas festas. Para isso considerei importante: 1- *Registrar e analisar as performances orais* dos sheiks, a fim de constatar a eficácia da performance oral para a (reversão) dos muçulmanos, na prática religiosa em contexto brasileiro; 2 – *Evocar as múltiplas vozes da comunidade*, isto é, verificar os desdobramentos da *performance,* com os ouvintes, que também são transmissores da Palavra. Acredito que, assim, outras vozes surgiriam, como as dos reversos, para usar os termos deles. Considerei importante, também, esmiuçar a minha própria *performance*. A minha experiência é reveladora, a partir do momento que coloco à prova o meu fazer e estar em campo; 3 - *Etnografar as performances*, tomando como pontos centrais as festas islâmicas (Ramadã e o dia do Sacrifício). Nessas festas foi possível verificar vários desdobramentos (ensaios, *performances* etc.), propostos por Schechner (1985), bem como os estados de *liminaridade* e de *communitas,* propostos por Turner (1974).

Cabe dizer que são muitos os percursos trilhados e não seria diferente, pois compreender, em termos hermenêuticos, uma comunidade[7] é como estar o tempo todo em uma dialética que vai do *particular* ao *geral e* vice-versa. É, de fato, escrever um conjunto de textos, compreender porque esses muçulmanos vivem dessa maneira

7 Refiro-me aos muçulmanos como comunidade, porque me aproprio dos termos deles. São eles que se denominam de comunidade muçulmana.

em um país ocidental e o porquê de alguns brasileiros se reverterem ao Islã em seu país[8], "distanciando-se" dos hábitos de sua cultura.

Para entender o *ser* muçulmano é preciso entender os pilares da religião e da fé; é preciso entender os significados do *hijab* usado pelas mulheres, os significados da oração da sexta-feira. Como Geertz diz: "não saberemos o que é uma luva de apanhador se não conhecemos o jogo de beisebol" (1999, p.106). Talvez o desafio seja trazer ao leitor um universo com várias possibilidades de leitura e caminhos. Todos eles, de algum modo, levam ao mesmo lugar, na tentativa de entender um universo (microscópico), que é gigante diante de nossos olhos e construído em um emaranhado de redes.

Em resumo, busco elucidar não só meu percurso intelectual, mas também apresentar uma etnografia de algumas *redes islâmicas* do Estado de São Paulo, tendo como ponto de adensamento a comunidade de *São Bernardo do Campo*, um dos lugares da minha pesquisa, consubstanciando, dessa forma, o ser muçulmano no Ocidente, e os processos que tal comunidade tem engendrado para se manter unida. São Bernardo do Campo está aqui como uma das teias de significado, pertencente a um grupo *sunita*[9], que corresponde a um simbolismo particular dentro do Islã.

A tese apresenta um mundo simbólico islâmico pontuado pela *performance*, por meio da oração, das festas, dos rituais e do cotidiano, pois "o humano se dá a ver de muitos modos" (Caiuby Novaes; Eckert; Martins, 2005, p.9).

---

8 Cabe dizer que não tenho a intenção de focar minha pesquisa nos reversos (Maia Marques, 2000; Wladimir, 2003), mas se faz necessário entender o processo de alguns muçulmanos, mesmo porque estou interessada em compreender os limites das tensões entre árabes *versus* brasileiros, para isto será preciso contextualizar esses conversos. Por exemplo, uma das alegações dos "árabes" é que muitas moças estão se convertendo para arrumar marido, ou por outros interesses, não necessariamente religiosos. Não querendo tomar partido, mas com a intenção de registrar minha observação nesses anos de pesquisa, durante o período da novela global "O Clone" (2001) houve uma procura maior de mulheres pela religião, muitas até, pareciam mais "Jades" – nome da protagonista da novela -, do que uma muçulmana com a qual eu estava acostumada a conviver.

9 Os muçulmanos dividem-se aproximadamente em sunitas (90%), xiitas (10%). São sunitas aqueles que acreditam na Suna, ou compilação de Hadiths, que são os ditos e feitos do profeta Muhammad. Os sunitas derivam de Abu Bakr, sucessor do profeta após sua morte. Os xiitas fazem parte de uma outra linhagem de sucessão do profeta, na qual seu primo e genro Ali assume o seu posto, dividindo assim os muçulmanos.

Para este trabalho, usei dados colhidos na preparação para o mestrado, durante os anos de 1998 a 2001, os obtidos durante a preparação do projeto de doutorado e dados que colhi entre 2002 e 2007. Para mim, estar em campo é a minha grande fonte de escrita e reflexão. Como Geertz, "sinto-me pouco à vontade quando me distancio das imediações da vida social" (1987, p.7).

Vale dizer, não é por acaso que os estudos de *performance* me chamaram a atenção. Esse percurso foi iniciado no mestrado quando o meu foco era a imagem. Nessas primeiras andanças pelo universo imagético dos muçulmanos, percebi que a oralidade é fundamental para refletirmos acerca dos povos árabes e a *performance* abrange todas as expressões sensíveis que conhecemos: fala, canto, movimento, vividos na experiência.

Devemos considerar que o Islã está presente no Brasil há muito tempo. Há quem diga que ele veio junto com as caravelas de Pedro Álvares Cabral[10], há outros que afirmam que o Islã entrou no Brasil no período da escravidão. De qualquer forma, não busco os elementos de origem do Islã no Brasil, mas sim apresentar um quadro que nos aproxime de *uma possível* realidade islâmica brasileira, *são- bernardense*. Não me interessa a versão "correta" e sim as versões de como a sociabilidade desse povo foi sendo construída, ampliada e significada no nosso país, tendo como referência as cidades de São Paulo e de São Bernardo do Campo, verdadeiros círculos concêntricos que nos levam a uma reflexão.

Muitos dos dados que apresento aqui são frutos de apenas estar entre eles, momentos sem perguntas, sem respostas, mas em muitos casos, mais densos. Pura observação etnográfica de quem se deixa *estar*. Mantive conversas, mas também me permiti apenas olhar, os pequenos gestos, entrelaçando cotidiano e ritual. Tais elementos estão mais enredados do que podemos imaginar.

Por meio da *performance*, outras fronteiras foram devidamente aproximadas: religião, gênero, imagem e oralidade, que me permitiram alargar e construir pontes

10 Cf. Kalandar (2001); Montenegro (2000).

que me levaram a outros caminhos, muitas vezes separados, porém mais conexos do que imaginei inicialmente. A seguir apresento: a) *questões* que foram pertinentes para a construção desta tese, b) os *autores/atores* privilegiados e c) a *estruturação da tese* propriamente dita.

Questões: sementes da tese

Foram muitas as questões que me instigaram a realizar a pesquisa entre os muçulmanos. Algumas delas continuam sem solução; para outras, tenho a impressão de ter encontrado a resposta, mas muitas ainda estão por esmiuçar. De qualquer forma, apresento aqui, aquelas questões que possam guiar o leitor, situando-o nessa recepção, também performática, pois, sem *audiência*, condição fundamental, não existe *performance*. Este texto tem a pretensão de comunicar em *ação*. Escrevo daqui, o leitor interage daí, como se estivéssemos palmilhando o mesmo trajeto. Na verdade, cada leitor constrói o seu próprio caminho. Com certeza ele poderá exclamar, balançar a cabeça, se mexer, rir, discordar, movimentar-se na cadeira; sem falar no movimento da mão com a caneta, que grifa, anota e risca. Os sentidos serão estimulados: visão, tato, olfato, paladar (se os considerarmos de forma metafórica), mas ler também dá fome, e por que não? Feche os olhos, e a audição — de um texto que tem *voz* — se ampliará. Esta é a interação almejada com o leitor-receptor.

A primeira questão: Como se dá a transmissão e a recepção da Palavra Sagrada? Quem a transmite? Entender essa cadeia de transmissão me aproximou da antropologia da *performance*, pois não basta a oralidade, mas a oralidade que vem acompanhada do gesto, da fala, do contato[11]. A *performance* é vista como uma espécie de trança constituída de múltiplos fios ou linhas[12], através dos quais fui tecendo outras fronteiras

11 Cf. Vansina (1982;1985).
12 Cf. John Dawsey (2005).

que me ajudaram a compreender o *ethos* islâmico. Fios e linhas que logo identifiquei como sendo o estudo da religião islâmica, da imagem, da oralidade, do gênero, enfim de tantas outras fronteiras pontilhadas que acompanham a construção da *Performance*.

A idéia de trabalhar com a palavra religiosa e as questões da *performance* não é tão óbvia quando se trata de pensá-las à luz dos constantes eventos atrelados ao Islã. O mais grave deles, talvez tenha sido o 11 de Setembro de 2001. Essa tragédia provocou mudanças nas comunidades aqui no Brasil. Se o mundo não era mais o mesmo, depois do atentado às Torres Gêmeas nos EUA, os muçulmanos e a comunidade muçulmana no Brasil também não. Os sheiks passaram a ter um papel significativo diante dos novos acontecimentos. O "líder da fala" agora estava dado. Não só os sheiks, mas os muçulmanos em geral, tomaram outras posturas diante da tragédia ocorrida. Vou chamar a isso de uma mudança de comportamento, de *performance*. Há necessidade de se mudar o tom da voz, a *voz* que comunica deve estar em sintonia com o corpo, com o cotidiano. Além da expansão da religião, os líderes passaram a ter por missão mudar a imagem de um Islã radical e terrorista transmitida ao mundo por Bin Laden.

> ... depois dos atentados, nós, líderes religiosos, saímos para informar às pessoas que o Islamismo não é isso que está sendo apresentado. Em contrapartida, elas perguntam qual é o verdadeiro Islamismo. Então, a partir daí, nós sabemos que a sociedade brasileira, antes de criticar, está procurando conhecer o islamismo. E isso é muito bom porque nós temos a possibilidade de mostrar a verdadeira face do Islamismo. E outra coisa que nos ajuda é a nossa história no Brasil. A história dos árabes no Brasil não é história de bandido, de terrorista, nem de seqüestrador de avião. A história do árabe no Brasil é uma história de luta, de perseverança (Sheik Nasser) [13].

A segunda questão: Se a primeira preocupação foi pensar a transmissão e a recepção da Palavra, ainda não satisfeita, busquei ir além e tentar entender de que modo a ***performance constrói significados*** importantes no sistema religioso tendo como base o livro. A hipótese é que, na elaboração, execução e desdobramento dessas performances, constrói-se o coletivo islâmico, seja com tensões, ou pelo

13 http://an.uol.com.br/2001/out/28/0pai.htm ENTREVISTA.

compartilhamento de um *ethos* simbólico. Temos uma cadeia a observar: *Deus* que por meio do anjo *Gabriel* revela o Alcorão ao profeta *Muhammad* que revela as Palavras Sagradas, que são recitadas e vivenciadas *pelos fiéis*. É na experiência do *cotidiano-ritual* desses muçulmanos que se dá a *performance*.

Outras questões: De que forma o muçulmano vivencia e transforma o seu cotidiano pautado em regras advindas da religião? Quais são os elementos constitutivos de ser muçulmano? E sendo este revertido, como se relaciona com outros muçulmanos? Por fim, vislumbro que tudo retorna ao corpo, pois é nele que inscrevemos o mundo. O corpo remodelado pela fé, pelas regras, pelo ser muçulmano. O corpo é o instrumento simbólico que estrutura os sinais religiosos, sejam interiorizados ou exteriorizados.

A pergunta final (e a que de fato me interessa) é: Qual é o ***sentido*** de ser muçulmano?

Para isso foi preciso um recorte do campo etnográfico e uma reformulação da questão-problema: Qual o ***sentido*** de ser muçulmano, no Brasil, em São Paulo, em São *Bernardo do Campo?* Daí surgem outras redes que serão constitutivas na construção da *performance* religiosa, sabendo que os muçulmanos em SBC são árabes (em sua maioria libanesa), brasileiros e de outras nacionalidades. Esse dado é importante, quando se pretende dizer que não se trata de um muçulmano determinado, mas de vários que convivem, mesmo não compartilhando a mesma cultura. É nessa diversidade de culturas, dentro de uma comunidade, que reside um modo de ser muçulmano.

Cabe explicitar que o recorte é a "comunidade de *São Bernardo do Campo".* As redes de sociabilidade que consegui entrelaçar, a partir dela, levaram-me para fora da comunidade e, o contato com outros grupos, tornou a tese mais dinâmica. Compreender fluxos e redes estabelecidas, a partir dessa comunidade dá, sobretudo, um caráter dinâmico à pesquisa e aos resultados obtidos.

Autores-atores*[14]*: germinadores de textos

Assim como indiquei que o leitor participa da leitura e intervém no texto, os autores lidos também ressoam e atuam no universo escrito, sendo por isso *atores*. Eles atuam na nossa vida, dão forma e consistência ao texto e às palavras. São a base do pensamento. Nesse sentido, resolvi revelar as minhas filiações, autores que, há muito tempo, tornaram-se verdadeiros livros de cabeceira, de estante, de armário, de porta-malas, de sacolas, aqueles que selecionamos e dos quais não nos desgrudamos.

Devo começar pelo primeiro inspirador da minha vida acadêmica: ***Clifford Geertz***[15]. Graduado em Filosofia e Literatura, estudou em Harvard e foi aluno de Kluckhohn, com quem fez o mestrado. Realizou seu projeto de pesquisa na Indonésia, interessado em pensar o desenvolvimento econômico e político dos anos 60. Nos anos 70 vai a Chicago onde já estava Goffman (sociólogo) e atua em duas frentes: 1- Departamento de Antropologia; 2- Comitê de desenvolvimento das novas nações pós-coloniais, uma maneira de construir formas de diálogo com essas novas nações. Nos anos 60 e 70 faz pesquisa no Marrocos e produz o livro *Observando o Islã.* O trabalho de Geertz é influenciado pela teoria de Weber, do método compreensivo à busca do sentido, e não só por Weber, mas pelos autores que constituíram a Hermenêutica.

Para Geertz (1989), o contexto cultural remete a uma estrutura de significados e a boa etnografia deve saber separar as piscadelas dos tiques nervosos e as piscadelas verdadeiras das imitadas. Ele chama a atenção todo o tempo para que se parta do contexto simbólico do grupo estudado. A interpretação antropológica, para ele, consiste em traçar a curva de um discurso social e fixá-lo numa forma inspecionável. Assim, o etnógrafo inscreve o discurso social. E ao fazê-lo, ele o transforma, de acontecimento

---

14 A expressão *autores-atores* foi utilizada por Ronaldo Trindade em seu artigo na Revista Cadernos de Campo (2001).

15 Geertz faleceu em 31 de outubro de 2006, dia das bruxas. Foi-se o bruxo. Aquele que me inspirava em cada linha, em cada texto...escrever hoje é uma forma de compartilhar a ausência e o vazio antropológico sem Clifford Geertz. A antropologia agora é outra. Silêncio. (2/11/06). Dia de finados.

passado, que existe apenas no próprio momento da ocorrência, em um relato, que existe em sua inscrição e pode ser consultado novamente. É nesse sentido que a cultura é um texto. No entanto, isto nos leva a uma pergunta: O que a escrita fixa? Segundo Geertz, não o acontecimento de falar, mas o que foi dito.

O etnógrafo inscreve não o discurso social bruto, do qual não somos *atores*, mas sim a pequena parte que "nossos sujeitos" *podem nos levar* a conhecer e compreender. Por isso os textos antropológicos são interpretações, na verdade, de *segunda e terceira mão,* pois somente um nativo faz a interpretação em primeira mão, já que essa é a sua cultura. Trata-se, portanto, de ficções, *fictios*, no sentido de que são "construídas", "modeladas". Para Geertz, a descrição etnográfica possui quatro características: 1- ela é interpretativa; 2- o que ela interpreta é o fluxo do discurso social; 3- a interpretação consiste em "salvar o dito", num tal discurso, da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis; 4- ela é microscópica.

Refletir a partir de camadas de significado é a grande inspiração que vem da obra de Geertz (1989). Cada fio, cada teia sobreposta da religião e da comunidade em questão me ajudam a refletir sobre o modo de ser muçulmano. Reduzi o campo etnográfico para poder observar melhor essas camadas, o que de certa forma auxilia-me na interpretação dos fluxos alcançados pela pesquisa. Tornar o campo microscópico foi fundamental para compreender, na extensão de valores *locais, os possíveis valores globais.*

Outro autor importante para esta tese é ***Victor Turner***. Turner teve formação britânica e norte-americana, e foi influenciado, tanto por Radcliffe-Brown, quanto por Clifford Geertz, escrevendo *Dramas, Fields and Metaphors* (1974), *From Ritual to Theatre* (1982) e *The Anthropology of Performance* (1987). Estas obras são pontos de partida para suas reflexões a respeito da *Performance* e para a elaboração de uma antropologia da experiência. Para Turner só há *performance* por meio da experiência. Pensa o teatro como metáfora, como modo de pensar a vida social. O conceito de

“drama social” é central, tanto para a Antropologia quanto para a Antropologia da Performance, que se configura a partir do encontro entre Victor Turner e Richard Schechner (1985).

As características do “drama social”, segundo Turner são: 1- separação ou ruptura; 2- crise e intensificação da crise; 3- ação remediadora; e 4- reintegração (pode levar a uma cisão ou fortalecer a estrutura). Para ele, em momentos de crise, os dramas sociais tendem a aparecer. Deixa claro, portanto, a relação entre ritual e conflito. Os dramas sociais tendem a fazer emergir a anti-estrutura (configurando um espaço liminar, que de certa forma revitaliza a estrutura). A anti-estrutura remete aos conceitos de *liminaridade e communitas.* O conceito de liminaridade não era novo na Antropologia, pois já havia sido explorado por Van Gennep (1978). Liminar para este autor tem relação com o que está à margem. Para Turner, os “dramas sociais” são liminares, momentos de suspensão. Turner afirma:

> (a communitas) surge onde não existe estrutura social (...) (e) só se torna evidente ou acessível, por assim dizer, por sua justaposição a aspectos da estrutura social ou pela hibridização com estes (e acrescenta). A communitas unicamente pode ser apreendida por alguma de suas relações com a estrutura (...) (1974, p.154).

Em alguns momentos chamarei a atenção para a situação *liminar da communitas*, na qual o cotidiano é interrompido, onde o seu fluxo “normal” é desviado, mas podendo também ser absorvido pela estrutura. Turner (1974) faz a distinção entre *performance* social e *performance* estética, a primeira considerada como ritos (religiosos) e/ou dramas sociais; a segunda, dramas estético-teatrais. Em outras palavras, “metateatro”, que sugere ao mesmo tempo uma *experiência singular* “reflexiva” e da “reflexividade” (Silva, 2005, p.43). Há, portanto, a necessidade de *deslocamento do olhar*, para observar os momentos de ruptura da estrutura social, isto é, para os momentos “antiestruturais”, situações liminares e/ou liminóides, representadas pelas performances. Segundo Turner (1974) é nesses momentos que

os atores tomam distância dos papéis e, numa atitude reflexiva, repensam a própria "estrutura social" ou até mesmo a refazem.

Em vários momentos, chamo a atenção para a situação de *communitas.* Primeiro, quando trato do *Sheik é o livro*, e da experiência que ele vivencia, assim como o próprio Profeta. A situação liminar também pode ser observada quando trato da figura do sheik e do tipo de lugar que ele ocupa, assim como durante o jejum do mês do Ramadã. É o que poderemos observar nos capítulos 4 e 5 desta tese.

Um autor que absorveu as teorias de Geertz e Turner foi ***Richard Schechner***, diretor de teatro, amigo de Victor Turner e influenciado por Geertz. Ao beber dessas fontes, aproxima o teatro da Antropologia. *Performar* para o autor (2003, p.25) significa ser exibido ao extremo, sublinhando uma ação para aqueles que a assistem. Observei isso em campo: muçulmanos recitando, repetindo a oração, crianças que mimetizavam as ações dos pais, como num ensaio performático de construção do corpo religioso. Parto do pressuposto de que as performances geradas e a sua recepção pelo público muçulmano ou não muçulmano são significativas para pensar uma comunidade que compreende árabes, seus descendentes e brasileiros reversos.

É possível considerar a *performance* como um todo. Segundo Schechner (2003, p. 27), se há *performance,* há comportamento restaurado, ações que as pessoas treinam para desempenhar, que têm que repetir e ensaiar. Um dos significados de performar é *fazer as coisas* de acordo com um tipo específico de cenário ou plano (2003, p.41)[16]. Poderemos observar isso nitidamente nos muçulmanos que se revertem ao Islã. Eles passam a adotar outra conduta, adotam outro modo de vida.

Com isso quero dizer que a *performance* perpassa toda a tese, seja na *performance* oral, seja na *performance* onde o corpo é marcado, restaurado.

---

16 Em Schechner (2003:26) fazer performance é um ato que pode também ser entendido em relação a: s*er, fazer, mostrar-se fazendo, explicar ações demonstradas.*

Por fim, se há um autor, que leio em voz alta, como leio Guimarães Rosa, é ***Paul Zumthor*** (2000; 2001). Foi sem dúvida por meio do seu texto, repleto de sons e vozes, que fiz a travessia para a teoria da *performance*. Como nos alerta Jerusa Pires Ferreira:

> Paul Zumthor representou para os estudos medievais e de poética do oral um divisor de águas. Sua postura renovadora e criativa procurou dissolver dicotomias obsoletas e criar uma plataforma de atuação em que a voz, o corpo a presença desempenham um importante papel (2000, p.5).

Dois livros foram esmiuçados para a presente tese, lidos com voracidade e tive a satisfação de compartilhá-los com os meus amigos do Napedra[17]. *A letra e a voz* e *Performance, recepção, leitura*, traduzidos por Pires Ferreira. Zumthor (2001) constrói um paradigma que permite reinserir a *voz* e a *performance* entre os elementos constitutivos da obra literária. Esses autores/atores não são os únicos aqui referenciados, mas são atores de uma rede que contempla a Antropologia contemporânea, alguns mais próximos da pós-modernidade, outros de uma antropologia simbólica. O mais importante é perceber o fio que perpassa a todos, elementos que constituem uma reflexão mais ampla dessa Antropologia.

17 Núcleo de Antropologia da Performance e do Drama.

Das sementes e dos autores-atores nasce uma tese

Esta tese está dividida em quatro partes:

I – Sherazade

II – Arabescos

III – Luas

IV – Tâmaras

Sherazade[18]

O capítulo 1 – ***Mais de Mil e Uma Noites***, discute qual o meu lugar nesta pesquisa. Traz elementos observados em um acampamento islâmico, a fim de apresentar os desdobramentos extracotidianos, isto é, situações que se desenrolam fora do cotidiano da comunidade de São Bernardo e o diálogo construído junto com os muçulmanos. Aqui a discussão de gênero é fundamental, pois se trata de uma mulher fazendo uma pesquisa em um universo onde homens e mulheres são claramente separados. Mais que isso, apresenta também uma reflexão metodológica dos papéis dos sujeitos da pesquisa. Esta reflexão aponta a forma em que, segundo Schechner (1985), somos *transformados e transportados*, quando se trata da performance. O capítulo apresenta um caráter metodológico, porque discute o meu lugar frente à pesquisa realizada e aos pesquisados. Refletir sobre o meu lugar na pesquisa é iniciar a discussão sobre *performance*, pois pesquisadores também performam. O ver e ser visto. Problematizo o meu lugar na pesquisa e as negociações feitas em campo.

O capítulo 2 - **Contando histórias – aprendendo com Sherazade**, é o capítulo das imagens em movimento – o vídeo como instrumento, como discurso. Temas recorrentes

18 O nome *Sherazade* foi escolhido para o primeiro bloco, por se tratar de uma mulher que narra a história não só textualmente, mas por meio de imagens em movimento. A pesquisadora se põe a contar histórias.

no Islã foram contemplados nas produções imagéticas: o jejum do mês do Ramadã, a Festa do Sacrifício e algumas vozes, discursos que ouvi durante esses nove anos de pesquisa. As produções são frutos de muitas conversas e por isso devem compor a leitura da tese, possibilitando outras leituras e não apenas uma única leitura. Durante o mestrado, em Antropologia Visual, minha preocupação era com a análise de fotografias, produzidas *dos e pelos* muçulmanos, agora me dediquei a produzir imagens em movimento, porém, as primeiras imagens foram captadas durante o mestrado, ganhando forma no processo de diálogo com a tese. Não há como entender esta tese sem as imagens, elas são parte da tese, porque integram a experiência. Os vídeos *Allahu Akbar,* Sacrifício e Vozes do Islã compõem o capítulo 2 desta tese, assim como as imagens fotográficas que apresentam o caminho imagético da pesquisa, e que agora poderão ser compartilhados com o leitor.

Arabescos [19]

O capítulo 3 – ***Mesquitas e Arabescos: redes de construção de performance***, visa descortinar as comunidades percorridas durante os anos de pesquisa, trazendo uma discussão ampla das redes de sociabilidade entre muçulmanos, brasileiros e árabes primordialmente. Outras redes também se fazem importantes, como as dos intelectuais islâmicos e não-islâmicos. Por fim, trago a rede do Orkut como um meio de reflexão dessa sociabilidade virtual. O que ela esconde? O que ela revela? Quais são as redes desse universo pesquisado? Quais são as tramas encontradas?

No capítulo 4 – ***O Sheik é o livro: aquele que ouve e aquele que fala***, construo uma discussão sobre a *performance* oral do sheik, a partir dos conceitos de *liminaridade, communitas* e *drama social*, propostos por Victor Turner (1974). É possível verificar como se dá a "construção" de um sheik, seu papel perante a comunidade, suas

19 O contexto no qual a pesquisa foi realizada aponta para uma diversidade de caminhos e estratégias analíticas, nada mais analógico que o termo arabesco, que pode ser diverso, assim como os caminhos percorridos.

angústias; seu papel como “líder da fala”, aquele que detêm o conhecimento sobre a religião e a transmite, sendo a pessoa mais indicada para falar, pela comunidade e em nome dela, embora a relação com a própria comunidade não seja fácil: há tensões principalmente quando se fala em hierarquia, em representante dos muçulmanos.

Luas[20]

No capítulo 5 **– *Entre o Jejum e o Sacrifício e suas performances no tempo e no espaço***, apresento ao leitor os significados das festas mais importantes para os muçulmanos, a festa do término do Ramadã (*Eid*[21] *Al- Fitr*) e a festa do Sacrifício *(Eid Al-Adha)*, para trazer à tona as performances ali elaboradas, às vezes, como ritual de passagem, e/ou como instrumento da fé religiosa. Para dar conta do universo das festas, apresento o calendário islâmico para a discussão do tempo e do espaço dessas festas. A etnografia das festas revela um modo muito particular de ser muçulmano, pautado muitas vezes em sacrifício, para quem observa de fora da comunidade: estar em jejum, fazer o *hajj* (peregrinação), a matança dos carneiros, todos esses, elementos que revelam um determinado sacrifício que será explorado nesta tese, e que manterão diálogo próximo com os vídeos *Allahu Akbar* e *Sacrifício.* Como contar a mesma história utilizando imagens em movimento? Este foi o desafio etnográfico. Considerando, como Geertz, que estamos sempre *fazendo uma leitura de,* esta pode, às vezes, se apresentar, tanto no texto quanto na imagem, cheia de elipses ou mesmo desbotada.

No capítulo 6 – ***A teatralização do sagrado islâmico: a palavra, a voz e o gesto***, discuto a *salat* (oração islâmica) e como ela é elaborada corporalmente, moldando o corpo do muçulmano. O corpo é aqui visto como um veículo de comunicação entre

---

20 A terceira parte da tese intitula-se ***Luas,*** a partir do calendário lunar islâmico pontua-se a simbólica das festas (eid).

21 *Eid*,em árabe, significa festa ou tempo de felicidade (Ahmed, 2003:58). No árabe, *Eid* é aquilo que retorna, feriado, está demarcado no calendário.

o fiel e Deus. O corpo fala. O corpo se movimenta, comunica. A oração é um rito coletivo, quando realizado na mesquita, ou um rito individual, quando realizado por um muçulmano em qualquer outro lugar. *A intensidade da performance*: com base em sua experiência como ator e diretor de teatro, Schechner (1985) discute o momento culminante da performance, quando a experiência se aprofunda, fica mais intensa. É o momento em que ele diz: "algo aconteceu!", isto é, se comunicou. Estabeleço uma proximidade entre o ator que repete, ensaia o seu papel várias vezes, com um muçulmano que reza e se aprimora a cada oração, ao enfocar o comportamento restaurado, proposto por Schechner (1985). O argumento central do texto é que o aprimoramento do muçulmano (com auxilio do comportamento restaurado) deve levar em consideração o conhecimento da palavra, o uso da voz (vocalidade) e o gesto. É no gesto da oração que percebemos a *entrega* desse muçulmano.

Tâmaras[22]

O capítulo 7- ***Corpos que se entregam:*** **os sentidos** ***de ser muçulmano****,* capítulo final, concentra-se em três pontos: o primeiro, refere-se à reflexão das questões relacionadas ao corpo (que se entrega) e discute como se dão as transformações corporais, ou melhor, qual é a gramática do corpo que podemos deixar entrever quando falamos desse corpo que se entrega a Deus? O *segundo* ponto, volta-se para os "sentidos", pois são eles que auxiliam o despertar das sensações do corpo. Busco aqui interpretar como os muçulmanos percebem *os sentidos* do ponto de vista religioso. De que modo eles percebem suas mudanças sensoriais: audição, paladar, olfato, visão e tato?

Discuto a idéia de que a religião passa pelo corpo, modificando a gestualidade, as percepções etc. A análise simbólica sugere também uma reflexão sobre os itens

22 Tâmara, porque suscita um dos sentidos, o paladar, que se refere a um dos temas desenvolvidos neste capítulo.

discutidos nos capítulos anteriores. A horizontalização e a verticalização dos sentidos no Islã. No corpo entregue a Deus, os sentidos do mundo passam pelos sentidos do corpo.

Sherazade

Metáfora de las mil y una noches

La primera metáfora es el río.
Las grandes aguas. El cristal viviente
Que guarda esas queridas maravillas
Que fueron del Islam y que son tuyas
Y mías hoy. El todopoderoso
Talismán que también es un esclavo;
El genio confinado en la vasija
De cobre por el sello salomónico:
El juramento de aquel rey que entrega
Su reina de una noche a la justicia
De la espada, la luna, que está sola;
Los viajes de Simbad, ese Odisea
Urgido por la sed de su aventura,
No castigo por un dios; la lámpara
Los símbolos que anunciam a Rodrigo
La conquista de España por los árabes;
El simio que revela que es un hombre,
Jugando al ajedrez. El rey leproso;
Las altas caravanas; la montaña
De piedra imán que hace estallar la nave;
El jeque y la gacela; un orbe fluido
De formas que varían como nubes,
Sujetas al arbitrio del Destino
O del Azar, que son la misma cosa;
El mendigo que puede ser un ángel
Y la caverna que se llama Sésamo…
Jorge Luis Borges (1989, p.522)

I

Mais de Mil e uma Noites[23]

> "Quando nasci, um anjo torto desses que vivem na sombra disse: Vai, Carlos! ser *gauche* na vida".
>
> Carlos Drummond de Andrade

O trecho do poema de Carlos Drummond de Andrade, que escolhi como epígrafe deste capítulo, permite uma poética analogia com a expressão que assumi em minha vida desde os 14 anos, quando o li pela primeira vez. Confesso que várias vezes ouvi uma voz suave que me dizia: Vai, Franci, ser *gauche* na vida! Na verdade, *gauche*, para mim resumia-se não apenas em ser de esquerda, mas em estar à margem, fora dos círculos, fora dos tempos, estando na fronteira dos riscos daí decorrentes. A escolha da Antropologia já foi, sobretudo, uma atitude *gauche*. Além de ser mulher e mãe, resolvi ser antropóloga...

Neste sentido, o encontro com a Antropologia da Experiência foi inevitável, pois a palavra experiência deriva do indo-europeu *per*, com o significado literal de "tentar, aventurar-se, correr riscos". Experiência e perigo vêm da mesma raiz. Em sintonia com a idéia de Turner (1982; 1986)[23] de que a Antropologia é a ciência que está mais profundamente enraizada na experiência social e subjetiva do investigador, trago como questão de fundo pensar sobre o lugar que ocupam pesquisador e pesquisado no processo de produção etnográfica, com a finalidade de problematizar a própria metodologia empregada — a observação participante — e o lugar da pesquisadora *performer* no diálogo construído. Em certa medida, ser gauche é, sobretudo, correr riscos. Nas palavras de Schechner (1985) o pesquisador está lá para ver, e ele é visto. Sua presença "é um convite à atuação". O que o diferencia dos demais

23 Ver Turner (1982, p.17-18).

performers é sua ambigüidade. Ele é um “não performer” e um ”não-não performer”; não é um espectador, nem um não-espectador. Ele está entre (“in between”) dois papéis, assim como entre duas culturas. No campo, ele representa – querendo ou não – sua cultura de origem; de volta para casa, representa a cultura que estudou (Cf. HIKIJI, 2006, p.223).

Na tentativa de compreender os seus sujeitos e de transmitir o que conseguiu compreender, o pesquisador encontra-se sempre no meio do caminho. Mais do que isso, ele procura estabelecer um diálogo em campo que faça sentido para ambos: pesquisador e pesquisados. Trata-se de um lugar de “representação” que é salutar à medida que as diferenças diminuem ou se alargam, dentro e fora do campo etnográfico.

Em outras palavras, como aponta Clifford — “Se a etnografia produz interpretações culturais através de intensas experiências de pesquisa, como uma experiência incontrolável se transforma num relato escrito e legítimo?“ (1998, p.21). —. Este é o movimento desta tese, construir um relato que abarque a experiência da pesquisa, e que, ao mesmo tempo, exponha o outro e seu intérprete.

Um dos instrumentos que me auxiliaram na construção deste diálogo com o mundo islâmico foi a produção de imagens fotográficas e videográficas. A imagem foi o meio facilitador [como poderei explicitar mais adiante] de apresentá-lo, não apenas à comunidade acadêmica, mas também àquele mundo. Na segunda parte deste capítulo, irei tratar exclusivamente do uso de imagens na pesquisa realizada, como uma forma de expor as limitações e potencialidades de sua produção e veiculação em um contexto que vê com precaução o seu uso. O Islã repudia a idolatria de forma veemente[24]. Saber lidar com tais limitações é, sem dúvida, um exercício etnográfico experimentado em campo pela pesquisadora, e que deve ser levado em consideração no momento de se refletir sobre o tipo de

24 Ver surata 53, versículos 19-23.

Antropologia que os pesquisadores da imagem produzem. Qual é a especificidade desta produção?

***

> Field experience is indeed a "personal voyage of self-discovery" (BRUNER,1986, p.15).

Talvez seja um risco iniciar uma tese apresentando os "bastidores" de uma pesquisa, já que, na maioria das vezes, esses comentários costumam estar destinados às notas de rodapé. Porém, uma vez que a presença do pesquisador em campo altera o próprio campo (Clifford, 1998), faz-se necessário esclarecer os posicionamentos e escolhas que foram realizados no recorte, delimitação e inscrição da pesquisa.

Começar pela apresentação da minha *voz* dentre várias, é também um perigo. Risco assumido, incorro na idéia de que as etnografias são frutos de reflexões construídas, "agenciadas", não de forma solitária, mas nos constantes embates que se dão, tanto no campo, junto aos interlocutores, sujeitos da pesquisa, quanto na academia, entre meus pares. Vale lembrar que ambos não são unidades monolíticas, e que conflitos, a respeito de questões teóricas e dos entendimentos do campo, estarão sempre presentes nestes dois âmbitos de construção do conhecimento.

A verdade é que fui afetada, como bem afirma Favret-Saada (2006, p.155)[25], ao sugerir que os antropólogos ignoram ou negam seu lugar na experiência humana. Seguindo esta autora, para quem é preciso resgatar a "sensibilidade" presente na relação sujeito – "objeto", procurei, nesta tese, não me desvincular dos afetos e do que realmente me afetava. A sensibilidade estará presente, não havendo como desvincular a pesquisadora-cientista da mulher que ouve o sermão, a reza, ou participa das festas.

---

25 Ser afetado, de Jeanne Favret-Saada, tradução de Paula Siqueira (2006, p.155-161)

Cabe dizer que desde sempre o antropólogo vem pensando o seu papel como aquele que "(d)escreve" a cultura. Na verdade, como bem nos lembra Teresa Caldeira, nós evocamos, sugerimos, provocamos, ironizamos, mas não descrevemos culturas (1988, p.142). Não nos interessa mais recriar a "totalidade", se é que isto algum dia foi possível, mas interessa-nos a negociação, o diálogo, a observação participante, e interessa-me também ser afetada para provocar a mesma sensibilidade em quem me lê.

Vou expor agora alguns dos aspectos que considerei importantes para explicitar o *ser afetado*. Para isso, evoco um ponto peculiar à minha biografia que, acredito, afetou a tessitura desta tese e a metodologia empregada: refiro-me ao fato *ser mulher*.

Ser mulher. Uma questão de gênero[26]?

Seguindo algumas autoras, partirei do pressuposto de que ser *mulher*[27] faz diferença, em contexto islâmico, ou, melhor dizendo, em qualquer contexto de pesquisa, e não estou sozinha nesta proposição. Maria Cardeira da Silva afirma: "Claro, que o fato de ser mulher, em trabalho de campo, teve um papel decisivo na desconstrução das clássicas dicotomias que opõem feminino/masculino, natureza/cultura, espaço público/ espaço doméstico..." (2004, p.2).

Ainda na esteira deste raciocínio, Mariza Côrrea[28] complementa: "... As pessoas não podem mais ir inocentes para o campo, achando que não faz diferença quem

---

26 Vale considerar gênero nos moldes propostos por Heloisa Buarque de Almeida: "Não pretendo que a categoria gênero seja apenas pensada como diferença sexual, ou a oposição entre homens e mulheres, mesmo se construída cultural e socialmente – mas é uma oposição entre comportamentos masculinos e femininos que tenho que chamar a atenção para analisar algumas dificuldades durante o trabalho de campo. Porque a divisão sexual é essencialmente um processo cultural, não há uma "essência" que defina o gênero independentemente do contexto histórico e cultural – tudo é relativamente construído, sendo as atribuições de gênero reelaboradas nas situações específicas. São estas reelaborações que permitem à antropóloga ir além das restrições normalmente impostas às mulheres na sociedade estudada" (2002, p.6).

27 Cf. Judith Butler "Ciente é claro que isso não é tudo o que esse alguém é". Sabe-se, portanto, que "se tornou impossível separar a noção de gênero das intersecções políticas e culturais em que variavelmente ela é produzida e mantida" (2002, p.20).

28 Cf. Entrevista concedida à revista *Cadernos de Campo* n. 11 (2003) da qual pude participar.

eu sou, de onde eu venho, o que eu digo e o que eu penso" (2003, p.110). Aprendi isso na *materialidade* do meu corpo, para usar uma expressão de Butler (2003)[29], pois pressupõe-se que as normas regulatórias do "sexo" trabalhem de um modo performativo, ao construírem a materialidade dos corpos, e, mais especificamente, ao materializarem o sexo do corpo etc. (BUTLER, 2003, p.154). A *performance* para esta autora é a própria condição de subversão, à medida que, ao mimetizarmos as injunções normativas, nos é possível deslocar, recontextualizar e prefigurar novos contornos de gênero.

No campo, o ser mulher ganha destaque, porque tenho um lugar específico entre eles — o lugar que o grupo reserva ao sexo feminino —, embora tenha me esforçado para me aproximar tanto de homens quanto de mulheres, e ambos são meus interlocutores. Assim, sempre busquei conversar da mesma forma, com homens ou mulheres, fazendo as perguntas que considerei pertinentes e, talvez por isso, o apelido de subversiva dentro do grupo.

É evidente que minha *performance* é situacional, e isso não apenas me ajuda a perguntar as mesmas coisas, com ênfases e modos diferentes, mas também a circular com a "mesma" desenvoltura pelos espaços masculinos e femininos. Andar por entre as veredas islâmicas é como aprender a circular em universos únicos, onde a espacialidade também é constituída de muitos ruídos e textos que contribuem para a constituição da *performance* assumida. É um universo de meandros, de gentilezas, de comportamento recatado, olhar baixo, ouvidos atentos, gestos comedidos, e até mesmo extravagantes, a depender da situação. Assim, a performance não está só na materialidade do corpo, mas no entorno, nas cercanias e nos circuitos da ação.

Isso não significa que a performance não esteja regida por regras. Há regras na *performance,* como afirma Zumthor, em seu instigante "Performance, recepção, leitura". Regras que atuam simultaneamente no tempo, no lugar, na finalidade da

29 Retomarei, em maior profundidade, as questões sobre o corpo, no capítulo 7.

transmissão, na ação do locutor e, em ampla medida, na resposta do público. "(...) o estar em campo implica nesta *situação performática* de tempo/lugar, da ação e reação com nossos interlocutores" (2000, p.35. Grifos do autor).

Para avançar na *situação performática de pesquisadora*, valerá a pena, portanto, descrever os meandros da pesquisa, frutos da peculiaridade da pesquisadora no trato com alguns desafios, *desa*tando uns *fios* e emendando outros.

Na comunidade do Brás: aprendendo a ser- não ser muçulmana

O exercício antropológico está em refletir sobre o próprio pensamento, a fim de que os caminhos perpassem nossas tênues realidades conexas e desconexas. Ao assumirmos a Antropologia como ofício de vida e de morte, já que, no exercício de construção-desconstrução propiciado pelo campo, acabamos por morrer todos os dias, retornamos às fronteiras, às margens, aos tempos fora do tempo. É neste fazer que me detive e em outras linguagens, para além do texto, a imagem. Minha primeira aproximação da comunidade muçulmana deu-se por meio das imagens fotográficas. Este encontro aconteceu mais ou menos assim:

Iniciei meu trabalho de campo entre os muçulmanos, em 1998, ainda de forma tímida, quase silenciosa. O estranhamento era grande. Na dissertação de mestrado relatei como tive acesso ao grupo (FERREIRA, 2001), mas vale destacar que a entrada foi facilitada quando souberam que eu tinha filhos. Assim, falar dos filhos, da maternidade, foi uma boa estratégia frentes às mulheres muçulmanas. Tê-los foi uma dádiva para a pesquisa e para a vida. Naquela época, os meus eram bem menores (estando com seis, quatro e dois anos). Nove anos depois, a inserção deles também mudou. Os mais velhos me acompanham ao campo e gostam. Gabriel, meu primogênito, tem sido um aprendiz de antropólogo e vez ou outra fotografa, dá palpites, me avisa quando o sheik aparece na TV, ajuda nas filmagens. Quer me acompanhar em dias de festa.

Os mais novos já começaram a comparar as religiões de que ouvem falar na escola e aquela que a mãe estuda. Mundo fascinante esse o das descobertas. Para além do que estas frias notas introdutórias podem sugerir, a construção de uma tese mobiliza não só a academia, mas a família e os amigos.

Surge o terceiro dado importante da "construção" da pesquisadora *performer*, agora uma sobreposição de identidades, dentre as quais se destaca a *mulher,* a *antropóloga* e a *mãe*. Sem falar que três é um número bem razoável, em se tratando de comunidade islâmica, onde a média de filhos é de três ou quatro; sendo raro ter menos. Sentindo-me em casa, ao menos neste quesito, iniciei a tentativa de apreensão do universo islâmico à minha volta.

Entre os islâmicos, as mulheres são as responsáveis pela transmissão da religião aos filhos. Elas constituem o centro da educação muçulmana. A convivência com as mulheres, durante o mestrado, abriu-me uma porta necessária à pesquisa. Fui desconstruindo as vagas representações de mulheres submissas, reprimidas, subjugadas. Elas me *afetaram* profundamente, pois foi somente com a convivência que se tornou possível para mim uma aproximação da sutileza que é ser muçulmana em nosso país. Nesses primeiros anos de pesquisa deixei-me ficar entre elas: ouvi, observei e então percebi que ser mulher é mais do que usar ou não o véu.

Trata-se de um processo profundo de experimentação, pelo qual é difícil para uma mulher ocidental, mãe e antropóloga, aceitar que as mulheres devem ficar em um lugar diferente e andar cobertas, dentro e fora da mesquita, pois Deus assim o quer. Aceitar que os filhos e o marido estejam no centro de sua atenção. E que, na separação, a mãe deve entregar os filhos maiores de sete anos aos cuidados do pai. O esforço que fazemos para compreender o outro é enorme. E não seria diferente se fosse o contrário — um pesquisador muçulmano que estivesse investigando a nossa cultura —, como bem relatou em sua tese de doutorado, Giselle Guilhon:

> (...) Imaginemos, por exemplo, o grau de estranhamento que, um pesquisador muçulmano poderia experimentar caso tentasse entrar no Vaticano para estudar a vida de São Francisco de Assis. Seriam vários os véus culturais e religiosos que ele teria que transpor para ter acesso ao seu universo de interesse. Da mesma forma, o buscador ou pesquisador ocidental do Sufismo, no seu contato com os especialistas muçulmanos do assunto, depara-se com semelhantes véus: dificuldade com a cultura e a língua do Oriente Médio; hostilidade ou sentimento de superioridade dos religiosos muçulmanos para com os não-muçulmanos; aceitação, por parte dos muçulmanos, de muçulmanos ocidentais convertidos apenas como muçulmanos de segunda categoria; rejeição generalizada do Sufismo pela maioria dos muçulmanos eruditos e políticos ortodoxos; crença, por parte dos sufis islâmicos, na sua superioridade com relação aos muçulmanos não-sufis; posicionamento do Islã como superior ao Judaísmo e ao Cristianismo, apesar de o Islã considerar tanto Abraão quanto Jesus Cristo profetas autênticos, etc (2006, p. 258-259).

É nesse sentido que a expressão utilizada pelo Professor Vagner Gonçalves da Silva, em suas argüições, é bastante apropriada para pensarmos que não somos nós apenas que estamos observando o outro, mas estamos também sendo observados. Silva afirma, ainda, que, "ao direcionar uma lanterna a nossos pesquisados, estamos também direcionando a nós mesmos essas luzes". Isto implica dizer que, ao vermos, estamos sendo vistos[30].

Temos, portanto, muitas outras "máscaras" que vão se sobrepondo às imagens que conhecemos de mulheres e homens do Islã. Em várias discussões com colegas e alunos, percebia a curiosidade deles em saber se as mulheres são de fato arrancadas da sua vida social, como as meninas do filme *A Maçã*[31], onde o pai prende suas filhas em casa, e a mãe, que é cega, nada pode fazer por elas. Seriam todas as meninas muçulmanas presas, se não em castelos, mas em suas próprias casas? Minha aproximação com elas tem me mostrado que não! Aprendi em campo que essas mulheres não são as coitadinhas indefesas que a imprensa constrói, em todo momento que a elas se refere. Elas são fortes e destemidas como pode ser qualquer mulher.

30 Márcio Goldman e Viveiros de Castro sugerem uma antropologia pós-social, isto implica que todos são "sujeito" e todos são "objeto", simultaneamente (2006, p.182).

31 Filme iraniano de Samira Makhmalbaf, 86 minutos, 1998. Samira tinha apenas 18 anos, quando escreveu o roteiro do filme com seu pai, o cineasta iraniano Mohsen Makhmalbaf.

Não quero dizer que a violência à mulher muçulmana não exista em alguns países do Oriente Médio[32], mas isso não pode ser visto como uma realidade a encarcerar os entendimentos sobre a religião e os hábitos dos muçulmanos como um todo. Quais as diferenças entre elas e nós? É a religião, e não apenas o fato de se crer em *Allah*, mas toda a experiência proporcionada por aquilo que constrói o ser muçulmana ou muçulmano, e que tentarei tecer nesta tese.

Em cada capítulo um ponto, um nó, um arremate e um desfazer, um alinhavo. Lembro-me de uma conversa que tive com uma muçulmana, durante o mestrado:

> **Franci:** Que graça tem dançar para mulheres verem? Dançar é sensualidade... As festas que vocês organizam só têm mulheres!
> **Dona Rosana:** Quem disse que não dançamos para homens? Dançamos para o nosso marido. E você não dança para o seu marido?
> **Franci:** Eu? Eu não!
> **Dona Rosana:** Então, se você não dançar, alguém vai dançar...

Essa conversa me deixou atônita e ressoa ainda hoje em minhas reflexões. Que mulher é esta que dança para o marido? Que se arruma para ele? Que tem prazer nesses "pequenos" gestos? E eu? Tão ocidental, libertária, cheia de mim, dos meus conceitos etc. Como esta identidade é modelada? — perguntaria Judith Butler (2002, p.185).

Eu também performatizo o meu gênero feminino-feminista, construo a minha identidade a partir desta dualidade. No entanto, elas têm o corpo coberto, será ele modelado pela religião ou pela política? Ou por todas essas coisas juntas? O véu das mulheres muçulmanas pode ser um marcador sexual-político, mas não é só. As mulheres usam o véu, caracterizam-se como muçulmanas, quando se apresentam de véu, dando mostras de como certo discurso sobre o gênero se inscreve no próprio corpo. Como afirma Butler, (...) discursos, na verdade, habitam corpos... Eles se acomodam em corpos; os corpos na verdade, carregam discursos como parte de seu sangue... também é uma forma da mulher exercer poder. (2002, p.9).

---

32 Ver artigos de Leyla Pervizat, Danielle Hoyek, Javeria Rizvi Kabani e Houda Rouhana (2006).

O mundo passa pelo corpo e se o corpo é uma sinédoque para o sistema social, como diz Butler (2002, p.189), então é o corpo que revela os sinais diacríticos identitários e simbólicos de determinados grupos sociais. Retomarei essa discussão em outros capítulos, mas por ora ficamos com a idéia de que o corpo carrega o mundo cultural e social.

Durante o mestrado, tive a sorte de me aproximar de uma muçulmana que mudaria os rumos da pesquisa, por facilitar minha inserção em campo. Magda Aref, estudante, na época, do curso de Ciências Sociais da FFLCH/USP, ajudou-me na aproximação com o grupo de mulheres do Brás. Com ela, fui aprendendo a me comportar em uma mesquita e, a todo momento, me era revelado o que podia e o que não podia fazer. Magda teve paciência de me apresentar e ensinar muita coisa sobre a religião e o modo de vida de um muçulmano, e muito da sua história está em minha dissertação. Tal história encerra tanto seu processo de reversão à religião como também outros dados que ajudam a compreender a transformação pela qual passou a comunidade do Brás/Pari, na década de 90.

Tomei nota de fatos ocorridos com Magda e com sua família libanesa. As fotografias faziam parte de nossas conversas e me conduziam a um outro mundo, a outros contextos. Cabe dizer que a vontade de trabalhar com fotografia foi gestada durante o primeiro curso de Antropologia Visual, ministrado por Sylvia Caiuby Novaes[33], em 1993. Nessa época meu foco eram as fotos de família, influenciada que estava pelo trabalho de Miriam Moreira Leite (1993).

Terminado o mestrado em 2001, voltei à comunidade do Brás, em 22 de fevereiro de 2002, quatro meses depois da minha defesa de mestrado. Era o dia do Sacrifício[34]. Mas era como se voltasse a minha própria casa, pois, depois de um período de convivência

---

33 Professora do Departamento de Antropologia, coordenadora do projeto temático — "Alteridades, Expressões Culturais do Mundo Sensível e Construções da Realidade: Velhas Questões, Novas Inquietações —, do qual faço parte, e autora de *Mulheres, homens e heróis* e *Jogos de Espelhos* , dentre outros.

34 Informações mais detalhadas, o leitor poderá acompanhar no capítulo 5 desta tese.

entre eles, é impossível não criar vínculos afetivos, que são correspondidos com abraços e conversas acolhedoras.

A festa do Sacrifício é a principal comemoração dos muçulmanos, depois da festa do término do Ramadã. Cheguei na hora da oração, no momento em que as mulheres já estavam em seus lugares, no fundo do salão do Centro Islâmico da Liga da Juventude Islâmica do Brás[35]. Lá estavam Magda, Malac, Fátima, Jamel, Rosana, Aicha, Nazek, Gineme e outras. Eu estava feliz em revê-las depois da defesa. Assim, após a apresentação das crianças e da oração, fui ter com as minhas *amigas* muçulmanas.

Jamel, de imediato, indagou: "E aí, você vai continuar nos estudando?"[36]. Balancei a cabeça, dando sinal que sim. Ela, como costumava fazer, caiu na gargalhada e soltou: "*Inshalá"* (se Deus quiser). Jamel é tia de Magda, que apresentei em minha dissertação de mestrado. Assim, como a mãe de Magda, também não usa o véu, mas tem o discurso da religião na ponta da língua.

Aproveitei o fato de uma telenovela, exibida pela TV Globo, entre outubro de 2001 e julho de 2002, em horário nobre, ter tratado dos muçulmanos no Brasil e perguntei a Jamel se ela se considerava uma *espetaculosa* como a Nazira[37], ou se ela iria "a*rder no mármore do inferno"* por não usar o véu, como era repetido constantemente na trama folhetinesca. Com desenvoltura, disse-me que prestaria contas no dia do Juízo, mas com certeza — *Inshalá* —, ela usaria o véu antes de morrer[38]. Em seguida, caiu na gargalhada. A fala de Jamel é bastante significativa; leva-me a pensar que a condição de ser mulher no Islã é também negociada nas

---

35 Há quatro anos, os muçulmanos que residem e moram no Brás e Pari inauguraram a sua própria mesquita, na Rua Barão de Ladário, deslocando assim o espaço de oração do Centro Islâmico para a nova mesquita.

36 A pergunta de Jamel nos indica *que os nossos sujeitos* também questionam os rumos das nossas pesquisas. Eles não são meros espectadores da pesquisa, são atuantes.

37 Nazira, personagem de Eliane Giardini, na novela O Clone, era uma muçulmana à procura de um marido. Usava decotes ousados, paquerava rapazes. Ser espetaculosa, para os muçulmanos da novela, era querer chamar a atenção o tempo todo.

38 Todas as mulheres árabes muçulmanas com quem conversei no Brás, e que não usam véu, repetem sempre a mesma fala: "Se Deus quiser, um dia vou usar". Têm consciência de que se trata de uma obrigação religiosa que deve ser cumprida pelas mulheres.

experiências individuais. Isso faz com que ela não seja qualquer mulher islâmica, mas uma em particular. É possível afirmar que, como este, muitos outros arranjos são implementados pelas mulheres, na construção da imagem de uma mulher islâmica possível.

Jamel é, sem dúvida, uma das mulheres mais extrovertidas do Brás: falante, alegre, sorridente. Perguntou-me se eu já sabia que sua filha Nedra passara a usar o véu no primeiro dia do Ramadã. Disse que sim. “Pois é”, completou, “ela e Magda estão seguindo direitinho o que manda o Alcorão. Isso é motivo de orgulho para nós. Elas são corajosas, e isto é um bom exemplo”.

Logo depois, Malac[39] mostrou-me as esfihas[40] que tinha preparado para a ocasião, perguntando se eu já havia experimentado. Esfihas, quibes, massas folhadas, doces — era o que se via pela mesa. Enquanto experimentava a comida, ouvia Malac contando as novidades, e perguntando se o véu que havia escolhido para a ocasião combinava com sua roupa. “Experimente mais uma esfiha, eu mesma as fiz!” Disse-lhe que a comida estava ótima e que ela estava linda como sempre.

Passei a observar Magda distribuindo os presentes às crianças, como em todos os anos, enquanto dizia que, a cada ano, havia mais crianças. No início da pesquisa, as crianças não passavam de quarenta, hoje já somam mais de 120. Importante chamar a atenção para esse dado, que se refere ao ano de 2002.

Estar no Brás é uma festa. O reencontro é sempre bom; as pessoas, a conversa. Os homens estão do outro lado, não se misturando às mulheres ou às crianças. Cada um ocupa o seu espaço. Com os homens, pouco conversei, no máximo um cumprimento de “feliz Eid”.

---

39 Malac é uma das amigas queridas que fiz em campo. Presenteou-me há alguns anos com os véus que uso até hoje. Gentilmente me ofereceu uma quebra de jejum, no mês do Ramadã, durante o mestrado, a qual pude também filmar, com ajuda de sua filha Aicha.

40 De acordo com a fala do senhor Emílio Bonduki 2º: “esfiha na realidade é nome sírio, porque o libanês diz *lahmé be agin*, carne com massa, que é o verdadeiro nome. Esfiha quer dizer folha”. (Greiber; Maluf; Mattar, 1998, p.379) .

Com o passar do tempo, senti que, cada vez mais, alguns muçulmanos, principalmente os que me conheciam, atribuíam importância à pesquisa, mesmo não sabendo qual a real dimensão de escrever uma dissertação ou uma tese. O simples fato de eu querer entender a religião deles e o seu modo de vida era algo de muito interesse e admiração por parte de alguns da comunidade[41].

É certo que os estudos feitos por antropólogos em comunidades islâmicas, ainda não refletem, completamente, o mesmo que foi relatado por Silva:

> O antropólogo ao aproximar-se dessas "energias" para pesquisar, inevitavelmente acaba sendo atraído por elas... A iniciação do pesquisador, mesmo não sendo uma condição necessária para a pesquisa, é quase sempre vista como uma conseqüência desta... (2000, p.107).

Em conversa com Sheik Jihad, em dezembro de 2006, ficou claro que a comunidade havia aberto as portas à pesquisa. Mesmo assim, muito antes de conversarem comigo, pediam a anuência do sheik, ou, mesmo depois, passavam a ele o que haviam dito a mim, como uma forma de conferir se o que tinham dito era bom ou não. Trata-se de um controle considerado supostamente necessário, especialmente pelo fato dos muçulmanos se sentirem prejudicados em relação à mídia, embora, no meu caso, não se tratasse de uma jornalista, e sim de uma antropóloga. A verdade é que mesmo sendo bem recebida e tendo alcançado um certo grau de confiança entre muitos muçulmanos, o controle, mesmo implícito, sempre existe. Mas não o considero negativo à pesquisa, ao contrário, ele me ajuda a refletir sobre a relação estabelecida. E se eu fosse muçulmana? A relação seria outra? Seria facilitada?

---

41 Na festa do Sacrifício de janeiro de 2006, vários muçulmanos vieram me perguntar se eu ainda não tinha terminado o meu trabalho. Ficam sempre curiosos a respeito de um trabalho que nunca termina.

Não-não eu[42]*,* em um acampamento islâmico

> Contra aqueles que querem passar depressa longe da noção de experimentalismo, continuo convencido de que a forma assumida pela etnografia permanece uma preocupação fundamental na criação de discussões, teóricas e de pesquisa, que confrontam as questões do estilo pós-moderno de produção do conhecimento com as condições sociais reais da pós-modernidade junto aos nossos objetos (...) Mas pode ter certeza de que o objeto de estudo sempre ultrapassa sua delimitação analítica, especialmente sob as condições da pós-modernidade (MARCUS,1994, p.15).

Passada a experiência com a comunidade do Brás, e dando especial atenção ao universo feminino, desejava, então, já há algum tempo, participar de um acampamento islâmico, organizado pelos muçulmanos de São Bernardo do Campo. Mas sempre surgia alguma dificuldade para minha imersão neste que é uma espécie de retiro espiritual. Conviver com os muçulmanos, acordar, almoçar, estar presente em suas atividades era do que sentia falta em minha pesquisa. Como um etnólogo que vai à sociedade indígena, desejava estar mais presente na "aldeia". Estava certa, ao imaginar que estar lá faria diferença. Pensava que lá não haveria nada que me dispersasse, e eu poderia ficar, ouvir, observar, conversar, presenciar tanto os momentos mais sérios quanto os momentos lúdicos, sem ter que retornar à minha casa no final do dia. Para isso tive que persistir e, durante muito tempo, insisti, junto ao Sheik Jihad, sobre minha participação em um acampamento. Observei a ele que esse "mergulho" seria fundamental a um maior entendimento da religião e dos religiosos. No entanto, por duas vezes seguidas não houve vaga, pois a procura costuma ser grande, para os acampamentos organizados pelos muçulmanos de São Bernardo do Campo. A colocação de Sheik Jihad indica minha insistência nessa convivência:

---

42 A expressão "eu" e o "não-eu" foi cunhada pelo psicanalista Donald Winnicott (1990), quando este refletia sobre a relação da mãe e seu bebê. O bebê, por não ter o seu *self* constituído, funde o seu ao de sua mãe. Por meio da relação da mãe com o bebê é que ele vai conhecendo o mundo e passa a separar o "eu" e o "não-eu". Essa expressão será usada por Richard Schechner (1985), para se referir aos papéis assumidos pelo ator. O ator, em cena, assume o não-eu, da mesma forma que a pesquisadora, em campo, assume outro papel para ser aceita no grupo, mesmo que temporariamente.

> **Sheik Jihad**: Se não a trouxéssemos (referindo-se a mim), ela tiraria (do ônibus) eu ou Sheik Ali (Abdouni) para vir no nosso lugar, de tanta vontade que tinha de vir.

Minha persistência e as perguntas "subversivas" foram as características atribuídas por eles a mim. Durante os anos de pesquisa, era comum ouvir: "você ainda está fazendo sua pesquisa?" Mas chegou um momento em que eles não perguntaram mais, e apenas diziam: "lá vem a Franci com as suas perguntas subversivas".

> **Mujahad (Alex)**: muito obrigado Francy, mas olha, você é a única subversiva querida por todos na WAMY viu, veja por esse lado... Suas perguntas eu respondo pessoalmente, no Orkut é tudo muito exposto. Salam (novembro de 2005).

Eram 16h00 do dia 23 de julho de 2004, quando embarquei rumo a Sorocaba, local do acampamento, junto com alguns muçulmanos da Mesquita de São Bernardo do Campo. O retorno estava marcado para o dia 25 de julho, ao final da tarde. Na bagagem: caderno de campo, gravador, fitas cassete, fitas de vídeo, filmadora, tripé, roupas quase "islâmicas"[43], lenços etc.

No ônibus, um misto de ansiedade e euforia tomava conta de mim. Conhecia muito pouco os muçulmanos que iam naquele ônibus. Fazia frio e talvez por isso o silêncio tomasse conta de todos. Para passar o tempo, lia uma dissertação de mestrado sobre os conversos de São Bernardo do Campo. Na verdade, li-a quase inteiramente, durante o percurso. Por causa do frio, nem senti desconforto com o véu que tive que usar para poder participar do acampamento. De certa forma, ele me ajudou bastante, pois, para muitos, eu era mais uma irmã[44] entre eles. Cabe refletir sobre a imposição do uso do véu no acampamento, pois talvez seja esse um bom exemplo de como os muçulmanos atuaram em minha pesquisa. Ao participar junto com eles do acampamento, estava presa às regras que me foram impostas, não pelo fato de ser uma pesquisadora, uma

43 Saias longas, camisas de manga comprida, casacos.
44 Irmã é a forma como os muçulmanos(as) chamam as mulheres muçulmanas.

não-muçulmana, mas por ser mulher e as mulheres deveriam usar o véu enquanto estivessem no acampamento.

A chegada a Sorocaba e ao hotel Sol Inn[45] deu-se às 18h30. Em geral, esse percurso leva uma hora e meia, mas, com o trânsito de sexta-feira, a viagem foi um pouco mais prolongada. Já no hotel, aguardava o número do meu quarto e a informação da minha parceira de quarto[46]. Até o horário da oração, fiquei no quarto arrumando o material que tinha levado. Às 20h00, fomos todos à mesquita improvisada em um salão acarpetado. Como estávamos viajando no horário da oração da tarde, os muçulmanos fizeram naquele momento as duas orações, a da tarde e a da noite. A primeira foi mais curta que o habitual, por se tratar de uma oração de viajante, isto é, de alguém que está fora de sua cidade, pois atenta-se para o fato de que o viajante pode estar cansado após a viagem. Assim, a oração é reduzida a duas genuflexões, ao invés de quatro, como é usual[47]. Mas um jovem que morava em Sorocaba teve de fazer a oração por completo.

Logo após a oração, fomos jantar e assistir à abertura do evento. A comida era servida em balcões. A pedido do sheik foram formadas duas filas, uma de homens, outra de mulheres, que corriam lado a lado, marcando a separação entre os sexos, assim como nos quartos, onde havia uma ala feminina e outra masculina[48].

Durante o jantar, pude fazer meus primeiros contatos. Sentada ao lado de Nádia Hussein, esposa de Sheik Jihad, fui conhecendo suas irmãs de Florianópolis e do Rio de Janeiro. Apresentada como amiga dela e do sheik, logo me aproximei de Fadwia e Jamile. Ambas são jovens, Fadwia, 19 anos, estudante de Administração de Empresas em Florianópolis; Jamile é casada, tem 21 anos e cursa Direito no Rio

---

45 O “acampamento” na verdade é num hotel, e não em barracas, como o nome pode sugerir.

46 Logo fiquei sabendo que a minha parceira não viria e acabei ficando sozinha num quarto, mas isso em nada dificultou meu contato com outras mulheres.

47 No capítulo 6 abordarei elementos importantes da *oração* no Islã.

48 Nesse primeiro dia, resolvi não gravar nada, deixei o material guardado, nem mesmo carreguei comigo o caderno de campo. Achei melhor me inteirar da programação, já que, até o momento, não sabia de fato o que aconteceria.

de Janeiro. Através delas conheci Kátia, 30 anos, casada, também residente no Rio. Naquele momento comecei a me soltar, cada uma contava coisas da própria vida para as outras. Falamos sobre tudo: religião, casa, família, faculdade etc.

Nádia disse que eu precisava conhecer Jalila, que tinha acabado de defender um TCC (Trabalho de Conclusão de Curso) em Psicologia, sobre o véu, e conhecer também mais duas moças, uma que fazia Medicina, e, a outra, Letras. Comecei a perceber que aquelas mulheres tinham outros objetivos além de casar e ter filhos. Temos sempre a idéia de que as mulheres muçulmanas não têm o mesmo acesso ao conhecimento que os homens. Em certo sentido, podemos até afirmar que sim, dependendo do lugar a que nos referimos, mas isso não está estabelecido pela religião. As mulheres iranianas, por exemplo, apresentam o maior índice de escolaridade, pois aproximadamente 75% delas chegam à universidade. Em São Paulo, a nova geração também deve alcançar esses índices, e mesmo se casando entre 18 e 22 anos, essas mulheres continuam seus estudos, como é o caso de Magda, Nadia, Jamile e de outras que conheci.

Após o jantar, assistimos à abertura do evento. Foi uma apresentação comum aos propósitos de qualquer cerimônia religiosa. Foram feitas recomendações aos jovens, para que não ficassem acordados durante a noite, pois deveriam seguir um horário islâmico, e não britânico. Quando ouvi “horário islâmico”, logo entendi que isso se referia ao fato deles fazerem cinco orações diárias, em horários marcados de acordo com a Lua. Assim, no dia seguinte, deveríamos acordar às 4h30 para rezar, ou seja, eles para rezarem, eu para observar. Fomos dormir às 23h30. As regras estabelecidas naquela noite indicam claramente qual era o propósito daquele encontro: transmitir os valores da religião, e para isso era necessária a divisão em alas, feminina e masculina. Até mesmo quando ouviam as palestras ou almoçavam, deveriam sentar em alas separadas.

Às 4h30 já estava de pé. Tomei um banho para acordar e peguei o equipamento. Fui uma das primeiras a chegar, pois queria gravar a oração e tudo o mais que acontecesse. Por se tratar de um hotel, a sala de oração era um salão acarpetado no andar superior, próximo aos corredores dos quartos das alas feminina e masculina. Das 5h00 às 6h15, mais ou menos, eles rezaram. As mulheres que, por estarem menstruadas[49], não podiam rezar, assistiam sentadas à oração. Às 6h30 formaram-se grupos para recitar o Alcorão. Aqueles que conhecem as suras ajudam outras muçulmanas a decorar. Foi um momento especial. As mulheres pronunciavam o Alcorão com calma, algumas tentavam acompanhar a pronúncia, o ritmo, e assim foi até às 7h30, hora do café [e realmente eu precisava de um para poder acompanhar aquele horário islâmico].

A primeira palestra aconteceria às 9h00, então ficamos conversando longamente durante o café. Muitas queriam saber se eu estava gostando, se eu tinha passado bem à noite e sobre a minha experiência no acampamento. Fui apresentada a Jalila e a conversa se estendeu bastante, apesar do sono que se abatia sobre nós duas. Ela, filha de uma brasileira e um palestino, aprendeu a religião com o pai, mas não usa o véu, talvez, segundo ela, porque esse não seja o hábito de sua mãe. Formada em Psicologia, realizou um TCC sobre o tema do véu e as mulheres árabes. Pudemos trocar impressões a respeito de pesquisa e sobre dados. Receptiva, trocamos nossos e-mails e questões a respeito do Islã. Jalila[50] chamou-me a atenção, por demonstrar interesse em interpretar os significados de ser muçulmano, a partir da temática do véu. Trata-se não só de uma muçulmana, mas de uma muçulmana que problematiza o ser muçulmano, assumindo um lugar na academia.

Às 9h00 teve início a palestra sobre os Pilares do Islã, ministrada pelo Sheik Jihad. Conheço bem essa palestra, e por isso não iria gravá-la. Porém, a pedido do sheik

---

49 A respeito das restrições em relação à menstruação, ver capítulos 5 e 6.

50 Em conversa pelo *MSN* com Jalila, em dezembro de 2006 (ela mora em Criciúma/PR), perguntei se ela já estava usando o *hijab*. Disse-me que não, mas que em 2007 iria se preparar, para que, em 2008, ela venha a usar o véu. Cada vez mais, as mulheres que ainda não usam o *hijab*, procuram se preparar para isto.

— e por ele ter permitido a minha participação — fiz-lhe a gentileza. A palestra era praticamente a mesma que tinha sido dada por ele a estudantes de uma universidade. Mais longa, porém, porque ele a entrecortava com outros exemplos, e um pouco diferente, pois ele parecia muito mais duro com os muçulmanos do que com os não-muçulmanos[51]. No capítulo 3, apresento esta palestra, como uma forma de pensar sobre o papel do sheik em uma comunidade islâmica.

Às 10h15 houve uma parada para o *coffee-break*, como eles mesmos chamavam, com mais café, sucos, pães e bolos. Em seguida, teve início uma palestra do Sheik Ali Abdouni, sobre fanatismo. Ao meio-dia, hora da reza; logo depois, almoço.

Na hora do almoço, "perdi"[52] a oportunidade de gravar belos depoimentos. Sentamos, Jalila, Fawdia, Jamile e eu, e nos pusemos a falar sobre discriminação e preconceito; e sobre a tensão entre brasileiros e árabes. A própria Jalila dizia ter sido discriminada, há anos atrás, por ser filha de brasileira[53], mas que, durante sua pesquisa para o TCC, esse sentimento se esvaiu. Jamile contou que quem discrimina não conhece o verdadeiro Islã[54]. O Islã não prega isso. "O Profeta Muhammad SLAS[55] pregava o respeito a outros povos". Em meio à conversa, vinha-me à memória, o tempo todo, um texto de Todorov (1988) sobre igualdade e desigualdade, e soltei uma frase: "A diferença é ser diferente, e não desigual". As três juntas exclamaram: "Que bonito! Repete." "Eu não sei mais" — respondi, e foi aí que Fadwia repetiu a frase...

---

51 Em palestras de Sheik Jihad, realizadas em universidades, gravadas por mim, ele me pareceu muito mais contemporizador do que quando nesta palestra aos muçulmanos. Isso me fez perceber que as *performances* são geradas de forma diferente, dependendo de quem é o grupo com o qual se dialoga. Um muçulmano deve aprender e praticar o modo correto, mas o não-muçulmano deve apenas conhecer.

52 Nada melhor do que a sensibilidade de quem está atento às falas, aos olhares, aos mínimos gestos que ocorrem nestes momentos em que o caderno de campo ficou esquecido num canto.

53 Da mesma forma que com sua mãe, o preconceito em relação a ela, que era brasileira, era sentido da parte de mulheres árabes.

54 Quando ela se refere a um Islã verdadeiro, está implícito que não é este que é combatido cotidianamente pela imprensa ou por pessoas que não conhecem a religião. É a um Islã que prega a paz e a justiça social que ela se refere, e não a um Islã que é sempre mal interpretado.

55 Abreviatura que significa: "que a Paz e as bênçãos de Deus estejam com ele"— dita por ela.

Não falávamos somente sobre desigualdade, em nossa mesa, mas também sobre os migrantes muçulmanos que, quando chegavam ao Brasil, pediam para que suas mulheres tirassem o véu, pois assim chamariam menos a atenção. O que era comum no mundo árabe, não era no Brasil daquele período. Da década de 90 para cá, esse sentimento vem mudando. As mulheres têm sido estimuladas a usar o *hijab*. Jamile contou que foi em um acampamento que ela passou a usar o véu. “Coloquei ali e nunca mais tirei”. Cabe registrar que nos acampamentos todas as mulheres são obrigadas a usar o véu, e a justificativa para isso é o aprendizado, a experiência, ou seja, se não se passar pela experiência de usá-lo durante um final de semana, nunca saberão se serão ou não capazes de usá-lo no cotidiano.

***

Já eram 15h00 e ainda não tínhamos nos arrumado para ir à fazenda. Esse foi um momento de lazer durante o acampamento. Muitas mulheres vieram preparadas, de tênis e agasalho, para jogar vôlei. Algumas me perguntaram se eu jogaria vôlei com elas, disse que, por enquanto, eu não estava dando conta de usar o véu “paradinha”, quanto mais pulando e saltando. A risada foi geral. Na verdade, comer macarronada de véu já tinha sido um grande desafio, imagine jogar vôlei. Durante esses anos de pesquisa, havia usado o véu apenas para entrar na mesquita, por isso senti nesse momento tanto desconforto. Quando estava no meu quarto, a primeira coisa que eu fazia era tirar o véu. Era a falta de *hábito*. Nesse sentido devo considerar que usar o véu não é simplesmente colocá-lo. Aprender a usá-lo é uma experiência constitutiva da vida dessas mulheres.

No passeio ao Parque Florestal Ipanema, divisa entre as cidades de Iperó e Araçoiaba da Serra, fomos todas em um mesmo ônibus. A ida durou quase 45 minutos; fui sentada ao lado de Jalila e conversamos o tempo todo sobre as nossas vidas, cinema,

religião, uma infinidade de assuntos, como se já nos conhecêssemos há muitos anos. Ao chegar no parque, o ônibus, cheio de mulheres usando véu, transformou-se no grande atrativo das pessoas que passavam pelo lugar. A cena delas olhando para as mulheres dentro do ônibus e depois fora dele era bastante intrigante. Olhares curiosos, de quem parecia estar vendo as irmãs de Bin Laden, como elas mesmas brincavam. Elas se divertiam, querendo descer logo do ônibus.

O passeio era turístico, com monitores que explicavam a história dos escravos que viveram naquela região. Logo, uma das mulheres, com pressa de andar pelo lugar, disse que poderíamos ouvir as histórias do lugar andando, assim aproveitaríamos melhor o passeio. Uma pequena cachoeira foi a atração do lugar. Lá as mulheres tiraram muitas fotos e se divertiram, riram, brincaram, inventaram músicas. O passeio também separava os homens das mulheres, cada grupo ocupava espaços diferentes.

Na volta ao hotel, a brincadeira era geral dentro do ônibus. Cantavam uma música comum para as crianças: *"O fulano roubou pão da casa de João. – Quem? Eu? Eu não! – Então, quem foi? Foi a Nadia. A Nadia roubou pão na casa do João..."*. Assim foi até que ocorreu um breve imprevisto, quando o ônibus foi atingido, ainda que levemente, por um carro que rapidamente fugiu. Chegamos ao hotel às 18h45. Só desejava tomar um bom banho e comer. Enquanto me preparava para o banho, elas se preparavam para a reza[56]. Eis uma das diferenças entre elas e eu. Eu estava preocupada em trocar de roupa, tirar o véu e depois jantar, elas ainda tinham, no meio do caminho, uma oração para fazer em comunidade. A convivência e a proximidade revelam as diferenças. Esse foi o meu tempo de descanso, das 18h45 às 20h00, horário da gincana. O jantar foi às 21horas.

A gincana era de homens *versus* mulheres. Foi muito divertida. Participei da brincadeira, que tinha, desde *Imagem-Ação* (um jogo em que você tem que adivinhar quem é a pessoa), até perguntas sobre o Islã. As mulheres levaram a melhor e

56 Para o muçulmano, a oração é tão importante que me fez dedicar o capítulo 6 a essa temática.

ganharam de longe dos homens. Elas fizeram grito de torcida. Realmente estavam competindo e levando a sério a brincadeira.

Durante a manhã seguinte, entre uma palestra e outra, também houve brincadeiras de enigmas, e as mulheres também venceram. Após o jantar, uma garota pediu ao Sheik Jihad uma palestra para os participantes do acampamento, para tirar dúvidas etc. Tinha uns quatorze anos e logo percebi o motivo de pedir ao sheik mais uma palestra depois do jantar. Certa de que estávamos todas cansadas, não poderia ser pela religião, mas por algum interesse, que ela me revelou, ao pedir-me que convencesse o sheik a falar mais sobre religião. Na verdade, queria olhar mais um pouco para um determinado rapaz. Não precisei pedir nada, nem faria isso. A palestra do sheik aconteceu, mas só para mulheres, com grande desapontamento da garota que pretendia estar mais próxima de um determinado jovem que participava do acampamento.

Lá fomos nós às 22h00 ouvir o sheik. Uma das participantes perguntou por que não havia sheiks mulheres e quis saber por que ela não havia sido avisada com antecedência sobre o acampamento. Disseram-lhe que as informações não chegaram a tempo à sua cidade, no sul de Santa Catarina. As indagações dessa mulher mostram que os fiéis também questionam a maneira como a religião é estruturada nas atitudes cotidianas. Outras mulheres disseram que quem tinha interesse devia correr atrás. Olhava para o relógio: 23h25. Meus olhos queriam se fechar. O Sheik da Arábia Saudita veio pedir ao Sheik Jihad para encerrar a conversa. A essa altura, os homens já estavam em seus quartos. Enfim, fomos dormir. Decidi que não acordaria para a oração das 4h30, já havia gravado no sábado, não haveria necessidade de repetir a oração novamente.

Durmo. O telefone toca. São 2h30 da madrugada.

Um homem pergunta: — Quem fala?
Respondo: — Franci.
Homem não identificado: Hora da reza, diz a voz do outro lado.
Franci: Já?! — imaginei responder.

Olho para o relógio... Pensei: “não levanto mesmo”. Só fui levantar às 6h00, depois de ouvir várias batidas nas portas dos quartos para que as meninas se levantassem. Fui direto à mesquita e descobri que o telefonema recebido na madrugada havia sido trote e que várias meninas haviam se levantado e feito a ablução[57] etc. Na porta da mesquita (na sala de oração) encontro Sheik Jihad, que me cumprimenta:

> **Sheik**: Assalamu aleikum!
> **Franci**: Aleikum me salam!
> **Sheik Jihad**: Este acampamento está sendo bom para sua pesquisa apenas ou também para você como pessoa?
> **Franci**: Não há como separar a pessoa da pesquisadora, afirmei. Aprendemos juntas, completei a seguir.

Seu sorriso foi sinal de que a resposta, por enquanto, bastava. Realmente não tinha parado para pensar nisso, se a experiência do acampamento só era algo a acrescentar à minha pesquisa ou também ao meu cotidiano. Na verdade, não costumo separar, como disse a ele, a pesquisadora da pessoa. A constituição de uma pesquisa é também a constituição da pessoa. E as duas com certeza são bastante problemáticas.

Tal episódio me fez lembrar de um outro, ocorrido quando levei Magda Aref para falar a alunos de Psicologia de uma universidade. Uma aluna fez uma determinada pergunta e Magda, na hora de responder, disse: “Vou responder como muçulmana”. A aluna retrucou, afirmando: “Não quero que você responda como muçulmana, mas como pessoa”. Naquele momento, fiquei bastante irritada com a postura da aluna. Como separar a pessoa da sua religião? Como separar a pesquisadora da experiência? Uma não existe sem a outra, hoje sei.

Na hora do almoço já me sentia à vontade entre as mulheres, a timidez inicial já não existia mais. A conversa agora era com as mulheres que vieram do

57 Ver capítulo 6 e glossário.

Pari. Conversávamos sobre vídeos iranianos, e em um determinado momento, afirmei:

> **Franci:** Eu adoro filme iraniano!

Uma delas olhou para mim e disse:

> **Latifa**: Adora não irmã. Gosta muito! Nós só adoramos a Deus.

Percebi que ela ainda considerava que eu era muçulmana, e respondi.

> **Franci:** Eu adoro, *porque eu não sou muçulmana*. Você sim deve adorar só a Deus.

Ela se justificou dizendo que eu deveria me preparar para me tornar muçulmana e, para isso, era bom aprender como se fala. Nos termos "nativos", a idéia de Deus é interessante para pensar, assim como os *pecaris* interessam aos índios, como nos mostra Viveiros de Castro: "a idéia de que os *pecaris* são humanos me interessa, a mim também, porque 'diz' algo sobre o que é ser 'humano'" (2002, p.134).

Nesse sentido, interessa-me a idéia de que só devemos adorar a Deus, pois é na idéia da unicidade que residem o ser muçulmano e o seu modo de vida. Responder simplesmente que *não sou muçulmana* e, portanto, posso falar como quiser, não resolve a questão. Como posso sustentar que o que eles dizem é sério? Como posso levá-los a sério?

É importante frisar que, ao falarem de Deus, os muçulmanos estão falando deles mesmos e de Deus. Daí a grande intuição de Viveiros de Castro (2002): não cabe ao antropólogo acreditar ou não no que os nativos acreditam, mas compreender o que isso ensina sobre os nativos.

No início deste texto levantei a idéia de que ser mulher em campo faz diferença. No acampamento, isto ficou bem demarcado, pois, embora não fosse muçulmana, fui tratada *como se* fosse uma delas. Sendo mulher, minha participação no acampamento era totalmente voltada ao universo feminino. Como poderia eu sentar à mesa com os homens para almoçar? Usando véu ficava "explícito" qual era o meu tipo de participação no acampamento. Antropólogos não andam com crachás identificando que são antropólogos. A maneira que encontrei para me aproximar dos homens foi por intermédio dos sheiks, que me conheciam e sabiam o que eu estava fazendo ali.

Em eventos anteriores, Sheik Jihad disse-me que o fato de conhecer tanto o Islã, um dia me tornaria uma irmã, pois os meus conhecimentos me levariam a isso. Para um pesquisador, suas escolhas nunca são tão claras e evidentes, às vezes casuais, e/ou por gosto, estilo etc. O que construí em campo foi um diálogo constante, a ponto deles "palpitarem" ou, de certa forma, dialogarem a respeito dos significados que eles mesmos atribuem, mas sem perder de vista a minha opinião sobre o que fazem ou deixam de fazer: Como fiz com as esfihas de Malac, o sermão do sheik, a religião etc. O que busco fazer é tentar *"traduzir"* o que experimento e o que compartilho com eles, se não a religião, mas a percepção desta experiência de ser muçulmano. De lugares diferentes, vamos nos mexendo, pouco a pouco, e calculando o lugar de onde olhamos ou nos olhamos.

No final do acampamento, recebi uma homenagem. O sheik se referiu a mim como uma amiga da comunidade muçulmana, e convidou-me para passar um carnaval entre eles, ou melhor, num acampamento islâmico. Dessa vez, não mais convidaram a Franci ou a antropóloga, mas ambas. Segundo Silva, "O grupo também mobiliza seu sistema de classificação para tornar aquele que inicialmente era um "estrangeiro" em uma "pessoa de dentro", isto é, um sujeito socialmente reconhecido" (2000, p.88).

Ainda no campo da Antropologia do Islã no Brasil, não temos pesquisadores adeptos da religião islâmica, como é usual nos estudos de antropólogos do campo afro-brasileiro, tal qual apontou Silva (2000), mas é comum a pergunta, se somos árabes, se somos muçulmanos, se já nos convertemos, mesmo no meio acadêmico.

A verdade é que as pesquisas sobre o Islã no Brasil ainda são em menor número do que sobre outras religiões, e a própria comunidade islâmica está aprendendo a lidar com pesquisadores e pesquisadoras. Muitos deles, segundo Sheik Jihad, não dão retorno de suas pesquisas. Neste quesito tenho sido alguém que apresenta os resultados coletados e procura dialogar com eles. Perguntei se ele se recordava de alguma pesquisa ou de algum pesquisador que esteve na mesquita. A única coisa de que se recordava era do número de alunos que estão finalizando a graduação e, portanto, estão fazendo seus TCC, e são os que mais aparecem na mesquita, em busca de informações.

É possível concluir por ora que, se, por um lado, ser mulher, mãe e antropóloga contribuiu para uma aproximação com os muçulmanos, também tornou claras as diferenças entre a pesquisadora e o grupo pesquisado. Como venho argumentando, a pesquisadora, assim como observa, também é observada. O que de fato aprendemos é a lidar com o campo etnográfico e suas nuanças. Um pesquisador do Islã confessou-me o quanto foi difícil para ele entrevistar as mulheres, que só aceitaram responder suas perguntas por que quem as fazia era sua esposa, limitando assim uma maior aproximação dele com as mulheres. Isso eu realmente nunca observei em relação à minha pesquisa — homens se negarem a conceder uma entrevista, por eu ser mulher —, mas também não quer dizer que eles fizessem as suas concessões sem consultar o sheik a meu respeito: quem eu era etc..

Na batida do pulso: revelando problemas

> Of all the human sciences and studies anthropology is most deeply rooted in the social and subjective experience of the inquirer. Everything is brought to the test of self, everything observed is learned ultimately "on his [or her] pulses" (TURNER, 1986, p.33)[58].

Quando se determina um problema de pesquisa, como o que construí, tem-se que pensar de que forma vamos atingi-lo e compreendê-lo. Para isso, traçamos um percurso que seguimos, e nos propomos objetivos que nos coloquem em uma trilha a ser percorrida. Entender o universo do muçulmano, seja reverso ou não, brasileiro ou não, requer uma estratégia que não se restringe a formular perguntas e a coletar respostas, pois, às vezes, essas respostas só são encontradas na observação, na própria esfera do sensível, do compartilhar alguns elementos ou momentos que sejam relevantes para aquele grupo. Temos também que falar do assunto que interessa a esse grupo. Como bem observa Goldman:

> O cerne da questão é a disposição para viver uma experiência pessoal junto a um grupo humano com o fim de transformar essa experiência pessoal em tema de pesquisa que assume a forma de um texto etnográfico. Nesse sentido, a característica fundamental da antropologia seria o estudo das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal (2006, p. 167).

Estar entre eles é também estabelecer laços afetivos. É uma amizade que vai sendo construída, a ponto deles não fecharem o seu universo, com medo de que sua realidade seja deturpada. Para muitos, é certo que vou apresentar os conflitos. Sabem que há um hiato a ser preenchido. Busco mostrá-lo de forma que entendamos alguns modos de ser muçulmano no Brasil, em São Bernardo do Campo, ou seja, dando um passo para entender o *ethos* islâmico.

---

58 De todos os estudos e ciências humanas, a Antropologia é a que está mais profundamente enraizada na experiência social e subjetiva do investigador. Nela, toda avaliação tem como referência o sujeito, toda observação é finalmente apreendida "na batida do pulso". (Tradução de Herbert Rodrigues, cf. Cadernos de Campo, n.13, 2005).

O acampamento contribuiu para experienciar o ser muçulmano. O véu serviu de máscara, não máscara no sentido de esconder algo, mas de revelar algo. Mostrar-se perto deles para entendê-los, era essa a questão inicial. A produção de imagens ampliou o meu olhar; outros modos de ver e ouvir também nos conduzem à reflexão. O diálogo é ampliado; tanto dentro quanto fora da comunidade. É um estar lá e editar aqui, tarefa complexa, mas fundamental para implementar o conhecimento.

Além de verificar o meu lugar, como estrangeira, a diferença ali, também revela a outra face daquela que observa a religião, ou que pelo menos a tangencia, como é o meu caso, pelo fato de estudá-los e "ser" para eles ao mesmo tempo uma futura reversa. Se já conheço a religião e já entendo bastante da sua história etc., então nada mais previsível do que a minha reversão.

É difícil para aquele que tem uma crença entender que uma pessoa possa ser apenas pesquisadora e gostar muito do que faz. Estar neste lugar não é simplesmente cômodo, pois podemos ocasionar, no *outro*, determinadas expectativas que, em muitos casos, não serão correspondidas. Ler, aprender, observar, compartilhar esse universo são caminhos fundamentais para quem pretende avançar no conhecimento de determinado tema. Mas, para quem está do outro lado, para aquele que vivencia a religião, que lê com outra finalidade, que reza, que acredita, talvez seja realmente muito difícil entender como nós antropólogos podemos fazer tudo isso e continuarmos à parte, ou seja, não compartilharmos dos mesmos "segredos" e das mesmas "cosmologias".

Assim, entendo a colocação do sheik: "afinal, para que serve esse acampamento?" Se esta pergunta encerra várias interrogações, também clareia o meu posicionamento, *porque eu não sou muçulmana* e daí o meu lugar, portanto, é outro. Lugar este, construído, performatizado, tanto quanto para os próprios muçulmanos. A relação construída entre pesquisadora e grupo pesquisado só tem sentido porque há uma elaboração, uma aceitação, um espaço negociado, por ambas as partes, num diálogo constante, porque, de certa maneira, todos nós somos *afetados*. É nesse sentido que penso em

performance da pesquisadora. A noção de *performance,* para Richard Schechner (1985), não é meramente a *performance* em si, mas um grande ensaio, uma repetição. O que faz o pesquisador, se não ensaiar perguntas? Atitudes?[59] — pergunta ele.

Termino este tópico constatando aquilo que já foi experenciado por Victor Turner (1982) e retomado por Schechner, quando este afirmou: "fazer os movimentos do Nô, mesmo que por um breve período, me ensinou mais no meu corpo que páginas de leitura" (1985, p.31). É a experiência com a "performing ethnography" que também encontrei nesse acampamento islâmico, pois me comportava ***como se*** fosse um deles. Este estado de subjuntividade[60], com certeza ampliou os meus sentidos em relação ao grupo que estava pesquisando. A partir dessa experiência, surgia o método, a qualificação, a tese, a *pesquisadora performer*. Vale a pena agora passar às imagens que foram produzidas e compartilhadas com os muçulmanos de algumas comunidades, em São Paulo, e com a academia. Este tipo de inserção também expõe os limites e as potencialidades da produção de imagens e da *performing ethnography*.

Imagens compartilhadas - imagens islâmicas em movimento

> E teu Senhor inspirou as abelhas, (dizendo): Construí as vossas colméias nas montanhas, nas árvores e em habitações (dos homens). Alimenta-vos de toda a classe de frutos e segui, humildemente, pelas sendas traçadas por vosso Senhor! Sai do seu abdômen um líquido de variadas cores que constitui cura para os humanos. Nisto há sinal para os que refletem (16ª Surata, *An Nahl* – As abelhas, versículos 68-69)[61].

---

59 Vale a pena lembrar que a Antropologia da Performance é parte da Antropologia da Experiência.

60 Ver *From Ritual to Theatre* (1982, p 82-84). Turner cita o Webster's Dictionary: o subjuntivo sempre tem a ver com 'desejo, possibilidade, ou hipótese'; é o mundo do 'como se', que abrange desde a hipótese científica à fantasia da festa. É o 'como se fosse', em vez do 'é'. Trata-se de expressar algo possível ou simplesmente desejado.

61 Na tradução do sentido do Alcorão, feita pelo professor Helmi Nasr (Professor aposentado do Departamento de Letras Orientais da USP), temos: **An-Nahl** é a forma plural de **nahlah**, que define os insetos himenópteros sociais, produtores do mel. O título desta sura provém da menção a este inseto, no versículo 68, e, como todas as suras reveladas em Makkah (Meca), ela trata dos assuntos básicos do Islão, tais como a unicidade de Deus, a Revelação, o envio dos profetas com a Mensagem divina etc. Considero as questões que envolvem a imagem como sendo básicas para a compreensão do *ethos* islâmico. Cabe dizer que, no Alcorão, não há nenhuma menção contra as imagens e, sim, contra a idolatria, mas, nos *hadiths* (textos que expressam o comportamento e falas do Profeta Muhammad), é possível encontrar restrições às imagens.

Foi em campo que aprendi a fazer as minhas próprias imagens, pois percebi que, além de analisar imagens já existentes, meu processo de produção também possibilitava uma outra entrada no tema. Nesse sentido, a questão abordada vai além do uso da imagem em contexto islâmico, ampliando-se para a experiência de ser pesquisadora (não muçulmana) e o aprendizado de produzir um material iconográfico que é fruto do diálogo e de parcerias com os muçulmanos. Na tentativa de compreender o mundo islâmico e suas imagens, buscava olhar e ver. Como eles se representavam? Como eles eram representados? Qual era o estatuto dessas imagens?

2001 é um ano que considero o divisor de águas desta pesquisa, pois, após o atentado de 11 de setembro, as comunidades islâmicas no Brasil passaram a considerar fundamental atender a todos aqueles que lhes solicitavam informações, seja sobre a religião ou sobre outros assuntos que envolvessem os muçulmanos mundialmente. Considero que este movimento constituiu uma abertura dessas comunidades para a sociedade em geral. Nesse período, aproximei-me de dois sheiks e, por seu intermédio, tive acesso a duas outras comunidades islâmicas: a de Santo Amaro, bairro da zona sul de São Paulo, e a de São Bernardo do Campo, cidade da Região Metropolitana de São Paulo.

A ampliação dos territórios pesquisados levou à diversificação das imagens produzidas, das imagens fotográficas às imagens em *movimento*. A produção de vídeos é um processo mais complexo, pois envolve a construção de uma narrativa em um *continuum*, diferente do que acontece com a fotografia[62], capaz de congelar um momento. Essas duas formas de produção de imagens e de expressão, na perspectiva desta pesquisa, configuram-se como processos complementares e não excludentes.

Assim, propus-me o desafio instigante de olhar para o material produzido, como quem abre uma caixa de surpresas. Nesta caixa encontrei, além das muitas fotografias que

62 Não vou me deter na análise das fotografias produzidas em campo, porque contemplei este exercício na minha dissertação de mestrado e em dois artigos, publicados em 2002 e 2007.Considero mais importante, no momento, refletir sobre os vídeos produzidos.

colecionei nestes anos todos de pesquisa, imagens videográficas “boas para pensar”, algumas transformadas em vídeos, como o *Allahu Akbar*[63], o *Sacrifício*[64] e *Vozes do Islã*[65]. Rever os vídeos que produzi foi, sobretudo, uma experiência prazerosa. No entanto, reler a dissertação de mestrado provocou-me certo desconforto. Talvez por que olhar para o passado, mexer na caixa e desencavar imagens que não víamos “antes de colocar os óculos”, tal qual descreveu Guimarães Rosa, mexe não só com as emoções, mas também com o modo de olharmos.

> Mas, então, de repente, Minguilim parou em frente do doutor. Todo tremia, quase sem coragem de dizer o que tinha vontade. Por fim, disse. Pediu. O doutor entendeu e achou graça. Tirou os óculos, pôs na cara de Minguilim.
> E Minguilim olhou para todos, com tanta força. Saiu lá fora. Olhou os matos escuros de cima do morro, aqui a casa, a cerca de feijão-bravo e são caetano; o céu, o curral, o quintal; os olhos redondos e os vidros altos da manhã. Olhou, mais longe, o gado pastando perto do brejo, florido de são-josés, como um algodão. O verde dos buritis, na primeira vereda. O Mutum era bonito! Agora ele sabia. Olhou Mãitina, que gostava de o ver de óculos, batia palmas-de-mão e gritava: - “Cena, Corinta!...” Olhou o redondo de pedrinhas, debaixo do jenipapeiro.
> Olhava mais era para Mãe. Drelina era bonita, a Chica, Tomezinho. Sorriu para tio Terêz: - “Tio Terêz, o senhor parece com o Pai...” Todos choravam (2001, pp.151-152).

As imagens, sejam elas fotográficas ou videográficas, foram o foco da pesquisa de mestrado, mas somente no doutorado consegui inventariar as imagens em movimento e finalmente dar-lhes um destino e um sentido. Durante o mestrado, fiz várias imagens que ganharam um roteiro muito tempo depois. A roteirização e a edição dos vídeos ***Allahu Akbar*** e ***Sacrifício*** foram processos bem diferentes. Sobre tais diferenças falarei, agora, certa de que leitores e espectadores, com certeza, levantarão outras diferenças e mesmo semelhanças. É importante considerar que a produção de imagens em campo foi fundamental para uma aproximação com

---

63 *Allahu Akbar* significa Deus é Maior. O vídeo trata dos significados do Jejum do mês do Ramadã. LISA/2006, 29´; lisa@usp.br .

64 Trata do quinto pilar do islã — *hajj* — e a festa do Sacrifício. LISA/2007, 13’.

65 Trata das questões mais presentes durante a pesquisa. LISA/2007, 25’.

a comunidade, o diálogo e o seu reconhecimento, muito mais do que eu poderia avaliar.

***

> Os narradores contam a história. Engrenam-se na grande corrente tradicional. Fixam, em letra de fôrma, o que de outra maneira seria oralidade pura. O árabe reputa muito mais a fala que o que escreve (HADDAD, 2005, p.17).

O povo árabe, como já é sabido, encontra na oralidade sua forma de expressão e o seu espaço mais significativo. Até mesmo no Alcorão, algumas suratas nos remetem a imaginar as figuras sem termos que mostrá-las. Nesse sentido, fui buscar, no texto sagrado dos muçulmanos, algumas dessas referências imagéticas que pudessem ser compreendidas por qualquer pessoa — *abelhas, aranhas e pássaros* —, comparando o fazer imagens em campo às atividades (a) de abelhas, por exemplo, a atração que temos por imagens, assim como pelo mel produzido por elas, mesmo que em locais considerados inacessíveis; (b) de aranhas: fazer imagens é como construir certo tipo de casa, ainda que relativamente frágil; e (c) de pássaros: se temos imaginação, para produzir de modo diferente nosso conhecimento etnográfico, nada como voar como eles. A feitura de imagens se dá num movimento de vai-e-vem, de sim e de não. Vamos costurando os diálogos, desfazendo as emendas e retomando o fio da meada. Não foi diferente, quando me propus a produzir um vídeo sobre os líderes da fala islâmica.

Não há como negar que as imagens revelam outros aspectos e dimensões que o texto não dá conta, e era isso que eu queria mostrar. Apresentar um ritual por meio de imagens em vídeo é uma forma de dar vida a ele, pois constitui uma possibilidade de colocar o espectador na cena, pela dramatização da realidade, que é exposta em movimento, o que se diferencia de sua mera descrição através de palavras. São duas formas diferentes de estabelecer a relação leitor/espectador, os quais também reagem

de modos diferentes a uma descrição da *salat* ou às imagens da *salat.* Uma coisa é a minha descrição de um determinado ritual, outra é apresentar o ritual por meio das imagens, é como se o ritual ganhasse vida. Uma coisa é a descrição da *salat*, outra coisa é a imagem da *salat.* As imagens perpassam esses universos e é neste tema que agora eu vou me deter.

As abelhas fazem o mel...

Nos versículos do Alcorão, isto é, da tradução[66] do texto alcorânico, elaborada pelo professor Samir El Hayek, observamos os seguintes significados:

> A palavra *Auha* (abelha), comumente significa inspiração, a Mensagem colocada na mente ou no coração, por Deus. Aqui, o instinto da abelha refere-se aos ensinamentos de Deus, coisa que indubitavelmente é. No versículo 5 da 99ª. Surata, ela é aplicada a terra (...). O próprio favo de mel, com as suas células hexagonais geometricamente perfeitas, constitui uma estrutura portentosa, sendo adequadamente denominado *buiut* – lares. E o modo como as abelhas encontram locais inacessíveis nos montes, nas árvores, e mesmo entre as habitações humanas, é uma das maravilhas da natureza, isto é, a obra de Deus na Sua Criação (1994, p.307).

Uma primeira analogia a estabelecer está na relação entre as abelhas e a pesquisa de campo: assim como as abelhas, também estamos sempre à procura de lugares inacessíveis, ou espaços desconhecidos nos quais, nós pesquisadores, ainda não adentramos. A imagem de um antropólogo como estando sempre em busca de novas descobertas, novos lugares, a fim de delimitar o seu campo, é bastante peculiar. Além disso, quanto mais difícil é etnografar um lugar, mais esse etnógrafo irá procurar outras maneiras de se aproximar dos sujeitos e de suas cosmologias. Estamos sempre em busca de "inspiração", como o próprio significado das abelhas no verso do Alcorão.

66 É preciso observar que os muçulmanos não aceitam que o Alcorão seja traduzido. Todo tipo de tradução é considerada como sendo "os significados dos versículos do Alcorão". Neste texto, fiz uso de duas versões de "traduções", uma publicada recentemente, pelo professor Helmi Nasr (2004) e outra do professor Samir EL Hayek (1996).

Em minha dissertação de mestrado escrevi:

> Durante a pesquisa fui percebendo que a fotografia que eu produzia apontava para elementos diferentes daqueles encontrados nas fotos produzidas por eles. Em um grupo muçulmano, o momento e os locais particulares a serem fotografados nem sempre são os mesmos escolhidos pelo etnógrafo, posto que há uma série de restrições na hora de produzir uma imagem. Uma, por exemplo, é não fotografar uma mulher sem véu. Como resolver tal dilema em uma festa de mulheres? Quando as mulheres estão reunidas retiram o *hijab*, passando a ter uma imagem que não pode ser reproduzida pela pesquisadora, no entanto, elas podem se fotografar.
>
> As imagens fotográficas, sejam elas minhas ou deles, produzem uma interação que possibilita encontrar novos significados no método utilizado na pesquisa: nessa perspectiva é que se coloca o movimento de fazer as imagens "falarem" a partir das memórias apresentadas pelos próprios muçulmanos ao olharem as diversas fotografias, construindo assim, a minha relação com o grupo pesquisado. O *olhar* e o *fazer* imagens abrem vários canais de comunicação (FERREIRA, 2001, p.100-101).

O que mais ouvi dos muçulmanos sobre as imagens deles produzidas é que as *fotografias de imprensa* tinham o objetivo de chocar, à medida que só apresentavam mulheres totalmente cobertas, — como as mulheres de *burqa* —, vestimenta que além de cobrir o corpo, cobre também o rosto dessas mulheres. Tais imagens, segundo eles, são preconceituosas e estereotipadas, porque são geralmente acompanhadas de legendas que menosprezam a religião e as mulheres. E o uso do véu ainda causa estranheza na sociedade ocidental. Não se compreende porque as mulheres muçulmanas devem usar o lenço ou porque não se pode desenhar a imagem do Profeta Muhammad. A estranheza, ao olhar esses sinais diacríticos da cultura muçulmana, está no fato de que os olharmos com as nossas referências, tal como expressa Said:

> ... Pois, se for verdade que nenhuma produção de conhecimento nas ciências humanas pode jamais ignorar ou negar o envolvimento de seu autor como sujeito humano em suas próprias circunstâncias, deve então ser verdade também que, para um europeu ou americano que esteja estudando o Oriente, não pode haver negação das circunstâncias mais importantes da realidade dele: que ele chega ao Oriente primeiramente como um europeu ou um americano, e depois como indivíduo (1996, p.23).

A compreensão desse outro requer, portanto, que olhemos para além das diferenças, ou seja, que olhemos para outras esferas que nos ajudem a desconstruir esse olhar enviesado sobre outros costumes, outras culturas. Isso inclui a polêmica em relação às charges do Profeta Muhammad[67]. No Islã não se produzem imagens dos profetas, porque não se deve reproduzir a imagem de algo que foi criação de Deus[68]. Além disso, há o cuidado com a idolatria. É importante frisar que, no Islã, *Não há Deus senão Deus, e o profeta Muhammad é o seu mensageiro*[69]. Esta é a profissão de fé que todo muçulmano deve fazer, ao se converter.

Cabe dizer que as fotografias de imprensa são as mais conhecidas pelo público em geral. Estão presentes em jornais e revistas de ampla difusão. O assunto mais corrente sobre os árabe-muçulmanos é sem dúvida a guerra na Palestina, e os conflitos no Oriente Médio tornaram-se mais presentes após o "11 de Setembro". É nesse registro que as fotos sobre os muçulmanos povoam o imaginário e enchem as redações.

Aranhas constroem suas casas (teias)

> O exemplo daqueles que adotam protetores, em vez de Deus, é igual ao da aranha, que constrói a sua própria casa. Por certo que a mais fraca das casas é a teia de aranha. Se o soubessem! (29ª Surata, versículo 41)[70].

67 FERREIRA (2006).
68 Cf. Ferreira (2004).
69 *La Ilah Ila Allah,wa Muhammad Raçul Allah.*
70 Samir El Hayek (1994, p.465) escreve que "a casa da aranha é um dos maravilhosos sinais da criação de Deus. Ela é feita de finíssimos fios que saem das glândulas do corpo da aranha. Há muitas espécies de aranhas e muitas espécies de casas de aranhas. Os principais tipos de casas devem ser mencionados. Há o ninho tubular, ou teia, uma casa ou toca forrada de seda, com uma ou duas portas-armadilhas. Isto pode ser chamado de residência, ou mansão familiar. Há, então, o que é comumente denominado teia de aranha, que consiste de um ponto central com fios radiais concêntricos e quase circulares, que formam o corpo da teia. Este é o seu pavilhão de caça. A estrutura inteira dá exemplo da economia de tempo, de material e de desprendimento de energia. Se um inseto cair na rede, a vibração que se processa nos fios radiais logo avisa a aranha, que vem, e mata a sua presa. No caso de a presa ser poderosa, a aranha é provida de glândulas venenosas, com as quais liquida a presa. A aranha tanto descansa no centro da teia, como se esconde na parte de baixo de uma folha, ou dentro de alguma greta, mas sempre dispõe de uma linha que a liga à teia, que a mantém em comunicação. A fêmea da aranha é bem maior que o macho, e em árabe o gênero de *ankabut* (aranha) é feminino".

A nota de rodapé 49 pode ser lida como parábola, segundo El Hayek, pois:

> Dada a espessura, os fios da teia de aranha são muito fortes, do ponto de vista da relatividade; mas, no nosso mundo, são muito frágeis, especialmente os fios de teia de aranha que flutuam no ar. Assim é também a casa do homem que confia em recursos materiais, conquanto finíssimos ou relativamente belos; perante a Realidade eterna eles nada são.

O texto acadêmico procura comunicar, sobretudo, algo que foi tecido lentamente, construção frágil, porque não é a única, mas apenas mais uma de tantas outras existentes e que poderão surgir a partir da mais recente. Mas, sem sombra de dúvida, o texto é livre e voa, permitindo que o leitor conheça os caminhos, as paisagens e os fluxos (Cf. Hunnerz, 1987).

Reside aqui o fazer “imagem em movimento”. Quando não se tem o domínio da linguagem audiovisual, estamos também construindo casas frágeis, no entanto, não menos fascinantes. Mas, dependendo de quem olha, não irá observar se as imagens têm ou não uma boa definição. O processo é fundamental nesse aprendizado. Por outro lado, não ser muçulmano, também carrega algumas fragilidades, pois acarreta uma desconfiança na utilização das imagens produzidas. Que imagens ela vai apresentar de nós?

A imagem deve ser negociada por meio de diálogos com eles. Por isso, antes da finalização dos vídeos, apresentei-os ao Sheik Jihad, que argumentava a respeito de algumas imagens e conteúdos, mas nunca me proibiu de apresentá-las. Sempre me perguntando se isso era bom para a minha pesquisa.

O fato de não ser muçulmana colocava-me em um lugar de “risco”, porque o que deveria filmar passava a ser fruto de negociações, que não foram tão difíceis, devido aos vários anos de convívio com a comunidade. No entanto, as mulheres são mais resistentes à gravação em vídeo, por acharem que não falam bem, por não se acharem bonitas, enfim, várias justificativas que fui contornando com uma boa conversa e a

demonstração de confiança. Elas questionavam sempre mais que os homens: “Mas por que você quer me filmar cozinhando? Me manda as questões para eu preparar!” Quando o assunto é imagem, fotográfica ou videográfica, as mulheres são mais cuidadosas. “Homens vão ver essas imagens? Minha roupa não está boa etc.”

A verdade é que nesses nove anos de pesquisa, fui produzindo imagens videográficas e fotográficas, sem ter um roteiro prévio estabelecido, mas sabia que era fundamental gravar depoimentos sobre o jejum do mês do Ramadã, sobre as festas, sobre a oração. Depois de rever o material produzido escrevi três propostas de roteiro que resultaram nos vídeos que acompanham esta tese. Sugiro ao leitor que antes de continuar a leitura deste capítulo, assista aos vídeos.

O olhar do outro sobre o vídeo... Momentos liminares e de performance.

> Ver, lança-nos para fora. Ouvir, volta-nos para dentro. Porém, mais importante do que essa diferença é a afirmação platônica de que a verdadeira causa pela qual recebemos a vista e a audição é estarmos destinados ao conhecimento. Voltando-se para o interior, a audição nos faz começar ali onde todo saber deve começar, interpretação socrática do oráculo de Delfos: ‘conhece-te a ti mesmo’” (CHAUÍ, 1989, p.47).

O vídeo *Allahu Akbar* que, como mencionei anteriormente, tematiza o Ramadã, apresenta um momento que considero liminar para os muçulmanos. Para Victor Turner (1982), a liminaridade reforça o treinamento, o ensaio, os ensinamentos e, no caso do Ramadã, “o jejum é uma escola”, dizia-me um dos muçulmanos. “É preciso sentir fome para experimentar os que sentem fome”. Na apresentação do vídeo, ouvir os comentários a respeito dessa primeira produção gerava em mim e no outro *performances.* Como bem disse Paul Zumthor, a “*performance* designa um ato de comunicação como tal; [...]. A *performance* é um momento da recepção: momento privilegiado, em que um enunciado é realmente recebido” (2000, p.59).

O que me interessava ao mostrar o vídeo para meus colegas e para o grupo muçulmano com o qual trabalhava, assim como para Zumthor (2000), era a *percepção* sobre o vídeo e não sua mera *recepção*. Para este autor, recepção é um termo de compreensão histórica, já a *performance* é um termo antropológico que envolve a percepção das pessoas sobre determinada coisa e, portanto, comunica. Comunicar não é uma mera transmissão, mas é também transformação.

Interessava-me, portanto, perceber o grau de comunicação do trabalho que realizei. Quais seriam as coisas observadas, vistas, ouvidas pelo espectador? Em duas apresentações do vídeo ao grupo Napedra[71], algumas imagens provocaram a platéia. O professor John Dawsey, um dos primeiros a falar, disse que alguma coisa acontecia no vídeo que provocava o riso!

Esse momento de riso ao qual ele se refere, diz respeito ao instante em que Ibrahim, menino de 7 anos, fala que não está de jejum, mas, depois, diz que o fez por cinco dias, embora esteja mascando chiclete. Observei em algumas sessões do vídeo, que as pessoas imitam Ibrahim, o seu gesto, o seu modo de falar. Ibrahim é a imagem que comunica. A criança traz uma leveza ao vídeo, um momento de quebra. Não é o muçulmano barbudo rezando, é uma criança falando do seu jejum.

O riso ocorre também quando Mussaab diz: “mulher aqui no Brasil é o mais difícil!” (...) Claro! Você deseja e não pode olhar”. Os muçulmanos devem, no período do jejum, não só ficar sem comer e sem beber, mas devem evitar tudo o que seja ilícito, como olhar para uma mulher com segundas intenções, como afirma Mussaab em seu depoimento. Nesse momento, a platéia se manifesta, o riso retorna. Percebo a humanização na comunicação. Ele fala o que todos sabem que acontece. O espectador se reconhece nessa fala. “Cada *performance* torna-se, por isso, uma obra de arte única, na operação da voz” (ZUMTHOR, 2001, p.240). É a voz e o gesto de Mussaab que se comunicam com a platéia, provocando o riso e o reconhecimento.

---

71 Núcleo de Antropologia da Perfomance e do Drama, coordenado pelo Professor John Dawsey do Departamento de Antropologia da USP.

Em geral, o público também se refere ao uso do véu. Mesmo não sendo a temática do vídeo, sempre há uma pergunta sobre as mulheres muçulmanas. Há uma imagem estereotipada das mulheres que o público de uma forma ou de outra tenta compreender.

Embora os resultados imagéticos sejam um tanto desiguais, firmam-se pela força de seu conteúdo. Esta força está de fato nas falas e nos gestos, no modo de consubstanciar a religião: a narrativa audiovisual do Ramadã é vívida e desperta olhos e ouvidos. No caso da audição, percebo nos espectadores certa inquietação com o som repetitivo do Adan[72], que inicia e finaliza o vídeo. Uma inquietação/ comunicação que pode transformar.

> *Allahu Akbar, Allahu Akbar, Allahu Akbar. La Ilaha Ila Allah. Allahu Akbar Allah Akbar. Wa Lilahi Al Hamdu*.
> Allahu Akbar, Allahu Akbar, Allahu Akbar
> La Ilaha Ila Allah. Allahu Akbar, Allahu Akbar Wa Lilahi Al Hamdu.
> *Allahu Akbar, Allahu Akbar, Allahu Akbar ...*

Sacrifício[73]

Sentimentos diferenciados abateram-se sobre mim durante a edição do vídeo Sacrificio, que busca apresentar a Festa do Sacrificio – *Eid Adha*. O roteiro, nascido após a captação das imagens, tinha como proposta colocar em seqüência as imagens que contavam a festa e, em seguida, passar esta seqüência de imagens a Magda Aref, a fim de que ela pudesse construir um texto, que eventualmente, ela mesma leria, compondo, assim, a *narração feminina* do vídeo. Até aí tudo bem, tudo encaminhado. No período em que aguardava o texto de Magda, dei-me conta de que as pessoas só entenderiam o porquê da Festa, se fosse explicado o *hajj,* que antecede à Festa do Sacrifício.

---

72 Chamado para oração.

73 Devo agradecer à paciência de Fernanda Frasca neste processo louco que é editar um vídeo.

Alguns contratempos retardariam a finalização da edição deste vídeo: o fato dos muçulmanos estarem no período do jejum, e, por isso, o completo envolvimento de Magda com as atividades da comunidade, dificultando sua ida ao LISA[74], para gravar a narração. Quando enfim conseguimos nos encontrar, para discutir o roteiro, já havia reformulado a proposta inicial a ela apresentada, devido à necessidade de falar sobre o *hajj.* Escrevemos a quatro mãos o novo texto. E, então, gravamos a primeira locução que, após a avaliação do GRAVI[75], foi novamente retomada, com adaptações no roteiro. Mudança no tom da gravação, no lugar das imagens e no ritmo.

A partir de então, o vídeo que estava previsto para terminar em um mês, rendeu meses de pesquisa, porque não há imagens autorizadas do *hajj,* e só tivemos acesso àquelas veiculadas pela Internet, quase sempre de baixa qualidade. Na primeira exibição do vídeo ao grupo de imagem, as críticas giravam em torno do seu excessivo de didatismo. Explicativo demais, distante demais do espectador. O estar distante do espectador, em geral, pelo fato da opção pela voz em *off* — a chamada voz de Deus —. O texto da narração muito acadêmico, impessoal. Enfim, uma série de questões que levei em consideração ao retomar o vídeo, certa de que estava diante de um sacrifício.

Qual era a minha intenção com o vídeo? Contar a Festa do Sacrifício – *Eid Adha*[76]*,* na qual ocorre a matança dos carneiros e a relação dos muçulmanos com o sacrifício. Na verdade, fui pega de surpresa pelas minhas próprias perguntas, pois ser muçulmano é, para um observador distante, um grande sacrifício, e estou certa disso. O *hajj* é sacrifício, a matança, o jejum, enfim várias práticas simbólicas ou não estabelecem certo grau de sacrifício. Entretanto, muitos muçulmanos me disseram que não.

O fato é que eu queria falar do sacrifício, sem sacrifício, tarefa quase impossível. Durante a pesquisa foi-me vetado gravar a degola do animal. A explicação apresentada para este veto, deve-se ao fato de que os muçulmanos são considerados “violentos”,

---

74 Laboratório de Imagem e Som em Antropologia da USP.
75 Grupo de Antropologia Visual.
76 A descrição da Festa e do *Hajj* encontra-se no capítulo 5.

e uma imagem desse teor reforçaria essa idéia, principalmente para aqueles que desconhecem a religião. Diante desta limitação, procurei fazer tomadas, à distância, dos homens limpando o carneiro.

Por esse motivo, optei por uma narradora. Uma voz feminina daria um efeito poético ao vídeo, mas também esta opção já constitui um sacrifício. Imagine um narrador externo, a quem você tem que incomodar a toda hora, para ir à ilha de edição gravar no mais infinito dos silêncios, com voz adequada, sonoridade, enfim enfrentando uma série de problemas técnicos que, se não forem resolvidos, podem simplesmente liquidar com a proposta inicial.

O fato de Magda aceitar essa parceria indicava o grau de amizade que tem por mim, pois o processo foi sendo construído aos poucos. O contínuo deslocamento, repetir a mesma frase, duas, três, quatro vezes, era sinal de que estava diante de uma interlocutora disposta a colaborar com o Islã, com a pesquisa e com a pesquisadora.

Vozes do Islã

Vozes do Islã surgiu da necessidade de apresentar as falas que ouvi durante esses nove anos de pesquisa. Do mesmo modo que pretendia encerrar a tese de doutorado com a interpretação de alguma *performance* do contexto islâmico, também queria apresentar algumas falas que permearam a pesquisa durante esse tempo. Olhando as imagens captadas, percebi que três interlocutores se destacam nesse material: duas mulheres e um homem. Resolvi que deveria rever essas imagens e apresentá-las a eles para, a partir daí, gravar a nossa conversa sobre as imagens produzidas nesses anos de pesquisa de campo.

Considerando também que me tornei uma voz do Islã, não no sentido religioso, mas acadêmico, deveria apresentar-me no vídeo de alguma maneira. Nesse sentido, seria interessante mostrar os nossos diálogos, já que não fiz outra coisa, senão

dialogar com os muçulmanos em campo. Mesmo quando estava filmando, construía diálogos, conversas imagéticas que se tornariam *textos visuais.* Nesse vídeo busquei uma maior interatividade com os personagens. MacDougall[77] defende a idéia de que a interatividade, no fazer fílmico, é o que, de fato, pode traduzir a reflexividade necessária, pois faz com que o autor tenha que manter o foco, ao mesmo tempo que se deixar levar pelos seus interlocutores. É neste limite que tal reflexividade se constrói.

Vozes do Islã são discursos. Meus, deles, nossos.

Este vídeo se utiliza, portanto, de forma excessiva, dos depoimentos, mas não há outra maneira de justificá-lo, enquanto forma, se não for pelos discursos orais e performatizados, seja nas palestras ou nas próprias conversas. Estou diante de um aprendizado do fazer imagem, risco proposto pelo ato da experiência. Experienciei o fazer imagens, porque, no fundo, considerei um viés eficaz para a reflexão sobre o nosso trabalho etnográfico, sobre o meu trabalho.

Os personagens selecionados para o vídeo são: Magda Aref, Nadia Hussein (esposa de Sheik Jihad), e Sheik Jihad. Mas cabe ressaltar que para chegar a esses interlocutores, foi necessário passar por vários outros que me ajudaram, de uma forma ou de outra, a definir as questões ali apresentadas: o véu islâmico, o casamento, a religião de árabes x brasileiros, a relação entre pesquisadora e pesquisados.

Os pássaros voam... nós filmamos, fotografamos, voamos

> Por meio de imagens uma sociedade constrói, sobre si, um discurso visual (CAIUBY NOVAES, 2004, p.12).

Caiuby Novaes (2004) nos alerta para o fato de que esta construção deve ser entendida num sentido amplo, pois, nos filmes em que *não há atores*, filmes feitos por antropólogos, como os *filmes etnográficos*, esse discurso visual é também obra

77 Em mini-curso realizado no LISA, em maio de 2006, anotações de Andréa Barbosa, a quem agradeço o compartilhamento.

dos próprios “informantes”. Por isso, optei por não dizer quem são os muçulmanos, mas discorro sobre experiências, observações, conversas que mantive com eles, pois, como bem afirma Geertz, “devemos encontrar amigos entre os informantes e informantes entre os amigos” (2001, p.45).

Assim como Jean Rouch (1995), o que buscamos enquanto antropólogos é uma parceria com os “nativos” na confecção dos nossos filmes (vídeos). O que ele, na década de 60 chamou de *antropologia compartilhada* é fruto de debates acalorados na academia por quem produz e analisa textos visuais (vídeos, fotografias etc.). O diálogo entre as comunidades e a produção ainda é um caminho a ser mais explorado pelos antropólogos, mas é um caminho profícuo para essa nova geração de pesquisadores-cineastas. Rose Satiko Hikiji nos dá um bom exemplo disso, em *Vírus da Música*[78]. Propôs à sua interlocutora Alessandra Raimundo[79], desenvolver um audiovisual, com ênfase na discussão sobre linguagem cinematográfica e temáticas de interesse da jovem musicista. Alessandra assina o roteiro e a direção desse audiovisual, sob a orientação de Hikiji. Mas é no vídeo *Pulso*[80], que a antropologia compartilhada, entre Hikiji e Alessandra, é melhor condensada, pois este vídeo apresenta o processo de discussão e realização audiovisual que resultou no vídeo *Vírus da Música*, produzido por Alessandra .

Busquei até aqui apresentar os processos trilhados na pesquisa, a experiência das formas de escuta e a observação participante. A esfera do sensível nos permite perceber para além de palavras, imagens, gestos e sons. Não podemos nos restringir a uma antropologia reduzida à palavra; é preciso ir além e captar outras esferas.

Imagens carregam em si a força da comunicação. Tanto podem aproximar pessoas quanto afastá-las. Podem iludir, enganar, fantasiar, recriar sentidos. A experiência com as imagens contribuiu, na minha pesquisa, para a produção de conhecimento. Produzir

---

78 NTSC, cor, 20’, LISA: 2004.

79 Integrante do Projeto Guri, no qual Rose Satiko produziu sua tese de doutorado – “A Música e o Risco” 2006.

80 NTSC, cor,32’,LISA:2006.

um vídeo concretizou a pesquisa de alguma forma, tornando-a mais visível. Permitiu visualizar aquilo que as palavras dizem, mas que, com as imagens em movimento, ganham outra força de expressão.

Nesse sentido é que convido o leitor agora uma vez mais para ver as imagens propostas no capítulo 2. Não há como mergulhar profundamente nesta tese, sem parar durante 1h07’ diante das imagens, dos sons e dos fragmentos do universo islâmico.

II

Contando histórias – aprendendo com Sherazade[81]

Allahu Akbar – 29´ LISA 2006

Este documentário focaliza o jejum do mês do Ramada, um dos cinco pilares da prática muçulmana. Por meio de depoimentos feitos por muçulmanos de três comunidades islâmicas em São Paulo e da comunidade de São Bernardo do Campo procura-se compreender os significados do jejum, aprender sobre a quebra do jejum, sobre o lícito e o Ilícito, sobre uma noite especial para os muçulmanos: A noite do decreto e, finalmente, o encerramento do Ramadã com uma das festas principais do calendário islâmico – *Eid al-Fitr*

Pesquisa e direção – Francirosy Campos Barbosa Ferreira

Imagens – Aisha Chedid, Edgar Teodoro Cunha, Giuliano Ronco, Francirosy Campos B. Ferreira e Lucas Fretin

Edição - Francirosy Campos Barbosa Ferreira e Giuliano Ronco

Sacrifício – 13´ LISA 2007

No Islã, o *hajj* – peregrinação a Meca – é o quinto pilar da religião, que se encerra nas comemorações da Festa do Sacrifício – *Eid Adhha*. Este vídeo apresenta os significados dessa peregrinação, para os muçulmanos, assim como, a Festa do Sacrifício tal como acontece aqui em São Paulo e em São Bernardo do Campo.

Pesquisa e direção - Francirosy Campos Barbosa Ferreira

Imagens - Francirosy Campos Barbosa Ferreira, Francisco Paes

---

81 Ver DVD anexo a tese.

Edição – Fernanda Frasca e Francirosy Campos Barbosa Ferreira

Trilha Sonora – Priscilla Barrak Ermel

Narração – Magda Aref Latif

Pós-audio – André Ferraz

***Vozes do Islã* – 25´ LISA 2007**

Investigar temas diversos do Islã no Brasil, como o véu, o casamento, as divergências da comunidade, a relação dos pesquisados e da pesquisadora é o desafio desse vídeo, resultado de 9 anos de pesquisa e de imersão nas comunidades islâmicas em São Paulo e em São Bernardo do Campo. Vozes do Islã é um convite imagético e sonoro a esse Islã no Brasil

Pesquisa e direção - Francirosy Campos Barbosa Ferreira

Imagens – Fernanda Frasca, Francirosy Campos Barbosa Ferreira

Edição – Fernanda Frasca e Francirosy Campos Barbosa Ferreira

Trilha Sonora – Priscilla Barrak Ermel

Pós-audio – André Ferraz

FOTOGRAFIAS E *OUTRAS IMAGENS*

Apresento aqui algumas narrativas visuais que contam um pouco do lugar olhado e do “olhar”, às vezes imagens produzidas pela pesquisadora, em outros momentos novos “olhares” como os de Isabel Novaes de Medeiros, Patrícia Osses e dos próprios muçulmanos. Além das fotografias, desenhos (croquis) das mesquitas e mapas compõem esta parte. Cabe dizer, que no mestrado, a imagem fotográfica permeava toda a discussão sobre as potencialidades e restrições às imagens no Islã.

Arabescos

(…)En el libro está el Libro. Sin saberlo,
La reina cuenta al rey la ya olvidada
Historia de los dos. Arrebatados
Por el tumulto de anteriores magias,
No saben quiénes son. Siguen soñando.
La cuarta es la metáfora de un mapa
De esa región indefinida, el Tiempo,
De cuanto miden las graduales sombra
Y el perpetuo desgaste de los mármoles
Y los pasos de las generaciones.
Todo. La voz y el eco, lo que miran
Las dos opuestas caras del Bifronte,
Mundos de plata y mundos de oro rojo
Y la larga vigilia de los astros.
Dicen los árabes que nadie puede
Leer hasta el fin el Libro de las Noches.
Las Noches son el Tiempo, el que no duerme.
Sigue leyendo mientras muere el día
Y Shahrazad te contará tu historia.
Jorge Luis Borges

III

Mesquitas e Arabescos: redes de construção de performances

> A idéia pós-moderna de uma diferença radical, ou de um excesso residual de diferença, opõe-se ao conceito liberal pela idéia de que *a diferença não pode ser totalmente consumida, conquistada, experimentada* e, portanto, qualquer contexto interpretativo permanecerá parcialmente sem solução num sentido mais sério do que é normalmente especificado pelas "boas maneiras" nos trabalhos interpretativos (MARCUS, 1994, p.13. Grifos meus).

Se há uma questão central que "atormenta" muitos muçulmanos é a idéia de um Islã brasileiro ou de um Islã árabe. O conflito é grande quando pensado no âmbito da comunidade. De um lado, estão *sheiks* que falam da falta de conhecimento dos muçulmanos, insistindo ostensivamente no mesmo ponto: é preciso ler, estudar, respeitar a autoridade de quem sabe mais. De outro, temos "muçulmanos brasileiros" (revertidos)[82] que, de alguma forma, criticam o radicalismo, negam em parte a cultura árabe[83], e reforçam a identidade de brasileiros muçulmanos. Mesmo assim, quando interpelados por mim, ambos afirmaram que o Islã não tem propriamente uma cultura. O Islã é universal, pois todos fazem parte da *Umma,* ou seja, da comunidade islâmica. Como esclarece Montenegro, "todo grupo muçulmano se autodefine como comunidade, e (...), numa espécie de encadeamento, cada comunidade possui estreitas relações com essa *supracomunidade* mundial que é a Ummah" (2000, p.19).

Stuart Hall considera que "a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia" (2005, p.13). Neste aspecto, podemos vislumbrar a *Umma*

---

82 Nesta tese, quando me referir aos revertido(s) também usarei a expressão "muçulmano(s) brasileiro(s)", e quando estiver me referindo aos árabes usarei a expressão "nascido(s) muçulmano(s)".

83 Este "negar a cultura árabe" implica até questões alimentares, pois, conversando com uma muçulmana brasileira, perguntei-lhe se gostava de comida árabe, e ela me respondeu que "não come aquilo que não conhece", afirmando sua preferência pelo arroz e o feijão.

como mais fictícia do que real, mas não na acepção de falsa, e sim no aspecto de uma construção permanente, pois busca-se o sentido de pertencer a algo maior, o que não ocorre necessariamente de um de modo tranqüilo. Em se tratando de identidade, os embates são permanentes, tanto do ponto de vista de “quem se identifica com quem”, quanto do ponto de vista da dinâmica que lhe é inerente.

A identidade é um fenômeno relacional, como já apontou Caiuby Novaes (1993), ao tratar da sociedade Bororo em relação a xavantes e padres salesianos. O modo como os bororos se relacionam com os xavantes é diferente do modo como se relacionam com um padre salesiano. A auto-imagem do grupo é relacional, segundo a autora, podendo mudar conforme o outro com quem se entra em contato. Este exemplo nos leva a refletir sobre o caso muçulmano, pois a comunidade muçulmana de São Bernardo do Campo constrói uma auto-imagem diferente, a depender de quem é seu interlocutor, o outro para o qual olha, se é muçulmano brasileiro ou uma outra comunidade, e assim por diante. Há uma dinâmica nas relações estabelecidas, e não é possível observar tais relações como se fossem idênticas.

Uma perspectiva para pensar essas questões é apresentada na tese de doutorado de Montenegro (2000). A autora afirma que o arabismo é um dos dilemas identitários mais fortes que atravessam a comunidade islâmica do Rio de Janeiro, pois estes muçulmanos não querem que a religião seja vista como sendo ‘a religião de árabes’. A “desarabização” é o tema central desses muçulmanos sunitas. Para o grupo pesquisado por Montenegro (2000), o processo de islamização é algo que transcende a comunidade árabe e, portanto, independe da origem de cada um, se é ou não é árabe.

Os aspectos apresentados por esta autora são instigantes e adequados, servindo perfeitamente para se pensar o Islã em São Paulo. Trata-se, no Brasil, de um dilema: a idéia de vincular (ou não) a tradição islâmica a uma identidade árabe, e considerar, ao mesmo tempo, em que medida essa influência contribui (ou não) para as relações

estabelecidas entre muçulmanos de nascimento (árabes) e revertidos (brasileiros). Assim já é possível dizer que, na tentativa de se "apagar" uma identidade, tem-se a ampliação de outras. É por esse motivo que optamos por problematizar o modo como se dá a construção de redes de *performances* que perpassam São Bernardo Campo, a fim de refletirmos a respeito dos fluxos de cultura (HANNERZ,1997), principalmente, no Brasil, quando nos confrontamos com as relações estabelecidas entre um Islã árabe e um Islã que se esforça por abarcar os brasileiros reversos. Segundo este autor, o termo *fluxo* já se tornou transdisciplinar, um modo de fazer referência a coisas que não permanecem no seu lugar (1997, p.4). E podemos pensar em fluxo, tanto como o deslocamento de uma coisa no tempo, quanto de um lugar para outro. Há, sobretudo, como afirma Hannerz, uma reorganização da cultura no espaço (1997, p.6). O autor observa que, para manter uma cultura em movimento, as pessoas, enquanto atores e redes de atores, têm de inventar cultura, refletir sobre ela, fazer experiências com ela, recordá-la (ou armazená-la de alguma outra maneira), discuti-la e transmiti-la.

Ulf Hannerz afirma, ainda, no que concerne à dicotomia entre o local e o global, que há o risco de se reificar um e outro, observando que aprendeu a ver o mundo e a sociedade como sendo constituídos por relações sociais e, portanto,

> a visão relacional se torna mais fundamental do que os pressupostos sobre espaço e localidade. É certo que as relações podem se estender através de um espaço maior ou menor, mas pode-se lidar com elas através de um arcabouço conceitual flexível, em vez de terminar com uma dicotomia mistificadora (1999, p.4).

Assim, convém indagar: como se formam essas redes[84]? Como se articulam? Para alargar a compreensão desses fluxos e redes, apresentamos as comunidades observadas nesses anos de pesquisa, e, na seqüência, mostramos as redes de sociabilidade, tendo como um dos eixos o próprio meio virtual, para então adentrarmos a rede dos intelectuais que se debruçaram sobre a temática do islamismo, dentro e fora

84 Como diz Latour (2004), "a rede é o fio de Ariadne destas histórias confusas".

do Brasil. É óbvio que tal rede é mais extensa do que os dados que apresentaremos aqui, no entanto, o recorte é necessário para se compreender a dinâmica estabelecida. Cabe acrescentar ainda que, na visão de Latour, as redes são ao mesmo tempo *reais, discursivas* e *coletivas* (1994, p.12). Ele pergunta: Será nossa culpa se as redes são ao mesmo tempo reais como a natureza, narradas como o discurso, coletivas como a sociedade?

Neste sentido, o percurso deste capítulo foi suscitado pelo capítulo 1, que narra a experiência da pesquisadora e do(s) seu(s) lócus de pesquisa, percebendo-se o *fio de Ariadne,* que permite passar, continuamente, como diz Latour, do local ao global, do humano ao não-humano (1994, p.119). Trata-se da rede de práticas e de instrumentos, de documentos e traduções. São todos estes enlaces que nos ajudam a compreender o local e o global, pois não será possível conhecer o que é um, sem compreender o que é outro. Entre essas duas representações, acontecem muitas coisas que são desconsideras, mas é lá que quase tudo está presente (Cf. Latour, 2004, p.121). São as margens, as interfaces mediadoras desses espaços, e é para elas que volto o meu olhar.

1

Comunidades árabes (libanesas) e brasileiras no corpo da metrópole

A cidade de São Paulo é sem dúvida um espaço privilegiado para experiências religiosas de toda natureza. Já é conhecido o crescimento de igrejas protestantes — pentecostais (Deus é Amor) e neopentecostais (Universal do Reino de Deus, Renascer em Cristo) —, de terreiros de candomblé, e não poderia ser diferente quando a religião é o Islã. São Paulo é também um espaço de diversidade religiosa. Hoje em dia podemos ver mesquitas e outros templos no roteiro turístico da cidade[85]. Segundo Kalandar, há aproximadamente 30.000 famílias muçulmanas em São Paulo (2001, p.162). Neste contexto é importante destacar o papel ocupado pelas mesquitas, pois as comunidades islâmicas se organizam próximo a elas.

Mernissi relata que a mesquita foi o primeiro e único espaço em que os muçulmanos debatiam seus problemas de grupo, além do fato de que o Profeta pensou a sua residência como parte integrada à mesma (2003, p.132). A mesquita existe, portanto, como um lugar de adoração e regulação dos assuntos da vida cotidiana. Lugar de tomada de decisões. A *jum´a* (oração de sexta-feira) era a ocasião em que a comunidade, inclusive as mulheres, se reunia para orar, se informar das últimas notícias e receber instruções (2003, p.133).

> (...) la mezquita era más que um simple lugar de adoración. Era um foro em donde se permitia mostrar ignorância, donde se estimulaba la formulación de preguntas; actividades hoy rigurosamente prohibidas. Pero, sobre todo, era um espacio donde podia producirse el diálogo entre el líder y el pueblo. El Profeta trato la decisión aparentemente simple de instalar um minbar (púlpito) en la mezquita como uma cuestión que concernia a todos los musulmanes... (MERNISSI, 2003, p.134).

A necessidade de ter um espaço como o descrito acima, fez com que imigrantes palestinos fundassem, em 1927, no Brasil, a "Sociedade Beneficente Muçulmana

85 Ver Revista Veja, ano 38, n. 22 (Veja São Paulo). www.vejinha.com.br/1º. de Junho de 2005.

Palestina de São Paulo", que, em 1929, teve suprimida a palavra "palestina" de seu nome, para favorecer a adesão de outros povos ao grupo. Um de seus objetivos era construir uma escola para alfabetizar os novos imigrantes na língua portuguesa, mas tamanho foi o empenho da comunidade, que passou a perseguir também a construção de uma mesquita, originando a primeira mesquita fundada em nosso país, em 1946: a Mesquita Brasil (ou Mesquita São Paulo, como é também conhecida). Localizada no bairro do Cambuci, na avenida do Estado (centro/sul), foi erguida com o apoio de imigrantes árabes, que chegaram ao Brasil entre as duas grandes guerras mundiais. Sua suntuosidade chama a atenção de quem trafega pela avenida.

Esta foi a primeira mesquita que conheci, em 1998. A sensação foi a de penetrar em um outro tempo. Não o tempo do cotidiano, mas o tempo de outros lugares, de outro continente. Essa sensação de estar em outro lugar é peculiar aos locais sagrados, como as igrejas góticas: o silêncio, a luz que entra pelos vitrais, a decoração. Havia os tapetes espalhados pelo chão da mesquita, as mulheres cobertas pelo *hijab*, os homens vestidos com longas batas brancas.

Durante o mestrado, fiz algumas fotografias no interior desta mesquita. A primeira lição que aprendi foi usar o véu e ficar no espaço reservado às mulheres que, naquele ano, ainda ocupavam o mezanino. Hoje elas ficam no mesmo plano dos homens, atrás deles. Seu espaço foi ampliado. Nos ensaios fotográficos que produzi, publicados nas revistas Travessia (2002) e Cadernos de Campo 11 (2003), é possível ter uma percepção mais exata do ambiente interno da mesquita.

Totalmente branca por fora, por dentro, os arabescos e a caligrafia árabe tomam conta do teto e parte das laterais. No chão podemos distinguir faixas brancas, que delimitam o lugar onde cada um deve permanecer durante a reza. Dispostas em diagonal, indicam a direção de Meca para quem vai rezar[86].

86 Durante a pesquisa, uma história curiosa nos informava que à época da construção houve um erro, na direção calculada para a oração, o que foi corrigido com a colocação das faixas brancas.

A Sociedade Beneficente Muçulmana de Santo Amaro — Mesquita de Santo Amaro — fundada em 1977, na zona sul de São Paulo, com seus ladrilhos coloridos na fachada, destaca-se em meio a uma região marcada pelo cinza. O mezanino feminino é semicircular, ou seja, no formato de uma meia lua, dando acesso às mulheres por duas escadas laterais.

Internamente, esta mesquita é a mais escura, mas tem uma atmosfera mais "oriental", mais "árabe" do que as demais. Ela é menor que a Mesquita Brasil, no entanto, chama a atenção pela arquitetura, tanto interna quanto externa.

Aproximadamente 500 famílias muçulmanas residem nessa região. O terreno em que se instalou a Sociedade era uma chácara que foi comprada com a ajuda de muçulmanos, contando atualmente com o apoio do Ministério de *Awcaf* do Egito, que envia um sheik, a cada dois ou três anos. Além das atividades religiosas, a Sociedade responde pela "Escola 25 de Março", que atende a filhos de muçulmanos e não-muçulmanos, e é apoiada também pelo ministério dos Assuntos Islâmicos do Reino da Arábia Saudita.

Próximo à região central de São Paulo, situa-se a Mesquita do Pari, no bairro do Brás. Porém, apesar desta comunidade contar com um grupo significativo dos muçulmanos residentes em São Paulo, apenas há quatro anos a mesquita foi inaugurada na região, na rua Barão de Ladário, integrando o circuito de mesquitas da cidade. Antes disso, as rezas eram feitas no Centro Islâmico[87], na rua Maria Marcolina, também no Brás.

A comunidade do Brás, composta por aproximadamente duzentas[88] famílias e seus descendentes, e por libaneses da cidade de Trípoli, passou, nos últimos quinze anos, por transformações em seus hábitos e costumes religiosos. A maioria das mulheres já chegou ao nosso País sem o véu, e poucas continuaram a usá-lo, por medo de serem

87 Centro islâmico em geral são espaços onde os muçulmanos se reúnem para estudar o Islã, em aulas ministradas por sheiks. Quando não contam com uma mesquita, próximo a sua casa, podem ali se reunir para rezar, principalmente às sextas-feiras.

88 Os dados sobre a quantidade de famílias que pertencem a cada comunidade foram fornecidos pelas respectivas comunidades.

hostilizadas. Em geral, as mulheres mais velhas permaneceram usando o véu, e as moças recém-casadas deixaram de usar o véu. A religião passou a ser algo distante, apenas uma referência e não uma prática cotidiana. A preocupação desses primeiros imigrantes era basicamente ganhar dinheiro e voltar para sua terra de origem.

A imigração muçulmana foi maior entre os libaneses e sírios do que entre outras nacionalidades, que fugiram do Império Otomano, da I e II guerras mundiais, vindo a se estabelecer no Brasil. As mulheres, quando já não estavam casadas, casavam-se aqui com descendentes de famílias árabes conhecidas; os homens se casavam com mulheres libanesas, mas também muitos deles se uniram a brasileiras, o que dificultou a transmissão dos preceitos religiosos, uma vez que, para os muçulmanos, a formação religiosa dos filhos é uma obrigação da mãe[89].

As comunidades do Pari/Brás e de Santo Amaro fazem um contraponto à comunidade[90] de SBC, pela diversidade cultural que apresentam e pelos problemas diversos que têm de enfrentar. De qualquer modo, a escolha feita é mais estratégica do que real, pois, nas festas e acampamentos, é possível encontrar muçulmanos provenientes de outros bairros e cidades, do Estado de São Paulo e de outros estados, e até mesmo de outros países. Portanto, não estamos nos reportando apenas a São Bernardo do Campo, e a noção de comunidade se mistura à de sociedade, muito mais complexa e abrangente. Vale considerar que, ao pensar em redes de *performance*, incorporo a idéia de Latour[91], que é refratário às noções de centro e periferia, argumentando que uma rede não tem centro, nem periferia, só pontos de adensamento e é neste sentido que olho para as comunidades islâmicas em São Paulo. No entanto, não posso deixar

---

89 Ver Greiber; Maluf ; Mattar (1998: 239-243).

90 Segundo Eunice Durhram, (...) "comunidade" significa viver num mesmo mundo, isso quer dizer que esse mundo está integralmente presente em cada um: o elemento essencial da estrutura comunitária é a participação de todos numa mesma cultura, cujo conteúdo total é abarcado por cada indivíduo. Todos acreditam nos mesmos mitos, praticam os mesmos cultos, conhecem as mesmas técnicas, manejam instrumentos idênticos, obedecem às mesmas normas. Não se trata de harmonia, pois numa comunidade, como em qualquer agregado humano, existem conflitos e paixões, porém esses conflitos se desenrolam num universo comum (2004, p.223).

91 Ver Marcio Goldman e Viveiros de Casto (2006, p.180).

de ressaltar que Meca, como cidade sagrada, é o centro para onde os muçulmanos se voltam, conforme irei expor mais adiante.

Cabe, pois, situar a questão nos termos de Caiuby Novaes, quando se refere à sociedade Bororo:

> A representação de si está, obviamente, ligada à representação que se faz do outro e, [...], dos vários outros que surgem em cena num determinado contexto. Há, na verdade, uma relação de interdependência entre a imagem que se faz de si e a imagem que se faz destes vários outros (NOVAES, 1993, p. 21).

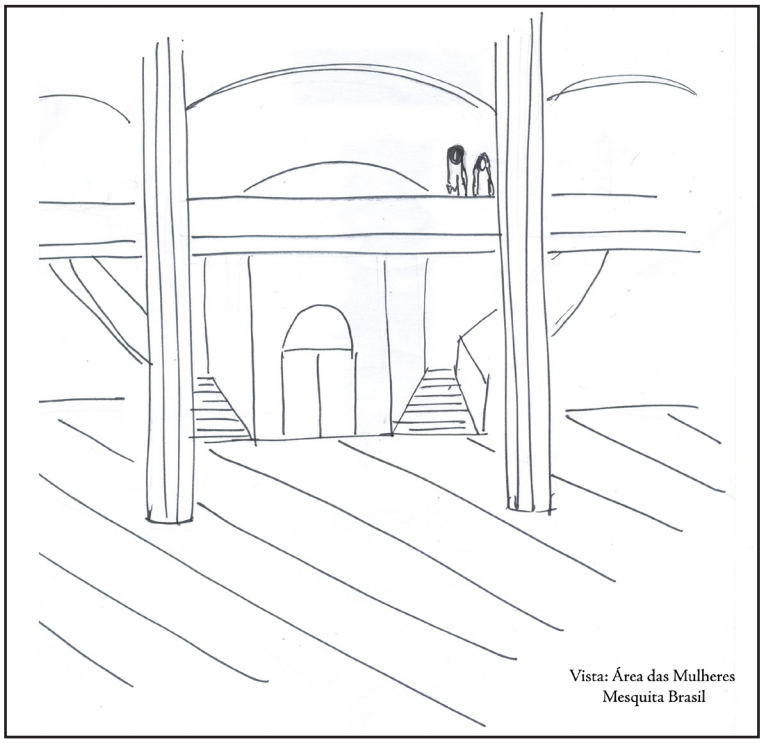
No extremo sul de São Paulo, temos a Mesquita da Vila São José (Grajaú/Sul), que mais parece uma moradia comum, se não fossem a estrela e a lua crescente no topo do minarete, revelando que ali está mais um templo muçulmano. Outras mesquitas surgem também nos extremos da cidade, em São Miguel Paulista e Vila Rica (na zona Leste), a Mesquita da República (situada na zona central da cidade), e, em cidades próximas, como São Bernardo do Campo, Guarulhos, Mogi das Cruzes, Jundiaí e Santos.

Podemos dizer que as comunidades islâmicas se espalharam por São Paulo, em todas as direções, de Norte a Sul, de Leste a Oeste. Em geral, os muçulmanos que residem na zona Oeste freqüentam as mesquitas dos bairros de Santo Amaro e Cambuci, ou a da cidade de Jundiaí. A Mesquita do Pari[92] é freqüentada por aqueles que moram na região central ou em bairros e cidades próximos que não têm mesquita. A Mesquita de São Bernardo, além de receber muçulmanos da região do grande ABCD, também recebe fiéis de São Paulo, como veremos na etnografia das festas (capítulo 5).

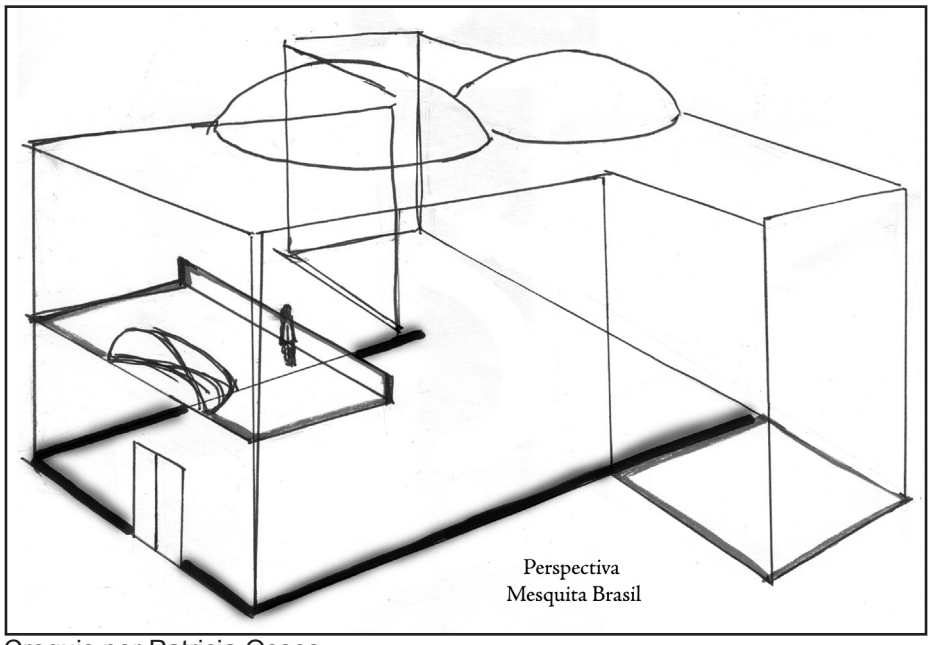
São Paulo é o Estado que concentra o maior número de mesquitas e de centros islâmicos do Brasil[93]. Não pretendo neste capítulo abordar os motivos de tal concentração,

92 No Brás e no Pari temos duas mesquitas: uma xiita e outra sunita, respectivamente.
93 Ao todo são 23 espaços islâmicos (mesquitas e centros islâmicos) no Estado de São Paulo.

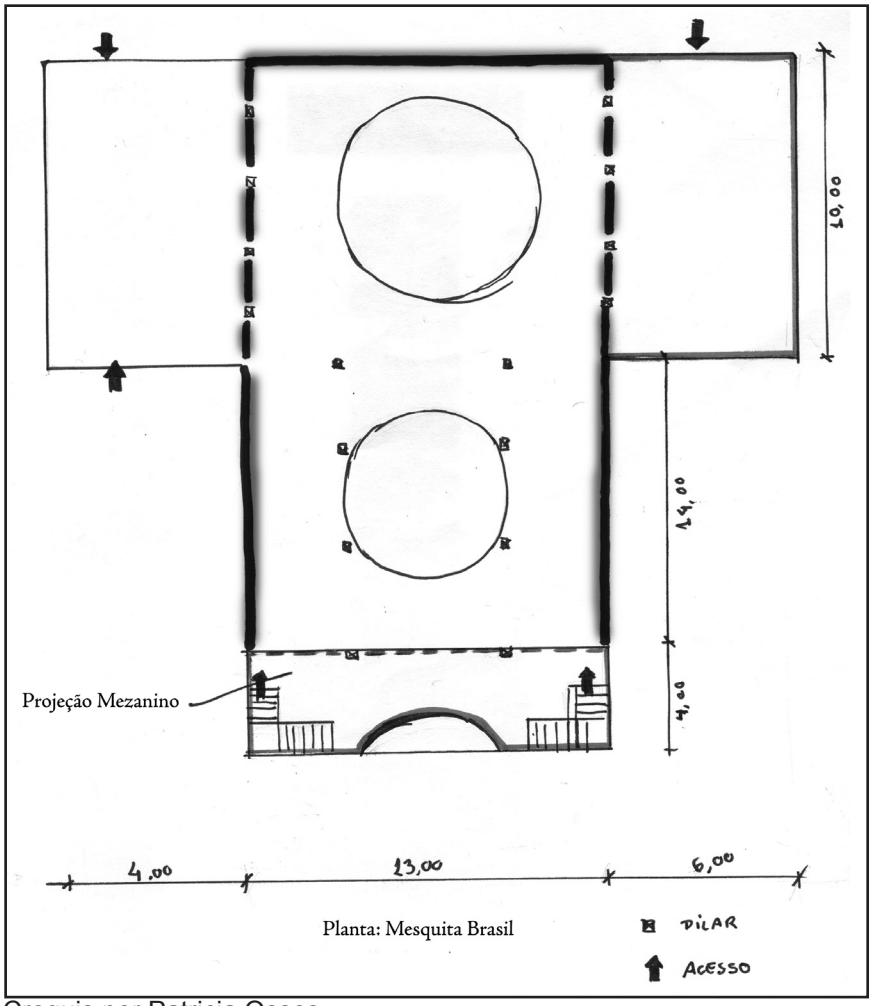
mas sugiro que, em nosso País, o Islã apresenta uma maior concentração nas regiões Sul e Sudeste, existindo de forma muito significativa no Paraná (Foz do Iguaçu e outras cidades), na Região Sudeste (São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais), Centro Oeste (Brasília) e na Região Sul (Florianópolis). No Nordeste já podemos destacar uma forte presença de muçulmanos na Bahia e na Paraíba.



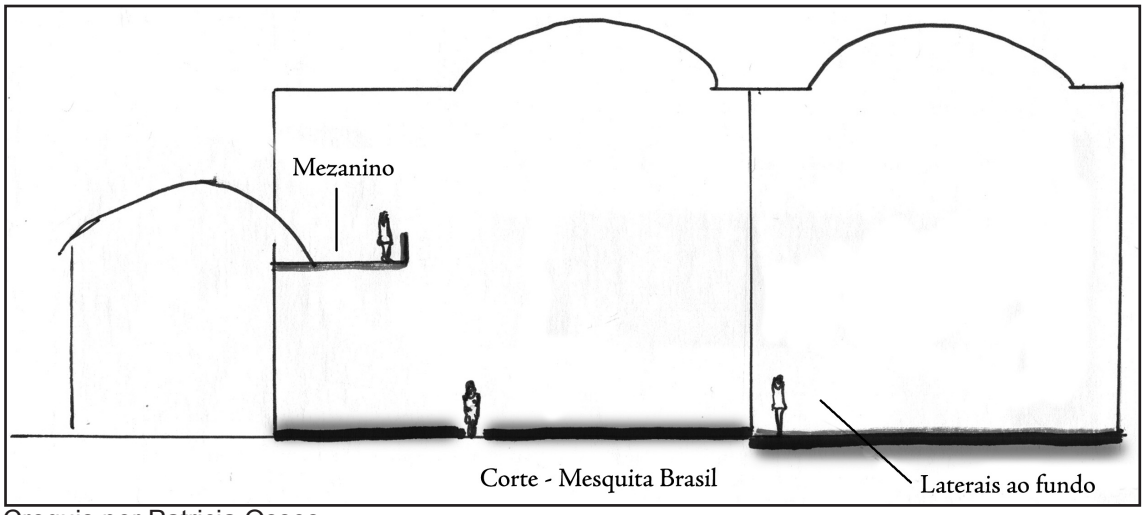
Croquis por Patricia Osses



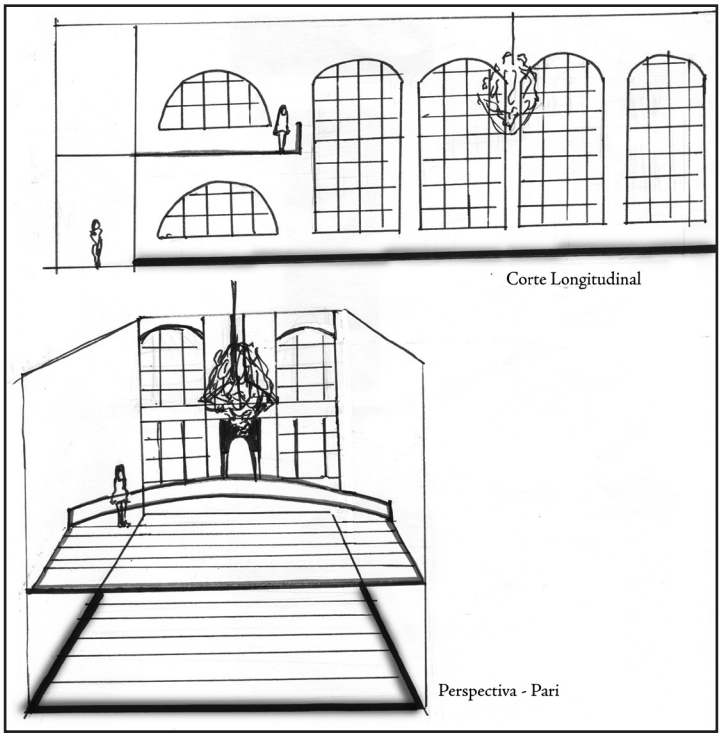
Croquis por Patricia Osses



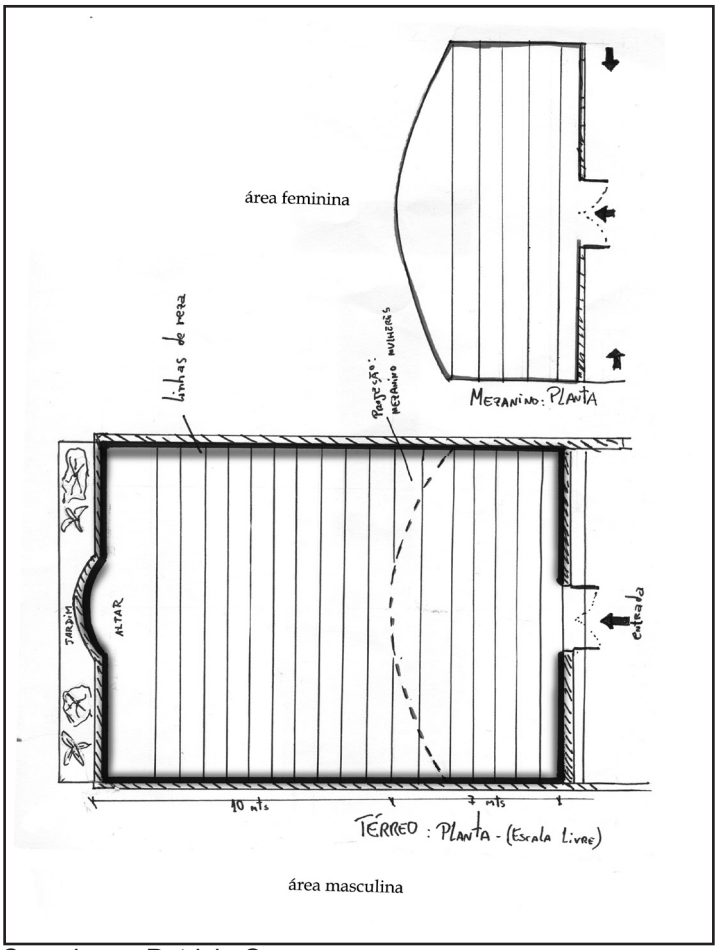
Croquis por Patricia Osses



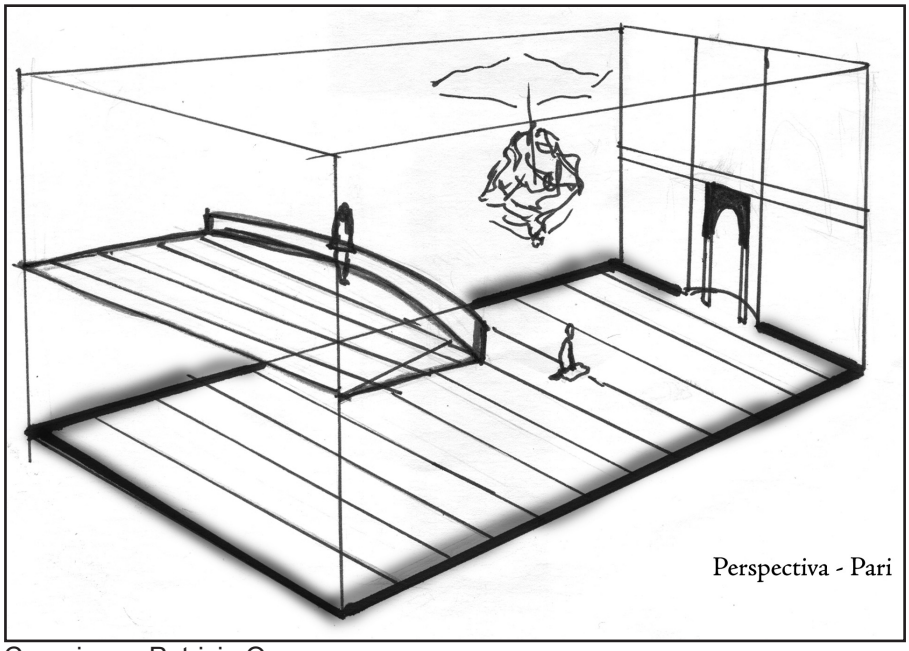
Croquis por Patricia Osses



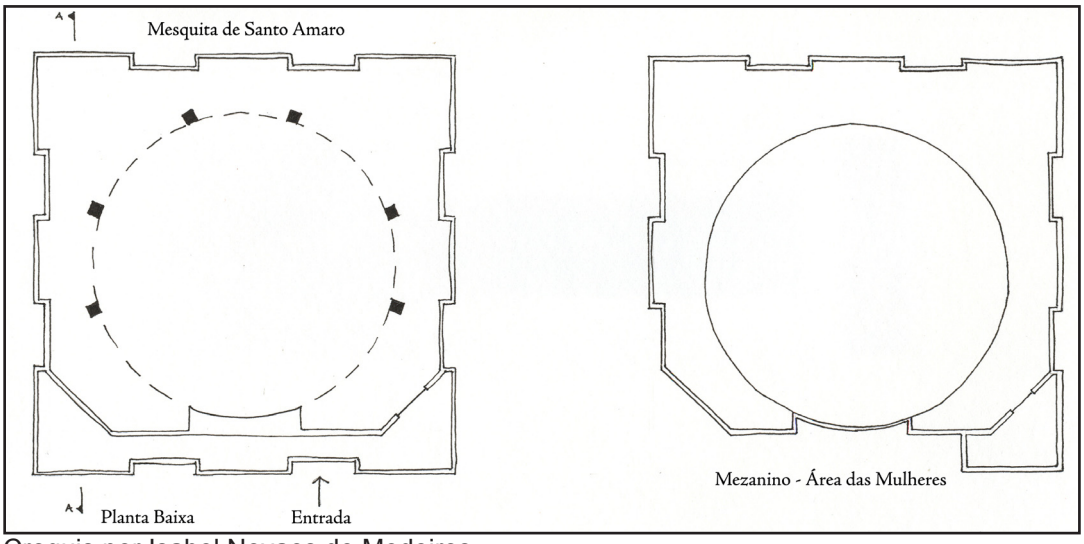
Croquis por Patricia Osses



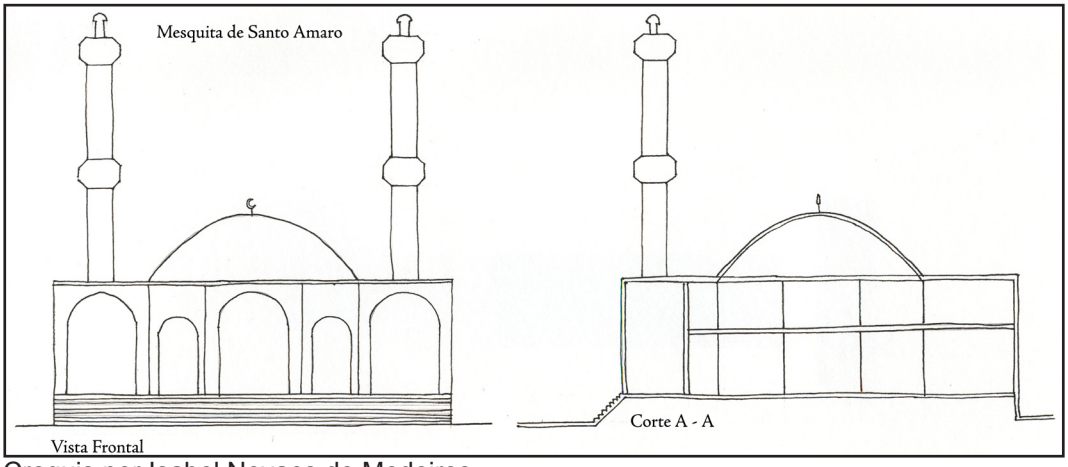
Croquis por Patricia Osses



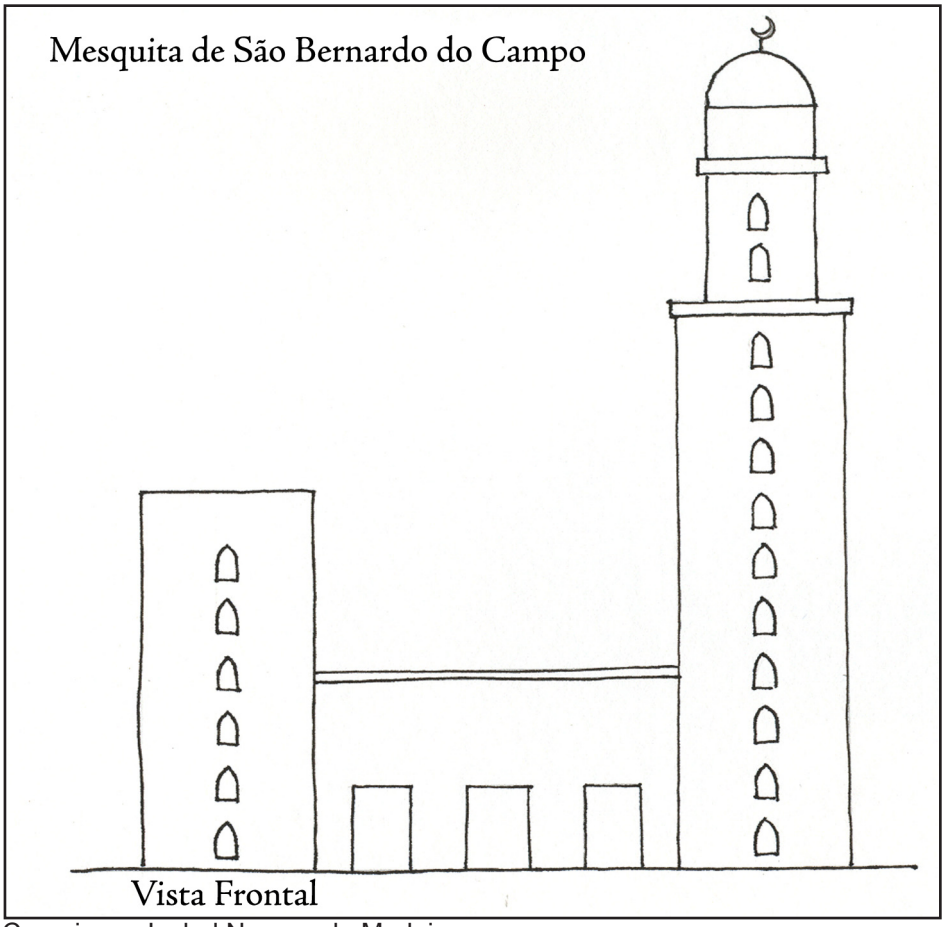
Croquis por Patricia Osses



Croquis por Isabel Novaes de Medeiros



Croquis por Isabel Novaes de Medeiros



Croquis por Isabel Novaes de Medeiros

Novos Trajetos, Novos Arabescos

Como já abordamos em outro momento, a pesquisa de campo teve início no bairro do Brás, e, no intervalo de um ano, entre o término do mestrado e o início do doutorado, conheci outras mesquitas, outros muçulmanos, por que não dizer, outras particularidades do ser muçulmano. Noutras palavras, a aproximação com a comunidade de São Bernardo foi longa e para isso foi preciso muito mais do que olhar os dados etnográficos. A *experience-near* e a *experience-distant*[94] tornaram-se fundamentais ao processo de escolha do campo etnográfico e dos sujeitos da pesquisa.

Na comunidade de São Bernardo do Campo, onde temos constatado que a maioria dos freqüentadores é de origem libanesa, encontramos um número maior de

94 Ver Geertz (1989) e Magnani (1996).

mulheres que usam o véu[95]. E isso parece dever-se ao fato de que, durante o período da imigração, houve uma preocupação do grupo em procurar vivenciar de alguma forma a religião. De modo diverso da comunidade do Brás, que experimentou um afastamento da religião durante um determinado período, esses muçulmanos de São Bernardo do Campo, além de procurarem residir próximos uns dos outros (por conta do parentesco), utilizaram a religião como um fator de união da comunidade.

Por fim, considerei interessante investir em SBC, por que, de certa forma, senti que lá havia mais do que uma (re)aproximação com o Islã. Tratava-se, à primeira vista, de uma comunidade que aparentava certo tradicionalismo: mulheres de véu, escola islâmica, muçulmanos morando próximos à mesquita, homens de barba (usual entre os muçulmanos devotos) e, principalmente, a oração de sexta-feira, repleta de homens, mulheres e crianças.

Ao contrário de muitos locais religiosos, a mesquita não apresenta aquele silêncio que impera em grandes templos. As crianças correm, brincam, rezam, falam. Não há cadeiras, só tapetes. Sentada em um tapete, sem sapatos, observo as pessoas que chegam e o comportamento de cada uma: a forma como se aproximam, o abraço entre os homens, o cumprimento das mulheres, com suas crianças a tiracolo ou correndo à sua volta; observo também as jovens recém-convertidas e cujo número parece aumentar a cada visita minha. A mesquita é um espaço de convivência das diferenças.

Na anotação a seguir, registrada em meu caderno de campo, em abril de 2002, tais aspectos são destacados:

> É sexta-feira, dia sagrado para o muçulmano, dia em que os homens devem ir à mesquita[96]. Digo homens, porque é facultativa a presença de mulheres. Na mesquita de São Bernardo do Campo, contudo, é bem diferente: homens, mulheres e crianças, muitas crianças, lotam

95 O uso do véu é uma obrigação de toda mulher muçulmana, pois é ordenado por Deus. Nenhum marido ou pai pode obrigar sua esposa ou sua filha a usar o véu, apenas Deus. Ver capítulo V: *Des-velar o hijab*, da minha dissertação de mestrado (Ferreira, 2001).

96 Lugar de oração, em árabe, é “gemii”, “jama = juntar”.

a mesquita para oração. Os homens são maioria, mas a presença de mulheres é superior em relação ao que eu havia visto em São Paulo. Pode-se ouvir o burburinho das crianças através do corredor lateral da mesquita, quando elas retornam da escola com suas mochilas de rodinhas...

Os fiéis chegam e tiram os sapatos[97], fazem sozinhos sua oração em respeito ao lugar sagrado. As mulheres estão cobertas com seus véus e rodeadas de crianças. Estou (aqui) lá, entre elas, usando meu véu branco. Sou reconhecida pelos meus interlocutores que se aproximam e pronunciam: **"Assalamu Aleikum"** – Que a paz de Deus esteja com você.

A oração de sexta-feira começa com um sermão em árabe, pronunciado pelo Sheik, que fica num lugar mais alto na mesquita, onde todos podem vê-lo. Em geral, esse sermão versa sobre o Alcorão ou um tema recorrente na vida dos muçulmanos. O sermão dura, em média, trinta minutos. Em seguida, um muçulmano (tradutor) faz o mesmo sermão em português e, depois, há a oração coletiva.

Nesse dia, o tema escolhido é o massacre em Jenin[98]. No momento do sermão, as pessoas ficam sentadas, encostam-se nas paredes e ouvem. Conheço o Sheik que profere o sermão, - Sheik Iansan -, o único iraquiano entre a maioria libanesa. Quando ele começa falar, as pessoas começam a cochichar, como se estivessem comentando o discurso.

Para minha surpresa, vejo que mulheres e homens choram copiosamente. Nesse momento, a pequena Karima[99] aproxima-se de mim e diz: "Ele está falando dos nossos irmãos palestinos". A fala era tão forte, tão contundente, que ele mesmo não agüentou e chorou

---

97 As orações devem ser feitas em lugar limpo, por este motivo os sapatos devem ser tirados e as abluções (lavar braços e pés) são feitas antes da oração.

98 Jenin, cidade próxima a Jerusalém, destruída na Intifada (guerra entre Palestina e Israel) de abril de 2002.

99 Karima é uma menina que agora deve ter por volta de 12 anos. Ela foi uma das personagens que escolhemos para o vídeo "Hijab, além do véu", pois desde muito cedo passou a usar o véu por decisão própria, sem que os pais impusessem isto a ela, a não ser o próprio exemplo da mãe. (A imposição do véu não é uma atitude considerada correta, mas embora ainda existam pais que obriguem suas filhas a usar o *hijab*, eu nunca presenciei isto aqui no Brasil. Ao contrário, tive muitos depoimentos de meninas, afirmando que seus pais não queriam que elas usassem o véu. Depois de Karima, várias meninas também de São Bernardo passaram a usar o véu, o mesmo tendo ocorrido no Brás, com Magda, só que agora com uma garota mais nova. Emocionei-me com Karima na passeata que os árabes organizaram na avenida Paulista, até a embaixada dos EUA, neste mesmo período. Ela subiu no carro de som e pediu paz para a Palestina. Na última festa do sacrifício, em fevereiro de 2004, na chácara Sultan, em São Bernardo do Campo, vários brinquedos foram colocados para as crianças, como, por exemplo, elásticos que, amarrados ao corpo, jogam as crianças para cima e para baixo. Nessa ocasião, levei os meus filhos, que ficaram impressionados com a desenvoltura dela (mesmo usando o véu) e brincando como eles, assim como as outras meninas.

> ao final do sermão. Depois da oração, os homens se abraçaram e as mulheres também, como forma de diminuir o sofrimento, principalmente dos mais velhos, que ainda choravam.

São Bernardo também é um lugar de passagem, principalmente no período das festas de maior concentração. Muitas vezes, em determinados momentos, não sabia se me concentrava em São Bernardo e esquecia as demais mesquitas, ou melhor, as demais pessoas que também circulavam nesta cidade. Confesso que esta dúvida percorreu quase todo o doutorado, mas em momentos de insegurança quanto ao recorte que eu deveria adotar, recordava-me das palavras do Professor Vagner Gonçalves da Silva[100], em minha qualificação: "O que cair na rede é peixe!". Compreendi que não deveria desprezar as inúmeras situações que vivenciaria durante a pesquisa, e foi o que eu fiz.

***

Abu Bakr Assadic — Mesquita de São Bernardo do Campo — é a única mesquita da região do ABCD. Localizada na rua Henrique Alves dos Santos, 205, foi inaugurada em 1990, depois de mais ou menos seis anos do início de sua construção. No período que antecedeu à construção, as orações eram feitas em uma sala alugada, próximo à rua Jurubatuba (RAMOS, 2003, p.68). Da mesma forma que em Florianópolis[101], esta mesquita fica em um prédio no centro da cidade, para facilitar a participação de quem ali trabalha. Assim, a Mesquita de SBC fica em um lugar central da cidade, em um bairro de classe média alta, chamado Jardim das Américas.

São Bernardo do Campo é conhecida como a cidade dos móveis, ramo em que trabalham muitos muçulmanos que estão no Brasil desde as décadas de 50 e 60. Além

100 Vagner Gonçalves da Silva, professor do Departamento de Antropologia da USP.

101 Espínola (2005) conta que os muçulmanos de Florianópolis recusaram a doação de um terreno para a construção de uma mesquita em moldes "tradicionais", porque esse terreno ficava longe do centro da cidade, o que dificultaria o acesso de quem trabalha ou mora nessa área.

deste tipo de atividade, o comércio de roupas e tecidos também é considerável entre os árabes muçulmanos dessa região, bem como os das regiões do Brás e de Santo Amaro. Segundo a classificação de Ramos, 58,6% das lojas da região de SBC são de libaneses, seguidos por italianos, com 13,8% (2003, p.74). Cabe dizer que esse ramo de negócios é característico de comunidades árabes, sejam elas muçulmanas ou não.

Na região há espaços e equipamentos urbanos que fazem parte do circuito[102] estabelecido pelos muçulmanos que ali vivem: a Mesquita *Abu Bakr*, a *Wamy* (Assembléia da Juventude Islâmica na América Latina), o Centro Islâmico, o Recanto Árabe, restaurante de um casal de muçulmanos, a escola (Sapiens), as casas, os prédios e a chácara Sultan, que fica em Riacho Grande (onde as duas festas principais da comunidade são realizadas)[103].

Podemos também delimitar os trajetos dos muçulmanos que vivem nessa cidade em dia de oração coletiva (*jum´a*): casa/mesquita; trabalho/mesquita; casa/wamy/mesquita; centro islâmico/mesquita. Em dia de festa, o *circuito* é mais amplo: casa/mesquita *Abu Bakr*/chácara Sultan ou casa/mesquita... /chácara Sultan. E aí podemos encontrar muçulmanos de outras regiões de São Paulo e até mesmo de outras cidades. Os fiéis circulam nesses dias, às vezes por terem parentes que residem nesses bairros específicos, ou porque são brasileiros[104] e nessas festas sua agregação entre os muçulmanos é maior.

Em meio às casas de classe média, em um bairro que é considerado como um dos melhores da cidade, vemos a mesquita. Logo percebemos que estamos em um lugar

---

102 Circuito é a categoria que também designa um uso do espaço e de equipamentos urbanos, possibilitando, por conseguinte, o exercício da sociabilidade (encontros, comunicação, manejo de códigos), porém de forma mais independente com relação ao espaço, sem se ater à contigüidade, como ocorre na *mancha*. Tem existência observável: pode ser levantando, descrito, localizado. É um conjunto articulado, hierarquizado, com determinado tipo de ordem; é conhecido pelos usuários ou *habitués* (Magnani, 1999, p. 68).

103 *Eid Fitr* e *Eid Adhha*, respectivamente festa do desjejum e festa do sacrifício.

104 Muitos brasileiros convertidos (revertidos) não encontram apoio dentro da família, portanto compartilham os significados das festas e dos rituais só entre os muçulmanos que freqüentam as mesquitas.

diferente, pois é muito comum a presença de meninas e mulheres de véu, passando pelas ruas, a pé ou de carro. É um pedaço[105] de Sultan, cidade libanesa de origem da maioria desses muçulmanos[106]. As ruas são arborizadas. Movimento mesmo só às sextas-feiras, dia de oração, que é dia de mesquita cheia. Cheia de crianças, de mulheres e de homens. Os homens são obrigados, pela religião, a comparecer à oração de sexta-feira.

Internamente, a mesquita é mais simples em seus arabescos. Lá dentro, o que atrai nossa atenção são o grande lustre e a cúpula verde. Nos vidros das janelas, podemos ver caligrafias gravadas. Na parte detrás da mesquita, há um sobrado com dormitórios, para os alunos que ali residem, e a sala de aula, destinada aos ensinamentos da religião e ao aprendizado do Alcorão.

A comunidade de São Bernardo do Campo é uma das maiores comunidades do Estado de São Paulo, composta por mais ou menos 400 famílias de libaneses e convertidos ao Islã[107]. A comunidade é muito dinâmica, há aulas de religião para mulheres e crianças, e aulas de árabe, em vários horários.

Em matéria da revista MAKKA AL MUKARAMA, o Sheik Sadeq El Otmani afirma que a cidade de São Bernardo do Campo é considerada a capital dos muçulmanos no Brasil. Isto se deve, segundo o sheik, às inúmeras atividades, acampamentos e encontros islâmicos, e mesmo pelo número de organizações islâmicas ali situadas, dentre elas:

---

105 A categoria *pedaço* foi amplamente investigada por José Guilherme Magnani (1992, p.200): "Lazer, devoção, práticas desportivas e associativas, troca de pequenos serviços, favores e informações – e também maledicências, disputas -, é no horizonte da vida do dia-a-dia que o pedaço se inscreve, possibilitando o ingresso e participação naquelas práticas de forma coletiva e ritualizada". O pedaço muçulmano é aquele no qual encontramos lojas árabes, mesquita, casas, escola etc. Para esta pesquisa foram vários os pedaços percorridos de São Paulo a São Bernardo do Campo.

106 Não há só libaneses, mas sírios, iraquianos, sudaneses, palestinos, brasileiros etc. Se fôssemos definir a identidade desse grupo, com certeza não seria pelos elementos *culturais-regionais*, mas sim, pela religião. Como na frase de Antonio, escravo nagô, utilizada como epígrafe por Reis (2003, p.307): "Ainda que todos são Nagôs, cada um tem sua terra". Eu diria: "Ainda que todos sejam muçulmanos, cada um tem sua terra, seu costume etc.".

107 Vale dizer que são informações fornecidas pela comunidade, e de difícil confirmação. O número de 400 famílias nos foi fornecido pelo Sheik Yhassan, em entrevista no Ramadã de 2002. A revista MAKKA AL MUKARAMA, n. 11 – Ramadan I, 1426 – outubro de 2005, traz a informação de que em São Bernardo do Campo há 700 famílias muçulmanas.

“a junta de Assistência Social Islâmica Internacional, o Centro de Divulgação do Islam para a América Latina e o escritório da WAMY (Assembléia Mundial da Juventude Islâmica). Lá também está instalada a Editora Makkah, que edita jornais e revistas islâmicas, além de traduções de livros para o português”.

Nesta mesma revista, a muçulmana Inaam Al Orra declara:

> Neste bairro em que vivemos, nem sentimos que estamos num país cristão. Aqui tudo é islâmico em 100% exceto que não temos o chamado para as orações feito fora das mesquitas através dos alto falantes e nem aquele que anda nas ruas com um tambor, avisando as pessoas para comer antes da hora de entrar o jejum (2005, p.11).

Este depoimento demonstra o quanto minha opção por SBC está diretamente relacionada com aquilo que os muçulmanos de lá consideram: SBC é uma extensão de sua cidade natal, mais precisamente da região do Vale do Bekaa, no Líbano

O Centro de Divulgação do Islam para a América Latina (CDIAL), fundado em 1987, tornou-se conhecido nos países islâmicos, principalmente nos países do Golfo. Segundo Kalandar, trata-se da instituição mais ativa na América Latina (2001, p. 186). O centro edita as revistas *Alvorada* e a *Voz do Islam e dos Muçulmanos na América*, além do jornal *Makka*, que divulga as notícias da comunidade muçulmana. Promove, ainda, congressos e encontros com a participação de representantes do mundo árabe islâmico.

Um dos organismos mais influentes em SBC é a WAMY, coordenada pelos sheiks Ali Abdouni e Jihad Hassan Hammadeh[108]. “A WAMY é uma organização não-governamental internacional, criada em 1973, com sede na Arábia Saudita. A serviço dos muçulmanos em geral e da juventude islâmica em particular, atua através de uma série de programas sociais, culturais e educacionais. É membro da DPI/UNO, da Federação Internacional de ONG’s para a prevenção das drogas (IFNGO), da Federação Internacional de ONG’s Árabes e de muitas outras organizações pelo

108 Sobre esses dois sheiks vou me deter mais no capítulo 4 desta tese.

mundo. Possui 66 filiais e representantes, mais de 500 organizações associadas e uma rede mundial para a implementação desses programas”[109].

Em São Bernardo do Campo a WAMY foi fundada em 1999, e atua junto à juventude islâmica do Brasil e em algumas regiões da América do Sul, com a impressão de livros e folhetos islâmicos.

A escrita nativa como forma de transmissão e performance

> Uma forma qualquer de oralidade precede a escritura ou então é por ela intencionalmente preparada, dentro do objetivo performático (ZUMTHOR, 2001, p.109).

Os muçulmanos sunitas seguem o Alcorão e a Suna (*hadiths*)[110]. Outra fonte de influência são os livros escritos por muçulmanos, sobre temas que possam interessar também a não muçulmanos, e que constituem uma forma de consubstanciar a religião. Alguns desses textos buscam explicar o que não fica claro no livro sagrado, como a relação entre Jesus, que é considerado também um profeta, e o Islã. Um outro aborda o próprio profeta Muhammad, sobre como se deve fazer a oração, e “O Islam e o Mundo” é mais uma dessas publicações. Quase todas elas foram produzidas pelo CDIAL de São Bernardo do Campo e são, do meu ponto de vista, responsáveis por inúmeras conversões. Muitas pessoas que procuram a mesquita saem de lá com alguns livros sobre a religião.

Em conversa com revertidos, percebo o quanto esses livros foram decisivos no seu processo de reversão. Alguns deles afirmaram estudar a religião antes de fazer a *shahada*, e se referem quase sempre aos livros que são doados pelas comunidades,

---

109 Ver site da WAMY – www.wamy.org.br . Acesso em abril 2006.

110 O *hadith (hadice)* só é aceito depois de se verificar que o homem que está na origem da cadeia de transmissão é de confiança, ou seja, foi companheiro do Profeta Muhammad, testemunhou diretamente o acontecimento ou ouviu realmente as palavras que o *hadith* contém. As coleções mais importantes do *Hadith* são de Imam al-Bukhari e de Sahih Muçlim, e foram reunidas cerca de cento e vinte anos depois da morte do Profeta Muhammad. (Cf. Ur-Rahim, 1995).

tais como o *Lícito e o Ilícito no Islã*; *O jardim dos virtuosos; Direitos humanos no Islã*; *O Islam: sábios e seguidores*; *Pela causa dos Jovens*; *O Islam e o Sexo*; *Os males das bebidas alcoólicas; Jesus, Um Profeta do Islão; Mohammad o mensageiro de Deus*. Os variados temas abordados nestes livros ajudam na compreensão do Alcorão e dos próprios *hadiths.*

Os *hadiths* constituem uma espécie de texto guia do comportamento dos muçulmanos, à medida que, neles, ao tomar conhecimento da forma como o Profeta Muhammad agia, e das coisas que ele falava, os muçulmanos podem mimetizar essas ações e falas, que são exemplos a serem seguidos. No Islã, a prática é fundamental. Agir de acordo com os fundamentos da religião é o que todos devem buscar, mas isso requer o conhecimento das práticas corretas, que nem sempre são dominadas. Nesse sentido, o Alcorão e os *hadiths* apresentam orientações para a prática e a constituição de performances religiosas, seja no cotidiano ou nos momentos extracotidianos.

Vale frisar, mais uma vez, a importância dos livros islâmicos como fontes de conhecimento. Além da própria tradução do Alcorão[111], que, segundo os muçulmanos, trata dos significados de seus versículos, a palavra escrita pode nos fornecer, por si mesma, um incentivo à conversão, independentemente do conteúdo específico da escritura, como bem nos ensinou Jack Goody (1986). Isso significa que só as religiões letradas podem ser religiões de conversão, no sentido estrito, já que a palavra escrita constitui um ponto de partida para se ter uma posição crítica, pois é nela que estão armazenadas as informações. Além disso, ela *favorece a transmissão do conhecimento entre pessoas e grupo* (grifo meu). Em *Domesticação do pensamento selvagem*, a análise deste autor aborda a passagem da cultura oral para a escrita, como uma tecnologia, tratando de forma direta as reflexões de Lévy-Bruhl e de Lévi-Strauss sobre o pensamento selvagem.

---

111 Durante anos, a tradução realizada pelo professor Samir El Hayek era a mais conhecida e a mais utilizada. Cabe frisar ainda que vários livros da comunidade foram traduzidos por Hayek. Desde 2005, porém, a tradução (dos significados) do Alcorão, feita pelo professor Helmi Nasr, tem sido a mais lida e indicada aos muçulmanos. Esta versão do Alcorão apresenta simultaneamente as suratas em árabe e português.

São esses textos que permeiam a religião e que nos permitem pensar em *performances* no contexto islâmico. Zumthor já havia observado que a linguagem poética medieval comporta sempre um aspecto performativo (2001, p.219). Creio ser possível estender tal reflexão aos textos islâmicos, que também carregam este aspecto performativo. Especialmente por que no Islã o texto deve ser lido, incorporado e recitado; ele vira ação.

> E Nós levamos Jesus, filho de Maria, a seguir as pegadas dos Profetas, a confirmar aquilo que havia sido revelado, antes dele, na Torah, e demos-lhe o Evangelho onde há orientação e luz, e se confirma o que havia sido revelado na Torah – um guia e uma advertência para os que temem Deus (Surata 5, versículo 46).

Algumas personagens de outras religiões são também consideradas no Islã e devem ser respeitadas devido ao modelo de vida que representam. É o caso de Jesus, que eles chamam de Profeta Jesus.

Segundo os muçulmanos, Jesus não foi crucificado; foi arrebatado de corpo e alma, está no céu e um dia voltará a Terra. A concepção e o nascimento de Jesus estão descritos no Alcorão, sinal de que no Islã os textos escritos anteriormente, como o antigo testamento (Torah), o Evangelho etc., são também reverenciados. No entanto, o Alcorão nega a divindade de Jesus e rejeita o conceito de Trindade.

> Ó Povos da Escritura! Não exagereis na vossa religião e não digais de Deus senão a Verdade. O Messias, Jesus, filho de Maria, foi apenas um Mensageiro de Deus, o Seu Verbo, com o qual agraciou Maria, por intermédio do Seu Espírito. Crede, pois, em Deus e não digais: “Três”! Parai que é melhor para vós. Sabei que Deus é Único. Glorificado seja! Para longe a hipótese de ter tido um filho! A Ele pertence tudo o que está nos céus e na terra. E Deus é suficiente como Defensor. O Messias – tal como os Anjos mais favorecidos – jamais dissimulou ser um servo de Deus. Todo aquele que desdenhar a Sua adoração e se encher de orgulho, será reunido perante Deus. Quanto aos crentes que praticam o bem, quanto àqueles que desprezarem a Sua adoração e se encherem de orgulho, Ele castigá-los-á dolorosamente e não acharão, além de Deus, protetor nem defensor algum (Surata 4, versículos 171-173).

Outras informações sobre Jesus podem ser encontradas no livro *Jesus, Um Profeta do Islão*, de Muhammad Ata UR-Rahim (1995). Jesus é um dos 124 mil profetas respeitados no Islã. Todos eles, apresentados como modelos de vida, não devem ser representados imageticamente, mas servir apenas como exemplos de pessoas que tiveram um comportamento adequado. Maria, mãe de Jesus, é um exemplo de mulher correta a ser seguido pelas muçulmanas, e o Alcorão lhe dedica uma surata inteira.

Outro livro, que leva o selo do CDIAL e da WAMY, muito lido pelos muçulmanos e entregue a quem procura a mesquita, é *Mohammad – o mensageiro de Deus*, de Aminuddin Mohamad (1989). Este livro traz um apanhado geral de aspectos da religião, desde Abraão, contextualizando a vida do Profeta e seus ensinamentos.

Em muitos dos livros publicados, os reversos também podem encontrar alguns elementos que já conheciam de outras religiões, o que facilita sua conversão (reversão). Podem entender, por exemplo, que no Islã todos os livros sagrados são muito considerados, e que outros personagens religiosos são respeitados, como Abraão, Moisés, Jesus e Maria. Há, enfim, incontáveis elementos que se assemelham aos de outras religiões, facilitando assim uma aproximação.

Esses modelos, como o do Profeta, o que ele fazia e dizia, serão reproduzidos por um bom muçulmano, que deve mimetizar esses comportamentos até se aproximar do que seja mais correto no âmbito da religião. A leitura e a discussão desses textos constituem sempre uma forma de ensinar a ser melhor, segundo a religião, a atuar da *melhor forma possível,* como seguidamente eles repetem. Aqui vale pontuar ainda que os textos escritos pelos nativos têm por finalidade, não só instruir a comunidade, mas também apresentar *modelos de comportamento* a serem reproduzidos pelos muçulmanos, continuamente, até se aproximarem do que seja mais correto no âmbito da religião.

Assim, a literatura nativa, além de transmitir conhecimentos da religião, apresenta também modelos performáticos a serem seguidos. Por exemplo, o livro sobre a oração

instrui, passo a passo, como cada muçulmano deve fazer a sua oração. O livro *Lícito e ilícito no Islam* [112] contém tudo o que é permitido e proibido na religião, e, principalmente os revertidos, quando querem entender melhor determinados preceitos e práticas, recorrem frequentemente a esses livros.

112 Uma explicação mais detalhada sobre o lícito e o ilícito no Islã encontra-se no capítulo 5.

2

Redes de Sociabilidade: Árabes x Brasileiros

> O que a metáfora do fluxo nos propõe é a tarefa de problematizar a cultura em termos processuais, não a permissão para desproblematizá-la, abstraindo suas complicações (HANNERZ, 1997, p.15).

Quando falamos do Islã no Brasil, já apontamos para a fronteira que separa os de dentro "muçulmanos brasileiros" (revertidos) e os de fora "nascidos muçulmanos" (árabes). Refletir sobre esta condição é fundamental à compreensão de como são construídos e *performatizados* os discursos, e em que medida eles podem transformar esses adeptos, sejam brasileiros ou árabes.

Oliveira destaca a fala de um informante revertido, "muçulmano brasileiro", da Mesquita Brasil, que lhe disse que os "nascidos muçulmanos" participam mais das atividades sociais do que das atividades religiosas, e que os muçulmanos de "nascimento"[113] afirmaram se espantar com os novos muçulmanos, que levam tão a sério a religião (2006, p. 87). Mais adiante esta autora observa ainda: "parece que está havendo, mais recentemente, um movimento de volta de alguns muçulmanos que estavam afastados, que precisaria ser mais bem pesquisado". Oliveira tem razão, e posso afirmar, com razoável grau de certeza, que isto de fato está ocorrendo. Há uma maior aproximação desses muçulmanos com a religião, e um dos motivos para isso tem sido o papel desempenhado por dois sheiks, em São Paulo, sobre os quais vou me deter no capítulo seguinte. Por enquanto, julgo necessário apresentar o argumento de que, embora esteja acontecendo uma maior aproximação da religião, por parte de

113 Aqui vale uma nota explicativa. Como no Brasil a maioria dos muçulmanos são árabes, diz-se então que esses são os muçulmanos de nascimento. Esses muçulmanos já nasceram fazendo parte da religião, por que oriundos de uma família árabe muçulmana, ao contrário dos brasileiros que se reverteram à religião e cuja família de origem não pertence à religião islâmica. É neste sentido que Oliveira (2006) usa a expressão "muçulmano de nascimento" para se referir aos muçulmanos árabes.

árabes e brasileiros, deve-se observar que essa aproximação também tem gerado determinados desconfortos, desconfianças e conflitos. Será necessário pensar em um Islã do Brasil? Esta problemática está levantada no depoimento de um reverso:

> Quando um reverso brasileiro passa a fazer parte desse universo, ele vai sozinho, sem a família. É muito difícil no começo (jovem, 19 anos).

Mudar de comportamento, mudar de religião, de vida, requer um grande esforço por parte de um reverso. Além disso, entender as tensões geradas pela tentativa de um novo convívio, diante de uma nova sociabilidade, é um grande desafio. Para avançar no entendimento dessas mudanças, postei, em uma das comunidades islâmicas do *Orkut*, algumas perguntas sobre a construção dessa sociabilidade árabe-brasileira. Nesta comunidade pode se ler:

> Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso[114].
> Comunidade voltada para os irmãos muçulmanos e principalmente para os não muçulmanos esclarecerem todas as dúvidas sobre o Islamismo esta que é a última e verdadeira religião revelada por Allah (Swt).
>
> Quanto aos sábios, dentre eles, bem como aos fiéis, que crêem tanto no que te foi revelado como no que foi revelado antes de ti, que são observantes da oração, pagadores do zakat, crentes em Deus e no Dia do Juízo Final, premiá-los-emos com magnífica recompensa (Surata 4, versículo 162).
>
> Para ingressar nesta comunidade adicione no Msn: islam_sp@hotmail.com explicando os motivos de seu ingresso, ou enviem um email.
> Ahla Sunnah - Sunismo
> السلام عليكم
> الله أكبر
>
> **Dúvidas: muçulmanos brasileiros** 13/11/2005 03h52
> Olá a todos, meu nome é Francirosy Ferreira antropóloga e atualmente estou escrevendo uma tese de doutorado sobre o Islã em São Paulo. Como um dos pontos a serem tratados é sobre as Redes de Relação

114 Esta expressão está presente em todos os textos produzidos pelos muçulmanos, ou é pronunciada pelos muçulmanos antes deles começarem a falar sobre a religião, por exemplo, em palestras, aulas etc. A expressão *Bismiallahi arrhamani arrhim* foi traduzida por Halmi Nasr como "Em nome de Deus, o Misericordioso e o Misericordiador.

entre muçulmanos, sejam eles brasileiros, árabes e outros. Gostaria de saber, se possível, e com a devida autorização para publicar na tese (com nome fictício ou não) suas opiniões sobre a relação que vem sendo construída entre muçulmanos brasileiros e não brasileiros. Como é ser muçulmano e viver no Brasil? Quais as maiores dificuldades enfrentadas? Há preconceito de árabes em relação aos brasileiros reversos? Enfim, quem puder autorizar o seu depoimento, tudo bem, quem quiser escrever e não autorizar a publicação esteja à vontade.

Resposta: 13/11/2005 07h49
Oi Francirosy, espero poder ajudá-la com a minha opinião.

Eu sou muçulmana convertida, passei dois anos estudando a religião islâmica, e adotei o nome de Taliba, que significa “estudante” na língua árabe. Quando discutimos a relação entre muçulmanos árabes e não-árabes e também com não-muçulmanos, é um assunto complexo e longe de apresentar uma homogeneidade, no meu ponto de vista.

O Islam é claro ao afirmar no Alcorão Sagrado de que não há diferença entre um árabe e um não-árabe, um branco e um negro. A propósito, o conceito islâmico de árabe seria todo aquele que fala essa língua. Devido às circunstâncias políticas e sociais no mundo como um todo, a comunidade árabe acabou se fechando para não-árabes, me referindo ao contexto específico dos árabes muçulmanos no Brasil. A alegação era que muitas mulheres brasileiras se convertiam ao Islam apenas para casar com árabes.

Havia uma certa resistência em se receber não-muçulmanos em algumas mesquitas.

Mas depois do 11 de Setembro, as coisas começaram a mudar rapidamente.

A comunidade árabe muçulmana percebeu que também havia muitos brasileiros interessados em seguir o Islam, e que se fechar não traria quaisquer benefícios para ela.

Atualmente, as relações entre árabes muçulmanos e muçulmanos não-árabes no Brasil **tornaram-se mais amistosas**, pois o próprio sentimento de irmandade que o Islam exige vem se tornando mais necessário e forte.

Os árabes, muçulmanos ou não, sempre mantiveram boas relações com a sociedade brasileira em geral.

> Quanto a ser muçulmano no Brasil, sempre é um desafio integrar uma minoria, mas as Leis nacionais estimulam a Democracia, não há problemas quanto ao uso do hijab (véu), e nós estamos sempre discutindo atitudes adequadas para vivermos bem com a sociedade maior e também zelar pelos nossos direitos. Abraços, Taliba

O texto de Taliba de certa forma suaviza o debate, ao colocar como amistosa a relação entre brasileiros e árabes, mas ela aponta que essa aproximação se deve à receptividade do brasileiro e ao próprio fundamento prático da religião, segundo o qual **não há diferença entre um árabe e um não-árabe, um branco e um negro**. Portanto, se há divergências, é por que as pessoas não entenderam a religião e não a praticam adequadamente. No entanto, não é o que observei em campo, onde, às vezes, a relação é tensa, e suponho que assim o seja pelo fato de alguns revertidos se valerem da idéia de que no Islã não pode haver "líderes", "representantes". Este pensamento é contrário à postura dos sheiks, como vou explorar no capítulo 4. Outra relação conflituosa é com a imprensa, pois, segundo a comunidade, há sempre muita informação distorcida veiculada sobre eles e a religião.

No início da pesquisa, enquanto eu ainda era confundida com uma jornalista, o trabalho tendia a ficar limitado. Com o passar do tempo, porém, e com a confiança que eles foram depositando em mim, passei a ter um acesso mais livre à comunidade. O conflito com a imprensa é tamanho, que alguns muçulmanos chegaram a me dizer que, ao darem uma entrevista, no dia seguinte se lamentavam pelo que havia saído no jornal, em geral informações distorcidas e preconceituosas. Mais adiante veremos que muitos pesquisadores iniciam suas pesquisas em comunidades islâmicas, justamente por acharem que há algo de errado com as matérias veiculadas com freqüência na mídia, assim como muitos revertidos argumentam que procuraram o Islã para conhecer mais sobre aquela religião tão exposta nos meios de comunicação, acabando por se reverter.

Hoje já não é possível afirmar que toda a imprensa é negativa, nem que todo revertido brasileiro tenha problemas com os árabes e vice-versa. Devemos considerar

que há sim, ainda, muitas informações equivocadas sendo difundidas, e que o conflito dentro da própria comunidade, no Brasil, não deixa de ser um reflexo desses equívocos, à medida que os próprios revertidos relacionam os árabes a diversos atos de violência. Mas é preciso observar também que as divergências que surgem, e interferem no modo de compreender a religião, são, muitas vezes, de ordem cultural.

Vamos acompanhar outra resposta dada no *Orkut*.

> 14/11/2005 16h06 - Rami
> Quero ser prático nas respostas a relação que vem sendo construída entre muçulmanos brasileiros e não brasileiros. Sou muçulmano **"não brasileiro"...** Eu sinto dois tipos de muçulmanos brasileiros... têm os brasileiros convertidos que sempre buscam, estudam, ouvem de todos e assim eles vão captando, conforme sua fé, o caminho que eles querem seguir... ou seja... o jeito bem brasileiro de entender e tocar a vida (mas no islamismo) têm os brasileiros convertidos que leram uma meia dúzia de livros e acham que sabem tudo sobre o Islam e não ouvem além dos seus orientadores...

Rami aponta para uma dualidade que, na verdade, se mistura, quando diz: "o jeito bem brasileiro de entender e tocar a vida", para, em seguida, observar: "não ouvem além de seus orientadores". De certa forma, ele não esclarece se os orientadores são sheiks ou o quê. Quem os orienta?

> **Franci:** Como é ser muçulmano e viver no Brasil?
> O Brasil é um país onde seu povo é muito afetivo... as leis daqui são mais democráticas...mas não falando de leis e etc... digo que o povo brasileiro é um povo que busca, e é um povo alegre... e com esse seu jeito sabe respeitar as crenças dos outros... O povo é curioso... sempre quer saber sobre o islamismo... em geral... o povo admira o nosso apego ao islamismo...

> **Franci:** Quais as maiores dificuldades enfrentadas?
> Eu vivi como muçulmano no Líbano.. e também vivo aqui como um muçulmano. Sinto algumas coisas que fazem falta mas essas coisas não me afetam tanto... 1) fazer jejum (Ramadan), aqui é muito difícil... pois por lá, a maioria faz jejum.. e nessa união aliviamos muito cansaço para terminar o dia de jejum... e tocar a noite em rezas e atos religiosos...

> **Franci:** Há preconceito de árabes em relação aos brasileiros reversos? Isso eu nunca vi... sempre vi ajuda de árabes muçulmanos com brasileiros convertidos. A não ser... quando há casamentos... (um brasileiro convertido que quer casar com uma árabe muçulmana)... pois muitos dão conselho da conversão para conseguir algum casamento... e isso acaba estourando na frente.. pois o homem se convertendo assim.. tem chance maior de voltar ao que era... (não muçulmano). Mas também vi o inverso.. preconceito de muçulmanos convertido com muçulmanos árabes... alegando que alguns costumes de árabes não são adequados com a linha islâmica.... Obrigado

O texto de Rami já aponta o conflito: é mais fácil para um revertido, que se reverte por um motivo, como o casamento, voltar a ser o que era antes. Para ilustrar a problemática existente entre muçulmanos de nascimento e aqueles que se reverteram, no caso aqui, os brasileiros, transcrevo uma conversa que tive com Zacarias, fundador de uma mesquita para brasileiros junto à Praça da República, em São Paulo, fato que ocasionou um mal-estar na comunidade.

> **Franci:** Qual é o seu nome?
> **Zacarias:** Meu nome é Jorge Washington de Paula. Conhecido como Zacarias[115].
>
> **Franci:** O senhor é representante?
> **Zacarias:** Eu sou presidente da Sociedade Beneficente Muçulmana dos Brasileiros para divulgação do Islã.
>
> **Franci:** E onde fica esta sociedade?
> **Zacarias:** Esta sociedade fica na Rua 7 de abril. Foi a comunidade que deu inclusive um pouco de problemas junto às outras sociedades.
>
> **Franci:** Por quê ?
> **Zacarias:** Mas já estamos resolvendo, porque ao meu ver, eu sou 28 anos revertido ao Islã, 33 anos que eu conheço o Islã no Brasil sempre procurei ajudar os irmãos brasileiros muitas vezes que declinam

115 A alteração do nome não é obrigatória para os revertidos, exceto se esse nome fizer referência a outros deuses, como Dionísio, Diana, etc. No entanto, muitos brasileiros decidem adotar um nome islâmico para marcar essa mudança de vida. Muitos muçulmanos classificam o passado como "o tempo da *jahiliyya*" ("o tempo da ignorância"), marcando suas vidas como foram marcados os períodos históricos, pré-islâmico e islâmico. O nome islâmico geralmente é um nome árabe, como os nomes existentes na história do Islã: Abu Bakr, Aisha, Omar, Mariam, etc.

querendo conhecer mais o islã, os fundamentos do islã, e *às vezes, no meio da comunidade árabe, por eles terem problemas sociais e comunitários, eles se agregam evidentemente protegendo a sociedade deles e esquecendo,* evidentemente, ficando as margens a sociedade mais marginalizadas do que já são, islamicamente, falando. E estou representando esses que estão totalmente marginalizados. Todos esses que querem buscar o islã e não encontram essa ressonância.

Franci: E qual é o apoio?
Zacarias: Hoje o Armand Saif (presidente do CDIAL), eu estou afunilando umas conversas para que não haja esse conflito de revertidos e filhos de muçulmanos árabes e muitos estrangeiros.
Que a gente faça a união. O islã prega esta união. Eu quero essa união.

Franci: O senhor tem tido apoio dos sheiks árabes ?
Zacarias: Não! dos sheiks eu ainda não tenho, mas estou trabalhando para isto.

Franci: Qual é o argumento deles para não apoiarem?
Zacarias: Ilegitimidade da sociedade, porque nos tínhamos pessoas em nossa sociedade que não eram bem vistas, aos olhos deles, não tínhamos essas informações, mas agora com essas informações tiramos essas pessoas. Agora conhecendo essas pessoas eu tenho trabalho evidentemente [...]

Franci: E o senhor acha que ainda o revertido brasileiro sofre preconceito?
Zacarias: Eu acredito que seja naturalmente, não é preconceito propriamente dito. Os brasileiros nos EUA se reúnem em comunidade brasileira, isto é natural. É natural que o árabe se reúna no Brasil em torno de sua comunidade árabe. Isto eu acho legitimo, eu não tenho nada contra isto. O que estou falando é de Islã. O islã precisa ter um ir e vir tem que ter harmonia, ter compromisso, conduta, tem que ter um comportamento, é isto que queremos afunilar, para trabalharmos juntos [...] O profeta Muhammad (SAW) no último sermão, ele deixa claro que todas as comunidades devem se unir. Nem um árabe é melhor que um não árabe, como brasileiro não é melhor que um estrangeiro, somos seres humanos e defendemos a união da comunidade islâmica mundial.

Franci: E tem muitos brasileiros que participam do seu grupo?
Zacarias: Sim, bastante, muitos entraram por uma porta e saíram pela outra, pois percebem essa diferença e *não assimila que essas diferenças, muitas vezes, são culturais e não propositais,* por isso eu não gosto de ver em termos de racismo, segregacionismo. Eu acredito que isto é um defeito psicológico do ser humano [...]. Eu evito falar isto, eu prefiro falar de união.

Franci: A partir de um momento que você monta um grupo de brasileiros você também não está se separando?

> **Zacarias:** Não, eu estou defendendo os seus direitos, porque os direitos até hoje, ao meu ver, eles dizem que fazem alguma coisa, mas de fato isto nunca existiu e se nunca existiu, alguém tem que tomar a frente, alguém tem que tomar providências [...]. Não com separatismo, mas unidos no Alcorão, portanto precisamos unir sobre um só propósito. Estamos com várias reuniões marcadas [...]

Cabe destacar algumas idéias da conversa com Zacarias: "*às vezes, no meio da comunidade árabe**, por eles terem problemas sociais e comunitários**, eles se agregam evidentemente protegendo a sociedade deles e esquecendo...".* Vale a pena chamar a atenção para o fato de que os problemas vivenciados pelas comunidades do Oriente Médio interferem claramente no modo como os demais muçulmanos as vêem. Não é uma causa deles, é uma causa dos árabes. Zacarias afirma também que os revertidos "percebem essa diferença e *não assimila(m) que essas **diferenças**, muitas vezes, **são culturais** e não propositais".* Assim, considera importante ressaltar que as diferenças são culturais e que os próprios revertidos não conseguem compreender isto. Este tipo de diálogo permeia quase todas as minhas conversas com os muçulmanos: a difícil convivência por falta de conhecimento e de respeito às diferenças. Diferenças que geram *performances* diferenciadas, discursos tensos para a representação de um determinado *ethos*. Vejamos o depoimento de Sheik Jihad.

> **Sheik Jihad:** Os árabes são necessários para esta religião. Não pense que não é. É necessário que haja os árabes. Por quê? Porque eles detêm a língua do Alcorão. Com quem você vai aprender a língua?
> Existe um conflito, tudo bem, por falta de conhecimento dos dois lados, esta é a questão. Dos árabes que não têm profundo conhecimento da religião, não conseguem passar a religião, vai passar com muitos costumes árabes, que não são da religião.
> [...] o convertido na maior parte das vezes não tem conhecimento. Conhecimento profundo. O que acontece? Este carrega uma bagagem (árabes) e este carrega uma bagagem (brasileiros). Quando entra (um brasileiro), ele vê que os árabes estão falando árabe e como não entende árabe, começa imaginar: por que eles não estão no país deles? O problema dos convertidos é que eles entram na religião para melhorar e pioram. Mas não por conta da religião, por eles mesmos, começam a julgar a conduta das pessoas...querem que as pessoas gostem delas.
> Para que alguém te trate como irmão é preciso que haja contato. Eu te conheço hoje, no primeiro dia, eu vou fazer a cordialidade normal...

> quem sabe no segundo dia[...] Talvez os dois lados não tenham entendido isto, não entendam a mecânica.
>
> **Franci:** Você tem muitos problemas com isto?
> **Sheik Jihad:** As pessoas cultas não têm problemas com isto, está buscando uma melhoria espiritual, uma pessoa predisposta a aprender. Os convertidos, todos eles, quando entram na religião, entram por boa intenção, a intenção é das melhores possíveis [...] Algumas pessoas falam: os árabes são preconceituosos? Todos os árabes são preconceituosos? É como dizer: todos os muçulmanos são terroristas. Qual é a solução? (pensam essas pessoas). Vamos fazer um grupo de brasileiros. Essas não percebem que estão sendo preconceituosas.

Em sua fala, o Sheik Jihad ressalta o fato de que eles mesmos, começam a julgar a conduta das pessoas (...) ***querem que as pessoas gostem delas***. Neste julgamento está implícito o modo como os revertidos brasileiros vêem os árabes e os problemas que eles enfrentam pelas questões políticas em relação aos EUA e Israel. "Todos os árabes são preconceituosos? ***É como dizer: todos os muçulmanos são terroristas***". O sheik chama nossa atenção para a generalização, o que de certa forma acontece, até mesmo fora da comunidade, na imprensa, como vimos, que dá constantemente destaque negativo aos povos árabes. Toma um deles por todos.

Sobre as diferenças culturais, o texto escrito por Jamyle[116], 22 anos, revertida, estudante de Ciências Sociais, é bastante ilustrativo.

> Passados os primeiros momentos da conversão, o novo muçulmano percebe a tensão existente entre árabes e brasileiros. Não cabe aqui investigar as causas dessa tensão, que são variadas: tentativas frustradas de entrar em uma comunidade fechada de imigrantes, diferenças culturais e – principalmente – lingüísticas, percepções diferentes do que é o Islã, etc. Muitos brasileiros acabam se afastando do núcleo árabe e começam a forjar uma identidade brasileira muitas vezes não pensada até então. Essa identidade forjada, no entanto, não é uma continuidade da "Identidade Nacional" construída politicamente ao longo dos séculos XIX e XX, mas uma identidade islâmica em oposição à identidade árabe. ***Muitos vêem o muçulmano brasileiro como o verdadeiro muçulmano, já que, depois da conversão, começa a aprender o Islã "verdadeiro", despido de influências culturais.*** Os muçulmanos acreditam que todos nascem muçulmanos.

116 Jamyle foi minha aluna no curso "Difusão na USP: Uma abordagem antropológica sobre o Islã". Agradeço a ela por ter autorizado a publicação de parte do seu texto nesta tese.

> Portanto, *muslim* é um estado de natureza. E os brasileiros estariam recuperando esse estado "natural" do homem. Os árabes, em oposição, estariam maculados pela mistura de Islã e "cultura árabe"[117]. É importante frisar que aqui "cultura" tem uma conotação negativa, como algo que impedisse o afloramento da verdadeira natureza humana, ser muçulmano. Em momento algum se pensa que a cultura brasileira também pode ter influências negativas sobre o novo muçulmano, mas apenas em seus aspectos positivos: o cosmopolitismo, o bom humor, o carisma, etc. E essa imagem pode ir além do círculo de convertidos brasileiros, como mostra esse depoimento de uma árabe muçulmana: **Entre os árabes existem muitos que não praticam, que são só muçulmanos porque nasceram muçulmanos. Muitos realmente praticam porque tiveram uma boa educação islâmica dentro de casa. Mas é muito maior a probabilidade de ter pessoas assim, que não praticam. Já com os convertidos não acontece isso. Eles já entram na religião sem os costumes, o que é muito importante, com a religião pura.** (M., árabe, de família muçulmana).

Este impasse é freqüente — dizer que o revertido é mais religioso por que vem desprovido da "cultura" árabe. A postura dos revertidos brasileiros em geral, sem ascendência árabe, é a de negar o árabe e tudo o que procede dessa cultura. É interessante perceber que Jamyle destaca o Islã verdadeiro como aquele sem influências culturais: *"Muitos vêem o muçulmano brasileiro como o verdadeiro muçulmano, já que, depois da conversão, começa a aprender o* ***Islã "verdadeiro", despido de influências culturais****".* É bastante emblemática a idéia de desvincular a religião da cultura, como se isso fosse possível. O que é a religião, senão uma das camadas de significado dessa teia maior chamada cultura? — como na frase clássica de Geertz: "(...) o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias..." (1989, p.15).

De certo modo, como afirma DaMatta, as regras vivem o grupo e o grupo vive a regra (1987, p.49). A tradição nos moldes do autor torna as regras passíveis

117 Peter Demant (2005, p. 323) afirma que "Há ainda uma série de mecanismos psicológicos que facilitam o trânsito para o fundamentalismo. As pessoas buscam uma bússola ideológica que as guie na vida, mas não fazem isto no isolamento. A derrota das ideologias rivais anteriores, o secularismo e o modernismo islâmico elevam o preço psicológico e social a pagar por quem queira resgatar estas alternativas descartadas...". Nesse sentido podemos pensar os reversos no Brasil, como pessoas que deixam seus valores e religiões anteriores, para assumir uma outra postura diante da vida.

de serem vivenciadas. Quando um revertido tenta afastar a religião da cultura árabe, está também aproximando a religião islâmica da sua cultura "brasileira", já que não existe uma religião que não carregue valores culturais, sejam árabes ou brasileiros. Noutras palavras, não importa se eu quebro o jejum no mês do Ramadã, com tâmaras ou com melancia, pois outros aspectos é que são importantes, como o tempo que determina o horário da oração, o início e o término do Ramadã, particularidades islâmicas que devem ser seguidas por todos. Mas, repito: se na quebra do jejum será servido um carneiro ou arroz com feijão, pouco importa, porque esses são os elementos estritamente culturais, enquanto que os pilares da religião[118] são fundamentos para todos, independentemente da cultura de cada um.

Quando Oliveira (2006) escreve sobre o *Islã no Brasil* ou o *Islã do Brasil*, afirma que os sheiks de São Bernardo estão vinculados ao *wahhabismo,* que é uma corrente *purista e rígida* do Islã, reforçando a idéia de que em São Paulo não há preocupação com a conversão de brasileiros, pelo fato dos sheiks estarem mais voltados para sua identidade étnica. Discordo desta idéia. Em São Paulo há tensões entre brasileiros e árabes, mas isso não significa que a comunidade não esteja preocupada com os reversos ou com aqueles que se interessam pela religião; a dinâmica é outra, e não é tão óbvia quanto parece ser. Em conversa com uma jovem (muçulmana brasileira) em uma das festas, ela me dizia que os árabes estavam acostumados a guerras e violência e que na imprensa não se vê outra notícia a não ser esta. Passei a observar que a imprensa também tem um papel significativo, e mesmo negativo, até dentro da própria comunidade. A imagem do árabe divulgada pela imprensa, tal qual já formulada por Said (1996), pode influenciar de alguma maneira os *brasileiros revertidos*, como apontei anteriormente. Quero dizer que os estereótipos atrelados à imagem do árabe,

118 Dos pilares vou tratar nos capítulos seguintes.

como homem bomba ou terrorista, não é realidade apenas num contexto não-islâmico; penso que muitos revertidos consideram de forma estereotipada a imagem de árabes muçulmanos, muito influenciados que são pela mídia.

Em muitas conversas, os revertidos se diziam inferiorizados em relação aos árabes; por outro lado, os "nascidos muçulmanos" (árabes), prestam atenção nas atitudes desses novos muçulmanos. É comum a acusação de que algumas meninas se revertem ao Islã em busca de um casamento com um estrangeiro, de preferência árabe. Há uma ilusão por parte dessas meninas de que, no meio islâmico, os homens são ricos, imagem esta também construída pela novela "O Clone". Nesta novela, os maridos muçulmanos eram apresentados o tempo todo como aquele que presenteia sua mulher com ouro, dando-lhe uma boa vida. Este estereótipo talvez tenha gerado uma procura maior às mesquitas, especialmente durante a exibição da novela, mesmo porque nesse período a comunidade também estava em evidência, por conta do atentado às Torres Gêmeas.

Do ponto de vista antropológico, esses conflitos sempre existirão, pois não há comunidade que não apresente divergências, assim como não há comunidade que não apresente pontos em comum. O exercício será sempre observar todos os lados e perceber a dinâmica estabelecida, os fluxos que são permeados e se reconstituem, dependendo em que direção essas identidades entram em choque ou se aglutinam. A sociabilidade é dinâmica, não é estanque, e não pode ser totalizada. Neste caso, o máximo a fazer é observar *os fluxos, os limites* (as fronteiras) e *os híbridos*, como bem nos alertou Hannerz (1997). Cabe entender que as coisas não permanecem sempre no mesmo lugar; as fronteiras têm a ver com descontinuidades e obstáculos; a hibridez permite colagem, *mélange*, miscelânea, montagem, sinergia, bricolagem, criolização, mestiçagem, miscigenação, sincretismo, transculturação, terceiras culturas (Cf. Hannerz, 1997, p.17).

Palcos concêntricos: espaço interno/externo

A idéia de palcos concêntricos denota que, embora em espaços diferentes, homens e mulheres voltam-se para o mesmo centro, no sentido de que todos estão voltados para Meca[119]. Isto se deve à energização do circuito, conforme proposta por John Dawsey[120], e pressupõe que, quando se tem um coletivo maior, rezar voltando-se em direção a Meca cria um elo energizado que pode ser intensificado nas mesquitas.

Não se pode ver homens no mezanino e mulheres nos espaços dos homens, no entanto, as crianças circulam à vontade, sejam elas meninas ou meninos. Como pesquisadora, em muitas ocasiões e com a devida autorização, permaneci próximo aos homens, mas privilegiei o espaço feminino, porque sabia que dessa forma minha aceitação seria maior por parte dos membros da comunidade. De qualquer modo, ocupando o espaço feminino ou masculino, usava o véu, assim como qualquer mulher deve fazer, ao entrar em uma mesquita. A circulação é limitada, mesmo porque se trata de uma *homossociabilidade*, como eu já havia constatado no mestrado, ao apresentar as festas produzidas pelas mulheres.

Assim, é preciso observar que não é pelo fato de ocuparem espaços distintos que homens e mulheres mantenham relações distanciadas. Pessoas que desconhecem a religião percebem a divisão do espaço como uma forma do homem demonstrar sua superioridade em relação à mulher. Nada mais equivocado. Os espaços ocupados favorecem, segundo a mulher, a sua privacidade no momento da oração, pois é constrangedor para uma mulher muçulmana prostrar-se à frente de um homem, por isso é preferível rezar em espaços separados. Além disso, mulheres islâmicas têm valores diferentes dos nossos. Referindo-se à agência melanesiana, Marilyn Strathern afirma que é como *agente* que a mulher se porta, quando tem em vista o seu marido como causa. A autora observa, ainda: “O que nos desperta é, talvez, o fato de que os

119 Sobre Meca vide capítulo 5 e o vídeo Sacrifício.
120 Comentário feito em 7 de dezembro de 2005, no Seminário Interno do GRAVI.

agentes não causam suas próprias ações, eles não são autores de seus próprios atos. Eles simplesmente o fazem. Agência e causa separam-se" (1988, p.273).

Sem dúvida nenhuma, a *teoria da ação* ilumina também o universo islâmico e as relações entre homens e mulheres. O fato de mulheres agirem de uma forma específica, por determinação religiosa, não significa que sejam submissas a alguém, mesmo por que o agir tem implicações *com, para* e *em proveito de outro*. Nas palavras de Strathern: "se a ação é dela, a causa pertence ao marido". Eventos não acontecem, se as pessoas não os fazem acontecer, coisas não aparecem por si próprias (1988, p.300).

A crítica que esta autora faz à noção de sociedade como um *macrossujeito* que se auto-explica, está justamente no fato de que são os *agentes* e não os *sistemas* que agem. É preciso compreender como são realizadas as ações individuais e seus mecanismos. Recordo-me da fala de uma muçulmana em uma das festas só de mulheres (*moulid*), quando nós falávamos dos maridos. Ela me dizia sorridente:

> Franci, quando você não conseguir convencê-lo, *desvia* (...) não bata de frente, *desviar* é uma sabedoria antiga, não é desistir, é contornar, deixar a poeira abaixar. Você entende?

A sugestão de Dawsey, no seminário... levou-me a pensar em circuito islâmico energizado, em São Paulo/São Bernardo do Campo. Porém, esses circuitos também podem apresentar alguns "curtos-circuitos", ou seja, quando a identificação com determinado espaço assume também a forma de um espaço identitário e, portanto, diferente dos demais, como é o caso dos brasileiros reversos que freqüentam a Mesquita da República, ou mesmo os pontos de falsas tensões, como os espaços ocupados por homens e mulheres. Para usar uma terminologia de teatro, é importante destacar que a ocupação desses espaços é fundamental para se refletir sobre os papéis encenados.

Os revertidos são atores e por meio de ações individuais provocam um outro modo de vivenciar a religião, mesmo que seja se contrapondo aos "líderes", por exemplo,

os sheiks. A idéia que está por trás disso é a de que os brasileiros nem sempre são aceitos pelas comunidades árabes e aí voltamos à velha questão: se a comunidade está tentando ou não *desarabizar-se.* Para muitos reversos brasileiros, não!

Certa vez, uma muçulmana brasileira observou que se sentiu ofendida quando lhe disseram: "Essas brasileiras estão fantasiadas[121] de muçulmanas!" Para as mulheres árabes, segundo ela, as brasileiras não passam de interesseiras em busca de marido. O uso do véu nunca é um hábito por desígnio de Deus, mas fruto de uma vaidade, e também uma maneira de atrair um bom casamento, já que o uso do véu sempre é sinal de mulher correta, que segue a religião.

Não dá para recusar esta colocação, no entanto, não devemos considerá-la como a única explicação possível. O casamento islâmico parece trazer, para determinadas mulheres, uma estabilidade emocional que talvez elas não sintam em seu próprio grupo, tendo que buscá-la em outro grupo. O modelo de um marido árabe-muçulmano, que protege a mulher e que lhe confere respeito[122], passa a ser um objeto de desejo para essas mulheres. Outro dado importante deve-se ao fato de que, no Islã, a mulher que trabalha fora não precisa dividir as despesas da casa com o marido, pois manter a casa é de responsabilidade exclusiva do homem. A mulher pode usar como bem entender o seu dinheiro. Além disso, o acentuado valor atribuído pela religião à família e à comunidade pode ser considerado um fator que impulsiona esse tipo de mobilidade social e religiosa, especialmente diante dos incômodos e dificuldades sentidos por aquele que vive em uma sociedade desorganizada e sem perspectivas.

No Islã, relaciono palcos concêntricos aos aspectos miméticos existentes entre os espaços interno e externo da mesquita; Deus e Profeta; Livro e Sheik; Sheik e fiéis, um (ou uns) mimetizando outros, o ser e o não ser. Os espaços determinam quem

---

121 Fantasiar-se leva a uma máscara construída, mas de que máscara estamos falando? Qual o sentido desse "teatro"? A fantasia como alegoria. O véu como alegoria que ajuda a encenar um personagem, um não-não eu.

122 Parece razoável afirmar que muitas mulheres passaram a ter essa visão a partir da novela "O Clone" (2001), na qual esse modelo de marido perfeito era explorado.

fica onde; o Profeta, que transmite a Palavra de Deus, mimetiza-o para os futuros fiéis; o sheik, que incorpora o livro, mimetiza-o para os fiéis. Não se vê Deus, o que se vê e o que se ouve são as marcas do seu poder — *Allahu Akbar*, Deus é maior. Nos corpos, no véu, nos corpos prostrados e nas orações estão todos os sinais do poder de Deus.

Os aspectos miméticos nos levam a olhar as ações de homens e mulheres, muçulmanos de nascimento ou reversos. Prostram-se todos, em lugares diferentes, mas isso não é o que mais deve chamar a atenção, e sim as relações que são construídas e, portanto, estabelecidas por homens e mulheres do Islã. É a religião que dá o tom às relações, e, a partir delas, podemos vislumbrar quais as redes a serem formadas e quais os fluxos a serem permeados.

Peter Demant (2005) aponta para outros círculos concêntricos que correspondem a diferentes significações:

> (...) No centro há os mais religiosos e tradicionais, próximos dos quais há grupos cada vez menos fieis à prática islâmica tradicional e mais abertos a influências culturais alheias. A periferia dos círculos está em intensa interação com a modernidade e se assimila a ela. A maioria da população muçulmana provavelmente se encontra em algum lugar no meio, entre os mais tradicionais e os mais secularizados... os "muçulmanos intermediários" têm de optar entre uma modernização mais profunda e a "solução do islã". (2005, p.322)

Nesse sentido, é possível afirmar que no Brasil há um esforço enorme para que esses "muçulmanos intermediários" optem pelo Islã. Um dos reflexos desse esforço pode ser observado nos trabalhos em que irei me deter agora. O número de dissertações e teses sobre a religião e os muçulmanos vem aumentando, a cada ano, talvez como um reflexo do crescimento dessa religião e do empenho da comunidade em se manter unida, apesar das divergências.

3

Redes dos intelectuais – performances geradas

> "Hoje", diz a revista em um inadequado tom solene, Huntington escreve que "os cerca de 1 bilhão de muçulmanos do mundo estão convencidos da superioridade de sua cultura e obcecados com a inferioridade de seu poder". Será que ele entrevistou 100 indonésios, 200 marroquinos, 500 egípcios e 50 bósnios para chegar a isso? Mesmo assim, que espécie de amostragem seria essa? (Edward Said, Folha Online, em 17/10/2001. Acesso em 31/3/05).

São muitos os intelectuais que produzem textos sobre o Islã. No entanto, não é intenção desta tese fazer uma exegese desse material, e sim apresentar algumas considerações que ajudem o leitor a percorrer territórios importantes para uma reflexão sobre o Islã e os muçulmanos. Durante o mestrado, procurei mostrar o quanto a mídia controla e manipula a imagem dos muçulmanos. Em geral, imagens negativas, como as que apresentam mulheres de véu, como alvos de discriminação, objetos de homens violentos, que as trancafiam em seus haréns. Tais argumentos são em grande parte mentirosos e tendenciosos. Assim como as generalizações sobre o que são o Islã e o Oriente. Um dos autores mais lidos, quando a temática é o Islã e o Oriente, é Edward Said. Falecido em 2003, Said era palestino e escrevia de modo apaixonante. Em *Orientalismo* (1996), descreveu o modo como o Oriente é representado segundo um determinado ponto de vista. A construção dessa imagem está fortemente atrelada à imagem que a mídia quer passar. Trata-se de um fato que posso atestar, em São Paulo, pela minha dissertação de mestrado (Ferreira, 2001), tanto quanto Espínola (2004), em Florianópolis. Tivemos impressões parecidas quando de nossa primeira visita à comunidade muçulmana, pois a consideramos a partir das imagens que a imprensa veiculava. A verdade é que essas imagens poluíram o nosso olhar, durante um certo tempo. Vejamos:

> **Mil imagens vieram à minha frente: as mulheres do Afeganistão que usam a burca, um vestido longo que esconde todo o corpo**, inclusive a cabeça e tem somente uma tela por onde se pode enxergar, bem como as mulheres iranianas e sauditas cobertas com o chador negro; enfim, eu tinha lido muito sobre o tema. A mídia ocidental tem mostrado sempre uma íntima correlação entre mulheres que vivem cobertas e submissão feminina (ESPÍNOLA, 2004, p.131).

> Minha primeira visita à Mesquita Brasil foi um misto de surpresa e de satisfação. A surpresa deu-se por conta do chá oferecido em comemoração ao dia das mães, para o qual fui convidada pela coordenadora do grupo das mulheres. Nesse primeiro encontro, a ansiedade foi grande. Aguardava uma recepção sem graça, em que **as muçulmanas iriam aparecer de véu negro, cobertas dos pés à cabeça.** Minha surpresa foi enorme, pois nada disso aconteceu. Encontrei muitas mulheres lindamente vestidas com seus véus (*hijab*) combinando com suas roupas. Estar lindamente vestida significa combinar as cores, que vão do tom pastel aos tecidos ultra coloridos (FERREIRA, 2001, p.51).

Tais impressões indicam o quanto a mídia é forte e controladora, mesmo sendo nós mulheres e antropólogas. Vale retomar Edward Said (1996), como uma referência, neste exercício que é pensar o *outro* (árabe), aos olhos dos ocidentais. Em *Orientalismo* (1996), ele faz uma reflexão sobre o modo de ver dos ocidentais, através dos trabalhos feitos por orientalistas, trazendo à tona o grande receio, por parte do Ocidente, do "poder" árabe. O modo como os ocidentais constroem a imagem do Oriente é o centro desta discussão.

Para Said (1996), a imagem do outro oriental está fortemente ligada ao fato de alguns países do Oriente terem sido colônias da França e da Inglaterra, do que resulta uma imagem sempre negativa do árabe. Para este autor, o Oriente sempre foi visto como estrangeiro pelos europeus, daí seguir-se a imagem do profeta dos muçulmanos — Muhammad — como a de um impostor que pretendia ser como Jesus, para os cristãos. Said conclui: o Islã sempre foi uma *provocação real,*

pois estava desconfortavelmente próximo da Europa, tanto geográfica quanto culturalmente[123] (1996, p.83).

Uma análise weberiana: Geertz e Pace

Antes mesmo do livro clássico de Said (1996) ser conhecido, Clifford Geertz (2004), em *Observando o Islã*, discute genericamente o papel da religião islâmica nas sociedades marroquina e indonésia. Referindo-se ao Marrocos, o autor salienta que, antes, os homens eram muçulmanos de um modo circunstancial, mas, agora, começam a desenvolver, cada vez mais, uma forma de atitude política. Geertz procura as singularidades nas reflexões entre islamismo e colonialismo. Considera que o trabalho do antropólogo tende a ser uma expressão de sua experiência de pesquisa, ou, mais precisamente, daquilo que a experiência de pesquisa fez com ele. Assim, para Geertz, o trabalho de campo tem sido formativo, do ponto de vista intelectual, mas não é só. Segundo este autor, é preciso considerar, sempre, os pontos de vista dos nativos: o que vimos ou, nas palavras de Geertz, o que pensamos ter visto. A dimensão religiosa é a mais difícil de captar, pois não é fácil descobrir as maneiras pelas quais as formas da experiência religiosa mudam, se é que mudam, afirma ele. Sua preocupação não é definir a religião, mas encontrá-la. O que fazem os homens quando as tradições vacilam? — pergunta Geertz.

> Quando os homens se voltam para a vida cotidiana, eles vêem as coisas em termos cotidianos. Se são religiosos, esses termos serão de alguma maneira influenciados por suas convicções religiosas, pois é da natureza da fé reivindicar a soberania efetiva sobre o comportamento humano (2004, p.117).

---

123 Essa primeira leitura de *Orientalismo* (1996), de Edward Said, inspirou-me a empreender o mestrado em Antropologia, tendo como questões de fundo a imagem construída do *árabe-muçulmano*, não só a partir da imprensa, e do que ela apresentava de forma imagética, mas também das imagens fotográficas, produzidas pelos muçulmanos do Brás e por mim, em campo. A fotografia serviu-me como instrumento de análise do que eles queriam mostrar, além de colocar em pauta as restrições e as potencialidades deste meio. Ao final da dissertação de mestrado, não só a imagem preenchia o meu interesse, mas outras modalidades de entendimento foram me instigando, como, por exemplo, a oralidade dos muçulmanos e o seu modo de apropriação da *palavra sagrada,* que, naquele momento, já tomava destaque em um dos capítulos desenvolvidos a partir da caligrafia. Ver "Cavalo de Bronze: caligrafia e palavra", In: Escrituras da Imagem, 2004.

O livro de Geertz (2004) constitui sem dúvida uma forma muito peculiar de ver o Islã, ainda muito inspirada nos conceitos weberianos e no método compreensivo. Outro autor bastante familiarizado com a teoria weberiana é Enzo Pace, professor de Sociologia das Religiões na Universidade de Pádua e presidente da *International Society for Sociology of Religion. S*ua reflexão pauta-se por algo que intriga muitos pesquisadores do Islã: "o Islã, salvo raras exceções, ainda não se tornou um objeto de estudo sociológico no sentido pleno" (2005, p.7). Esta colocação pode se estender à Antropologia brasileira, muito embora, atualmente, existam muito mais antropólogos que sociólogos estudando o Islã e os muçulmanos.

O primeiro valor que atribuo ao livro de Pace, *Sociologia do Islã*[124], lançado no Brasil em 2005, deve-se ao fato de que ele amplia de modo significativo o que conhecemos sobre a religião islâmica e seus seguidores. O segundo valor, diz respeito aos acontecimentos que vivenciamos no mundo atual, e que associam o Islã a qualquer episódio negativo. Neste sentido, o livro é também esclarecedor e apresenta um Islã pouco conhecido por muitos.

Geertz e Pace, em tempos diferentes, falam de um Islã na perspectiva do método compreensivo de Weber, e vão buscar no passado os elementos para se compreender o presente, como uma forma de adentrar o mundo islâmico e suas regras, não se dedicando apenas ao entendimento da teoria weberiana. O primeiro indício de sua aproximação com a teoria de Max Weber está na associação, que Pace faz, da figura do Profeta à de um líder carismático, justificando que religião e política tendem a se unir no Islã. A referência a Weber é adequada, pois acentua, ainda mais, o papel do Profeta, não apenas como o transmissor da Palavra, mas também na organização social da comunidade.

> "A comunidade (...) surge no caso da profecia, em geral, como produto de uma transformação em prática cotidiana, enquanto ou o profeta ou os seus discípulos querem assegurar a continuidade da revelação e da

124 Cf. FERREIRA (2007) no prelo.

> dispensação da graça, e querem, por isso, organizar de modo estável a existência econômica da dispensação da graça e daqueles que a administram (...) (WEBER: 1961, *apud* PACE: 2005, p.61).

Mas é no capítulo 5 que a inspiração deste autor torna-se mais explícita: "A ética econômica no Islã" nos remete diretamente a "A Ética protestante e o espírito do capitalismo". Para Weber, segundo Pace, o Islã desenvolve uma ética econômica, expressão de um estamento de nobres guerreiros, que transforma gradualmente a mensagem religiosa profética em um sistema de regras sociais e políticas funcionais à construção de uma ordem social estável (2005, p.201). No entanto, o autor chama nossa atenção para o fato de que no Islã vigora um princípio ascético — o compromisso com o mundo ao qual todo muçulmano é convocado por sua fé — e, nesse sentido, o Islã coloca no ápice o bem comum, afastando todas as ações de tipo econômico que visam alcançar um proveito egoístico. Cabe dizer que um dos pilares do Islã é o *Zakat* (caridade), que consiste para o fiel em doar anualmente 2,5% da sua renda pessoal.

Dois pontos são importantes e devem ser ressaltados no texto de Pace. O primeiro: a idéia de que se tornou impróprio, dos pontos de vista histórico e geográfico, associar o Islã ao mundo árabe, e este autor confirma esta realidade observando os números sobre a distribuição de muçulmanos no mapa global. Os dados de 1992[125] indicam que as maiores concentrações encontram-se na Ásia (Indonésia: 80%, Paquistão: 96% e Bangladesh: 87%) e na África Negra (Mali: 80%, Senegal: 86%, Níger: 85%, Guiné: 80%, Somália: 90% etc.); e, o segundo ponto: a idéia de que a religião islâmica é una e plural, ao mesmo tempo.

De acordo com a tabela apresentada à página 286, em 1993, a distribuição de muçulmanos no mundo estava assim caracterizada: Ásia 800 milhões; África 255 milhões; Europa 15 milhões; América 6 milhões e Oceania 0,3 milhão de mulçumanos, ou seja, um total global superior a um bilhão: 1.076,3. Só para ilustrar, nos EUA,

125 Fonte: DONINI, P.G. Il mondo musulmano. Roma: Lavoro, 1995. p. 30. (Cf. PACE, 2005, p.284)

segundo estudo da BBC News, há 1.200 mesquitas e 6 milhões de muçulmanos (2005, p.316). Os números nos ajudam a compreender o crescimento do Islã, apesar de Tietze (2002, p.7) afirmar que:

> (...) ser muçulmano, hoje, na França ou na Alemanha, não obedece a um programa preciso, a uma prática religiosa coerente ou a uma subordinação a uma comunidade religiosa que impede a expressão individual... . (*apud* PACE: 2005, p.314).

As indagações produzidas por Pace (2005) nos dão conta de um universo, ou, nas palavras dele, de "um mapa cognitivo que orienta o comportamento social dos fiéis do Islã (experiência, prática, sistema de crença, sentimento de pertença e formas de participação militante etc.)". É instigante a forma abrangente e orientadora que ele desenvolve em seu livro.

Sonhos de transgressão

Durante o mestrado, li *Beyond the Veil* e *The veil and the Male Elite*, de uma socióloga marroquina e muçulmana, e fiquei fascinada. Fátima (Fatema) Mernissi[126] (1985, 1993, 1996) é uma das vozes mais eloqüentes do feminismo islâmico, e tem sido um grande referencial para pensar a mulher e a religião do Islã, ao se especializar na mulher muçulmana. Apresenta o véu, *não* como algo depreciador do sexo feminino, mas como algo diacriticamente contextualizado e vinculado ao reconhecimento da identidade cultural e feminina de um determinado grupo social. Seus textos sobre o uso do véu, a mulher no Islã e as sultanas são exemplos de trabalhos em que a temática da mulher é o centro das investigações. Em *El poder olvidado – las mujeres ante un islam en cambio*, afirma que, no Islã, as mulheres não ocupam cargos importantes, tendo sido, no máximo, rainhas ou sultanas, no decorrer da história. Ao pesquisar os *hadiths*

126 Ainda sobre intelectuais muçulmanos ver Montenegro (2004).

do Profeta, constatou que muitos foram “inventados”, isto é, não correspondiam à verdade proferida pelo Profeta, sugerindo que foram essas interpretações errôneas que possibilitaram a estigmatização da mulher em contexto islâmico.

A autora levanta a tese de que o Alcorão é mais favorável às mulheres do que os *hadiths* e, conseqüentemente, a Sharia. Segundo ela, a segregação feminina nada tem a ver com o Islã. Trata-se de uma estratégia política de governos, como os da Arábia Saudita, Irã e Egito, a partir dos anos 80, para frear o processo democrático de liberdades civis que por lá se iniciava. As mulheres passaram, assim, a ser objeto de manipulação, e o discurso radical sobre o véu buscou de certa forma distrair a atenção delas em relação a problemas reais como o desemprego e a alta taxa de natalidade etc. Seu argumento, portanto, é de que a segregação feminina está profundamente relacionada às questões contra-democráticas. Em adição a isto, afirma que o Profeta era defensor da dignidade das mulheres, pois era com as suas mulheres que Ele se aconselhava. Segundo Mernissi, o véu também teria sido, no início, uma forma de proteção às mulheres do Profeta, que depois se expandiu para as outras mulheres. A autora conta que, na noite de núpcias do Profeta Muhammad com Zenaib, como os convidados demorassem em deixar a casa do Profeta, este proferiu o versículo 53, da surata 33: “E se pedirem às mulheres do Profeta qualquer objeto, peçam-no através de uma cortina. E isso será mais puro para os vossos corações e para os dela(s)*”.*

> Ó vós que credes! Não entreis nas casas do profeta – a menos que vo-**lo** seja permitido – para uma refeição, sem esperardes por seu tempo **de preparo**; mas, se sois convocados, entrai; então, quando vos houverdes alimentado, espalhai-vos[127], e não vos recreando em conversações. Por certo, isso molestava o Profeta, e, ele se peja de **ter de fazer**-vos sair. E Allah não Se peja da verdade. E, se lhes[128] perguntais por algo, perguntai-lhes, por trás de um véu. Isso é mais puro para vossos corações e os corações delas. E não é admissível que molesteis o Mensageiro de Allah nem esposeis jamais suas mulheres, depois dele. Por certo, isso, perante Allah, é formidável **pecado.**

127 Deixar a casa do Profeta depois das refeições.
128 **Lhes**: as mulheres do Profeta.

Mernissi não acredita que os versículos sobre o uso do véu tivessem por finalidade separar homens de mulheres, pois considera que o Profeta sempre foi justo com elas. Em *Las Sultanas Olvidadas* (2003), apresenta as mulheres islâmicas que ocuparam o espaço público e que são esquecidas, tais como Benazir Bhuto que, em 1988, tornou-se a primeira ministra do Paquistão, Asma e Arwa da dinastia do Iêmen etc. Ao todo, a autora aponta 15 mulheres da cena política que foram esquecidas pelas gerações seguintes. As muçulmanas comuns, diz Mernisse, deviam se contentar com ¼ do marido[129], mas os exemplos dados por Radiyyya e Shajarat al Durr — a primeira ocupou o trono deixado pelo pai, e a segunda, pelo marido —, são bem diferentes dos casos corriqueiros que conhecemos (2003, p.154).

Com certo tom de ironia, Mernissi (2003, p.11) explica que não pretende resolver o enigma sobre os direitos políticos das mulheres muçulmanas, pois como *boa e obediente muçulmana*, deixará aos homens essas questões tão sérias. Sei qual é o meu lugar, diz a autora, por isso se ocupa em estudar o lócus político das mulheres, de 622 a 1989, como um detetive privado, mesmo porque as autoridades não se ocuparam desta atividade.

Em *Sonhos de Transgressão*, a autora narra sua própria história, a infância vivida em um harém, na década de 40, na cidade de Fez. Uma história de opressão, mas que também evidencia a força das mulheres que, como ela, colocaram sua cultura e religião no lugar das promessas ocidentais de “liberdade feminina”, embora, por outro lado, não aceite os abusos cometidos em determinados países muçulmanos.

A obra de Fátima Mernissi deve ser compreendida também a partir da identidade da autora, que, vale frisar, não é contra o uso do véu, mas se manifesta contrária a essa obrigação, quando imposta pelos homens. Ela insiste que, olhar para o Islã no V ano da Hégira, não é o mesmo que olhar o Islã dos dias atuais, e isso faz toda a diferença.

---

129 No Islã, o homem pode ter até quatro esposas, desde que a primeira esposa autorize os demais casamentos e ele possa suprir as necessidades de todas igualmente. No Brasil, as mulheres, quando se casam, costumam deixar claro que não aceitam que seus maridos tenham outras mulheres, algumas chegando até a documentar tal pedido.

A escada espiral

Outra autora instigante é Karen Armstrong (2001a, 2001b, 2002, 2004). Trata-se de uma ex-freira monástica que tem se dedicado a estudar as religiões, e especificamente o Islã. Em seu livro, *Em nome de Deus*, ela trata do fundamentalismo nas três religiões monoteístas (Cristianismo, Judaísmo e Islamismo); em O *Islã*, ela apresenta um panorama do surgimento do islamismo até os dias de hoje, bem como o modo como este vem se perpetuando durante catorze séculos.

Em sua biografia *A escada espiral*, Armstrong (2004) diz que, para escrever *Em nome de Deus*, ela se agarrou a uma idéia pragmática: "Deus não existe, evidentemente, mas eu mostraria que cada geração de crentes se sente impelida a reinventá-lo" (2004, p.303). No entanto, ninguém se empolgou com este projeto. "Quem vai ler isso?" "As pessoas devotas não vão querer ver seu Deus equiparado às divindades de outras crenças". "É tão religioso". "Você precisa fazer algo contemporâneo" (2004, p.304). Essas foram algumas das objeções que ela ouvia a seu livro. Ao se propor a escrever *Uma história de Deus*, ela conta que também estava debruçada sobre sua vida interior. A pista que seguiu para escrever este livro foi a convicção de que religião não tem a ver com crença, e sim com prática. É uma estética moral, uma alquimia ética, nas palavras de Armstrong, pois a prática religiosa deve mudar a vida do adepto.

Interrompeu a escrita deste livro em 1990, não pelas críticas que havia recebido, mas por que certo furor acontecia no mundo, em torno de Salman Rushdie e de seu recém-lançado *Versos satânicos*. Por conta deste livro, o aiatolá Khomeini condenou Rushdie e seus editores à morte, por meio de uma *fatwa*. O retrato do Profeta Muhammad, feito por Rushdie, provocou não apenas o mundo islâmico, mas também Karen Armstrong. Ela considerou que o autor poderia publicar o que bem entendesse, mas lhe desagradava aquele retrato do Profeta, e a violenta onda de preconceito que se desencadeou em relação aos muçulmanos, na Inglaterra e no mundo. Foi quando

teve o *insight* para escrever uma biografia do Profeta que os ocidentais pudessem ler, algo que fosse compreensível a todos. Escrever sua biografia foi, de certo modo, um ato de *islam*, uma "entrega" de meu eu secular e cético, que me levou, embora indiretamente e com ressalvas, ao âmbito do que chamamos o divino (2004, p.318).

O livro transformou a vida da autora que, a partir dele, passou a ser convidada para palestras e conferências. "Graças a Muhammad, conheci outro mundo". Para Armstrong, escrever sobre religiões e sobre Deus é uma entrega: "entrego-me para poder entender" (2004, p.332). Ainda em sua biografia, ela relata que, depois do 11 de Setembro, tem se deparado com muita oposição, mas, mesmo assim, voltou às viagens e seu trabalho passou a ter maior destaque do que antes.

> Tentei romper com o convento, mas ainda vivo sozinha, passo os dias em silêncio e me dedico, quase exclusivamente, a escrever, refletir e falar sobre Deus e espiritualidade. Voltei ao ponto de partida. Isso me lembra a escada da *Quarta-Feira de Cinzas*, de Elliot, que imagino como uma escada em espiral. Tentei deixá-la e acompanhar os outros no que me parecia uma escadaria larga e nobre, repleta de gente. No entanto, continuei caindo e, quando retomei minha escada retorcida, encontrei uma satisfação inesperada. Agora tenho de subir minha escada sozinha. E, ao galgá-la, degrau por degrau, estou voltando, curva a curva, aparentemente avançando pouco, mas subindo, espero, em direção à luz (ARMSTRONG, 2004, p.346).

Experiências com o Islã: intelectuais nas mesquitas[130]

"Agora vemos em espelho,
e de maneira confusa,
mas, depois veremos face a face"
[Coríntios 13,12].

Inspirada na trajetória de Armstrong (2004), e na forma como ela conduziu sua pesquisa, baseada na premissa de que "não basta entender intelectualmente as crenças, os rituais e as práticas éticas dos outros; é preciso senti-los e estabelecer uma

130 Mapear as pesquisas produzidas sobre o Islã no Brasil, era um desejo grande, desde o 1º. Encontro desses pesquisadores na Universidade Metodista em São Paulo, em julho de 2006. Era chegada a hora de trocar informações, reflexões. Sair do isolamento que essas pesquisas viveram até então.

identificação imaginativa, embora disciplinada" (2004, p.329-330), comecei a ler os trabalhos produzidos sobre o Islã, no Brasil, de modo a tentar compreender o processo de cada pesquisador. Percorrendo suas palavras, o modo como apresentavam o objeto, a metodologia, enfim observando as margens das pesquisas. Pela proximidade que tenho com alguns deles, solicitei que me escrevessem uma espécie de *etnografia da experiência* de suas escolhas, para que talvez agora pudéssemos nos ver face a face...

> Deste modo, embora eu pense que os diferentes antropólogos que examinam o mesmo povo acabarão por registrar os mesmos fatos nos seus cadernos de notas, creio que eles escreveriam diferentes tipos de livros. Dentro dos limites impostos pela sua disciplina e pela cultura examinada, os antropólogos são guiados, na escolha dos temas, na seleção e agrupamento dos fatos para os? ilustrar e na decisão do que é e não é significativo, pelos seus diferentes interesses, que refletem diferenças de personalidade, de educação, de estatuto social, de opiniões políticas, de convicções religiosas, e assim por diante (...) (EVANS-PRITCHARD, 1985, p.84).

Se pensarmos em outras religiões, podemos afirmar que as pesquisas existentes no Brasil ainda são em pequeno número, mas, em geral, as temáticas abordadas — questões de identidade, migração, conversão e expressões sensíveis, como *performance*, arte e literatura[131] —, fornecem uma base para a compreensão das comunidades islâmicas. Há ainda outros trabalhos, como o de Giselle Guilhon (2006) e o meu (Ferreira, 2001; 2007), que escapam um pouco desse universo, no meu modo de ver, pois tratam das questões de imagem e *performance* e, neste conjunto, de um universo sensível que foi possível analisar.

As pesquisas sobre as comunidades islâmicas concentram-se particularmente nos estados em que há uma presença significativa de muçulmanos[132]: São Paulo,

---

131 Baseando-me nessas temáticas, propus, com a colaboração de Silvia Montenegro e Claúdia Voigt, um Grupo de Trabalho sobre o Islã, à VII Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM) de 2007.

132 Essas pesquisas têm proporcionado uma reflexão densa que acabou por gerar o segundo curso de difusão "Seminários Temáticos de uma Antropologia do Islã", promovido pelo Departamento de Antropologia da USP, em 2007.

Rio de Janeiro, Florianópolis, Rio Grande do Sul, Brasília e Minas Gerais. Há várias formas de organizar esse material: por ano de finalização, por região, por temática, por terminologias do campo. Mas resolvi começar minha abordagem pela experiência de cada pesquisador, observando seu depoimento, a forma de sua escrita e como ela pode revelar, não apenas os sentidos inerentes ao estudo da temática, mas também os caminhos que foram percorridos até então. Assim, solicitei aos pesquisadores que escrevessem um depoimento sobre sua trajetória e suas escolhas, no que fui atendida prontamente por alguns, enquanto outros não puderam me atender, devido a problemas com os vários afazeres cotidianos. Porém, mesmo assim, foi possível sustentar o argumento proposto. Vejamos os depoimentos a que tive acesso.

Claudia Voigt Espinola - Arabização e Migração

Minha paixão pela Antropologia vem de muito tempo atrás, já na graduação em Serviço Social na UFSC, em 1987. Foi como que um encantamento, ver a possibilidade da existência de outros modos de viver e de pensar, perceber outras lógicas e racionalidades. A constatação de que o Homem é ao mesmo tempo semelhante e diferente, e que por sua condição de adaptabilidade, pode viver mil vidas, mas acaba vivendo apenas uma, me pareceu particularmente fascinante.

Seguindo a busca pelas sutilezas e imponderáveis da vida, a Antropologia me levou primeiramente a conhecer o universo das sociedades indígenas. Percorrer o ritual de passagem, “vivendo entre os índios” foi um sonho realizado desta neófita em Antropologia. Minha pesquisa aconteceu entre os Waimiri-Atroari (Grupo Karibe que vive na Amazônia), onde estive por cerca de 6 meses e que resultou na dissertação de mestrado, defendida em 1995. A preocupação principal girava em torno dos saberes e representações do grupo sobre saúde e doença, enfocando todo o universo da medicina nativa.

A continuidade desta temática porém não aconteceu, dentre outros, por questões particulares, como a vinda dos filhos e suas rotinas, o que me levou a pensar em novas temáticas de estudo, desta vez dentro da Antropologia Urbana. E se Hermano Vianna estiver certo ao dizer que: “o antropólogo é um viciado nas sutilezas da percepção sobre diferenças culturais”, procurei descobrir esses “Outros”, um pouco mais perto de casa.

A escolha de uma pesquisa, em muitos casos, tem relação direta com a nossa vida privada: filhos, casamento(s). Com Espinola, não foi diferente — mas por que o Islã? Poderia ter sido qualquer outro tema — qual a especificidade deste tema?

> Foi então que em 1999, quando me preparava para entrar no doutorado, parti para a seguinte tarefa: descobrir a existência de árabes muçulmanos em Florianópolis. A cultura árabe, pelo charme e beleza e a religião islâmica, pela distância e mistério, motivaram em mim indagações antigas, desde os tempos da adolescência quando procurava entender, sem sucesso, os conflitos entre árabes e judeus, ou quando um colega de turma era sempre chamado pelos demais de "turco", ao que ele respondia, enchendo-se de orgulho: "sou sírio-libanês".
>
> De fato a imigração árabe de origem cristã no Brasil e Santa Catarina já era amplamente conhecida, mas haveria dentre eles islâmicos? Pouco conhecidos e visíveis (lembremo-nos que o evento do "11 de setembro" , a queda das torres gêmeas nos EUA, aconteceu em 2001), após algumas incursões ao centro comercial e histórico de Florianópolis, pude constatar a existência de uma comunidade árabe, aqui composta de palestinos e libaneses que professavam a religião islâmica e contavam inclusive, com uma sala de orações, como de resto, pouco conhecida da população em geral. Perceber este grupo no estabelecimento de relações familiares, sociais, culturais e políticas no âmbito público e privado, enfocando suas trajetórias migratórias, foram meus enfoques principais. Interessante foi ter tido a oportunidade de presenciar as mudanças que ocorreram no grupo, pós 11 de setembro, dentre elas, a mais visível, o uso do véu pelas mulheres. Se antes era raro seu uso, após a queda das torres gêmeas, usar o véu passou a ser um sinal diacrítico importante.
>
> E o doutorado que se iniciou em 2000, teve como ponto alto a viagem para a Espanha, entre 2002 e 2003 e a possibilidade de conhecer o Marrocos, um país islâmico. A tese foi defendida em 2005, com o título: "O véu que (des)cobre: etnografia da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis (Depoimento enviado em 3/2/07).

Em sua tese, Espínola delineia seu interesse pelas migrações internacionais, no contexto da globalização, focando o caso brasileiro e a imigração árabe em Florianópolis. Discute o ser árabe, a imigração para o Sul do País, ouvindo os

relatos de imigrantes, que pouco queriam falar desse tempo, mais interessados estavam em falar dos assuntos do cotidiano, à época o 11 de setembro. Porém, com uma fala daqui, outra dali, ela foi sistematizando os depoimentos desses imigrantes e sua história; foi adentrando as casas, as festas, a comunidade, e não deixou de abordar o tema do véu. Espínola nos apresenta alguns elementos para pensar o ser árabe muçulmano no Brasil. Em nota de rodapé (número 9), ela escreve:

> (...) o fato de que os países árabes são majoritariamente muçulmanos não significa que o mundo islâmico se reduz a eles, nem todo árabe é islâmico, como tampouco o padrão cultural árabe e a língua árabe são comuns a todos os países islâmicos (...) o árabe esteve vinculado ao Islã por dois motivos principais: o Islã nasceu na Arábia, e a língua árabe é a língua da revelação divina (...).

Como vimos, Espinola observou que seus interlocutores não se animavam a falar sobre o constante ir e vir dos muçulmanos — do Brasil ao Líbano, Jordânia ou outro país árabe, por onde vivem viajando — . Esta prática é corriqueira, há famílias que passam o verão, no Brasil e no Líbano, aproveitando a alternância dessa estação, pois, enquanto é verão no Brasil, é inverno no Líbano e vice-versa. Em geral, preferem esta estação para viajar ou permanecer em nosso País. As justificativas apresentadas para tanta viagem são uma só: para que os filhos conheçam as suas raízes e assim possam aprender mais sobre os costumes árabes e a religião. Quando Espínola observou que gostaria de ir ao Vale do Bekaa, região da qual provém muitos muçulmanos, mas que o seu desconhecimento da língua árabe dificultaria a comunicação, foi surpreendida com o seguinte comentário: ela não teria o menor problema em se comunicar, pois em cada rua há pelo menos um a falar o português.

A pesquisa de campo entre os muçulmanos[133]

Silvia Montenegro[134]

Em linhas gerais, desde minha graduação em antropologia sócio-cultural centrei-me no estudo das religiões, transitando, desse momento até hoje, por alguns grupos diversos[135]. Minha primeira experiência nesse sentido é emoldurada pela análise das práticas rituais e do contexto cosmológico de um culto espiritualista na cidade de Rosario, Argentina. Tratava-se do "Templo de Enseñanza Espiritual Faraón Amosis I", uma organização de caráter sincrético, que combinava elementos católicos, referências às religiões do antigo Egito e ao espiritismo Kardecista[136]. Mais adiante, na ocasião da elaboração de minha tese de graduação, abordei o estudo de uma congregação de Testemunhas de Jeová, também na cidade de Rosario, concentrando-me na análise dessa religião como sistema conceitual e em suas práticas tendentes a formar "indivíduos proselitistas"[137]. Posteriormente, por ocasião da elaboração de minha dissertação de mestrado no PPGSA do IFCS/ UFRJ, voltei a trabalhar entre as Testemunhas de Jeová, desta vez numa congregação do Rio de Janeiro. Nessa oportunidade, analisei a cosmologia e as técnicas de treinamento para o proselitismo, do ponto de vista de que estas últimas constituíam um sistema ritual muito prescrito, que impulsionava um *ethos* proselitista por meio de certa educação do corpo e da fala dos membros. Foi nesse momento que comecei a me interessar pela problemática que finalmente me conduziu até o islamismo.

As Testemunhas de Jeová eram consideradas, na maior parte da literatura internacional, como uma "seita" de "componentes fundamentalistas".(...) Outras vezes, o fundamentalismo aparecia assinalado pela oposição desse grupo frente à aceitação de certos "deveres cívicos", como portar bandeiras nacionais, cantar o hino, repelir o serviço militar. (...)

---

133 Infelizmente, para a fluidez da tese, tive que fazer uma edição das dez páginas do depoimento de Silvia Montenegro, que me foi enviado em 26 de fevereiro de 2007.

134 As notas de rodapé do depoimento de Silvia Montenegro são todas da autora.

135 Durante os estudos de graduação em antropologia social, na Facultad de Humanidades y Arte, da Universidad Nacional de Rosario, Argentina, participei da formação e atividades do Centro de Estudios de Antropología de la Religión (C.E.A.R.) Posteriormente e antes de iniciar os estudos de pós-graduação desenvolvi na cidade de Santa Fé, Argentina, o projeto de investigação "A diversidade religiosa na cidade de Santa Fé", pesquisa quantitativa e qualitativa sobre religiosidade não católica, subsidiada pela Secretaria de Cultura da Província de Santa Fé.

136 Pesquisa publicada como *"Cosmología y ritual en un culto religioso urbano: el caso del Templo de Enseñanza Espiritual Faraón Amosis I en la ciudad de Rosario*". Em: Antropologia de la Religión, compilação de Juan Mauricio Renold. Editorial del Arca.. Rosario, 2000.

137 Pesquisa publicada como *"Proselitismo religioso y lenguaje: habla y gestualidad entre los Testigos de Jehová"*. Em: Antropologia de la Religión. Editorial Del Arca. Rosario, 2000.

> A análise desse aspecto — da literalidade e do fundamentalismo nas Testemunhas de Jeová — me fez sentir uma certa insatisfação em relação à **utilidade do termo fundamentalismo**. Nesse momento, chegamos à conclusão de que a noção de fundamentalismo, usada para indicar aspectos tão diversos quanto os enunciados anteriormente, era pouco explicativa, basicamente porque a literalidade não parecia existir sem seu contraponto, que era a interpretação. [...] Partindo dessa insatisfação com a noção de fundamentalismo, nessas leituras **sempre tropecei com o islamismo**, tradição que muitas vezes era apontada como uma expressão acabada de tendências "fundamentalistas". Dessa forma, no início por meio de leituras fragmentárias, e, em seguida, de forma mais sistemática, fui me interessando pela tradição islâmica, tentando compreender, em princípio, como funcionava o "fundamentalismo" dentro dessa tradição.
>
> Uma vez iniciada a pesquisa na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, pude compreender que o problema do fundamentalismo devia ser tratado no marco mais amplo de uma construção identitária, onde autoconsiderar-se fundamentalista parte de uma escolha entre outras possíveis. Dessa forma, no conjunto de dilemas identitários, o fundamentalismo era apenas um deles — embora complexo — e possível de ser entendido no marco dos outros dilemas.

A palavra fundamentalismo é sempre distinguida como algo ruim, uma idéia pejorativa. No entanto, cabe frisar que fundamentalista é aquele que segue os fundamentos da respectiva religião; e, embora o fato de segui-los acabe por se confundir com fanatismo, nem todo fundamentalista é fanático.

> O ingresso do pesquisador no universo a ser investigado não pode ser compreendido senão como um longo processo no qual não se podem aplicar receitas nem modelos pré-estabelecidos. Um pouco porque cada universo irá requerer um certo tipo de abordagem, e também porque o famoso fato de **"estar ali" sempre envolve a experiência pessoal de cada um** (Geertz:1988). Mesmo quando falamos da experiência de campo em grupos religiosos, não podemos, no meu entender, estabelecer padrões de recepção ou de auto-apresentação que sejam infalíveis ou determinantes para o êxito de nossa tarefa. (...)

A inserção do pesquisador em campo e sua experiência pessoal é o que de fato me mobilizou neste tópico da tese. Montenegro expõe de forma clara que a pesquisa de campo pode e deve ser realizada de modo diferente, a depender o objeto, mas que há uma experiência a ser valorizada: os seus percursos, nos âmbitos do Espiritismo,

das Testemunhas de Jeová e, posteriormente, do Islamismo, correspondem a uma trajetória no campo religioso que se entrelaça com a sua própria experiência de vida.

> Apesar de ter chegado à mesquita do Rio de Janeiro com certo conhecimento teórico da religião muçulmana, supunha, como rezava o senso comum, que os muçulmanos do Rio seriam descendentes de árabes, e que não seria fácil entrar nesse mundo tratando-se de uma pesquisadora mulher. Não é casual que todas essas suposições façam parte de uma imagem que a comunidade muçulmana do Rio tenta desmistificar, considerando-as "equívocos freqüentes sobre os muçulmanos e o Islam"[138]. (...)
>
> Dirigi-me, então, à SBMRJ, localizada num prédio do centro da cidade. (...) Na sexta-feira seguinte, 20 de Setembro de 1997, começaria meu trabalho de campo. Quando cheguei à SBMRJ só encontrei umas 40 pessoas, todas do sexo masculino, sentadas no chão, conversando em pequenos grupos. Acabava de terminar uma sessão de estudos corânicos entre aqueles que tinham ficado após a oração coletiva daquele dia. Um deles me indicou quem era o presidente. Apresentei-me a ele, explicando meus interesses de pesquisa. Falamos da universidade, da sociologia e da antropologia, e, oferecendo-me algumas publicações da Sociedade Muçulmana, convidou-me para assistir aos cursos sobre História do Islam, que ele mesmo começaria a dar na semana seguinte. Deu-me, além disso, seus telefones e cartões pessoais. (...) É conhecido o fato de que o próprio Alcorão assinala que "Não há compulsão quanto à religião", e que, portanto, **o proselitismo público é uma atividade praticamente proibida entre os muçulmanos**. (...)
>
> No entanto, como é de supor, **uma certa permanência do pesquisador no grupo se converte num dos aspectos mais valorizados, pois os muçulmanos**, ao se sentirem "estigmatizados" pelos meios de comunicação, ou adjetivados como "fundamentalistas", muitas vezes podem manifestar certo receio diante da possibilidade de serem pesquisados. **Uma estratégia de pesquisa, nesse sentido, foi explicitar diante deles as temáticas que me interessava tratar, assim como manifestar que estava disposta a manter reserva sobre certas questões sobre as quais eles se mostram reticentes, tais como a vinculação do Islam com violência,etc.** (...)
>
> Não sendo conversionistas, durante todo esse processo os muçulmanos nunca me perguntaram se eu desejava me converter, apenas manifestavam estar interessados em que **"*compreendesse corretamente o ponto de vista islâmico*",** objetivo para o qual se mostraram muito solícitos na hora de contemplar-me com entrevistas

138 Mais adiante, ao fazer referência à imagem do Islam nos meios de comunicação locais, faremos referência ao que são considerados os "equívocos freqüentes". Ver Capítulo 2, parte III (MONTENEGRO, 2000).

> e ao oferecer materiais e publicações das quais a instituição tem assinatura. (...) Cabe uma reflexão geral sobre fazer **trabalho de campo** entre os muçulmanos. A palavra chave parece ser **"confiança".** Em primeiro lugar considero que a pesquisa entre os muçulmanos participa dos problemas de toda pesquisa do campo religioso. Existe sempre a expectativa por parte dos "nativos" de qual é o verdadeiro interesse que motiva a presença do pesquisador, se espera que ainda quando, como dizia Max Weber, não tenha "ouvido religioso" pelo menos compreenda a aqueles cuja ação está sim motivada por esses valores. (...) **Na minha experiência pessoal, a recepção entre as pessoas das comunidades foi sempre aberta, uma vez que os grupos sabiam que os motivos da pesquisa partiam do desejo de conhecer uma religião sobre a qual muito se fala e pouco se pesquisa.** Existe também um ponto que agora posso chamar de "mito", isto é, **a idéia de que pesquisar entre os muçulmanos pode ser difícil se a pesquisadora é mulher**. A suspeita dessa impossibilidade aparece nas perguntas de colegas, nas observações das defesas de teses, quer dizer, às vezes, faz parte do sentido comum acadêmico. Certamente, como no caso da maioria das organizações religiosas, as lideranças são aqui principalmente masculinas e a vida institucional asigna papéis diferenciados aos fiéis, segundo sejam homens ou mulheres. Não falo aqui do Islam em geral, apenas de certas comunidades do Brasil, nas quais pode se dizer que ser mulher não representa uma impossibilidade de acesso, sempre e quando se respeitem, como em qualquer religião, as fronteiras construídas em torno desses universos. (...) (grifos meus).

Aqui quero levantar alguns pontos que considero cruciais, apontados no texto de Montenegro. O primeiro deles: **uma certa permanência do pesquisador no grupo se converte num dos aspectos mais valorizados** (...). Esta idéia pode ser revista no vídeo *Vozes do Islã*. De fato, os muçulmanos valorizam os pesquisadores, muito mais do que os jornalistas, pois consideram que um pesquisador tem mais tempo para se dedicar a compreender e conhecer corretamente a religião, escapando dos estereótipos que comumente surgem em matérias jornalísticas, que têm prazos curtos para serem finalizadas. O segundo ponto: **os muçulmanos nunca me perguntaram se eu desejava me converter.** Quanto a isso, não posso afirmar o mesmo. Depois de algum tempo, comecei a ouvir isso, quase que sistematicamente. A última vez foi com Sheik Jihad, quando ele me perguntou em que momento eu faria a *Shahada*. Respondi, em tom de brincadeira, que eu poderia fazê-la naquele momento, e recitei os versos. Ele, então, sorrindo, perguntou-me se era de coração. Disse que sim. E

como me conhecesse o suficiente, soube que não se tratava de uma reversão, mas de alguém que, caso precisasse, já sabia recitar os versos. Terceiro ponto: **sabiam que os motivos da pesquisa partiam do desejo de conhecer uma religião sobre a qual muito se fala e pouco se pesquisa.** Como esta tese já deixa entrever, as pesquisas sobre o Islã têm crescido na academia, mas este crescimento ainda não é suficiente para que as pessoas de fato conheçam a religião e seus praticantes. No entanto, valorizo os trabalhos já produzidos e os que ainda estão em andamento, pois refletem uma aproximação da universidade com uma religião que carrega um aspecto étnico importante, e que, talvez por isso, ainda encontre resistências ou dificuldades de entendimento. Finalmente, um quarto ponto: **a idéia de que pesquisar entre os muçulmanos pode ser difícil, se a pesquisadora é mulher.** Aqui cabe uma última observação: no Brasil, há menos pesquisa**dores** do que pesquisa**doras**, quando o tema é o Islã. Talvez as dificuldades encontradas por Ramos, em sua pesquisa de mestrado (2003), possam iluminar um pouco esse terreno. Sua dificuldade centrava-se no difícil acesso às mulheres muçulmanas, e, por isso, suas entrevistas tiveram que ser mediadas pela sua esposa, que entrevistava as mulheres, repassando a ele as informações[139].

A tese de doutorado de Montenegro — ***Dilemas identitários do Islam no Brasil – a comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro***[140] — é uma das teses mais lidas pelos pesquisadores do Islã no Brasil.

Conforme observei, no início deste capítulo, Montenegro aponta o arabismo como um dos dilemas identitários mais fortes que atravessam a comunidade islâmica. Segundo ela, “Arabização” e “Islamização” aparecem como um par de oposição discursiva (2000, p.102). A autora observa, assim, que a comunidade sunita do Rio de Janeiro, mesmo sendo contra a arabização do Islã, continuava oferecendo um curso de língua árabe, sinal de que a língua é essencial na dinâmica da própria religião.

139 O modo como os pesquisadores do Islã constroem suas *performances* em campo, interessa-me muito, e será tema para outros trabalhos que pretendo desenvolver.

140 A Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro foi fundada em 1950. Segundo Montenegro (2002), há 5.000 muçulmanos no Rio de Janeiro.

Segundo Montenegro, 50 a 60% dos fiéis são convertidos, enquanto em São Paulo apenas 15% estão nesta condição. É difícil precisar esses dados, mas é bem provável que, em São Paulo, o número de convertidos já tenha superado este último registro.

O uso do Alcorão em português é amplo e estimulado, mas o árabe é valorizado como língua corânica, embora separado de toda referência étnica (2000, p.107), como no *hadith* do Profeta: "Aquele que fala árabe é um árabe" (2000, p.108). A intenção da comunidade é desvincular o arabismo do islamismo. Há uma crítica significativa, direcionada às comunidades de São Paulo e de Foz do Iguaçu, por manterem o legado árabe.

Montenegro elenca os intelectuais do Islã, como Averróis (importante filósofo muçulmano), Al Biruni (considerado o pai da antropologia, escreveu *Kitab al Hind*, um livro sobre a Índia), e Ibn Khaldun, considerado o pai fundador da sociologia e das ciências da história, bem como outros tantos pesquisadores importantes no mundo islâmico: Hassan Al Banna, Saydd Qutb, Abdul Kader Audah, Maulama A´la Maududi, Hassan Al Turabi entre outros.

Vera Lucia Maia Marques - Conversão e Identidade

Meu nome é Vera Marques, conclui meu mestrado, em Antropologia, na PUC-SP em 2000. Desde então venho tentando retomar as pesquisas mas esbarrei em alguns problemas. Minha dissertação é sobre a conversão ao Islã. Meu campo de pesquisa foram as comunidades islâmicas de SP. Depois que defendi o mestrado, fui para os Estados Unidos para estudar a comunidade islâmica do meio-oeste norte americano, estudei 6 meses e aconteceram os atentados de "11 de Setembro". Achei que o momento não seria propício para a pesquisa. Seria um estudo comparativo, entre esta comunidade norte-americana e a comunidade pesquisada em SP. Em 2005, voltei para a PUC-SP para começar o doutorado, no entanto mudei para Belo Horizonte e precisei trancar a matrícula. Neste meio tempo, fui incentivada a redirecionar minha pesquisa e fui aceita na Universidade de Lisboa mas, infelizmente, não consegui a bolsa de estudos que precisava.. Agora, finalmente, consigo minha transferência para a UFMG e assim, eu espero, ir adiante com o meu trabalho sobre conversão. Acho ótimo a idéia de reunir

> pesquisadores neste grupo[141] para que possamos discutir assuntos de nossos interesses, afinal, pelo que tenho conhecimento não somos muitos... Obrigada pelo convite e participação nas discussões.

Em sua dissertação de mestrado — *Conversão ao Islam: o olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição* (PUC/SP, 2000) —, Vera Lucia Maia Marques busca entender como, em um país de origem basicamente cristã, a religião islâmica vem ocupando um espaço cada vez maior. Para a autora, "o convertido por sua vez sempre será um convertido e será sempre um não-árabe" (2000, p.67-68). Sobre a biografia dos convertidos, ela destaca: (a) a falta de uma identidade religiosa; (b) o estímulo ao estudo; (c) experiências dramáticas e/ou desorganização familiar; e (d) a dúvida sobre a existência de Deus (2000, p.87-88). Para Marques (2000), a segurança é o que move o convertido a participar de um grupo religioso e, mesmo com a consciência de que essa relação de confiança envolve riscos, ele passa a fazer parte, psicológica e espiritualmente, do grupo. Trata-se de uma forma de construir sua auto-estima, sua identidade e ideologia, mas é uma busca religiosa que está atrelada à ideologia, uma postura étnico/política (2000, p.95).

> (...) muitas são as circunstâncias que levam o convertido a uma busca religiosa, dentre elas destaca-se a busca de identificação. Mas a forma como cada um adota a religião pode ser distinta, envolvendo alternação e conversão. A alternação é adotada, porém os padrões anteriores não são totalmente colocados de lado e nem rompidos. Aspectos da nova e da antiga religião são combinados de forma a criar uma terceira situação, resultante dessa combinação. A nova religião representa "circunstâncias" e não uma reorientação de vida propriamente dita. Em alguns casos, a alternação pode vir a se tornar conversão que é a forma mais radical de mudança de visão de mundo e identidade. Nesse caso o convertido rompe com o passado e externa publicamente sua nova religião (MARQUES, 2000, p.103).

Segundo a autora, os negros apresentam a visão de resgate étnico. A busca de identificação reforça a conversão — uma nova forma de conduta de vida, com mais disciplina (2000, p.104). Marques classifica as etapas de conversão, da seguinte maneira: (a) momentos de profunda tensão e insatisfação, (b) disposição espiritual,

141 Referência ao nosso *yahoogroups mundoarabeislamico,* formado em 2006.

(c) busca religiosa, (d) oferta religiosa, e (d) estabelecimento de relações afetivas (2000, p.106). Trata-se de uma reinterpretação de vida.

Marques foi a primeira pesquisadora que conheci. Creio que nos conhecemos na Mesquita Brasil, em 1999. Eu estava no início do mestrado e ela, finalizando sua pesquisa. Tínhamos algo em comum, além do objeto de pesquisa, nossas orientadoras eram etnólogas, especialistas em sociedades indígenas.

Assim como Marques, Ramos (2003) analisa o fenômeno religioso da conversão ao Islã, em sua dissertação de mestrado — *Conversão ao Islã: uma análise sociológica da assimilação do ethos religioso na sociedade muçulmana sunita em São Bernardo do Campo na região do Grande ABC*. Mostra o processo de assimilação do *ethos* religioso islâmico, empreendido por brasileiros de ascendência não árabe. Sua pesquisa concentra-se nos brasileiros revertidos ao Islã, e que freqüentam a Mesquita de São Bernardo do Campo. Para isso, leva em consideração fatores históricos de imigrantes árabes que foram residir nessa região e que, posteriormente, na década de 80, fundam a sociedade muçulmana que acabou por fazer parte, nas palavras de Ramos (2003, p.9), do processo histórico da cidade. Para o autor, sua motivação para estudar a conversão ao Islã está no fato deste tema ser muito explorado em religiões afro-brasileiras, pentecostais e neopentecostais, como a Igreja Universal. O Islã é ainda considerado uma religião minoritária e, talvez por isso, ainda pouco estudada.

Para Ramos:

> (...) a conversão pode ser pensada como um processo de assimilação gradativa do *ethos* religioso, ou seja das normas, regras e condutas de que uma religião é portadora. Neste sentido podemos dizer que o converso vai adquirindo ou incorporando certos valores, atitudes e crenças religiosas islâmicas não de modo passivo, mas ativo (2000, p.21).

Um dado interessante abordado por Ramos e que podemos encontrar, de alguma maneira, em todas as teses e dissertações, é o fato de que o convertido não-árabe (brasileiro) não quer ser confundido com o árabe, embora acentue sua identidade como

muçulmano. A conversão é vista também como um processo, pois as mudanças vão acontecendo gradativamente. Segundo o autor, o contato com a comunidade árabe acarretou diversas reações nos convertidos, de modo a se firmarem como brasileiros e reivindicarem ter efetuado uma conversão para a "cultura islâmica", e não para o "*ethos* árabe". Seus entrevistados relataram encontrar respostas "lógicas" e "racionais" para aquilo que buscavam (2000, p.182).

Conheci Vladimir Ramos no período em que estava encerrando sua dissertação e acompanhei suas dificuldades para entrevistar mulheres muçulmanas. Conversamos algumas vezes e nos reencontramos na reunião dos pesquisadores da área, na Universidade Metodista de São Paulo, em São Bernardo do Campo. Na época, expressou a vontade de voltar a estudar o catolicismo, para ele muito mais próximo e menos complicado de estudar do que o Islã, em que as regras de separação entre homens e mulheres são muito mais evidentes.

Márcia Zaia - O véu não cobre pensamento

*O véu não cobre pensamento: imigrantes muçulmanos em São Paulo***,** dissertação de mestrado, de Márcia Zaia (2006), em Ciências da Religião – PUC/SP. Zaia entrou em contato comigo em 2005, por e-mail, solicitando algumas informações sobre a pesquisa que eu realizava. Recentemente, recebi sua dissertação de mestrado, defendida na PUC. Em sua introdução, ela escreve:

> A escolha por tal tema ficará mais clara, se buscarmos as raízes em minha história pessoal. Durante o período em que vivi na Itália, inicialmente como voluntária e posteriormente como cooperada do Servizio di Salute Mentale di Trieste, entrei em contato com a proposta da inclusão social do paciente psiquiátrico. Estava imersa na idéia da importância da inserção do "diferente", "não-normal", particular, "especial" (as aspas significando o cuidado com esta nomenclatura; de qualquer forma, são todos nomes que em algum momento durante este período, foram proferidos para se referir aos usuários do serviço). Concomitante a este trabalho tive contato com refugiados políticos e imigrantes, abrigados ou não, nos serviços oferecidos pela Comune (prefeitura) da cidade. Continuando no ambiente da saúde

> mental, mantendo a crença na importância da inserção das pessoas no entorno social para a melhoria das diversas possibilidades de sofrimento psíquico, fiz um salto para as questões que envolviam os imigrantes.
>
> Estas pessoas pertenciam a diversas nacionalidades, etnias, religiões e se encontravam ali, por alguma impossibilidade de viver em seu país. (...) Vivi duplamente a experiência da não inclusão: com os pacientes psiquiátricos e com os imigrantes, acrescida da minha própria condição de estrangeira. (...) A maior parte delas provinha de países de maioria muçulmana. Sendo religiosos ou não, todos possuíam uma cultura que era impregnada dos valores religiosos, de hábitos bastante arraigados. Nasceu ali meu interesse por conhecer um poucos mais desta religião que, até então, só conhecia a partir de uma lente bastante preconceituosa, que me fazia enxergar a todos como fundamentalistas, atrasados e infinitamente distantes da minha "lucidez" ocidental. Esta experiência suscitou uma reflexão de qual seria a relação entre a religião (compreendida como instituição, cultura) religiosidade (na dimensão individual) e imigração, no momento da inserção à nova realidade, na medida em que percebia o quanto o discurso religioso era presente no cotidiano destas pessoas. (...) Voltei para o Brasil, alguns dias depois dos acontecimentos de 11 de setembro, e minha atenção para a temática do Islã se redobrou. Resolvi realizar a pesquisa com os imigrantes muçulmanos em São Paulo. No início da pesquisa, meu foco concentrava-se em imigrantes muçulmanos, sem ater-me ao gênero, grau de instrução ou qualquer variável. Durante a realização de algumas entrevistas na comunidade de São Bernardo, compreendi que existia uma diferença no relato da experiência de imigração entre homens e mulheres. O impacto era diferente. (...) No caso das mulheres muçulmanas que afirmam sua religião em todos os espaços sociais, uma vez que endossam as vestimentas prescritas em um país como o Brasil, este uso era um aspecto importante a ser considerado. O Islã é uma religião que tem forte influência no cotidiano, que se propõe a uma participação e regulamentação ativa da vida diária de seus adeptos... (ZAIA, 2006, p.12-14.)

O depoimento de Zaia reflete, assim como o de outros pesquisadores, o fato de que as escolhas têm a ver com o grau de atenção que temos em relação a determinados temas que, de certa forma, nos pungem. Assim, o que pode ser um fruto do "acaso" acaba se tornando a válvula propulsora de nosso envolvimento com determinados temas. Sua dissertação discute as relações entre religião e imigração, através do percurso de mulheres muçulmanas imigrantes, vivenciado na cidade de São Paulo, na óptica do processo de aculturação, analisado a partir da Psicologia Intercultural. Zaia afirma que a aculturação psicológica se dá pelas mudanças de atitudes,

comportamentos e valores, segundo ela, como um processo inevitável, já que o sujeito passa por um longo e contínuo tempo no país (2006, p.48). A religião participa deste processo, também em âmbito coletivo, podendo facilitar ou até dificultar a integração dos indivíduos.

Denise Jardim: "Aqui é tudo palestino" – "Quer comprar roupa feita?"

> A apresentação de que "aqui é tudo palestino" deve ser entendida dentro desse universo de múltiplas procedências árabes e inserções diferenciadas como parte de um jogo sobre as formas de dar inteligibilidade às diversas inserções locais, sobre uma hierarquia de quem são os estabelecidos e que são transitórios na localidade, bem como às disputas por lugares chaves em relação à representatividade dessa "coletividade" (2000, p.291).

Através de 70 entrevistas, realizadas na cidade de Chuí – Rio Grande do Sul, Denise Jardim nos conta de modo magistral os trajetos de palestinos que ali foram se estabelecer. Em sua tese de doutorado — *Palestinos no extremo sul do Brasil: Identidade étnica e os mecanismos sociais de produção da etnicidade – Chuí/RS* —, defendida em 2000 no Museu Nacional/RJ, a autora aborda aspectos relativos às formas como uma tradição é recriada e os motivos de tal empreendimento. Os palestinos constituem a migração registrada como a mais recente. A vinda para o Brasil está relacionada à constituição de um Estado Nacional Palestino, que ainda permanece um projeto político e objeto de conflitos contemporâneos (2000, p.146).

Jardim explora a noção *nativa* de "vocação" para o comércio, a identificação do árabe como o mascate do Brasil (2000, p. 238). Segundo ela, os mascates apostavam na novidade dos produtos oferecidos, como a "roupa feita", que mesmo sendo mais cara do que as roupas confeccionadas em casa, acabavam por atrair novos clientes, especialmente por que se tratava de uma inovação recente em nosso País. Além disso, os mascates viam vantagem em trabalhar por conta própria, *versus* a alternativa de se tornarem colonos ou empregados.

Assim como Espínola (2005), destaca as viagens planejadas e organizadas pela família, como uma forma de iniciação dos jovens na religião. Jardim aposta na idéia de diáspora, em seu sentido plural, ou aponta para uma experiência de características singulares, pois a vivência palestina da diáspora favorece as viagens como um mecanismo central de configuração das unidades sócio-culturais (2000, p. 667). Nos relatos que recolheu — ser migrante não é um projeto voluntário, embora individual, pois não significa estar alheio ao suporte familiar —, a viagem é tomada como uma saída "natural", na faixa etária em que era realizada, em especial para aqueles que aqui chegaram ainda solteiros (2000, p.210-211).

Giselle Guilhon - O segredo se protege a si mesmo

> (...) fiquei tanto tempo girando que resolvi "voltar pra casa[142]". quando decidi estudar os sufis, em 1993, eu estava morando em Londres... no ano seguinte, entrei para o mestrado em Antropologia Social da UFSC. Para minha surpresa, entretanto, meu orientador (que me orientava desde a graduação em Ciências Sociais) não aceitou minha mudança de tema (estudava índios Guarani antes!) mas a minha mudança não tinha volta (essas viradas que vêm de dentro são como um chamado...) um outro orientador da História aceitou me orientar. Pedi transferência para o mestrado de História e defendi minha dissertação lá. Turquia em 1996, Turquia em 1998, Londres novamente, em 1999, e o início de um doutorado em *Dance Studies*, o qual acabei interrompendo por falta de bolsa. Casamento, filho, aulas como substituta na FURB (Blumenau) e na UFSC (Florianópolis) e a decisão de ir pra Bahia fazer doutorado. Salvador, Paris, Istambul. Meu filho tinha pouco mais que um ano quando fomos para a Bahia e cresceu vendo a mãe escrever a tese. agora ele está com 6 e precisa se enraizar.

O texto acima é parte de um e-mail enviado por Giselle Guilhon, em 08/12/06, contando sua trajetória intelectual e por que não dizer de sua vida. Em A *Arte Secreta dos dervixes giradores - um estudo etnocenológico do Sama Mevlevi,* tese de doutorado, escreve[143]:

142 Voltar para Florianópolis.
143 Mantive as notas de rodapé do texto original de Guilhon.

> Desde que elegera o *Sama* (literalmente, audição) – a cerimônia dançante dos dervixes[144] ou sufis[145] da Ordem Mevlevi ou Ordem dos Dervixes Giradores – como objeto de estudo antropológico, etnomusicológico e cenológico, planejava viajar pelo Oriente Islâmico. Mas foi em 1995, sob a influência do livro *A Travessia Dourada*, de Sirdar Ikbal Ali Shah[146], que dei os primeiros passos em direção à concretização da minha intenção. Estava decidida: faria uma longa viagem, de no mínimo seis meses, não apenas para a Turquia, berço dos Mevlevi, como também para outros países do mundo muçulmano, a fim de encontrar, pessoalmente, os sufis das mais diversas confrarias existentes.
>
> Em contato, desde 1990, com a escola (*tariqat*) Naqshbandi – sob orientação do mestre sufi contemporâneo *Sayed*[147] Omar Ali Shah (1922-2005), filho de Sirdar Ikbal Ali Shah – eu passava pela dura e, ao mesmo tempo, fascinante experiência de receber a transmissão viva e direta desse conhecimento arcano e fundamental que é o Sufismo (GUILHON, 2006, p.8-9).

Giselle Guilhon (2006) investiga os processos do corpo (e da alma) que conduzem os dervixes, numa segunda instância, a percorrer uma jornada mística de morte e

---

144 Dervixe: palavra de origem persa que significa, literalmente, "aquele que espera na porta", sendo, também, associada ao estado de pobreza e simplicidade. No contexto sufi, designa o "buscador". É uma tradução do árabe *sufi*, palavra provavelmente mais antiga (cf. **Textos sufis**. RJ: Edições Dervish, 1990). "Agrupados em várias ordens, os dervixes (de *darwich*; literalmente: 'louco') são tanto os 'loucos de Deus' errantes (Qalandari) e os pobres (*Fukara*, plural de *fakir*, origem da palavra 'faquir') [...] quanto os dervixes residentes tais como os 'dervixes giradores'. Uns e outros professam uma forma de iniciação mística (*dhikr*, [*lataif*, *Sama*]) segundo as vias que lhes são próprias [...]" (cf. CHEBEL, Malek. **Dictionnaire des Symboles Musulmans. Rites, mystique et civilisation**. Paris: Albin Michel, 1995, p. 133). (Tradução: minha)

145 Sufi: designa o "buscador", o praticante do Sufismo. A palavra deriva do radical árabe *suf*, que significa "lã". Os sufis vestiam lã a fim de demonstrar sua rejeição à luxúria. (Cf. MATAR, N. I. **Islan for beginners**. NEW YORK: Writers and Readers Publishing, 1992, p. 112) Mas alguns Sufis preferem a tese de que seu nome provém da palavra *saff*, que quer dizer "fila" ou "posição". Dizem que atingiram o primeiro *saff* entre os fiéis diante do trono de Deus, em virtude da purificação de sua alma (*naf*) (cf. ALI-SHAH, Omar. Prefácio. In: SHIRAZ, Saadi de. **Gulistan: o jardim das rosas**. São Paulo: Attar Editorial, 2000, p. 16).

146 SHAH, Sirdar Ikbal Ali. **A travessia dourada**. São Paulo: Edições Dervish, 1995.

147 *Sayed* quer dizer "descendente do Profeta": "Nossa família descende de Fátima, a filha do Profeta Maomé. O homem que fundou uma das grandes religiões monoteístas do mundo, uniu as tribos rivais da Arábia e teve a possibilidade de acumular uma riqueza incomparável, morreu pobre. Em seu leito de morte ele definiu seu legado: 'Não tenho nada para vos deixar, a não ser minha família' Desde então seus descendentes são reverenciados em todo o mundo muçulmano e têm o direito de usar o título honorífico de *Sayed*". (Extrato do livro autobiográfico da jornalista Saira Shah, filha do escritor Idries Shah, sobrinha de Omar Ali-Shah e neta de Sirdar Ikbal Ali Shah. (Ver SHAH, Saira. A filha do contador de histórias: Uma jornada aos confins do Afeganistão. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 18).

renascimento espiritual, seja em busca do conhecimento objetivo ou da consciência profunda e permanente (*haqiqat*). Parte do pressuposto de que:

> a dança girante dos dervixes (e também a música), são, no *Sama*, os condutores e/ou indutores de certos estados de consciência, pretendo abordar a natureza desse processo de transmutação alquímica (...), capaz de levar os dervixes, numa primeira instância, ao "transe" (*wajd*) ou "êxtase místico" (*tadjali*) (2006, p.58).

O texto é vibrante e demonstra como fazer Antropologia da Experiência, a experiência aprendida com os "nativos", mesmo sabendo que "o segredo se protege a si mesmo", como diz um ditado *sufi.* Na explicação da autora, essa é uma questão esotérica e cultural, pois seria o mesmo que perguntar: com que ousadia os ocidentais têm esperança de penetrar nos segredos do Sufismo?

O argumento que sustento neste tópico é de que as experiências dos pesquisadores geram pesquisas diversas, pois apreendem o *ethos* islâmico e árabe, de modo diferente e plural. A escrita e a oralidade imprimem um modo de ver o mundo e registrá-lo. As performances orais são também formas de representação tão poderosas quanto os textos produzidos. Certos autores, como Geertz (1987), são fontes de inspiração de várias gerações e seu poder está, sobretudo, em suas palavras e o quanto elas iluminam outros caminhos etnográficos. O Islã, território pouco explorado no Brasil, começa enfim a dar os primeiros passos de uma representação, ainda em fase de construção pelas pesquisas apresentadas, e por tantas outras que não foi possível registrar no momento.

As experiências contribuem para a elaboração de olhares diferentes e são, sobretudo, elementos catalisadores delas mesmas, expressando-se no texto, na oralidade, nas performances.

Arabescos: seus fluxos e suas redes de *performance*

> A etnologia é como oceano. Tudo o que você precisa é de uma rede, qualquer espécie de rede; e aí, se você entrar no mar e jogar sua rede, você pode estar certo de que vai pegar algum tipo de peixe (FORTES,1973, *apud* CLIFFORD,1998, p.154).

Arabescos[148] oferecem, sem dúvida, uma boa analogia para se falar do contexto islâmico que vivenciei e considerei fundamental apresentar, mesmo que de forma fragmentária. Falar de Islã em São Paulo, em São Bernardo do Campo, é falar de algumas mesquitas por onde andei; explicitar os conflitos entre muçulmanos, árabes e brasileiros, e mapear, mesmo que de forma breve, algumas pesquisas que se dedicaram a essa temática, em outros estados do Brasil, além dos textos produzidos pela própria comunidade. Olhar para essas pesquisas favoreceu a observação das *performances* geradas no cotidiano e no extracotidiano.

O que é uma comunidade islâmica? Podemos responder: a comunidade de SBC, a de Florianópolis, a do Rio de Janeiro, mas essas definições são muito vagas. Por quê? Porque se formos recorrer à construção de identidades localizadas, estaremos correndo o risco de dizer que esses são os muçulmanos de tal lugar. Essa construção é *fluida*, a depender do lugar em que esses muçulmanos se encontrem, São Paulo ou Florianópolis, por exemplo, mesmo porque, há muitos casamentos entre pessoas de cidades ou países diferentes. Alguém que pertencia à comunidade do Sul do país, com o casamento, passa a fazer parte da comunidade de São Paulo. Há também casos de revertidos que fazem a *Shahada* com um sheik de São Bernardo, mas freqüentam a Mesquita do Pari, às vezes, por estarem mais perto do seu trabalho ou da sua residência. Percebi isso em campo, no acampamento. Antes de ir para lá, estava claro

---

148 Technique décorative très prisée par les artistes musulmans, l'arabesque peut être considérée comme un hommage (Cf. Chebel, 1995). Arabescos, porque eles podem ser de variados tamanhos, diferentes modelos e cores, mas se harmonizam, se delineiam e ajudam a fazer os contornos dos quadros. No caso desta tese, coube-me o ato de organizar esses múltiplos desenhos, de forma que o leitor também possa compreender parte desse universo.

que o meu lócus de pesquisa era SBC, mas, lá chegando, percebi que as divisões eram uma forma estruturante, mais do meu pensamento do que de fato, porque, na verdade, ser muçulmano é algo único e diverso, ao mesmo tempo.

Por outro lado, há famílias extensas que residem em determinada região, próximo à mesquita, e fazem parte dessa comunidade. Apresentam-se como sendo da comunidade tal. A região torna-se um pedaço do Líbano, como apontei no início deste capítulo.

Devo assinalar ainda que não é só em relação ao espaço compartilhado que encontramos uma certa fluidez, mas no modo de se expressar de alguns sheiks, como verifiquei na fala do Sheik Jihad, quando perguntei se ele se considerava conservador. Está explicito na fala dele que, nas questões gerais, eles não divergem, mas, nos detalhes, atuam de modo diferente.

No entanto, considero que as diferenças são linhas pontilhadas, como destacou Hannerz (1997), e deixo entrever que elas se apagam, quando os mulçumanos rezam, jejuam ou peregrinam. Caracterizar as comunidades de São Paulo como sendo as mais “puristas” e “conservadoras”, não resolve os dilemas identitários e, muito menos, os estritamente religiosos. Há que se permear por outras vias, enveredar por uma prática mais refinada do que significa ser muçulmano, e retomar o caminho desse corpo — que corpo é este que se entrega, independentemente de ser ou não árabe? Quais as implicações individuais e coletivas desta entrega? Afirmar que a comunidade do Rio de Janeiro promove um Islã verdadeiro, sem proximidade com a cultura árabe, também é arriscado, mesmo porque os próprios dirigentes são árabes. É preciso mais que leituras de etnografias e artigos sobre o tema, pois é essencial a pesquisa de campo e o debruçar-se sobre os dados coletados. As diversas experiências de pesquisa apresentadas nos dão a nítida impressão do quanto é complexa e intensa a compreensão de um determinado objeto, e do quanto o nosso modo particular de olhar conduz nosso estudo, bem como a forma como nos relacionamos com os outros.

Noutras palavras, ou nas palavras de Turner (1982), para se entender a estrutura é necessário suscitar o *desvio*. Neste sentido, percebo a dinâmica entre muçulmanos árabes e brasileiros, como este *desvio* necessário à compreensão da estrutura islâmica, assim como outros elementos apontados neste capítulo. Arabescos forma nosso olhar deste universo, tanto quanto um caleidoscópio, cheio de espelhos, reflexos e desvios.

Após o entendimento desses fluxos e territórios, é preciso olhar agora mais profundamente para uma determinada *performance*, a do sheik. A partir daí será possível conhecer os outros elos e nós dessa construção. Sendo necessário, ainda, compreender outros dramas islâmicos e o modo como as comunidades se juntam em dias de festa, o que este coletivo pode reverberar, mas também o que cada indivíduo vivencia no momento da oração. No entanto, adianto que será no corpo que destacaremos os significados profundos dessa religião, tão distante e, ao mesmo tempo, tão próxima de nós.

IV

O Sheik é o livro... Aquele que ouve e aquele que fala [149]

> Dize-lhes: Quem for inimigo de Gabriel, saiba que ele, com o beneplácito de Deus, impregnou-te (o Alcorão) no coração, para corroborar o que foi revelado antes; é orientação e alvíssaras de boas novas para os fiéis. Quem for inimigo de Deus, dos Seus mensageiros, de Gabriel e de Miguel, saiba que Deus é adversário dos incrédulos (Surata 2, versículos de 97-98).

Como expressei na abertura deste trabalho, a *performance* é um tema que perpassa toda esta tese. Assim, no primeiro capítulo, detive-me na *performance* da pesquisadora em relação aos sujeitos de pesquisa. No capítulo seguinte, os vídeos apresentaram os universos pesquisados e alguns dos temas que serão expostos nesta tese. No capítulo três, apresentei as *redes de sociabilidade* de grupos islâmicos e alguns intelectuais que vêm discutindo esses grupos. Neste capítulo, quero deter-me na figura do sheik, por dois motivos. O primeiro, deve-se ao fato de que os sheiks, como *líderes da fala,* são aqueles que detêm o conhecimento sobre a religião e o transmitem, sendo as pessoas mais indicadas para falar, pela comunidade e em nome dela. Essa indicação é um fato que coloca o sheik em estado de *liminaridade*, mesmo havendo, no Islã, restrições à hierarquia, pois, para os muçulmanos, só Deus é Maior (*Allahu Akbar*). Percebo e destaco no texto esta *situação liminar*, vivenciada pelos sheiks.

O segundo motivo tem a ver com a relação estreita existente entre os conceitos de *performance e oralidade*. Minhas reflexões sobre *performance* oral surgiram de leituras instigantes, no campo da antropologia da oralidade (fala), das letras medievais e da antropologia da *performance*. Autores como Paul Zumthor (2000; 2001), Richard

---

149 Uma primeira versão deste texto foi apresentado no GT Performance e Drama, na VIII ABANNE (2003), em São Luis do Maranhão. Agradeço imensamente a John Dawsey e Rose Satiko que, em momentos diferentes, deram suas contribuições a este capítulo.

Bauman (1984; 1988), Jan Vansina (1982;1985), Victor Turner (1974; 1982) e Richard Schechner (1985; 1988) foram fundamentais para a compreensão do fenômeno da transmissão performática, desde os índices de oralidade até à sua construção performática nas audiências (recepções), conforme propostos por Schechner, como a intervenção da platéia, do público ouvinte.

Sendo assim, este capítulo está dividido em três segmentos. Parto da figura carismática[150] do Profeta Muhammad, em seguida apresento dois sheiks com os quais mantive um diálogo mais próximo, durante a pesquisa — os sheiks Ali Abdouni e Jihad Hassan Hammadeh — e a partir destas *performance*s orais desenvolvo o argumento central deste capítulo: o sheik *é aquele que ouve e aquele que fala*, pois ele é o livro, e, portanto, é a voz que, mesmo em situação "liminar", será ouvida. Para isso considerei a metáfora do espelho, como forma de caracterizar o modo como o sheik se vê e é visto: como modelo a ser seguido, e a ser mimetizado.

Espelhos Mágicos: De Muhammad aos Sheiks

A *Shahada* islâmica é o testemunho feito pelos muçulmanos. Eles devem professar: "LE ILAHA ILA ALLAH, MOHAMMAD RAÇUL ALLAH": "Não há outra divindade além de Deus e Mohammad é o seu mensageiro". Embora o Profeta seja uma figura de destaque no Islã, os muçulmanos têm a preocupação de não transformá-lo em um mártir, figura de adoração, mas sim considerá-lo um homem enviado por Deus[151], pois é somente Deus que deve ser adorado e glorificado.

Sabe-se que "o período anterior ao advento do Islã é conhecido como *Juhiliayah* – a Idade da ignorância. Nesse tempo, a Pérsia vivia em conflito com o Império Bizantino. Ao sul da Arábia, a terra era rica e fértil e o cristianismo se expandia; ao norte, o deserto castigava os beduínos. Os árabes sentiam-se inferiores, tanto religiosa, como

150 Cf. Enzo Pace (2005).
151 Cf. Ferreira (2006).

politicamente. O que unia esses árabes era o sentimento de povo, de tribo" (Armstrong, 2002, p.66; Ferreira, 2003, p.283).

A Caaba[152] passou a ser um lugar de adoração, mas não de um único Deus, tornou-se um lugar de idolatria. Mohamad afirma que já havia nela 360 ídolos, assim como imagens de Jesus e Ismael, para serem adorados (1987, p.15). É nesse período que o Profeta consegue acabar com os muitos deuses que eram adorados na Caaba.

O Profeta surgiu em um momento muito conturbado da história desses povos. No entanto, ele aproveita seu espírito de comunidade e fraternidade para unificá-los em torno da religião. É possível afirmar, portanto, que seu papel não foi apenas religioso, mas também político. No Islã, a religião e a política caminham juntas. Qual teria sido, então, o papel do Profeta Muhammad? Que tipo de representação política e religiosa ele (re)apresentava?

Muhammad nasceu em Meca, por volta de 570 d.C., quando seu pai já havia falecido. De acordo com Armstrong (2002) e Ahmed (2003), o Profeta foi amamentado por uma beduína, como mandava o costume da época: enviar crianças para serem amamentadas no deserto. Aos seis anos, Muhammad fica órfão também de mãe, e vai ser criado pelo seu tio, Abu Talib. Já adulto, casa-se com Khadija, uma comerciante quinze anos mais velha que ele. Khadija foi importante no período do advento do Islã. É considerada a primeira muçulmana da história. Teve seis filhos, dois homens e quatro mulheres, mas sobreviveram apenas as mulheres: Zainab, Ruqayyah, Umm Kalthum e Fatimah[153] (Fátima).

Quando o Profeta tinha 40 anos, ouviu a voz do anjo Gabriel. Estava na montanha Hira, onde costumava ir para refletir e meditar, hábito que podemos comparar com o de outros profetas que conhecemos na história das religiões —Jesus, Moisés, Abraão, que também se refugiavam em busca de renovação espiritual (Ahmed, 2003, p.28).

---

152 Pedra negra sagrada desde a época de Abraão. Ver o vídeo Sacrifício.

153 Fátima (Fatimah) será esposa de Ali, primo e genro do Profeta, que vai encabeçar a corrente xiita. Ali foi o primeiro homem a se converter.

Para Victor Turner (1974, p.129), a meditação (vigília) é um dos exemplos de função purificadora exercida na liminaridade, e presente em várias culturas.

Segundo Turner, o momento em que os profetas se afastam da estrutura social do cotidiano, corresponde àquele em que surge a experiência da *communitas* (1974, p.138). A *communitas* surge espontaneamente, motivada por valores, crenças ou ideais coletivos. Neste sentido, é considerada como uma antiestrutura, o que não significa, para o autor, ausência de estrutura, mas uma forma de organização social alternativa, que emerge momentaneamente nos interstícios da sociedade. Ela consiste, segundo o autor (1974, p.161), em uma relação entre indivíduos concretos, históricos e idiossincráticos. Turner (1974) diz que os profetas, assim como os artistas, tendem a ser pessoas liminares ou marginais. É importante que se diga que o Profeta não sabia ler nem escrever. Assim, o momento da revelação do Alcorão é o momento de "*communitas*", pois é a partir da revelação do Alcorão que uma nova estrutura se elabora. Os muçulmanos contam que o anjo Gabriel disse a Muhammad: Lê! E o Profeta respondeu três vezes que não sabia ler. Nesse momento, o anjo o abraça com tanta força, que ele começa a ler e a recitar o Alcorão. A mensagem foi ouvida por ele, e passou a ser recitada, em um momento de *communitas*:

> Lê em nome de teu Senhor Que criou; criou o homem de um coágulo. Lê que teu Senhor é Generosíssimo, Que ensinou através do cálamo, ensinou ao homem o que este não sabia (Surata 96, versículos 1-5).

Uma diferença entre os profetas, apontada por Lewis, era que Moisés não teve permissão para entrar na Terra Prometida, morrendo quando seu povo nela penetrava. Jesus foi crucificado, ao contrário de Maomé[154], que conquistou sua terra prometida e, enquanto viveu, obteve vitória e poder nesse mundo, exercendo autoridade não só profética, mas também política. Quem ditava as regras sociais, também dizia como se deveria adorar a Deus (Cf. 1995, p.61).

154 Grafia usada na tradução do livro de Bernard Lewis. Particularmente, prefiro Muhammad, por uma questão de fidelidade às expressões e termos usados pelos muçulmanos.

Todo muçulmano devota um extremo respeito ao Profeta, a ponto de reproduzir, a cada vez que pronuncia o seu nome, a seguinte frase: *Salla Allahu alayhi wasallam* (SLAS)[155], isto é, "que a paz e a bênção de Allah desçam sobre ele".

A seguir, exploro o papel assumido pelos sheiks nas comunidades.

Os Sheiks são Líderes? Eles são espelhos da comunidade muçulmana?

Segundo Enzo Pace, sendo Muhammad o último dos profetas enviados por Deus, não há por que discutir a sua sucessão (2005, p.326). Nesse sentido, o sheik não ocupa esse lugar, ou pelo menos não deveria. É aqui que reside o problema da autoridade que iremos tentar desvelar. Os califas, líderes políticos, são chamados de *al- râshidûn* (*os bens guiados*), no sentido de que a legitimação do seu poder está na Lei revelada a Muhammad, e não no seu próprio carisma. Não há sucessores, não há outros com poderes divinos. Quem deve, portanto, transmitir a Palavra? Quem deve ser seguido?[156]

Cabe ressaltar, que o sheik não tem, para os muçulmanos, o mesmo papel de um padre ou um bispo na Igreja Católica. O sheik detém uma autoridade religiosa, e isso remete aos tempos dos Califas[157], que sucederam o profeta Muhammad, após sua morte. Há 14 séculos atrás, o Profeta lutava para disseminar o Alcorão e a nova religião que surgia. Hoje, os sheiks assumem uma função tão complicada quanto nos primórdios do Islã, pois cabe a eles comunicar que o Islã é uma religião de paz e não de guerra. Nesse sentido, busquei compreender de que modo se consolida o papel do sheik, em especial

155 Abreviação da saudação.

156 Conforme no apresenta Hourani: "Havia três grupos principais entre os seguidores de Maomé: os primeiros companheiros que haviam feito a hégira com ele, um grupo interligado por endogamia; os homens importantes de Medina, que tinham feito aliança com ele lá; e os membros das principais famílias de Meca, basicamente de conversão recente" (2001, p.39).

157 Respectivamente: Abu Bakr, Omar, Uthman e Ali. Este último provocou uma divisão entre os muçulmanos. Por ser primo e genro do Profeta, considerou que a liderança deveria ser hereditária, provocando a separação dos muçulmanos entre sunitas e xiitas.

dos sheiks da comunidade na qual desenvolvi a pesquisa, e de que forma ele(s) ocupa(m) esse lugar e é(são) aceito(s) ou não pelo grupo em questão. São eles: Sheik Ali Abdouni e Sheik Jihad Hassan Hammadeh.

Sheik Ali Mohamad Abdouni, 43 anos, é hoje o presidente do Conselho Superior para Assuntos Islâmicos no Brasil e presidente da WAMY[158]. Brasileiro de Mato Grosso do Sul, filho de imigrantes libaneses, passou a infância no Líbano e a adolescência no Brasil, tendo estudado durante 6 anos em Medina, na Arábia Saudita. É casado, pai de cinco filhos, três meninas e dois meninos.

Sheik Jihad Hassan Hammadeh, 41 anos, é vice-presidente da WAMY, sírio, naturalizado brasileiro, casado e pai de uma menina. Conheci os sheiks Ali e Jihad após 11 de setembro de 2001. Os atentados, como já afirmei anteriormente, provocaram uma reação da comunidade, e principalmente de seus líderes religiosos, que passaram a utilizar a imprensa com o objetivo de desfazer a imagem negativa dos muçulmanos. O espaço conquistado na mídia foi fundamental naquele momento, que considero de abertura da comunidade. No entanto, desde a década de 80, a comunidade sentia a necessidade de contar com sheiks que falassem o português, como forma de atrair a comunidade árabe que havia se afastado da religião, como observa Oliveira:

> […] o fato desses xeques falarem apenas o árabe não ajudava na tarefa de trazer de volta os filhos dos imigrantes desgarrados e mais voltados para a sociedade brasileira, porque a língua e a cultura daqueles religiosos criava obstáculos para uma comunicação mais fluida e aberta. Houve então, por parte de um grupo da comunidade muçulmana paulista, a idéia de formar xeques que fossem nascidos no Brasil, portanto "brasileiros", mas que estudassem nas universidades religiosas islâmicas...Esse grupo se mobilizou, pedindo ajuda a órgãos internacionais e ao Centro islâmico – conselho integrado por embaixadores dos paises islâmicos que servem em Brasília -, fundado em 1985 (2006, p.90).

Abdouni e Hammadeh foram beneficiados com bolsas de estudos e, ao voltarem da Arábia Saudita, fundaram a WAMY, ampliando consideravelmente as atividades no

158 Assembléia Mundial da Juventude Islâmica.

Brasil. Eles foram consultores da novela *O Clone*[159], de outubro de 2001 a julho de 2002, apesar dos muçulmanos discordarem do teor da trama novelística. Argumentei com eles que, mesmo com várias incorreções, essa novela teve um papel fundamental naquele momento. Enquanto o foco mundial eram os terroristas "islâmicos", como Bin Laden, o enredo trazia alguns costumes marroquinos e aspectos da religião que se tornaram de conhecimento público.

Venho acompanhando, principalmente Sheik Jihad desde 2001. Seu cotidiano é marcado por muitas palestras, entrevistas e viagens, com a finalidade de esclarecer as dúvidas em relação à religião e divulgá-la[160]. Porém, a partir dos acontecimentos já citados, os sheiks passam a preencher uma lacuna que havia na comunidade, pois se tornaram seus porta-vozes junto à imprensa. Embora não sejam os únicos, em geral são eles que são procurados, pois se tornaram os mais populares; até mesmo na Academia é comum eles serem reconhecidos.

Diante de tais dados, é possível dizer que, com o atentado, tornou-se imprescindível que a comunidade no Brasil tivesse um ou vários representantes. Este fato ocasionou um certo desconforto para alguns muçulmanos, que sempre se expressaram de uma maneira mais arredia sobre um "representante do Islã", pois — argumenta-se — até mesmo o Profeta Muhammad é apenas um intermediário, um "mensageiro" da Palavra de Deus. Além disso, para outros muçulmanos (brasileiros reversos), o intermediário seria o Alcorão e não o sheik, embora ainda outros sintam-se reconfortados pelo fato de que a visibilidade do sheik na imprensa, que sempre esteve pronta para atacá-los, está sendo positiva para os muçulmanos. Mas não há consenso quando o tema é *um representante do Islã*.

Considero fundamental o papel assumido pelos sheiks das comunidades de SBC, pois é inegável que o fato de dominarem a língua portuguesa fez com que

159 Sua consultoria restringia-se a fazer correções daquilo que seria próprio da religião islâmica e/ou da cultura árabe.

160 Pude registrar em vídeo algumas dessas palestras.

eles pudessem se comunicar com mais clareza, não só com a imprensa, mas com os adeptos brasileiros e outros grupos da sociedade, principalmente no tocante aos assuntos atrelados ao atentado de 11 de Setembro de 2001.

Assim formulo, portanto, a idéia de que o papel assumido pelo sheik é de *liminaridade,* nos termos propostos por Dawsey, inspirado em Van Gennep (1978) e Turner (1974), ao observar que "os fenômenos liminares, mesmo quando produzem efeitos de inversão, tendem a revitalizar estruturas sociais e contribuir para o bom funcionamento dos sistemas, reduzindo ruídos e tensões" (2006, p.168).

Há dois modos de pensar essa questão que gostaria de destacar, pois parecem dividir a comunidade entre "os de dentro" e "os de fora". O primeiro corresponde à idéia de que, se pensarmos do ponto de vista da comunidade islâmica[161] (os de dentro), *os ruídos permanecem*, no que respeita à hierarquia, quando o tema é *um* representante do *Islã*. Mas, para os de fora — os não-muçulmanos — a idéia de um representante que fale em nome da comunidade é confortável.

O segundo modo diz respeito a uma inversão de valores. Em geral, os de fora da comunidade não compreendem esses "muçulmanos mais tradicionais", e constantemente escrevem a respeito de sua forma de vida peculiar, povoando a mídia com uma infinidade de assuntos: o uso do véu, as charges do Profeta, os comentários do Papa Bento XVI etc. Vemos, portanto, que a situação liminar do sheik reaparece: — quem vai se dirigir à imprensa ou quem fala pelos muçulmanos? Neste caso, a comunidade se sente bem, quando o sheik responde à imprensa, pois, segundo afirmam alguns muçulmanos, "eles têm mais conhecimento!".

Há, sem dúvida, muita desinformação quando o assunto é a religião islâmica e seus seguidores, reforçando, portanto, o "papel" assumido pelos líderes que falam o português e passam a se comunicar quase que diariamente com a imprensa, escrita ou falada. À medida que o Profeta recebia as revelações alcorânicas do anjo Gabriel,

161 Sejam esses de nascimento ou revertidos.

as transmitia de imediato e oralmente a um grupo de seguidores letrados, que as anotava sobre omoplatas de animais, pergaminhos, pedras, sobre o que quer que estivesse à mão no momento (Nasr, 1996, p.5). Os *sheik*s, por sua vez, são os que estudam os versos alcorânicos para serem transmitidos aos fiéis.

***

Em 10 de janeiro de 2006, na festa do Sacrifício, conversando com um grupo de brasileiras revertidas, perguntei a uma delas se ela considerava o sheik como sendo o seu representante. Ela me respondeu: — "Tudo o que eu fizer é entre eu e Deus!"

Para esta muçulmana, que considera o Sheik Yhassan um *imam* da Mesquita Abu Bakr Assedic (Mesquita de SBC), indaguei, a respeito dos sheiks Ali Abdouni e Jihad Hassan Hammadeh, se o fato de um grupo de muçulmanos quererem o Sheik Ali Abdouni, como o *mufti*[162] do Brasil, o transformaria numa espécie de representante religioso para tratar de assuntos diversos. Ela retrucou: — "Eu não votei!" — e voltando-se para outra muçulmana, perguntou: — "Você votou nele?". Perguntei se havia acontecido uma eleição. Ela disse que não, e se houvesse uma consulta aos muçulmanos, com certeza não seria aprovada, pois, como ela havia dito: "Tudo o que eu fizer é entre eu e Deus".

Para muitos muçulmanos, principalmente os reversos, a responsabilidade sobre seus atos não depende de uma obediência a esse ou aquele sheik, mas sim da relação de cada um com Deus. Não aceitar a "autoridade" dos sheiks também é comum entre os revertidos, ao contrário dos árabes que, segundo Sheik Jihad, crescem sabendo da importância do sheik para a comunidade, como aquele que conhece a religião. Em entrevista para o vídeo *Vozes do Islã*, o Sheik Jihad afirma a existência de hierarquia,

162 O *Mufti* é um jurisconsultor muçulmano, um erudito nos assuntos islâmicos, que pode, quando assistido por outros, emitir *fatwas*. No Brasil, seria quem define, por exemplo, o início e o término do Ramadã.

mas observa que é preciso estudo para reconhecê-la. Ressalta que a comunidade de origem árabe reconhece o papel do sheik desde o berço. Seu argumento é de que é necessário um sheik, pois este realiza determinadas atividades decorrentes de seu conhecimento, por exemplo: — quem vai ensinar o Alcorão? Para isso é necessário conhecimento e estudo.

Para se compreender ainda mais esta estrutura narrativa, vale apresentar outros momentos da conversa que estabeleci com este sheik, a respeito do seu papel na comunidade. “O sheik é o livro” é, sem dúvida, o momento mais apurado desta reflexão.

O Sheik é o Livro

Em 21 de julho de 2003, perguntei ao Sheik Jihad Hammadeh qual seria o significado da palavra *sheik*:

> Sheik em árabe significa idoso. As tribos árabes na era pré-islâmica colocavam como líder os mais velhos. Eles eram a cabeça da comunidade e os jovens o corpo. Ganhavam este título de liderança porque os mais velhos não eram colocados à margem da sociedade e sim ocupavam um espaço de destaque dentro da comunidade, justamente por serem mais velhos. Os homens que sustentavam o seu clã: como o Sheik do petróleo, eram também chamados de Sheik. Mas para o Islã, Sheik é todo aquele que estuda a religião, se aprofunda nos ensinamentos e isto pode começar desde muito cedo, do ginásio à faculdade. Hoje o Sheik é aquele que conhece mais a religião, pois estudou, tem conhecimento e pratica a religião... O Sheik é a fonte. Por quê? Porque na realidade ele é o livro. O que ele leu... ele leu todas as interpretações do profeta. Ele não passa o vazio. Ele passa o que leu. (notas do caderno de campo)

Se “o sheik é o livro”, como afirma Jihad, este pode ser um ponto de partida. As comunidades conhecem o lugar da palavra sagrada, por meio da relação do sheik com o livro e de uma outra série de relações: Deus e palavra; palavra e livro; livro e sheik; sheik e comunidade muçulmana. Faz-se necessário, portanto, perguntar: qual a relação do sheik com o Alcorão? Para os muçulmanos, o Alcorão é a própria palavra de Deus. Assim, qual a relação que o sheik estabelece com a comunidade?

O sheik é o “receptáculo”[163] e o transmissor da palavra de Deus. Ele é a pessoa indicada para essa transmissão, pois é o estudioso do Alcorão e da Suna, como Sheik Jihad afirma: “ele é o livro”. Não só pela particularidade de conhecer o texto alcorânico, mas porque o próprio texto apresenta o que Zumthor (2001: p.35) chamou de “índice de oralidade”. Este autor nos informa das intervenções da voz humana, das mutações pelas quais o texto passa devido às leituras que os indivíduos fazem dele. O livro surge aqui como um indício de voz. Voz criadora. O livro em estado de *performance*, pois, uma vez escrito, se transfigura, já que inserido em um espaço liminar, entre a voz e o escrito. Quem o recita, por exemplo, está em situação de *performance*; a leitura é *performance* diz Zumthor (2001), em outro momento, da mesma forma que a recepção.

É possível destacar dois pontos em nossa reflexão. O primeiro diz respeito à fala nativa: “o sheik é o livro”. O segundo, observa que o livro é também a voz, e portanto é *performance*, nos moldes propostos por Zumthor (2001). A hipótese aventada é de que a autoridade do sheik, como alguém que revela, transmite, interpreta a Palavra, depende de sua relação com o livro. Ele é, de fato, a pessoa mais indicada para falar em nome da comunidade, pois o livro fala através dele. O livro é a Voz, mas o Sheik dá corpo a essa voz, que reverbera no ritual e no cotidiano, elementos simbólicos da constituição da “magia” da recitação: o Livro que tem Voz e que molda o Corpo[164].

Noutras palavras, afirmo que o Alcorão produz um sentido, um sentido no corpo. Se, como bem observou Constance Classen (1993), os sentidos do mundo se formam pelo sentido do corpo, o Alcorão produz esse sentido vital para a construção desse

---

163 Pois no processo de comunicação, emissor e receptor trocam de papéis, para que se efetive o significado e a própria comunicação: que é conhecimento ou informação compartilhados. Se o sheik é o livro, ele é, como o livro, um receptáculo da palavra divina. Não há relação de comunicação; no começo era o Verbo. O verbo enquanto ação e não enquanto palavra que comunica. O verbo se faz no corpo pela intervenção do sheik, mas também pode se fazer no corpo do crente que “fala” diretamente com Deus. Muhammad (e qualquer sheik) como ser humano é apenas o instaurador do processo de comunicação, mas não “substitui” aquele emissor primordial. E portanto não poderia ter o poder terreno, como não teve Jesus.

164 Ver capítulo 6.

corpo, e por que não dizer da elaboração da performance que perpassa o tecido social. O Alcorão é como a máscara, objeto transicional, que provoca ruídos, que modifica o corpo e os sentidos[165].

Assim, vale observar o *performer* religioso, pois, antes de ser o transmissor, ele também foi o ”receptáculo” da palavra religiosa, se pensarmos, por exemplo, no tempo que Sheik Jihad ficou na Arábia Saudita: 11 anos de estudo e de formação. No entanto, ele me revela que aprendeu mais nas aulas da mesquita do que nas aulas da escola, em que o currículo era definido. Segundo ele, as aulas na mesquita eram uma escolha e não uma obrigação. Era na mesquita que ele entendia o que é ser muçulmano. Cabe ressaltar que, em situação de performance, ele está sempre experimentando algo. As *performance*s são interessantes quando revelam estruturas sociais (Turner, 1974), pois são, de fato, uma experiência comunicável.

O carisma, a linguagem, o temperamento, a oratória...

Em 13 de maio 2004, retomo o assunto a respeito do papel do sheik, dos significados de ser sheik, com Sheik Jihad, agora por e-mail. Enviei a ele algumas perguntas e transcrevo a seguir suas respostas. A intenção das perguntas era avançar na definição da palavra *sheik* e na sua concepção de que “o sheik é o livro”.

> **Franci:** Como se dá a formação de um Sheik?
> **Sheik Jihad**: A formação de Sheik se dá através de um estudo muito aprofundado do Alcorão, da Sunna e de todos os assuntos pertinentes à Sharia[166], para isso, há uma faculdade especializada na formação de Sheiks, chamada de Faculdade de Jurisprudência Islâmica, o mínimo que a pessoa deve cursar são de 4 anos[167].
>
> **Franci:** No Brasil há alguma universidade islâmica?
> **Sheik Jihad:** No Brasil não há nenhuma Universidade Islâmica por enquanto, elas se encontram mais nos países islâmicos, mas há também, algumas na Inglaterra e E.U.A., como também há alguns cursos de especialização em outros países da Europa.

165 Uma discussão mais centrada no corpo será tema do capítulo 7.
166 O corpo das leis islâmicas sagradas que provêm do Alcorão (Corão), da suna e dos *hadiths.*
167 Como já afirmamos, Sheik Jihad passou 11 anos estudando na Arábia Saudita.

> **Franci:** Como deve ser o Sheik em sua comunidade?
> **Sheik Jihad:** O Sheik é uma pessoa como as demais do grupo, pode casar-se, ter um comércio, ter uma profissão qualquer se quiser, se auto-sustentar e não depender de ninguém, porém deve ser exemplo em tudo, pois ele é o orientador, deve ensinar com suas palavras, atitudes e comportamentos, inclusive nos momentos de lazer, deve se vigiar em todos os momentos, ele deve ser a pessoa que mais aprende.

Como afirma Turner, "o chefe precisa exercer o autocontrole nos ritos para ser capaz de autodomínio depois, diante das tentações do poder" (1974, p.126). O sheik deve se vigiar, porque de fato ele é o exemplo a ser seguido. Ele deve estar pronto para experiências novas, aprender cada vez mais e conhecer para transmitir. O fato de ser exemplo, de estar "representando" o tempo todo, o deixa sempre em uma situação liminar, pois se exige, se espera de um sheik um determinado comportamento, cobrança que não recai da mesma forma nos outros muçulmanos. O sheik sabe, conhece, portanto deve representar, deve ser exemplo.

No Islã, como já frisei em vários momentos, não há nada maior que Deus, portanto, há relutância, por parte de alguns, em considerar o sheik como um líder da comunidade. Retomando a frase — "a minha religião é entre eu e Deus" —, penso o sheik como figura liminar**,** pois, segundo alguns muçulmanos, ele não deve ocupar um lugar de destaque na comunidade.

Ele próprio se considera um muçulmano qualquer, pois, no momento em que reza, não se coloca, necessariamente, à frente dos fiéis, a não ser para fazer o sermão. Ele está entre os fiéis, como o rei descrito por Geertz, que:

> se pôs de cócoras no chão do pavilhão do Conselho mostrando, através desse gesto simbólico, que nesse contexto, ele era somente um visitante, ainda que importante, e não um rei, e menos ainda um deus. (1991, p.267)

Continuando a interlocução com Sheik Jihad:

> **Franci:** Qual a relação do Sheik com o Alcorão e com a Sunna?
> **Sheik Jihad:** Ele é o líder espiritual e político da Comunidade, já que a

> sua análise dos fatos e orientações deve ser baseada naquilo que ele estudou do Alcorão e da Sunna.
> Com relação à adoração, ele é igual aos demais, pois os deveres religiosos são os mesmos para todos. O Sheik acaba tendo mais proveito da adoração pela clareza que ele tem através do conhecimento adquirido, o que deixa as questões mais fáceis para ele e a sua relação com o Alcorão e a Sunna é mais próxima do que os demais, não pela quantidade de leitura, mas pelo aproveitamento de cada leitura.
> Para se tornar um líder da comunidade, não basta que ele tenha só a formação, é necessário que ele seja aceito pela comunidade como tal e que tenha qualidades que um Sheik deve ter.

Observando este depoimento, destacamos, no primeiro parágrafo, a (auto)denominação do sheik como um "líder espiritual e político da comunidade", liderança que se justificativa pelo estudo do Alcorão e da Sunna, dos quais ele retira a sabedoria para interpretar fatos e dar orientações. Seu saber e seu conhecimento são importantes para que ele seja aceito pela comunidade como um líder, no entanto isto não é o bastante, é preciso que a comunidade o reconheça como tal. De acordo com Sheik Jihad, os sheiks têm mais aproveitamento da leitura, têm mais clareza, por conta do conhecimento adquirido. Assim, são mais capazes de orientar com base no Alcorão e na Sunna. Aqui podemos entender que ele está se referindo ao tempo de estudo em uma escola islâmica e ao aproveitamento desse tempo com leituras constantes sobre os temas islâmicos. A fala confirma o que foi afirmado anteriormente sobre a autoridade religiosa, mas observa que o exercício da liderança está condicionado à aceitação da comunidade.

Nesse sentido, sua maior proximidade (intimidade) dos textos sagrados do que os demais lhe confere certa distinção pelo "proveito da adoração", que ele identifica ao maior "aproveitamento da leitura". Aquilo que diferencia o sheik está também no fato dele possuir um maior grau de conhecimento em relação aos demais (com diversos níveis de conhecimento, como no depoimento a seguir), e, portanto, constitui uma hierarquia. Porém, existem ainda outros dados a serem investigados quanto às qualidades e diferenças próprias de um sheik: se conhecer mais profundamente a

palavra o qualifica entre os muçulmanos, como se dá a sua performance junto a não muçulmanos?

> **Franci:** Há diferença entre falar para muçulmanos e para não-muçulmanos?
> **Sheik Jihad**: Na realidade, a fala para os muçulmanos e para os não-muçulmanos é diferente, já que o muçulmano já está dentro do "grupo", ele já crê, então faltam-lhe somente orientações e conhecimento da religião, e cada um tem um nível diferente de conhecimento religioso. Agora, o não-muçulmano não está no "grupo", então o discurso é de apresentação de questões básicas, de conscientização, de mudanças de conceitos e anulação de pré-conceitos, já que é algo estranho para ele, na maioria das vezes, pois, o pouco contato com a religião é através da mídia, que muitas vezes desinforma.

Há em seu depoimento um sentido de pertencimento a um grupo. O estar dentro do grupo marca esse pertencimento. Para muçulmanos, sua fala não busca convencê-los sobre a religião, mas sim orientá-los sobre o modo correto de ser muçulmano[168]. No entanto, com os não-muçulmanos, a preocupação é diminuir ou acabar com o preconceito existente em relação ao grupo.

De qualquer forma, percebo que nos dois "grupos" ele utiliza elementos que os diferenciam, mas que, de certa forma, também o diferenciam no âmbito muçulmano (o maior conhecimento) e, portanto, há relação direta com o próprio sheik, como aquele que transmite a palavra:

> **Franci:** O que difere um Sheik do outro?
> **Sheik Jihad**: Os Sheiks podem diferir uns dos outros não só pelo seu conhecimento, mas também pelo seu carisma, linguagem, temperamento, oratória, conhecimentos gerais, identidade com um certo tipo de pessoas, já que cada pessoa tem um dom diferente da outra e por isso, cada pessoa pode se identificar mais com um do que com outro Sheik".

Temos três aspectos importantes para análise: em primeiro lugar, a questão do carisma, em segundo, a da linguagem (oralidade) e, por fim, a *performance*. Quanto

168 De acordo com a palestra do sheik, seria seguir os pilares da fé e da prática religiosa.

ao carisma, temos a clássica definição de Max Weber[169]. Weber analisa a natureza e os efeitos do carisma, afirmando que o portador do carisma assume as tarefas que considera adequadas, e exige obediência e adesão em virtude de sua missão (1999, p.324). Afirma, ainda, que "os portadores do carisma, tanto o senhor quanto os discípulos e sequazes, para cumprirem sua missão, têm que se encontrar fora dos vínculos deste mundo, das profissões comuns e dos deveres familiares cotidianos" (1999, p.325).

A noção weberiana nos ajuda a entender o portador do carisma[170], pois considera possível compreender a conduta humana, mesmo que os atores nem sempre conheçam os motivos de sua própria ação. Weber busca, portanto, compreender e explicar os valores aos quais os homens aderem (*apud* Aron, 1987, p.469-470). Geertz, analisando Weber, escreve:

> ...o conceito de carisma não é explícito com relação ao referente: o que denota, afinal? Um fenômeno cultural ou um fenômeno psicológico? Como o carisma ora é definido como "uma certa qualidade" que destaca um indivíduo, colocando-o em uma relação privilegiada com as origens do ser, e ora considerado um poder hipnótico que "certas personalidades" parecem possuir e que lhes torna capazes de provocar paixões e dominar mentes, não é possível saber ao certo se ele é um status, um estímulo ou uma fusão ambígua dos dois (1999, p.182).

Interessante o contraponto apresentado por Geertz (1999), porque é de fato difícil caracterizar o carisma de alguém. No caso do sheik, percebo que seu carisma se expressa por conhecer bem a língua portuguesa, e por se comunicar de modo claro com a platéia, sendo alguém que desempenha bem o ato da comunicação e portanto elabora uma *performance* que comunica, que é eficaz. Por isso, o destaque à linguagem (língua e oralidade) propriamente dita, pois é ela que vai tornar inteligível a comunicação entre o *performer* (sheik) e a audiência (muçulmanos ou não-muçulmanos). Conhecer

169 Weber enuncia três tipos de dominação: racional, tradicional e carismática. A carismática é a que interessa neste trabalho. Trata-se de uma dominação baseada no devotamento fora do cotidiano, o que se justifica pelo caráter sagrado ou pela força heróica de uma pessoa e da ordem revelada ou criada por ela.

170 Desde a discussão sobre a própria sucessão do profeta Muhammad (Abu Bakr ou Ali) até os diversos papéis assumidos pelos sheiks.

profundamente o Alcorão e a Sunna é o primeiro passo. No entanto, em se tratando de uma comunidade brasileira, é necessário que este sheik domine também a língua portuguesa, pois não falar a mesma língua dos fiéis pode inviabilizar a comunicação. A sua oratória, o seu modo claro de passar informações está em jogo no momento da *performance*, assim como a expressão do seu carisma.

Chegamos, por fim, à *performance*. No sheik, a performance estimula uma capacidade mimética nos fiéis, que buscam copiá-lo, tal qual formulou Geertz (1999, p.201), quando observa que o simbolismo era exemplar e mimético: o rei exibia, e os súditos copiavam. Parafraseando Geertz, podemos dizer: o sheik exibe e os fiéis copiam.

Neste sentido, o ato de mostrar e de copiar nos leva também à idéia de *comportamento restaurado*, proposta por Richard Schechner. Trata-se de "ações físicas ou verbais que são preparadas, ensaiadas ou que não estão sendo exercidas pela primeira vez" (2003, p.50). Por exemplo, um revertido, quando reza pela primeira vez, passando por todas as fases, tal como tratarei no capítulo seis, não tem o comportamento restaurado, mas, quando o faz da segunda vez em diante, sim. Para o autor, basta definir *comportamento restaurado* como sendo marcado, emoldurado ou acentuado. O sheik apresenta aquilo que deve ser imitado e copiado, e, mais do que isso, ele tem seu *comportamento restaurado* a cada palestra, a cada entrevista.

A partir do momento que inicia seus estudos, seu comportamento vai sendo restaurado, no sentido de ser emoldurado e acentuado constantemente, e é isso que passa a dar sentido à vida desta pessoa.

> **Franci:** Quando você decidiu ser Sheik?
> **Sheik Jihad:** Na realidade, no início dos meus estudos não desejei ser Sheik, fui estudar a religião e me aprofundar nos conhecimentos da Sharia para mim mesmo, tinha muitas dúvidas, muitas questões e que ninguém conseguia me explicar pela distância que havia por conta da falta do idioma português aos Sheiks da época. Quando voltei pela primeira vez, vi a necessidade de atuar como Sheik e que não poderia me manter distante sem ajudar os demais, então passou a ser uma obrigação participar, uniu-se então, a necessidade e a satisfação (13 de maio de 2004).

Perguntado ainda sobre a importância de ser sheik no Brasil, onde esta religião não tem uma expressão significativa quando comparada às demais religiões (católica, judaica, protestante etc.), ele responde:

> Ser um Sheik de uma comunidade no Brasil é muito gratificante, porque implica ajudar o próximo e a sociedade a crescerem, a se libertarem da desinformação religiosa por conta da distância dos países islâmicos, corrigindo erros que eram cometidos, dúvidas que não se podiam ser resolvidas por falta de *Sheiks que falassem o português*. Quanto aos desafios, são muitos e de todos os níveis, coletivos e individuais, externos e internos, isso quando se é um Sheik fixo de uma mesquita, o que dizer quando representa uma comunidade no país todo?... .

O sheik passa a ser, portanto, uma referência: aquele que transmite e interpreta a palavra. Ele é o livro, porque é o livro que revela a Palavra de Deus, que é a própria palavra. Palavra esta que organiza o universo islâmico, que restaura o comportamento, *performando-o*, seja no ritual ou no cotidiano. A *performance* está na própria palavra e é esta *performance* que transforma quem a transmite e quem a recebe. Este movimento nos introduz à idéia do sheik como um agente articulado, aquele que ouve e aquele que fala. Aquele que se espelhou no modelo do Profeta e que, agora, torna-se *espelho, vitrine e vidraça.*

Performance oral

A seguir faço uma aproximação entre os seis *pontos de contato* entre antropologia e teatro, caracterizados por Richard Schechner (1985), e, apresento uma *performance* oral de Sheik Jihad, realizada em abril de 2003, por ocasião da guerra entre os EUA e o Iraque, intitulada “Um Olhar Muçulmano sobre a Guerra”. Esta palestra foi ministrada para estudantes e professores não-muçulmanos, de uma universidade privada, em São Paulo. Porém, antes de descrever a *performance* oral, é preciso esclarecer os motivos desta escolha, ou seja, pensar a *performance* do sheik pela via dos *pontos*

de contato propostos por Richard Schechner (1985), bem como sua aproximação de ritual e teatro.

Os seis pontos de contato entre antropologia e teatro, apresentados pelo o autor, nos ajuda teórica e metodologicamente a enfrentar questões relacionadas à *performance*. São eles: 1- atenção ao *performer*: o que acontece com a consciência deste, antes e depois da performance (não, não-eu); 2- intensidade da performance, atenção aos momentos "energizantes"; 3- interação entre *performer* e espectadores (cabe notar que Schechner esclarece que há diferentes *performers* e diferentes espectadores); 4- seqüência total da performance (treinamento, workshops/oficinas); ensaios, aquecimento, performance propriamente dita, esfriamento e desdobramento (essas fases, segundo o autor, podem mudar de um evento performático a outro), 5- transmissão do conhecimento, em que insiste nas questões da oralidade para a aprendizagem; 6- avaliação da performance.

Cabe notar que, para Schechner (1995), uma *performance* define-se como "eficaz", quando repercute de alguma forma na sociedade, de modo a solucionar conflitos, redefinir posições etc., isto é, provoca algum tipo de mudança. Neste sentido, "ritos de passagem", "dramas sociais" podem ser interpretados como *performances* de "eficácia", porque efetivam transformações. Por outro lado, existem outros tipos de *performance*, aquelas de "entretenimento", como os espetáculos teatrais, shows etc. Schechner (1985) enfatiza que nenhuma *performance* é só de eficácia ou só de entretenimento. Assim, pode-se dizer que o "ritual" pode ser visto como "teatro" e vice-versa, porque, segundo Schechner (1985, p.130-133), essas duas categorias representam eventos da mesma natureza: são *performances* (Cf. Silva, 2005, p.49).

A partir desta reflexão, Schechner (1985) vai além, ao definir *transportation e transformation. Transportation* caracteriza qualquer tipo de evento performático, como sendo de "eficácia ou de entretenimento". Isto significa que participar de uma *performance* é ser levado para um espaço adequado, envolvendo um deslocar-se

e, em outras palavras, tornar-se um *outro.* Porém, se tais particularidades são peculiares ao *performer*, a audiência também é "transportada", já que ela também é levada a assumir outros papéis. Para Schechner, *transformation* é uma experiência temporária que, às vezes, torna-se *status* permanente, por exemplo, a situação de *liminaridade* do *performer* pode levar ao processo de *transformation*, como é o caso do sheik.

Na palestra ministrada pelo sheik, é possível observar os momentos de deslocamento (*transportation*) e de transformação dos atores em cena: sheik e audiência. Segundo Dawsey, pode haver *um deslocamento do lugar olhado das coisas...*

> ... Pois pode suscitar *transformation* (na medida em que o ator vira "outro" de um modo duradouro) ou *transportation* (vira "outro" de forma momentânea). Ritos de passagem, por exemplo, tendem a propiciar experiências de *transformation*. Eventos liminóides, tais como cinema, teatro, etc, tendem a suscitar momentos de *transportation*. Acho que a discussão tem suas complexidades. Por exemplo, eventos liminóides também podem ser mais subversivos (de acordo com Turner). Quer dizer, embora tendam a suscitar *transportation,* tais eventos podem provocar às vezes. transformações mais fundas no tecido social (Dawsey, por e-mail, em 13/03/07).

A pergunta que fica é: a audiência da palestra será deslocada ou transformada? Tendo em vista o carisma e a oratória do sheik em pauta, vamos responder a esta questão, ao descrevermos a palestra. Todos os conceitos, aqui expressos, rapidamente ganham sentido na análise, que se segue, da palestra.

***

Sheik Jihad optou por falar da religião para depois entrar no assunto propriamente dito — a guerra entre o EUA e o Iraque, que chamou a atenção do mundo em 2003, e ainda continua em destaque, por conta de seus desdobramentos. Os alunos presentes (estudantes de psicologia, pedagogia, negócios exteriores etc.) ouviram atentamente

o modo descontraído do palestrante que, o tempo todo, fazia referência ao fato de os muçulmanos serem considerados pela mídia como terroristas.

Costumo brincar com Sheik Jihad, dizendo que ele é como o Padre Marcelo Rossi (RCC)[171], que, por seu estilo *pop*, passou a ser divulgado pela imprensa escrita e televisiva, lotando suas missas nos finais de semana. O sucesso deste líder, escreve Fernandes, parece estar associado a sua capacidade de adaptação às novas tecnologias e ao seu vínculo com a Renovação Carismática Católica (2003, p.87). O estilo *pop* de Sheik Jihad deve-se ao fato dele também ser um comunicador carismático, que se expressa, sempre com muita clareza, diante de qualquer platéia, muçulmana ou não-muçulmana.

Em toda palestra, o sheik, como qualquer outro religioso islâmico, inicia sua fala da seguinte forma:

> Em nome de Deus, o Clemente e o Misericordioso. Louvado seja Deus criador do universo[172]. Que a Paz e a benção de Deus estejam sobre todos os seus mensageiros e profetas, entre eles: Abraão, Moisés, Jesus e por último o profeta Muhammad e todos os seus familiares, companheiros e seguidores até o dia do juízo final. Amém(...).

Aquele que fala, mesmo que temporariamente, é transportado. Este *deslocamento da consciência (transportation)* consiste em pensar as estruturas como transformação, o que pode ser visto na fala do sheik. Sua ênfase é oral, pois recita o que está escrito no Alcorão. Porém, neste momento, o sheik é o outro, pois transmite a essência de sua religião. Ele é o livro. Os dois conceitos apontados por Schechner (1985) indicam, primeiro, a *transformação da consciência*, ou seja, pensar as estruturas como transformações. Para se fazer entender e para entender o outro, é preciso que haja essa transformação, mesmo que temporária, mas, a partir dessa experiência, nós

171 O movimento de Renovação Carismática chega ao Brasil em 1968, através de um padre jesuíta, em Campinas. De origem norte-americana, desenvolveu-se a partir de um retiro espiritual, realizado em Duquesne, e que reuniu estudantes católicos e protestantes (Cf. Fernandes, 2003, p.89).

172 Questionado sobre o motivo de pronunciar "Em nome de Deus...", antes de falar em público, Sheik Jihad respondeu: "O muçulmano lembra o nome de Deus antes de qualquer ação, já que é uma forma daquilo que ele está praticando ser abençoado por Deus, [pois] o Profeta Muhammad (que a paz de Deus esteja com ele) disse: "Tudo que não se inicia com a lembrança de Deus é incompleto".

nunca voltamos a ser os mesmos. O segundo ponto é a *intensidade da performance*. Com base em sua experiência, como ator e diretor de teatro, Schechner (1985) discute o modo como a experiência da *performance* se aprofunda, ficando mais intensa. Trata-se do momento em que é possível dizer "algo aconteceu!", isto é, se comunicou. Os não-muçulmanos, durante a palestra, vão ficando com o olhar perplexo diante do palestrante. Para eles, a fala apresenta uma *intensidade* que os faz acolher, mesmo que temporariamente, aquelas palavras como verdadeiras.

> **Sheik Jihad:** Antigamente eram os comunistas, agora os muçulmanos são a bola da vez (...), mas é importante, antes de falar da atualidade, conhecer um pouco da religião islâmica, para a gente poder comparar, ter uma base. Poder comparar o que os muçulmanos e os não muçulmanos fazem hoje em dia...
>
> Se eu perguntar quem é o muçulmano... a única coisa que tem a ver com a religião islâmica é crer em Deus único. Muitas vezes a gente fala do assunto, e as pessoas dormem, então deixem eu falar do assunto que eu quero e depois...
>
> ***Sheik**: Assalamu Aleikum*[173].
> ***Público**: Aleikum me Salam*
> **Sheik**: *Todo mundo assistiu à novela*[174].
> No que de fato o muçulmano acredita: o ser humano é constituído de alma e matéria. Não adianta falar que é muçulmano se a pessoa não pratica, se a pessoa faz demais é extremista e se faz de menos também.
> Vamos partir para o lado teórico, a religião muçulmana tem um lado prático, mas antes de praticar precisa conhecer. Fé – essa crença se divide em 6 pilares: se as pessoas acreditarem nesses seis pilares ela já tem uma religião: a islâmica, mas precisa da prática.
>
> 1- O muçulmano deve crer: crer em Deus único – crer que Deus é o nosso criador. Se Deus é criador. Todas as criaturas foram criadas por ele. Somente ele merece a nossa adoração. Isso significa crer em Deus único.
> 2- Pilar – Crer nos anjos, o que significa que Satanás foi criado da labareda do fogo. Deus nos deu o livre arbítrio. Crer que Adão foi criado do barro, e fizeram uso do seu livre arbítrio. Adão que comeu e deu para Eva comer e não ela que tentou Adão. Satanás não pediu perdão a Deus.
> 3- Crer em todos os livros enviados por Deus; cinco livros sagrados.

173 Que a paz de Deus esteja com você.
174 Referindo-se à novela "O Clone", da Rede Globo.

A religião de Deus é uma só, mas ela passou por etapas: judaísmo, cristianismo...Para cada etapa veio um livro sagrado. Nós temos cinco livros sagrados: 1- as Escrituras (duas partes) uma parte veio para Abraão e outra para Moisés. 2- Torá (Moisés) 3- os Salmos (Davi); 4- Evangelho (Jesus); 5- Alcorão (Muhammad). São leis diferentes para mesma constituição. Uma revogou a outra, a mais atual deve ser seguida, pois esta revoga as anteriores...
4- Crer em todos os profetas enviados por Deus – desde Adão até o profeta Muhammad, para nos ensinar a religião e explicar na prática a legislação. Houve 124 mil profetas. *(Antes de falar o número de profetas fez com que os alunos participassem, chutassem quantos são profetas...).*

Sheik: Entre eles Moisés, Jesus e profeta Muhammad... Os judeus ainda esperam um messias, os cristãos, aqueles que dizem que Jesus é o filho... é o próprio Deus. Os muçulmanos acreditam que Jesus nasceu de forma milagrosa, de mãe sem pai, foi concebido da virgem Maria. Nós não reconhecemos que Jesus seja Deus ou filho de Deus, mas reconhecemos que ele seja profeta (...).
Sheik: *Estou dando sono?*
Público*: Não!*
Sheik*: Estou com medo de o pessoal dormir. Mas se eu estiver é só alguém roncar alto, aí eu mudo de assunto.*

(A AUDIÊNCIA RI).

Sheik: Não era filho de Deus... Deus o arrebatou de corpo e alma em vida ao céu. E colocou sua fisionomia no traidor. Jesus foi salvo vivo e voltará para combater o falso Messias, vai reinar com justiça. O profeta Muhammad (...) "Maomé Deus dos muçulmanos" [é desta forma que muitos se referem ao profeta segundo Sheik Jihad] Primeiro Maomé não existe na história islâmica é uma grande ofensa para os muçulmanos. Por exemplo: *meu nome é Jihad, já me chamaram de gillete, de jarrete, chiclete (O PÚBLICO RI). Aqui no Brasil, meu nome é Geraldo, se passar* o ano todo me chamando de Geraldo eu posso até atender. Podemos traduzir o significado do nome, mas não o nome próprio...
Nós, na religião islâmica, não temos Maomé e não temos maometanos. Nós temos muçulmanos que significa submisso total e voluntariamente a Deus único...Muçulmano e islâmico são a mesma coisa(...)muçulmano é o submisso a Deus, islâmico é o que segue o Islã e significa submissão total e voluntária a Deus único. Islã vem da palavra árabe *Salam* que significa paz.

Para Schechner (1985), outro ponto de contato é a *Interação entre o público e o performer*, pois diferentes públicos mudam o sentido da *performance*. A *performance* é vista como um tipo de banquete da qual todos participam, sendo específico de ritos

indianos. Não há *performance* sem o outro, sem o receptor da *performance*. Durante a palestra, é possível destacar o sheik em pleno diálogo com seu público. Ele fala em árabe, e o público responde. Ele brinca, e o público ri, atitudes que favorecem a interação (notem os grifos).

Vale retomar a idéia de *eficácia simbólica*, desenvolvida por Lévi-Strauss (1976). Referindo-se ao objeto do canto que ajuda mulheres indígenas, da América Central e do Sul, a enfrentarem um parto difícil, o autor observa que a cura "consistiria em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis para o espírito: as dores que o corpo se recusa a tolerar" (1996, p.228). Neste sentido, Lévi-Strauss afirma que o doente acredita nesta eficácia, porque os espíritos fazem parte de uma cosmologia, da qual a paciente também faz parte. Daí considerarmos a fala do sheik como sendo um meio de transmitir ou atingir? uma determinada eficácia. Alguma coisa se comunicou, e muito dessa comunicação pode ser percebida por meio da eficácia simbólica, determinada pela fala que faz sentido para uma determinada pessoa, ou seja, de uma fala da qual ela compartilha.

> **Sheik Jihad**: (...) 5- Crer no dia do Juiz Final;
> 6- Crer no destino: Maktub. O destino se divide em duas partes, a primeira parte é aquela que você não tem controle sobre ela, por exemplo: (BARULHO NO AUDITÓRIO) Opa! É um atentado terrorista diz o Sheik, (O PÚBLICO RI) – para vocês verem que não é só o muçulmano... onde é que estou? Ah, sim!).
> A segunda parte: nós escrevemos o nosso destino. Eu faço uso do meu livre arbítrio, por exemplo, se eu ofendê-lo...nós temos livre arbítrio em uma parte e em outra não.
> Se a pessoa crer nesses seis pilares, ela passa a ser muçulmano de carteirinha, mas falta a prática.

O sheik argumenta que quando pergunta a uma pessoa qual a sua religião — ela dirá: sou católico, não praticante; eu sou judeu, não praticante; sou ateu, não praticante. (TODOS RIEM)

> **Sheik**: *É a mesma coisa de dizer: eu sou honesto não praticante* (O PÚBLICO RI). Eu sou aluno de psicologia, mas nunca assisti a nenhuma aula (no público havia vários alunos de psicologia)...

> Para ser muçulmano tem que crer nos seis pontos e praticar cinco. Sobre a prática, temos:
> 1- verbalizar em Deus único e no profeta Muhammad e nos demais profetas.
> 2- Praticar a oração cinco vezes ao dia. *A professora já testemunhou várias vezes (DISSE, SE REFERINDO A MIM, QUE ESTAVA NA AUDIÊNCIA)*

Interessante como o próprio observado passa a ser observador. Ele sabe que eu o observo, presto atenção em suas atitudes, no seu dia-a-dia. Neste momento eu também posso testemunhar os seus atos. Como havia mencionado neste texto, atuamos (no sentido teatral) com os nossos sujeitos, em campo e fora dele.

> Quando você vê um cristão rezando é porque ele é religioso; se vêem um muçulmano rezando ele está pronto para explodir... Falta conhecimento... Você não conhece o outro, então você trata o outro como inimigo.
> 3- Pagar um tributo, Zakat, imposto que Deus estabeleceu em dinheiro a ser dado a um pobre. Tiram o lucro líquido para quem ganha acima de U$ 1000 dólares e dão 2,5% do rendimento anual.
> 4- Jejum do mês do Ramadã. A pessoa deve ficar sem beber, sem comer e sem manter relações sexuais durante um mês. Muito? Então vamos negociar? O jejum é feito do nascer ao por do sol.
> 5- Hajj, peregrinação à Meca, só para quem tem condições físicas e financeiras. Deve-se fazer pelo menos uma vez na vida.(Sheik Jihad, 16/4/2003)[175]

Avaliação da performance: as *performance*s dialogam entre si. Aqui é importante perceber o papel do pesquisador como avaliador, intérprete. Podemos caracterizar a reação do público do ponto de vista proposto por Schechner (1985), em seu artigo sobre as interações entre *performers* e espectadores. O que acontece antes, durante e depois da *performance*? O público participa, grita, é passivo? E os *performers*, como agem? Provocam ou não o público e por quê? Registrando aqui os cinco dos seis pontos de contato, nesta *performance* oral do sheik, fica claro o "encantamento" que ele provoca

175 As perguntas feitas pelo público versaram sobre os escritos que foram destruídos em Bagdá; sobre o papel do Bush na Guerra; como os muçulmanos viam a Psicologia; sobre o papel da mulher no grupo; se os iraquianos se tornariam agora americanos, por conta da presença americana no país deles. Como é possível notar, boa parte das perguntas estão atreladas às matérias que circulam na grande imprensa, provando dessa maneira a força que essa mídia tem sobre a sociedade em geral.

na audiência, mesmo que não seja exclusivamente de muçulmanos. Foi o que percebi em conversas com as pessoas que assistiram à palestra. As perguntas direcionadas a ele indicavam isso. Todos aqueles, com quem conversei, fizeram referência à clareza com que o sheik respondia às perguntas, e até mesmo às possíveis críticas, passando assim "uma boa impressão", como me disse uma das estudantes presentes.

Paul Zumthor (2000, p.59) afirma que a *performance* é um momento de recepção, pois o enunciado é recebido. Para este autor, são dois os momentos de recepção: *performance* e *leitura*. A recepção não é passiva, no sentido de apenas receber a informação. Ele considera que o receptor é transformado, comunicar-se é transformar-se.

Com relação aos comentários que colhi após a palestra do sheik — e nos dias seguintes —, pode-se afirmar que eles estiveram bem próximos do sentido de transformação apontado por Zumthor (2001), mesmo em se tratando de uma audiência de não-muçulmanos. O mais interessante é que os próprios ouvintes apontavam o carisma do sheik como algo que realmente lhes chamou a atenção. "Ele fala com uma clareza! É carismático, chega a convencer" — afirmou uma aluna do primeiro semestre de Psicologia.

Para os ouvintes, o contato com o sheik foi uma boa experiência. Nesse sentido, percebe-se o elemento transformador do sheik (o carisma, a linguagem etc.). Ele é o livro, e o livro é aquilo que transforma o muçulmano (o transmissor e o receptor). No momento de sua fala, o sheik é apenas o agente transformador, nas boas palavras de Lévi-Strauss (1986), o "abreator", aquele que encanta, quando se comunica. E esta comunicação somente se estabelece porque quem fala acredita no que está falando e, de certa forma, encanta o receptor da palavra, que se sente de algum modo transformado, passando a ter uma outra visão sobre os muçulmanos ou sobre a sua religião (no caso de serem muçulmanos).

> Vale dizer que, antes de ser "abreator", "trasmissor" da palavra, ele foi receptor da palavra, ou seja, também foi transformado, fez sua ab-reação[176] (abreação). Podemos considerar ainda, como me foi proposto por Rubens Alves da Silva (por e-mail, em março de 2007), que: "as idéias *de transportation e transformation* têm a ver com o desdobramento da performance e a consciência dos envolvidos no evento". Isto é, a palestra do Sheik gera nos ouvintes uma vontade ou desejo de se converter à religião e incliná-los nessa direção, quanto também, de alguma maneira, suscitar neles (ouvintes) questionamento e reflexão a partir do que estava ou foi dito pelo palestrante. Todavia, o desdobramento desta experiência de ouvinte, gerado a partir daquele momento exclusivo – a palestra -, sua impressão na consciência dos ouvintes, só poderá ser apreendida, numa conversa/entrevista com eles...

Isto posto, em 2006, duas alunas do curso de Psicologia, que haviam assistido à palestra do sheik em 2003, resolveram fazer um TCC (trabalho de conclusão de curso) sobre o Islã. Considero, assim, que a palestra teve, para elas, um efeito não só de deslocamento, mas de transformação, pois gerou uma outra experiência que é a própria pesquisa por elas realizada.

Outra performance

É possível estabelecer um paralelo entre a palestra de Sheik Jihad e a aula ministrada pelo Sheik Ali Abdouni para mulheres muçulmanas. Trata-se de uma atividade sistemática, realizada às segundas-feiras, à tarde, na WAMY, em São Bernardo do Campo. Vejamos a descrição de uma dessas aulas, a partir das minhas notas de campo:

---

176 Neologismo cunhado por Breuer e Freud (em alemão: abreagieren) para designar a intensa descarga emocional pela qual um indivíduo, no decorrer do processo psicanalítico, se liberta da tensão afetiva que acompanha a lembrança de um acontecimento traumático até então recalcado... Max Weber usa esse termo técnico da Psicanálise e o insere duas vezes no contexto da exposição em que entram em linha de consideração os efeitos liberadores da "confissão" individual dos pecados, prática da Igreja Católica que os reformadores protestantes ou destituíram do status de sacramento ou suprimiram totalmente (WEBER, 2004, p.277). Em Lévi-Strauss (1986), podemos encontrar este termo quando o autor se refere ao feiticeiro, sua magia, e à eficácia simbólica. O xamã é abreator do doente (no texto, uma parturiente).

> Já passava das 13h quando cheguei à mesquita de São Bernardo do
> Campo. Como imaginava, não havia ninguém na sala, pois a aula iniciaria depois das 14h30min[177]. Dirigi-me ao restaurante, que fica embaixo da mesquita, desejando encontrar outras mulheres e conversar sobre a última aula. Estavam lá três brasileiras que nunca havia visto participando das aulas. Uma delas é funcionária do Centro Islâmico, que fica ao lado da mesquita. Conversavam sobre as muçulmanas árabes, e sobre a discriminação que sentiam por serem brasileiras convertidas e negras. Uma delas me disse que já havia sido chamada de "muçulmana fantasiada", por estar usando o véu e não ser árabe.
> Perguntei então sobre as festas (remetendo-me ao que vivenciei entre as muçulmanas do Brás). Disseram-me que as festas só de mulheres eram uma bobagem, que eram, na verdade, um encontro de mulheres "frustradas" que, por usarem o véu no cotidiano, querem se *libertar* promovendo festas. Voltei à questão e disse: "Você já foi convidada para uma festa de mulheres?" Respondeu-me: "Uma vez, mas não fui".
> O tempo passa e outras mulheres chegam. Entre elas, minha professora de árabe, Lina, com seu primo, que resolveu me desafiar em relação aos conhecimentos da Bíblia e do Alcorão. Aliás, para ele, eu sou cristã, católica e devo conhecer tanto a Bíblia quanto ele deve conhecer o Alcorão. Desafio aceito e a tarde caminhava para um verdadeiro embate religioso. O assunto escolhido: a mulher! Para resumir a história, dei a ele a vitória e segui para aula de religião com o Sheik Ali Abdouni. Cabe dizer que as aulas desse Sheik são muito elogiadas pelas mulheres, pela clareza e simplicidade com que trata dos assuntos mais complicados.

Como todo muçulmano, ao falar da palavra de Deus, Sheik Ali inicia sua aula com a saudação: "em nome de Deus, o clemente e o misericordioso", revelando, a seguir, que irá falar sobre a surata 49 **"Al Hujjrat"** (os aposentos):

> Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso.
> Ó fiéis, não vos antecipeis a Deus e ao seu Mensageiro, e temei Deus, porque Deus é Oniouvinte, Sapientíssimo.
> Ó fiéis, não altereis as vossas vozes acima da voz do Profeta, nem lhe faleis em voz alta, como fazeis entre vós, para não tornardes sem efeito as vossas obras, involuntariamente.
> Sabei que os que baixam as suas vozes na presença do Mensageiro de Deus são aqueles cujos corações Deus testou para piedade; obterão

177 Para um antropólogo em campo, o momento de espera, também é um momento especial de pesquisa. Em geral, é nesses momentos que observamos outros elementos que estão fora do nosso foco. Pessoas que chegam, que entram e que saem, passam a povoar os rascunhos de nossos cadernos de campo. Muitas vezes me perguntava sobre quem eram elas e o que faziam ali. Certamente também considerava que elas também se perguntavam a mesma coisa. Talvez aqui resida o "charme" da Antropologia: o encontro etnográfico.

> perdão e uma magnífica recompensa.
> Em verdade, a maioria daqueles que gritam (o teu nome), do lado de fora (teus) aposentos, é insensata.
> Mas, se aguardassem pacientemente, até que tu saísses ao seu encontro, seria muito melhor para eles. Deus é Indulgente, Misericordiosíssimo... (Surata 49, versículos de 1-5).

O sheik apresenta a surata como versando sobre a educação, isto é, sobre como o muçulmano deve se comportar, o que ele pode ou não pode fazer, quando se relaciona com outras pessoas. Esta surata contém 18 versículos. Apresenta toda a educação que o Islã determina, e aponta como cada pessoa deve se comportar perante as demais pessoas. Antes de explicar os significados da surata, o sheik conta um *hadith* do Profeta, para que os fiéis prestem atenção em suas palavras e entendam o sentido da educação e do dizer que deve ser proferido por um muçulmano.

> Um homem disse a sua mulher: *Você para mim é como se fosse minha mãe".* Isto dito a uma esposa é visto como uma ofensa grande, pois a mãe é aquela mulher que não pode ser tocada, isto posto, a esposa também não poderia ser tocada. A mulher foi pedir conselho ao profeta e ele diante da aflição do que responder, pois se os filhos ficassem com o pai não seriam bem educados e se ficassem com a mãe morreriam de fome. Disse, então, que se alguém pronunciasse aquela frase deveria libertar um escravo ou jejuar por dois meses, mas se a pessoa já fizesse isso no seu dia-a-dia, então ele deveria doar 60 medidas de tâmaras, 30 para os pobres e 30 para o profeta.

Segundo o sheik, esse exemplo foi dado pelo Profeta, para indicar que se deve tomar cuidado com o que é pronunciado, pois aquilo que se fala é muito importante e pode ser mal interpretado.

Voltemos à surata. Ela indica, em primeiro lugar, o cuidado que o fiel tem que ter em não levantar a voz na mesquita enquanto os ditos do Profeta estão sendo pronunciados. Novamente, nota-se a importância da colocação da palavra. Não se fala qualquer coisa em qualquer lugar, de qualquer jeito. É preciso saber quando se pronunciar e de que modo. Se a *palavra* que está sendo pronunciada é a do Alcorão

ou um *hadith* do Profeta, é preciso ter respeito e ouvi-la antes de se pronunciar[178]. Sheik Ali Abdouni é o próprio exemplo de suas palavras, sua postura é sempre mais recatada do que a de Sheik Jihad, que é mais expansivo e comunicativo. No entanto, Sheik Abdouni apresenta-se de uma forma mais tranqüila, e fala como se estivesse contando histórias. Sua "força performática", por assim dizer, está na sua vocalidade, no som de sua voz, que de forma aveludada se aproxima do outro, como por encanto. Ele sempre suaviza o debate — esta sempre tem sido a minha impressão.

Ainda na aula de religião, o sheik pergunta: quando os atos são anulados (no dia do juízo[179])? No dia do juízo os seus atos bons serão anulados, em primeiro lugar, se a pessoa não adorar a Deus; em segundo, se a pessoa adorar a Deus para mostrar às pessoas que fez boas ações (que deu alguma coisa a alguém; lutou pela causa de Deus; recitou o Alcorão apenas para os outros ouvirem). Em terceiro lugar, pessoas que praticam o bem e o mal. Ou seja: a pessoa não pode dizer ou fazer determinadas coisas para aparecer mais que outras. Os muçulmanos têm obrigação de praticar caridade, mas não devem apresentar seus feitos a outras pessoas, para chamar atenção.

De acordo com Sheik Ali, o Profeta pediu que os muçulmanos divulgassem pelo menos um versículo do Alcorão, pois, assim, estariam propagando a conduta do muçulmano. Os melhores dentre os muçulmanos são aqueles que aprendem o Alcorão e o ensinam. Para o Profeta, prossegue o sheik, dos sete tipos de pessoas que estarão à sombra de Deus no dia do Juízo, aquele que não for sincero na doação é um deles.

As mulheres que freqüentam as aulas de Sheik Ali, sempre elogiam a maneira clara com que ele aborda os temas relacionados à religião. É consenso, entre elas, que as

178 Ganhei de uma amiga uma medalhinha com uma surata do Alcorão impressa. Algumas vezes, fui com a medalha à mesquita e percebi o quanto perturbava algumas mulheres por estar usando aquela medalha. Elas me diziam: Você não pode ir ao banheiro com esta medalha, não pode usá-la quando estiver menstruada. Algumas diziam-me, ainda, que eu deveria pendurá-la no meu carro, pois tratava-se da mensagem de proteção.

179 Dia do julgamento, depois que a pessoa morre terá os seus atos avaliados por Deus.

suas aulas são as melhores, por conta da paciência com que as profere. No entanto, as críticas surgem, quando um pequeno grupo de brasileiras que participava dessas aulas se irritava, por serem, muitas vezes, ministradas em árabe[180]**.** Em geral, as aulas de religião para mulheres apresentam uma diversidade entre as presentes, não só no tocante às idades, mas também em relação às nacionalidades. O sheik ora fala em português, ora fala em árabe, para contemplar essa diversidade, pelo menos no que respeita à língua.

Sheik Ali Abdouni apresenta uma regra que se refere ao ato da recitação (do Alcorão ou de um *hadith* do Profeta), observando que neste momento, quando um muçulmano o está recitando, as pessoas presentes não podem falar mais alto do que aquele que recita. A este respeito, cabe retomar a idéia de Zumthor sobre "situações de performances". Recitar é um desses momentos e acarreta também um objetivo performático para quem o faz (2001, p.109).

Durante o acampamento islâmico, em julho de 2004, assisti a uma palestra do Sheik Ali sobre fanatismo. É muito comum a referência aos muçulmanos como sendo fanáticos, extremistas ou tradicionalistas. Para ele, há dois motivos para isso:

> a fragilidade dos meios de comunicação de massa, isto faz com que os extremistas apareçam" e o atrevimento de pessoas que não são capacitadas pela religião, que, às vezes, se atrevem a falar em nome da religião.

Durante essa palestra, ele chama nossa atenção para o fato de que os jovens são mais suscetíveis ao fanatismo, primeiro por conta de um *vazio espiritual* que os envolve. Assim, considera que toda pessoa tem um lado espiritual, que deve ser preenchido, e se ela não tiver com que preencher este vazio, se não tiver com quem falar sobre a religião, acaba tomando caminhos errados. Segundo Sheik Ali, *a desocupação, o desemprego e a falta de meios de sobrevivência* também levam

180 No entanto, durante o período em que fui assídua às aulas do sheik, nunca senti dificuldade de acompanhá-las, porque eram todas em português, e, apenas em alguns momentos, ele parava para explicar em árabe para algumas senhoras recém-chegadas do Líbano.

o jovem a se perder. É preciso, portanto, que o jovem esteja ocupado com algo, fazendo faculdade, esporte etc., pois essas atividades fazem com que as pessoas preencham este vazio.

Outro ponto importante de sua palestra é quando observa que rezar cinco vezes ao dia, usar o *hijab* e barba não são exemplos de extremismo, mas sim de fundamentalismo, de pessoas que seguem os fundamentos da religião, e que isso não tem nada demais. O problema somente ocorre quando a pessoa começa a fiscalizar os demais, como se estivesse o controle do paraíso e do inferno. Essas pessoas costumam dizer:

> ... se você colocar a mão perto do pescoço na hora da reza, você não é muçulmano... se você não mexer o dedo na oração, não é muçulmano, se você tirar um pouco a tua barba, não é muçulmano....

Até aqui podemos dizer que os sheiks têm, sim, um papel especial dentro da comunidade, mas é fora dela que seu papel ganha um destaque maior. Assim, para abordar a *performance* do sheik, faz-se necessário compreender o que chamei de *drama social islâmico*. No meu entender, algo escapa à ordem, quando falamos de representante do Islã, ou seja, de alguém que conhece mais a religião e que, em momentos de drama, de tensão, é chamado a falar, pois alguém tem que explicar a religião. É nesse sentido que, em momentos de conflito, momentos fora da ordem, é necessário que certas pessoas assumam determinados papéis, mesmo que estes sejam temporários. A experiência de *communitas* é, sem dúvida, um momento liminar, por estar situada dentro e fora do tempo, dentro e fora da estrutura social (Turner, 1974, p.119). Pensar os sheiks como agentes (atores) liminares é pensar que seu papel ganha destaque em momentos como esses (fora da estrutura). Nesse sentido, a vida social é, segundo Turner (1982), um tipo de processo dialético que abrange a experiência, seja na estrutura, seja na *communitas*. Há que experienciar algo.

Pensando na experiência como algo necessário, apresento a seguir alguns dados para a compreensão da experiência de ser sheik no Brasil, em São Paulo (SBC). Deve-se pensar o sheik como um muçulmano "comum", isto é, aquele que reza no meio dos outros, sem distinção[181], ou seja, como aquele que não ocupa um lugar especial, por deter mais conhecimento sobre a religião. Proponho, então, fazer uma reflexão sobre esse *drama social islâmico,* o lugar do sheik para os de fora e para os de dentro. Drama social significa um tipo específico de unidade de experiência, conceito proposto por Victor Turner:

> Uma pessoa ou sub-grupo *quebra uma regra*, deliberadamente ou por compulsão interior, num contexto público. Os conflitos entre os indivíduos, setores e facções seguem a ruptura original, revelando embates ocultos de caráter, interesses e ambições. Estes resultam numa *crise* de unidade e continuidade do grupo, a menos que sejam rapidamente bloqueados por uma *ação pública reparadora*, consensualmente empreendida por líderes, guardiões, ou membros mais velhos do grupo social. A ação reparadora é frequentemente ritualizada e pode ser empreendida em nome da lei ou da religião (grifos meus) (2005, p.181-182)[182].

Obedecei a *Allah* e ao Mensageiro. (Alcorão: 3,32)

Drama Social Islâmico

Devo iniciar o drama social islâmico pela apresentação das matérias sobre os muçulmanos publicadas na imprensa. Algumas dessas matérias são respostas àquilo que eles consideram ofensa à religião, aos muçulmanos, ou mesmo incorreções quanto aos preceitos e conduta religiosa; outras têm como cerne a própria discussão da religião, na perspectiva dos líderes religiosos ou dos próprios muçulmanos. A partir dessas matérias fica fácil destacar o papel dos sheiks. Mas o *drama social islâmico* também é interno, e aqui podemos exemplificar com algumas falas do *Orkut* que geram ruídos na própria comunidade.

181 Sugiro prestar atenção ao último bloco do vídeo *Allahu Akbar*, no momento em que o sheik pede licença e vai rezar.
182 Tradução Herbert Rodrigues, cf. Cadernos de Campo n. 13 (2005).

A Imagem do Profeta: proibir por que?

Em 2006, acompanhamos uma guerra particular, que se travou entre os muçulmanos e a imprensa. As charges do Profeta do Islã, publicadas no jornal dinamarquês *Jyllands-Posten*, indicavam que não só havia algo de "podre no reino da Dinamarca", mas que o desconhecimento da religião e do povo que adere a essa religião, também é grande fora do Brasil.

A polêmica criada pelo jornal dinamarquês, ao solicitar de cartunistas que fizessem o desenho do Profeta Muhammad, abriu um precedente para a fúria e a violência dos muçulmanos. Em contrapartida, observou-se: por que é proibido reproduzir a imagem do Profeta? E a liberdade de imprensa, como fica?[183]

No Alcorão, livro sagrado para os muçulmanos, há a seguinte citação:

> E quando Moisés disse ao seu povo: Ó povo meu, por certo que vos condenastes, ao adorardes o bezerro. Voltai, portanto, contritos, penitenciando-vos, aos olhos de vosso Criador. Ele vos absolverá, porque é o Remissionário, o Misericordiosíssimo (Surata 54, versículo 2).

Conta-se que no período em que o profeta Muhammad recebeu a mensagem do Alcorão, por meio do anjo Gabriel, o povo adorava qualquer tipo de estátua, símbolo etc. Por isso, há no Alcorão a prescrição clara de que "a adoração do bezerro ou de qualquer outro elemento construído pela vontade de Deus" é condenável. Para o muçulmano, reproduzir uma imagem criada por Deus corresponderia a colocar-se no lugar Dele.

Além disso, para os muçulmanos, o Alcorão é o registro das palavras exatas reveladas por Deus ao Profeta. Assim, toda vez que um muçulmano recita a

183 Cabe frisar que o Islã não é a única religião a se sentir incomodada pelo uso de seus símbolos religiosos. Em 1986, o filme *Je vous Salue Marie* foi censurado no Brasil, por ofender as crenças católicas. O diretor do filme, Godard, questiona o milagre da natividade de Jesus: a história de José e Maria é adaptada para o mundo contemporâneo. Ao descobrir sobre sua gravidez, através da revelação de Gabriel, Maria é obrigada a conviver com os planos divinos e com a desconfiança do marido. Mais recentemente, *O código Da Vinci*, por conta da polêmica religiosa que cerca o best-seller homônimo de Dan Brown, sugere que Jesus se casou com Maria Madalena e que teria tido um filho. Levanta também a hipótese de que a Igreja tenha recorrido ao assassinato para ocultar essa verdade.

palavra de Deus, ele está em contato com o sagrado. A fé islâmica não admite o culto a imagens de pessoas ou animais, e qualquer representação de Deus é absolutamente proibida. As imagens devem se remeter às palavras escritas que criam forma, quando faladas. Portanto, as frases constituem um sistema simbólico atuante, que estabelece disposições e motivações nos homens (Geertz, 1989).

Hanania afirma que a condenação é muito mais veemente, em se tratando do artista que produz uma imagem figurativa, conforme o seguinte aforismo: "Os artistas que fazem imagem serão punidos no Dia do Juízo por um julgamento de Deus que lhes determinará a impossível tarefa de ressuscitar suas obras" (1999, p.15). No entanto, esta autora chama nossa atenção para o fato da caligrafia árabe ser considerada arte, por se tratar da representação da palavra de Deus. Deus se manifesta pela escrita, ao contrário da arte figurativa, na qual o artista tenta se igualar a Deus, reproduzindo o que fora criado por ele. É possível afirmar, portanto, que são as palavras de Deus que constituem o foco religioso, e não a figura de Deus, impossível de ser atingida, pois nada pode ser melhor ou maior que Deus.

Liberdade de imprensa: Oriente x Ocidente — o caso brasileiro

No Brasil, a publicação das charges pela revista Veja ocasionou manifestações dos muçulmanos, assim como a matéria assinada pelo jornalista Diogo Schelp, pela qual expressava a idéia de que os muçulmanos deveriam aderir à modernidade. A matéria intitulada "Choque de Culturas" reflete um total desconhecimento da religião islâmica e dos seus seguidores. A afirmação, nas últimas linhas da página 70, é um exemplo disso: *"Em especial, contudo, os muçulmanos precisariam se ajustar à vida moderna"*.

Antes de afirmar que os muçulmanos precisam se ajustar à vida moderna, caberia entender quais os motivos que os levam a agir de determinada forma. Se, para um muçulmano, o culto à imagem é proibido, pois só Deus é Maior (*Allahu Akbar*), as imagens ocupam um outro lugar no cotidiano islâmico. É proibido, por exemplo, rezar em um lugar no qual há imagens, pois o fiel deve estabelecer somente uma relação entre ele e Deus. Reproduzir a imagem do Profeta Muhammad, para eles, o mensageiro de Deus e a pessoa escolhida para receber e transmitir o Alcorão (livro sagrado), já é por si algo ilícito. Não se deve reproduzir em imagens ou esculturas etc., aquilo que foi produzido por Deus, porque só Deus é perfeito. Falar de "choque de civilizações", "choque de culturas", como faz o repórter da Veja, *talvez* não passe de um discurso intolerante, que esconde a falta de conhecimento que se tem da religião e dos valores dos outros, daqueles que não são considerados "iguais" a nós.

Em resposta à publicação das charges e à matéria, alguns muçulmanos escreveram à revista, para expressar os motivos de tal proibição e o porquê dessa atitude ofender os muçulmanos.

> Em nome de Deus, O Clemente, O misericordioso.
> Sou assinante deste semanário nacional há décadas... isto posto me sinto confortável , em razão da intimidade, para **repudiar** a reportagem que fizeram sobre as malditas charges...pensava eu que a revista fosse um baluarte da imparcialidade, da prudência, mas me equivoquei.... o jornalista que assina a matéria mostrou que desconhece o tema que escreveu ! Logo, informa inverdades e precisa estudar o **Islam**... mostrou que desconhece conceitos básicos da religião...isso é grave para um jornalista ! Ao longo de seu texto chega a mencionar *"... charges banais..."...* É lastimável. É inefável que a nossa constituição garante a liberdade de imprensa e de informação como um direito fundamental; no entanto, não é menos verdade, que também privilegia a ***dignidade da pessoa humana*** como princípio sensível no texto constitucional... Ora, também um direito fundamental e de igual *status...* Nesse confronto de direitos fundamentais deveríamos respeitar a dignidade da pessoa humana e repudiar essas charges injuriosas a ***Ummah*** bem como ao restante da sociedade. Por fim, sugiro à revista que consulte os anais de jurisprudência do STF e verifique o que a Suprema Corte entende por informação... Iremos verificar que tais charges não têm tal alcance jurídico como os jornalistas pretendem atribuir. VEJA, sugiro que o jornalista leia a Surata (49:11) do Alcorão para esclarecer um pouco

> sua visão e para que Allah o ilumine daqui para frente.... Obrigado As salaam Alaykum... Jefferson Bellan[184]

A surata indicada pelo muçulmano, diz:

> Ó fiéis, que nenhum povo zombe do outro; é possível que (os escarnecidos) sejam melhores do que eles (os escarnecedores). Que tampouco nenhuma mulher zombe de outra, porque é possível que esta seja melhor mutuamente. Muito vil é o nome que denota maldade (para ser usado por alguém), depois de ter recebido a fé! E aqueles que não se arrependerem serão os iníquos (Surata 44, versículo 11).

A intenção do protesto certamente foi buscar o respeito mútuo entre os povos. A explicação, no Alcorão editado em português, observa que "a ridicularização mútua deixa de ser divertida quando há nela arrogância, egoísmo ou malícia". Ao lerem a revista, os muçulmanos sentiram-se ainda mais ridicularizados, pois entendem que também a imprensa brasileira não respeita a religião deles.

Clifford Geertz, em artigo publicado no *Caderno Mais* do jornal Folha de S. Paulo, de 14 de maio de 2006, intitulado "O futuro das religiões", chama a atenção para o fato de que não estamos fazendo um "retorno às religiões", porque elas não deixaram de existir e sim, que os interesses dos cientistas sociais se desviaram para outros campos. Para Geertz falta, no caso do Islamismo, "uma análise cultural e fenomenológica das mudanças internas no plano da visão de mundo e do *ethos*, do desenvolvimento de novos quadros de significação e da motivação que estimula essa transformação e fornece a ela uma orientação de longo prazo" (2006). Assim, é preciso, segundo o autor, verificar as mudanças engendradas pela religião, principalmente quando ela é capaz de mudar o cotidiano.

Montenegro em artigo publicado na revista *Mana*, em 2002, focaliza o olhar da mídia brasileira sobre o Islã, e aponta dois aspectos recorrentes: o crescimento do Islã e a representação da mulher pela religião. Quanto ao primeiro aspecto, que a autora

184 Vide site da WAMY (www.wamy.com.br), consultado em 18 de março de 2006.

nomeia de “crescimento, perigo e inadequação do islamismo” diz, entre outras coisas, que as matérias veiculadas na imprensa, de modo geral, apresentam a idéia de que nada indica que “no Brasil não existam fundamentalistas e radicais” (2002, p.68). Em uma das notas, Montenegro chama nossa atenção para a seguinte frase: “espera-se que o Islã, deste lado debaixo do equador, não tenha a cara feia que amedronta o mundo”. Retirada da revista *República,* do artigo “O Brasil que se volta para Meca”, publicado na seção “Produtos Políticos”, esta nota mostra claramente o descaso que esse tipo de jornalismo demonstra, quando trata de assuntos ligados à religião islâmica e à conversão de brasileiros a essa religião. O outro aspecto acentuado por esse jornalismo são as matérias referentes à mulher, que abordam temas como poligamia, extirpação do clitóris, véu etc.

Desse modo, o que poucas pessoas sabem é que os homens também sofrem restrições quanto ao modo de vestir. Por exemplo, um homem muçulmano jamais pode aparecer sem camisa na frente de mulheres. Se observarmos a vestimenta de alguns sheiks, será possível notar que, quase sempre, se eles não estão usando a vestimenta típica, usam camisas de mangas compridas. Um homem muçulmano também não pode usar camisa de seda e objetos de ouro, como também não pode entrar na mesquita de bermudas. A roupa deve ser sóbria.

Estou apresentando esses dados, porque considero importante frisar, que “esconder” ou “ocultar” o corpo faz parte desse universo religioso. E os motivos para isso podem ser de várias ordens: o primeiro e mais explícito de todos, é de que o corpo humano chama a atenção, e não se permite o contato, entre homens e mulheres, antes do casamento. A atração entre as pessoas não deve se dar pelo aspecto físico, mas pelo conhecimento, pelas atitudes de cada uma.

Em campo, pude conviver com mulheres, homens e crianças. Em geral, os homens mais religiosos ficam constrangidos com o simples fato de se “estender a mão”, em um cumprimento. Por isso, aprendi a forma islâmica de cumprimento que é o aceno da

cabeça e a mão no peito. Regras de etiqueta e de conduta como esta são fundamentais à compreensão do modo muçulmano de comportamento diante do contato, e também para a relação amistosa que se deve construir em campo. Não há contato físico, mas há troca de idéias, de conhecimento, de gentilezas e isso os muçulmanos conhecem muito bem.

Para o muçulmano (árabe) receber bem é fundamental. Este ato de sociabilidade passa pela esfera da comida. Não se sai da casa de um árabe sem comer, e rejeitar o que lhe é oferecido é uma desfeita muito grande. Se quiserem ofender a um muçulmano falem mal do Profeta, mensageiro de Deus, a quem eles demonstram profundo respeito. Um outro elemento considerado como desrespeito é mostrar a sola do sapato, que é um insulto dos maiores. O código religioso estabelece uma rígida limpeza corporal e dos lugares de oração. Em sociedades islâmicas**,** a ausência de limpeza é sempre um perigo, para brincar com os termos de Mary Douglas (1991). Como destacarei nos capítulos seguintes, o lugar da oração é sagrado, assim como o corpo, por isso o cuidado com a limpeza.

Ainda podemos destacar que fica cada vez mais claro que, para *uma certa* imprensa, a “demonização” do Islã é algo que povoa as próprias redações, que se eximem de visitar essas comunidades para compreender melhor suas motivações e disposições e, o que é mais grave do ponto de vista jornalístico, para obter o ponto de vista deles. Tariq Ramadan disse, em entrevista ao jornal o Estado de São Paulo, em 5 de fevereiro de 2006: “Eu ando insultando pessoas só porque tenho liberdade para isso? Não”. Com isso referia-se à liberdade de imprensa que, por ser “livre”, acredita que pode dizer o que bem entende. Para ele a responsabilidade cívica é necessária, pois não podemos sair dizendo simplesmente o que vem à nossa cabeça, sem a preocupação com o que está sendo dito e a quem estarei atingindo.

Por uma série de motivos que remontam ao tempo das Cruzadas, os muçulmanos sentem-se espoliados historicamente, pelas invasões à Palestina, ao Iraque, ao Afeganistão, e assim por diante. Um povo que se vê humilhado, com o tempo, tende

a reagir com cólera, especialmente quando vê seu “símbolo” religioso sendo utilizado de modo irônico. Como observa o Professor José de Souza Martins:

> No incidente da Dinamarca e na reação corporativa dos jornais europeus faltou a compreensão de que o que parecia um justo direito ao divertimento da sociedade fragmentária e secularizada, mais do que direito de expressão, podia ser interpretado pelas vítimas da ironia, e o foi, como um ato adicional numa história de desrespeito e espoliações. Uma invasão do último reduto da esperança para os que foram privados de toda espécie de esperança que não a religiosa, um ataque frontal ao que resta de identidade não só aos atingidos diretamente, mas a tantos e diversificados grupos sociais em tantos lugares (Estado de São Paulo, 5/2/06, J6).

Na Europa, as matérias sobre as charges não tiveram um tratamento muito diferente daquele observado no Brasil. Em Paris, o jornal *Le Monde* povoou seu noticiário com reportagens que ora favoreciam a “liberdade de imprensa”, ora atribuíam significados à proibição de usar imagens. Uma das questões levantadas pelo jornalista Henri Tincq, em 11 de fevereiro de (2006) foi: “La liberté d´expression doit-elle ou non s´arrêter à cette frontière du sacré?[185]” Ainda na mesma matéria, Mohamd Arkoun (islamólogo), afirmava que a ruptura radical com a simbólica religiosa leva ao advento da razão e das luzes que são impensáveis na perspectiva muçulmana.

Produzir caricaturas do Profeta é sem dúvida uma forma de provocar uma ruptura com a simbólica islâmica que estabelece um profundo respeito às imagens dos profetas, em geral, e, em particular, à imagem do Profeta que revelou a eles as palavras sagradas.

No Brasil, *Sheik* Jihad chegou a afirmar que o Ocidente não valoriza o sagrado. O sagrado passou a ser banalizado. Na França, como apontam os jornais de 12 e 13 de fevereiro de 2006, houve duas manifestações, uma em Paris e outra em Strasbourg, muito mais por conta da publicação das charges nos jornais franceses *Charlie Hebdo* e *France Soir*. Essas manifestações foram lideradas pelo CFCM —*Conseil Français du*

185 A liberdade de expressão deve ou não estancar na fronteira do sagrado? (Tradução minha)

Culte Musulman — que propaga o diálogo e a vontade de construir um Islã na França, estudando meios legais de garantir o direito a professar a religião muçulmana naquele país. As manifestações foram impulsionadas pelos seguintes slogans: "Ensemble pour le respect des religions et de la déontologie journalistique" [186]; "Venez nombreux et en familla"; "Donnons une bonne image du musulman français"; "Prévoir un drapeau français"[187]. Este Conselho busca apresentar suas reivindicações de forma pacífica, ao contrário do que pudemos acompanhar em outros países de maioria islâmica.

Esses fatos nos deixam entrever que algumas formas de comunicação com o mundo islâmico são difíceis de se realizar, simplesmente porque ainda não se repensou o modo de aproximação e de estabelecimento dessa comunicação. O Ocidente, em particular a imprensa, precisa aprender a olhar essa sociedade que é, ao mesmo tempo, tão diversa da nossa quanto é, do mesmo modo, tão diversa internamente.

A reflexão que proponho a seguir relaciona-se às palavras de Francis Wolff: "o que me interessa *por trás do espetáculo*, seria o poder das imagens em geral, isto é, sobre os homens, qualquer que seja o momento da história ou da civilização a que pertençam" (2004, p.17, grifos do autor). Wolff (2004) argumenta, ainda, não acreditar que a imagem tenha mais poder hoje do que no século XIX, na Antiguidade ou na Pré-História. Na verdade, explica ele, nos dias de hoje, tornou-se muito fácil produzir ou reproduzir imagens, e, portanto, podemos possuir, através delas, a coisa menos rara e a mais comum do mundo, surgindo daí a sua enorme *desvalorização.*

Ele explica que as imagens tornaram-se a coisa mais fácil de se produzir e reproduzir, consequentemente isto implicou também sua *desvalorização*. Talvez aqui possamos encontrar uma hipótese para o uso desenfreado das imagens em nossa sociedade, constituindo as charges apenas reflexos dessa exacerbação, pois se é tão fácil produzir e reproduzir, torna-se trivial no seu próprio contexto. Em se tratando

186 Unidos em prol do respeito às religiões e à deontologia jornalística.
187 Venham todos e em família. Procuremos dar uma boa imagem dos muçulmanos franceses. Tragam uma bandeira francesa.

de uma sociedade islâmica, porém, a imagem, qualquer que seja ela, jamais deverá ser banalizada, pois integra um determinado estatuto, tanto do ponto de vista de potencialidade como de restrições.

Mas onde está o poder da imagem? Nos termos de Wolff (2004), o poder da imagem está no seu caráter universal de estimular o ser humano, seja sexualmente ou no sentido religioso. E, portanto, a imagem pode suscitar tanto emoções positivas quanto negativas. Toda imagem é imagem *de* alguma coisa e, portanto, estabelece uma relação com alguma outra coisa (2004, p. 21). Neste sentido, ela simboliza. Assim, diante da charge do Profeta, apresentamos uma reação muito diversa daquela que seria expressa por um muçulmano quando diante dessa mesma charge. Ridicularizar o Profeta é ofensa grave para um muçulmano, ao mesmo tempo que constitui um desrespeito a sua religião e suas crenças. Como é possível brincar com a imagem daquele que recitou o Alcorão, que é a própria palavra de Deus?

Uma prática que calcula o lugar *olhado* das coisas

> ...o teatro é, na verdade, esta prática que calcula o lugar *olhado* das coisas: se o espetáculo é colocado aqui, o espectador verá isto; se é colocado ali, não verás nada, e, aproveitando este "esconder", poder-se-ia tirar proveito de uma ilusão: o palco é essa linha que vem cortar o feixe ótico, desenhando o fim e como que a fronte de seu desenrolar: assim se ergueria, contra a música (contra o texto), a *representação* (Barthes, 1990, p.85).

Experimentemos colocar as imagens no lugar do teatro e a cultura como um feixe ótico, haverá sempre um outro lugar de onde se olhar. A Antropologia pode ser uma prática, um exercício que nos ajuda a calcular o lugar de onde se olha. Não o mundo globalizado, que vê o Islã como uma religião fora da modernidade e presa à Idade Média, mas um lugar onde o local ainda pode ser *re(visto),* se observado de um outro lugar. Ortiz afirma que:

> ... Não há uma oposição conceitual entre o comum e o diverso. Os historiadores nos mostram, por exemplo, que a civilização muçulmana somente se realiza na sua diversidade. A crença no Alcorão e sua exegese pela hierocracia religiosa atuam como cimento unitário da cultura islâmica de vários povos. Porém, no seio deste espaço amplo, a diversidade permanece enquanto a atualização dos grupos e dos interesses que se confrontam (separação entre xiismo e sunismo, lutas entre facções políticas, enfrentamento do islamismo com a religiosidade mágica das classes populares, etc.). Uma civilização promove um padrão cultural sem com isso implicar a uniformização de todos. Uma cultura mundializada secreta também um *pattern*, que eu qualificaria de modernidade-mundo. Sua amplitude envolve certamente outras manifestações, mas, o que é mais importante, ela possui uma especificidade, fundando uma nova maneira de "estar no mundo", estabelecendo novos valores e legitimações (2003, p.23).

Talvez possamos dizer aqui que essa diversidade/uniformização provoque nos leitores, na audiência, determinados desconfortos em relação à cultura islâmica. Principalmente porque entendê-la pode ser difícil, se olhamos para uma determinada prática. Por exemplo, o que motiva um rapaz de classe média, inglês, filho de muçulmanos árabes, a se tornar um homem bomba? O padrão, segundo Ortiz (2003), não é necessariamente uniforme, por isso é fundamental calcular o lugar de onde se olha, para usar os termos propostos por Barthes (1990). Olhar, talvez não baste, é preciso ver. E para ver é preciso compreender até mesmo os próprios conflitos internos da religião, pois eles fazem parte da estrutura e, em alguns momentos, provocam *desvios* interessantes a serem observados. Vejamos as palavras de Sheik Ali Abdouni, em palestra a jovens muçulmanos, em um acampamento islâmico realizado em 2004.

> [...] Nós deveremos diferenciar que atualmente as palavras são trocadas. Quem é chamado de fanático é moderado. Os significados são trocados no mundo da mídia.
> Os nossos irmãos na Palestina, nós sabemos, que eles são injustiçados. Até 1948, eles tinham a sua terra, a sua Pátria, de repente, vem um outro povo, de todos os lugares do mundo e aquele povo que ali vivia foi expulso de sua terra, foram discriminados. Eles foram expulsos e retirados de suas casas. Essas pessoas querem se defender, defender a sua terra. Ele está dentro de suas regras. Imagine se nós formos, aqui no Brasil, e tomarem a nossa terra. Ou a gente se defende, ou a gente fica calado. Se a gente se defende nós nos tornamos extremistas. O que é que nós aprendemos no primário? "Ou ficar a Pátria livre ou morrer pelo Brasil" . Vocês são terroristas? Nós não seremos terrorista

> mesmo que nos chamem de terrorista. Quem são os extremistas? Os fanáticos? Esses que levam a nossa Terra. Vemos na TV: terrorista palestino foi morto por soldados do general Sharon que num dia matou 7 mil pessoas. Este é chamado de homem da Paz. Os nossos irmãos da Palestina estão dentro do direito deles...Se um agressor vier até nós e eles tiram de nós todos os armamentos, nos massacram, a única coisa que sobra é o seu corpo. Se você der a vida contra o agressor você será uma mártir. Para aquelas pessoas que não encontraram outro meio para se defender, se não for, com o próprio corpo.
> Então é melhor eu morrer de braços cruzados? Eu tenho que me defender de qualquer maneira, porque eu não tenho outra opção. Isto que se chama mártir, mas se eu atacar uma pessoa, que não está me atacando, isto sim, é um suicida, que o Islã proíbe, tirar a vida de pessoas inocentes. Você se defender dentro da sua Pátria é um direito...
> "Aquele que tirar a vida de um inocente é como se tirar a vida de toda a humanidade. Aquele que proteger a vida de um inocente é como se tivesse preservado a vida de todos"

Se nos posicionamos contra a reação dos grupos islâmicos aos jornais e embaixadas, sem entendermos os *limites* impostos pela religião islâmica às imagens, nossos olhares estarão desencontrados, pois queremos vê-los com os nossos olhos, mas não queremos ouvi-los. Se é possível pensar a arte islâmica, como bem fez Geertz (1989), não seria possível pensar mais sobre os significados das imagens em contexto islâmico e não islâmico? Talvez o desafio seja ainda maior: será que não está em tempo de caminharmos rumo a uma maior percepção de quem são os outros sujeitos da história?

Cabe aqui um alargamento da razão do qual falava Geertz (1989) que, em seus textos, traz um pouco mais de luz a esse tema: será que não está na hora de um alargamento do pensamento em relação ao outro? No Brasil, os discursos foram suavizados. No máximo solicitou-se aos muçulmanos que escrevessem à Veja, apresentando seus argumentos para a proibição. Em outros países, porém, a insanidade tomou conta. Mas por que só essas imagens é que chegaram a nós? No *Le Monde* é possível encontrar relatos de manifestações pacíficas, por parte dos muçulmanos.

Ainda temos muito que aprender sobre o *lugar olhado*, pois não é possível enxergar esses valores religiosos apenas a partir de nossas referências. O Ocidente tenta ver

com seus próprios olhos, quando deveria tentar calcular o lugar de onde se olha. Para pensarmos as sociedades islâmicas, é preciso entender a sua organização que, originariamente se dava em clãs, grupos familiares, e na qual a transmissão oral era e é um fato considerável da sociabilidade árabe. Por isso a valorização dos recitadores, dos poetas que recitam as suras e os poemas, com o auxílio da memória. Neste sentido, a sociabilidade está centrada na oralidade, assim como no Ocidente, à visualidade, e, como bem apontou Caiuby Novaes, está atrelada à individualidade: "quanto mais uma sociedade enfatiza a visão, menos comunitária ela será; quanto mais enfatiza a audição, menos individualista será" (2000, p.2).

Na perspectiva do mundo muçulmano, o uso das imagens pode enganar os homens, desvirtuá-los do caminho certo, da senda correta, que é a que leva a Deus, e não, ao caminho inverso, à idolatria.

A tese proposta por Wolff (2004) é de que a potência da imagem não está nas suas virtudes, mas nos seus defeitos. Assim, é possível explicar o efeito das imagens sobre os homens a partir daquilo que elas *não podem* fazer nem dizer (2004, p.25. Grifos do autor). Os quatro defeitos apresentados pelo autor são: o conceito, a negação, o possível, o passado e o futuro. A imagem ignora o conceito: podemos representar um animal e não a animalidade. Nas palavras do autor, isso significa que a imagem não pode explicar nada. O segundo defeito: a imagem mostra sempre pela afirmação, *ela ignora a negação* — "aí está", o mundo da imagem não pode dizer não é. Mostrar a imagem do Profeta com uma bomba na cabeça está, portanto, afirmando o que é o Profeta para o Ocidente. A sua força é a pura afirmação. A imagem dá um sentido à realidade, que a linguagem não dá. Um bom exemplo disso são os vídeos que integram esta tese. Por mais que eu escreva sobre o jejum do mês do Ramadã, o vídeo sempre agregará a tais palavras uma "certa realidade". Wolff (2004) afirma que a imagem só conhece o modo indicativo, mas ignora as nuances do subjuntivo ou do condicional: o "se" e

o “talvez”. Nesta mesma linha, considera que ela ignora passado e futuro, e não pode, portanto, representar o tempo.

Segundo este autor, são três os poderes da imagem: tornar presente, poder representar o ausente definitivo, e poder representar aquele que não está presente. Neste último sentido, tem o poder de representar o invisível, criando a ilusão. Daí advém o perigo das imagens para o Islã, pois só Deus pode representar o visível e o invisível.

***

> Ó profeta! Dize a tuas filhas e às mulheres dos crentes que (quando saírem) se cubram com suas `jalabib`, isto é mais conveniente para que se distingam das demais mulheres e não sejam molestadas, porque Deus é Indulgente e Misericordioso (Surata, 33, versículo 59).

Outro momento tenso, principalmente no Brasil, diz respeito ao texto publicado por uma procuradora da Justiça, que trata do tema do véu. Esta matéria teve resposta imediata dos sheiks de São Bernardo do Campo. Trata-se da Dra. Luiza Nagib Eluf[188] que, no dia 30 de dezembro de 2003, no jornal Folha de S. Paulo, manifestou-se sobre o uso do véu como sendo um hábito da Idade Média.

Publicada em 21 janeiro de 2004 no mesmo jornal, sob o título “O véu e o preconceito”, a matéria assinada por Sheik Jihad e Sheik Ali, exercendo o direito de resposta, apresenta o seguinte teor:

> Ficamos surpresos pelas palavras da senhora citada, já que palavras como essas não se esperam nem de pessoas comuns, quanto mais a uma procuradora de justiça (...) quando a Sra. Luiza diz: “essas populações resistem tenazmente a assimilar os valores ocidentais, isolando-se em suas comunidades”, ela não só comete um erro grave, como tenta passar a idéia de que os orientais que aqui estão têm o dever de assimilar os valores ocidentais, e quem não o faz é tido como um rebelde, o que não é verdade”. (Folha de São Paulo, 21/01/04)

188 Luiza Nagib Eluf é procuradora de Justiça do Ministério Público do Estado de São Paulo e autora de “A paixão no banco dos réus”, entre outros livros. Foi secretária nacional dos Direitos da Cidadania do Ministério da Justiça, no governo Fernando Henrique Cardoso.

É muito comum o ataque ao uso do véu, e talvez esta seja a obrigação religiosa mais contestada pelos ocidentais. Existe um repúdio ao uso do véu, pois, para muitos, tal prática limita a mulher, transformando-a em um objeto. A antropóloga Judith Butler

> (2002) esclarece que é preciso ter cuidado com tal colocação....é que nós também devemos nos preocupar com certas formas de descrever o orientalismo e especialmente aquele orientalismo que diz respeito a mulheres, a corpos de mulheres e à auto-representação das mulheres. Por exemplo, há vários debates sobre o véu. Existem algumas teóricas, teóricas feministas, que argumentam que o véu é, na verdade, muito complexo e que muitas vezes um certo tipo de poder que as mulheres exercem no contexto de países islâmicos de se expressar e ter influência é facilitado pelo véu, exatamente porque esse poder é desviado e tornado menos identificável. Então, se vocês me falassem da 'mulher sob o véu', significaria a mulher no Irã? A mulher de uma certa classe social? Em que contexto? Com que propósito? Qual é a ação, qual é a prática de que estamos falando? Em que contexto estamos tentando decidir se a mulher sob o véu é ou não um exemplo do abjeto[189]? O que me preocupa é que, em certos casos, isso poderia ser visto como uma abjeção: no sentido de que essa mulher é literalmente proibida de mostrar sua face e assim entrar no domínio público de humanos com face. Em um outro nível, no entanto, poderíamos dizer que, como ocidentais, estamos reconhecendo mal um certo artefato cultural e instrumento religioso que tem sido uma das formas tradicionais de as mulheres exercerem poder. Esse debate específico sobre o véu tem atrapalhado os debates feministas. A questão é: as feministas estão sendo orientalistas quando assumem que a mulher sob o véu é sempre uma mulher abjeta? Quero deixar essa questão em aberto; é por isso que eu acho que deve haver uma incomensurabilidade entre a elaboração teórica da abjeção e seus exemplos. E pode até ser que o exemplo funcione em alguns contextos e não em outros.

Segundo alguns sheiks e outros autores islâmicos, a prescrição alcorânica tem por finalidade distinguir as mulheres muçulmanas das não-muçulmanas. Muitos argumentam ainda que outras religiões também usaram o véu, como as judias e as mulheres cristãs. Essa surata foi revelada, segundo os muçulmanos, dez anos depois da primeira revelação (Mrad, 2002, p.118-119). Outro trecho do Alcorão que muitos muçulmanos gostam de citar, quando falam do véu, é a surata 24, versículos 30 e 31:

---

189 Para Butler, seres abjetos são "aqueles que ainda não são "sujeitos", mas que formam o exterior constitutivo relativamente ao domínio do sujeito. O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas "inóspitas" e "inabitáveis" da vida social, que são, não obstante, densamente povoadas por aqueles que não gozam do status do sujeito, mas cujo habitar sob o signo do "inabitável" é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito. (2003, p.155).

> Dize aos crentes que recatem seus olhares, e conservem seu pudor, porque isso é mais plausível para eles. Deus está bem inteirado de quanto fazem.
> Dize às crentes que recatem seus olhares, e conservem seu pudor, e não mostrem seus encantos além do imprescindível, e que cubram o seio com seus véus.

Podemos verificar que o pudor em relação ao corpo deve ser preocupação tanto dos homens quanto das mulheres. O recato do olhar vem sendo observado por mim, pois alguns sheiks, quando falam com mulheres ou até mesmo quando dão palestras, aulas etc., parecem dirigir o olhar para um ponto distante, desviando-o do interlocutor ou da platéia.

> Nenhum homem deve obrigar sua mulher, filha ou irmã a usar o véu islâmico. Esta atitude deve partir da mulher, como convicção religiosa. Uma obrigação dada por Deus e revelada ao profeta Muhammad (S) (Sheik Ali Abdouni, abril de 2002).

Uma das palestras da qual participei durante a pesquisa foi exatamente sobre "A importância do *hijab* para mulher muçulmana". Esta palestra foi proferida pelo sheik Ahmad Mazloum (em 25/7/04, no acampamento islâmico em Sorocaba), que observou:

> Há três coisas que se a pessoa conquistar ela vai sentir o gosto da fé: primeiro, que a pessoa ame a Deus e ao mensageiro de Deus (Muhammad) mais que tudo; segundo, a plena convicção que tudo que ele estabeleceu é um benefício para você". Estarmos prontos para dizer ouve e obedece e por último estar pronto para amar.
> (...) Relata também como os homens devem se comportar no relacionamento deles com a mulher. Ele começa dizendo as palavras "Dizem aos crentes que recatem os seus olhares"...que guardem os seus... Recatem os seus olhares e recatem o seu pudor. Deus está inteirado daquilo que eles fazem. E a pessoa ter a fé nisto e saber que isto é para o bem da pessoa. O profeta fala muito do recato do olhar... Vejam o gosto da fé. Disse Deus: o olhar é uma flecha envenenada das flechas do Satanás. Aquele que o deixar em favor de mim, vou dar em troca uma coisa muito mais valiosa. Uma coisa que ele vai sentir ...

Há muitas matérias versando sobre estes assuntos na imprensa escrita, em defesa dos valores religiosos islâmicos. Nestas, como em outras

ocasiões, os sheiks são chamados a participar. Outro momento de sua participação aconteceu em 20 de Julho de 2005, por conta do atentado ao metrô de Londres, ocorrido em 07 de julho do mesmo ano. Em entrevista à revista Veja, Sheik Ali Abdouni expõe claramente quais são os pontos que a impressa mais gosta de tocar, quando o assunto é o Islã: terrorismo e mulheres.

> **Veja**: O que o senhor diz aos fiéis e aos amigos não-islâmicos de sua comunidade quando ocorre um atentado como o de Londres, cuja autoria foi atribuída a seguidores do Islã?
> **Abdouni**: Nós condenamos todos os tipos de atentados realizados contra inocentes, já que o Islã deixa claras todas as leis em estado de guerra e em estado de paz...É um erro generalizar e transformar um ato terrorista perpetrado por um grupo de pessoas em algo que difame a imagem de toda uma nação ou de uma religião.
> **Veja**: Em vários países muçulmanos a mulher que tirar o véu em público pode ser presa ou espancada pela polícia religiosa. Isso é moderno?
> **Abdouni**: Essas ações não são preceitos islâmicos, já que se segue o Islã por meio da convicção, e não da imposição. Porém, sabemos o que acontece quando a mulher tira a roupa e se expõe, principalmente no mundo ocidental: ela é desrespeitada de forma inaceitável...O Corão diz que a obrigação de evitar a cobiça e o adultério deve ser de ambos os sexos. (Revista Veja, 20 de Julho de 2005)

Se o Islã é da Paz, como define Sheik Abdouni, tem havido muita demora por parte dos próprios muçulmanos em definir resoluções que bloqueiem a violência perpetrada por grupos radicais, terroristas, do que resulta que sheiks, como ele e outros do Brasil e do mundo, venham à imprensa constantemente para reafirmar a proposição de que o Islã é da Paz. Uma proposta neste sentido, surgida recentemente, veio de autoridades sunitas e xiitas. Transcrevo a seguir a carta de Amã, a fim de pontuar, que o papel dos sheiks não é apenas religioso, mas político, a partir do momento que eles também formulam decretos (*fatwas*), que devem ser seguidos por todos os muçulmanos. Transcrevo trechos dessa *fatwa* (os grifos são meus):

O ISLÃ CONTRA O TERROR Uma reunião entre xiitas e sunitas condena a violência fundamentalista
Por Roberto Cattani[190]
Segunda-feira 4 de julho, em Amã (Jordânia), as maiores autoridades espirituais sunitas e xiitas e 180 entre os mais importantes acadêmicos e religiosos de 40 países islâmicos emitiram uma fatwa (edito religioso), que pode representar uma reviravolta inédita no mundo islâmico. Onipresente. O aval do líder espiritual Al-Sistani põe em xeque o extremismo. *A fatwa de Amã (que poderíamos chamar de "mãe de todas as fatwas", com hipérbole árabe) condena e proíbe quem quer que seja de emitir uma fatwa sem ser autoridade religiosa reconhecida e autorizada. Isso quer dizer, por exemplo, que as (muitas) fatwas lançadas por Osama bin Laden, Zarqawi e seus pares,* convocando os muçulmanos do mundo inteiro a matar os "Cruzados", mesmo sendo mulheres e crianças, daqui para a frente não têm valor algum para os crentes muçulmanos. Pode parecer uma questão puramente teórica, significa, porém, que os xeques fundamentalistas dispostos, *toda sexta-feira, nas mesquitas do mundo inteiro ou pela internet, que conclamam os fiéis para a Jihad, não poderão mais fazê-lo sem incorrer nas sanções dos superiores e o risco concreto de demissão***.** Durante décadas, as autoridades espirituais muçulmanas foram completamente omissas, e não tomaram nenhum tipo de posição em relação ao fundamentalismo e ao terrorismo islâmico. Assassinos matavam em nome de Alá, terroristas decretavam sem empecilhos a Guerra Santa, falsos líderes espirituais condenavam à morte a quem quisessem, justificando-se com versetos do Alcorão e ninguém objetava nada.

O mundo muçulmano, por não ter um clero claramente definido e centralizador, sempre foi avesso às posições autoritárias do ponto de vista ético, deixando bastante liberdade na interpretação da conduta individual (...) O salafismo[191] *vem deturpando os princípios tradicionais do Islã nos últimos 40 anos, abrindo o caminho para as aberrações dos atentados suicidas, das execuções coletivas, do ódio mortal contra cristãos e judeus, da destruição dos monumentos sagrados (não só de outras religiões, mas até do próprio Islã como se pode ver em Meca),* das mulheres cobertas da cabeça aos pés e proibidas de trabalhar e de estudar, da intolerância religiosa com as minorias e outros excessos, inexistentes no Islã tradicional. O salafismo foi conquistando cada vez mais espaço no mundo árabe inicialmente e, depois, no resto do

190 Roberto Cattani é correspondente no Brasil da agência de notícias italiana Ansa. Natural da Líbia, Cattani é filho de italianos que habitavam a região do norte da África no tempo da colonização da Itália. Formado em Antropologia, mais especificamente na área de mística islâmica.

191 O salafismo é uma corrente de pensamento que emergiu durante a segunda metade do século XIX. Pretendia fazer uma reforma profunda no mundo muçulmano, a fim de colocar fim à estagnação cultural e ao seu declínio. O Salafismo recorre às formas do Islã mais "puro" e defende o direito do crente individualmente interpretar os textos fundadores (Alcorão e Sunna).

> mundo muçulmano, e acabou suplantando quase totalmente os demais movimentos fundamentalistas mais moderados, como os Irmãos Muçulmanos (Ikhwan Muslimin). Hoje, pode-se dizer que pelo menos *15% dos muçulmanos do mundo (mais de 200 milhões de pessoas) são salafistas ou apóiam ativamente (com dinheiro e/ou proselitismo) o movimento – inclusive no Brasil –, mas a sua influência estende-se bem além desse número (...) A fatwa de Amã, proibindo o abuso do termo takfir, desautoriza especificamente o takfirismo, e põe em xeque seus fundamentos islâmicos. "Qualquer um que siga as oito escolas jurídicas (as oito interpretações fundamentais do Alcorão e da Lei Islâmica) é muçulmano e ninguém pode acusá-lo de apostasia", assevera essa fatwa. "Violência e terrorismo praticados por alguns grupos de ignorantes em nome do Islã e do Alcorão nada têm a ver com os princípios da nossa religião, e, por outro lado, oferecem aos não-muçulmanos a justificativa para nos julgar negativamente, interferir em nossa vida e invadir nossas terras", concluiu o rei Abdullah da Jordânia, numa alusão bastante explícita.*
> As conseqüências da proclamação de Amã foram quase imediatas. *Na sexta-feira o Muslim Council of Britain promulgou outra fatwa, que decreta a perda, para os autores do atentado de Londres, de qualquer direito de serem considerados muçulmanos. Independentemente dos resultados práticos da condenação espiritual emitida pela reunião de Amã, ela torna-se um marco histórico, pois é também a primeira vez, na história do Islã, em que há um acordo oficial, formal e unívoco entre sunitas e xiitas*. Em Amã estavam presentes o xeque Mohammad Sayyed Tantawi, maior autoridade espiritual sunita, o grande aiatolá Al-Sistani, maior autoridade xiita, o grande mufti do Egito Ali Juma'a, o secretário-geral da Academia dos Doutores da Lei da Arábia Saudita, Habib Balkhouja, e o mais popular e famoso dos pregadores televisivos muçulmanos, Yusuf al-Qaradawi (e-mail enviado por Maria Moreira, moderadora do *islamichat,* em 22 de julho de 2005).

Medded (2003) afirma que *A doença do Islã*, título do seu livro, é o integrismo. O Islã, desconsolado com a destituição do poderio que detinha antigamente, vem perdendo espaço para o Ocidente, principalmente para os EUA. Afirma também que os primeiros sinais dessa situação extrema foram vistos em 1979, com o triunfo de Khomeini e a invasão do Afeganistão pelas tropas soviéticas. Se há grupos não satisfeitos e que, por isso, agem com violência, a *fatwa* de Amã deixa claro que essas atitudes são repudiadas pelos *ulemás, sheiks* e *aiatolás*.

"Bento 16 quis dizer exatamente o que disse"

Este era o título da matéria de Dominic Lawson, no *Independent*, traduzido por Paulo Migliacci para o jornal a Folha de S. Paulo em 19 de setembro de 2006. Segundo Lawson, Josef Ratzinger (Bento XVI) não aprovava a extensão do diálogo, promovido por João Paulo II, ao Islamismo. Para ele, Bento XIV está muito mais capacitado do que qualquer outra pessoa para compreender as divergências entre o Islamismo e Cristianismo e, por isso, jamais poderá ser acusado de falta de clareza. Há mais de 10 anos atrás, o Cardeal Ratzinger já havia dito que o Cristianismo fundamenta-se na crença de que Jesus Cristo é o filho de Deus. Lawson (2006) afirma que para o Islamismo, entretanto, existe apenas a crença de que Deus ditou suas palavras a Muhammad, e que "o islã simplesmente não dispõe da separação entre as esferas religiosas e política de que o cristianismo dispunha desde o princípio". Após o episódio com a imagem do Profeta, era de se esperar uma reação no mínimo vigorosa na fala do papa, em uma exposição feita por ele na ocasião, na Universidade de Regensburg, na Alemanha. De acordo com a matéria de Diogo Schelp, revista Veja de 27 de Setembro de 2006, ele se limitou, no entanto, ao texto medieval de Manuel 2º [192]:

> Mostre-me o que Maomé trouxe de novo e encontraremos apenas coisas más e desumanas, como a ordem para espalhar pela espada a fé que ele pregava.

Em entrevista à Folha de S. Paulo Sheik Jihad dirá:

> É lamentável; o papa não saber o mínimo necessário da religião islâmica [...] A fé é racional também para o islã [...] do contrário como explicar grandes descobertas científicas por parte dos muçulmanos, que seguiam o Alcorão? (Folha de S. Paulo 26/09/2006, Caderno Mundo, página A15).

192 Manuel 2º foi paleólogo, imperador bizantino entre 1391 e 1425, e prisioneiro dos otomanos. Escreveu, em 1391, a carta lida pelo papa.

Essas autoridades religiosas arriscam-se numa aventura “dramática” — de representação de papéis e jogo simbólico — de ruptura e/ou inversão da ordem estabelecida na vida cotidiana. Porém, têm como perspectiva, segundo o próprio Turner (1974), a resolução dos conflitos com a manutenção do status quo[193]. E isso parece claro, tanto na *fatwa*, quanto nas palavras dos sheiks a respeito dos comentários do papa.

Drama social islâmico [interno]

Se de um lado temos matérias que caracterizam de forma negativa o Islã e os muçulmanos, internamente, a comunidade vive, constantemente, suas tensões e rearranjos. Em janeiro de 2006, deparei-me com um questionamento do papel da WAMY (Assembléia Mundial da Juventude Islâmica), que contribui para sinalizar alguma dessas tensões. Transcrevo, a seguir, parte desse diálogo *tenso*, para refletir sobre o modo como determinadas instituições são percebidas, do ponto de vista dos muçulmanos, mesmo que em espaços virtuais.

> **Behnam** : Salam,
> Muito interessante o que é a WAMY, a minha dúvida seria o seguinte...
> Muitas pessoas linkam a idéia de que a WAMY seja ***wahhabia***[194], eu particularmente ridicularizo isso, pois não existe para mim wahabi tal como gostam de afirmar, agora, sei que existem diversos outros grupos e metodologias entre os sunnitas (lembrando, sou xiita), uma dessas metodologias tem um vínculo político muito forte, seria os ikhuani muslimun (irmãos muçulmanos), do qual até onde tenho a informação a wamy segue o método. Método esse criado por Hassam Al Bana[195], e ainda tendo dois seguimentos distintos hoje, aqueles que seguem Said

193 Cf. Silva (2004, p.41)

194 Movimento político-religioso ortodoxo, situado no século XVIII em Najd, deserto central da Arábia, e liderado por Mohamed Abd al-Wahab. Segue de modo rigoroso o Alcorão e a Sharia. (CHEBEL, 1994, p.445).

195 Reformador egípcio e fundador da *Sociedade dos Irmãos Muçulmanos*. Foi assassinado pelo governo secularista do Egito, em 1949.

Qutub[196] e aqueles que seguem a visão do Qaradawi...
Agora o que me chamou a atenção é o fato do que você postou, sobre a participação da WAMY na união européia e toda a ajuda e colaboração com a mesma.
Dizer: * Cooperar com as Nações Unidas e organizações similares, que trabalham para a paz, prosperidade e melhoria da humanidade;
Mesmo que as nações unidas invadam um país islâmico? Afinal eles alegam que auxiliam os EUA no ataque ao Iraque porque querem a paz, mas não é o que vemos.
Vi que vocês apóiam a União Européia, apesar da mesma ser incrédula. No entanto não vi qualquer comentário ao governo saudita, a WAMY tem sede na Arábia Saudita, mas apóia o governo saudita ou é contra ele?
Espero que essas perguntas não tenham sido agressivas, e sim são perguntas normais que imagino que tenham respostas normais, afinal, estou procurando conhecer em vez de falar o que a maioria de nós xiitas falam, que vocês são wahabi.
Alex (Mujahid): 08/12/2005 04:41
Salam,
A WAMY não segue denominações, pois isso nos afastaria do Islam. Seguimos somente a doutrina do Profeta Mohammad, o Alcorão e a sua Sunnah.
A WAMY coopera com a ONU naquilo que o Islam permite, e naquilo que discorda, como no caso de invasão injusta aos países islâmicos como o Iraque, Palestina e países não islâmicos também, deixou bem clara sua posição na ocasião através de inúmeras entrevistas que os Sheikhs da WAMY concederam na época, nas palestras que a WAMY é requisitada em Universidades entre outros locais, e gostaria de aproveitar a oportunidade e convidá-lo para assistir algumas.
Na questão da União Européia, é o mesmo caso da ONU, existe o reconhecimento e o apoio nas questões como, projetos sociais e educacionais e todo apoio e parceria da WAMY são nitidamente divulgados através de nosso site.
A WAMY é uma Organização Não-Governamental, por conta disso está acima de qualquer linha política e associação a qualquer governo.
Caro irmão, estas perguntas não foram mal educadas e nem agressivas, pois se fossem não deixaria aqui nesta comunidade que é aberta à participação de todos.

09/12/2005 05:00
Behnam: “A WAMY não segue denominações, pois isso nos afastaria do Islam”. O quer dizer com isso? Não são nada? Não tem nenhuma escola de pensamento? Qual o fiqh[197] de vocês?
“Seguimos somente a doutrina do Profeta Mohammad, o Alcorão e a sua Sunnah.” O que seria na visão de vocês a doutrina

196 Sayyid Qutb, muçulmano executado pelo regime de al-Nasser., e cuja ideologia foi crucial para todo fundamentalismo sunita.
197 Sistema jurídico tradicional. A *fiqh* compreende todas as disciplinas dos direitos dos muçulmanos, versa sobre o Alcorão e as divisões do Islã: sunismo, xiismo, sufismo, etc.(Chebel,1995).

> dele e sua sunnah? E ainda fica minha pergunta, a WAMY não é ikhuani muslimun? Quem a fundou então? Até onde sei, os *ikhuani* surgiram com *Hassam Al Bana*, não seria isso? Estou falando disso também porque em boa parte das publicações da Wamy tem inclusive Said Qutub, que era ikhuani, ou não? Quando ao convite, muito obrigado, quem sabe eu apareço inshallah. Salam
> **Alex (Mujahid):** 09/12/2005 08:25
> Na WAMY, cada Sheikh segue uma escola de Fiq, é uma entidade que defende e conscientiza os jovens sobre a sua religião. Bom, doutrina e Sunnah são a mesma coisa. Quem fundou a WAMY foram jovens estudantes que moravam no Ocidente e que estavam preocupados com os jovens muçulmanos. E está é a metodologia adotada até hoje pela WAMY Brasil, através do envolvimento dos jovens voluntários em ações sociais e educacionais organizadas pela WAMY. E aproveito a oportunidade para convidá-lo a participar de um projeto da WAMY para 2006 que é de alfabetização de adultos em favelas. Os livros publicados pela WAMY, são escolhidos pela mensagem e pelo conteúdo útil sobre a religião. Salam.

Cabe aqui uma apresentação breve das escolas de jurisprudência islâmica *(Fiqh)*, para que o leitor possa entender os motivos do diálogo realizado no *Orkut* e para compreender, também, a resposta dada por Sheik Jihad, quando este afirma não ser conservador. A *Fiqh* é baseada nas decisões dos acadêmicos islâmicos, que orientam a vida dos muçulmanos. Há quatro escolas sunitas: *Chalafita* (Malásia), *Hanafita* (África Ocidental, Egito e subcontinente indiano); *Maliquita* (África ocidental e do norte) e *Hanbalita* (Arábia Saudita). As escolas diferem, basicamente, sobre os *hadiths* autênticos do Profeta Muhammad. Segundo Maia Marques:

> A pessoa nascida dentro de uma escola, segue interpretações próprias que são orientações tiradas do Corão e da *Sunnah* para todos os atos da vida prática – o que é chamado em árabe de *"taqleed"*. O movimento do Sheik Muhammad ibn Abd al- Wahhab, movimento conhecido como *wahhabista*, rejeitou a *"taqleed"* de todas essas escolas de pensamento (2000, p.46).

A ligação da WAMY com a Arábia Saudita, e daí o seu suposto "conservadorismo", é bastante recorrente. No entanto, todas as vezes que alguém do instituto é

perguntado a quem se filia, esquiva-se de afirmar sou dessa ou daquela escola. Isso porque sabe-se que os sheiks da Arábia Saudita são considerados os mais radicais ou, melhor dizendo, os mais tradicionalistas. A vinculação da WAMY aos *wahhabitas* é fato, mesmo porque o órgão que a financia é da Arábia Saudita, país com forte influência dessa linha religiosa. Porém, é preciso olhar mais de perto as pessoas que atuam em São Bernardo do Campo e em São Paulo, pois não estamos no Oriente. Assim, o fato dos sheiks Ali Abdouni e Jihad não verbalizarem sua vinculação a nenhuma das escolas islâmicas parece uma forma de demonstrar um certo purismo, um retorno ao próprio texto sagrado, e não a outras interpretações possíveis. De qualquer forma, eles consideram fundamental conhecer todas as escolas.

A conversa que mantive com Sheik Jihad sobre esta questão, pode iluminar o modo como são constituídas as *performances.* Ele também pensa em modelos gerais e específicos, para justificar a sua atuação, os quais, com certeza, vão gerar *performances* diferentes daquelas que podemos assistir em países considerados conservadores, como a Arábia Saudita.

> **Franci**: E quanto a idéia de que vocês (Sheik Jihad e Ali Abdouni) são radicais? De que vocês são conservadores?
> **Sheik Jihad**: Nós não somos conservadores. Como assim conservadores? Comparado a quem?
> **Franci:** Comparado à comunidade do Rio de Janeiro[198].
> **Sheik Jihad**: Nós temos o Alcorão e a Suna. Nós temos parâmetros.
> **Franci:** você se considera conservador?
> **Sheik Jihad**: A gente se considera moderado, certamente. Muito moderado.
> **Franci:** Eu já vi textos de intelectuais que o fato de vocês estudarem em uma escola *wahhabita*, portanto...
> **Sheik Jihad**: Se você é intelectual e julga pelas aparências, você não é intelectual. Este é o problema do ocidental, estereótipos.
> **Franci:** Mas, você já ouviu isso?
> **Sheik Jihad:** Já. Mas a maioria dos comentários é que somos moderados. Julgam pela imagem e não pelo conteúdo [...] Você é o que parece ser.
> **Franci:** Se você fez tal escola islâmica, logo ...,
> **Sheik Jihad:** Não necessariamente, nas questões gerais e não nos

198 Ver Montenegro (2000); Demant (2005).

> detalhes. Eu vou falar das questões gerais, por exemplo, se eu estudei em certa escola islâmica você vai poder falar que eu sou muçulmano, mas você não vai poder falar, que sobre o *hijab* eu penso tal coisa, sobre a oração eu penso tal coisa [...]
> **Franci:** vocês aplicaram exatamente o que vocês aprenderam? Para se considerarem moderados?
> **Sheik Jihad**: A questão em tudo é a forma. A religião é a mesma, nunca mudou. Eu quero atacar uma pedra em você. Eu pego a pedra e jogo. Há outra forma [...] Você pega a pedra coloca algodão, coloca um laço, um cartão e manda... A forma é como você dá... As pessoas têm conhecimento em forma de retalhos, mas não se têm o todo, conhecimento global.

Esse *teatro islâmico* nos instiga a pensar em algumas categorias da *performance*, também iluminadas por Dawsey (1994, p.30-31), embora no contexto dos bóias-frias, mas que agora podem oferecer uma outra dinâmica à nossa análise.

Em ***As margens das margens***, Dawsey (2005) afirma que o drama social surge em momentos extraordinários. O metateatro dos muçulmanos também, pois, em meio a conflitos com o "Ocidente", eles são convocados a assumir um lugar no mundo, afinal o Islã é ou não é de paz? Se recorrermos a Edward Said (ano) para observar o modo como o Ocidente olha para o Oriente, já saberemos que o lugar do Islã sempre foi o das *margens*. Porém, como permanecer neste lugar, tendo ocupado o patamar da segunda religião que mais cresce no mundo? Nesse sentido, eles precisam se posicionar, o que implica assumir papéis e interpretá-los. O cuidado que os muçulmanos têm em não valorizar determinados líderes depende necessariamente dos grupos a que estamos nos referindo. No Brasil, percebo que há um apelo à presença do líder, mas há também discordâncias a respeito do seu papel. O grande receio está em colocar alguém no lugar de Deus. No entanto, em momentos de tensão, os sheiks assumem o lugar de líderes, pois, conhecendo a fundo o Alcorão, podem esclarecer determinadas situações, tendo como fundamento a religião, e não o "saber regional" de cada grupo social islâmico. Diante do *drama* surgem representações que, mesmo destoantes, são necessárias à própria manutenção do grupo.

Metateatro cotidiano — em suas comunidades, os muçulmanos vivenciam sua religião no cotidiano, e continuam praticando os pilares da fé. Rezam suas cinco orações diárias, jejuam, ou seja, a *performance* social é vivida. As mesquitas são palcos concêntricos voltados para Meca que, por sua vez, energiza e revitaliza esses palcos. Ao contrário de outros religiosos, como os católicos, os muçulmanos vivem a religião cotidianamente Se a sexta-feira é o dia especial da oração, em comunidade, não significa que nos outros dias eles pratiquem menos a religião. Em minha visão, para os muçulmanos, a religião é um *ser e estar* muçulmano, o que implica a essência de ser islâmico, mas também de estar islâmico, pois o estado é atuação plena, vigiada e cotidiana. Há sempre a necessidade de se melhorar, de fazer melhor, como veremos no capítulo cinco, quando tratarmos do jejum do mês do Ramadã. A cada ano, o muçulmano pratica o seu jejum da "melhor forma possível", expressão esta usada constantemente pelos próprios muçulmanos. Mas, em meio a tudo isso, as tensões internas afloram, o lugar de onde se fala...

Subterrâneos de símbolos — o teatro dos bóias-frias, estudado por John Dawsey (1999) chama a atenção menos pelos símbolos do que pelas imagens e montagens produzidas ali, na carroceria de um caminhão, carregadas de tensões, como afirma o autor. Guardadas as devidas proporções, o teatro islâmico também. Encena-se para resguardar a imagem para os de fora, fazendo entender que os de dentro também a aceitam. No entanto, mesmo que nesse palco aflorem elementos soterrados das paisagens sociais, como por exemplo, a relação entre muçulmanos brasileiros x muçulmanos de nascimento, assim como, as questões que envolvem a hierarquia no Islã, — a representatividade ou não do sheik —, mesmo assim, eles continuam imprimindo aspectos não resolvidos da vida social e, portanto, a tensão permanece.

Aqui, cabe perfeitamente uma referência aos elementos expostos no capítulo 3, quando tratamos da relação entre muçulmanos brasileiros (revertidos) e aqueles de nascimento. O modo como os próprios muçulmanos querem ser representados e como

se auto-definem. “Eu não como aquilo que eu não conheço” — fala de uma revertida, referindo-se a comida árabe. Talvez, não comer da comida árabe, seja uma forma de renegar essa cultura. A comida, as vestimentas, os hábitos de grupo são evitados, e, por isso, geram outras formas de representação. Não se come carne de porco, porque a religião assim prescreve, mas também não se come quibe, porque não faz parte de uma cultura culinária particular. Os símbolos são reelaborados nas *performances.* Nos vídeos é possível confirmar a simbólica islâmica, os significados atribuídos, o sentido da religião, do jejum, do sacrifício. A simbólica religiosa estrutura o cotidiano, e por mais que os símbolos religiosos estejam submersos em outros universos, em momentos de conflito, ganham força, dinamizando a estrutura.

***Bricoleur* —** aqui temos os restos, as sobras de estruturas simbólicas que permanecem à margem, escondidas nas dobras da cultura, mas ainda boas para se pensar. Os aspectos não resolvidos nos remetem novamente às categorias de hierarquia e representação, que estão à margem, o que não significa que sejam menos significativas e importantes para a reflexão. Temas tensos como brasileiros x árabes; muçulmanos x mída; Islã x EUA ainda são questões não resolvidas, pois envolvem determinadas visões e interpretações. Uma tese, um vídeo, mesmo três, como é o caso deste trabalho, não dão conta de todas as dobras da cultura, embora apresentem algumas pistas necessárias ao conhecimento de comunidades islâmicas no Brasil, em São Paulo, em São Bernardo do Campo. Os dramas sociais revelam, nessas crises, os valores culturais mais importantes, colocando-os a nu, refletidos no espelho: a imagem do Profeta, o comportamento, o uso do véu e outros tantos valores islâmicos, expressos de forma ora tensa, ora restauradora. Ou mesmo apresentando cisões definidas, sejam elas internas ou externas ao grupo. O que faz um antropólogo se não anotar, ouvir, observar, estar lá e aqui, para enfim fazer sua colagem, para construir uma *leitura de*, como diria Geertz (ano), às vezes uma leitura desbotada, cheia de elipses, porém mais uma versão dentre tantas outras, uma ficção, uma construção, uma bricolagem.

O Sheik é um livro em aberto: espelho, vitrine e vidraça...

Apresentei alguns dados que elucidam a *performance* oral como uma das *performance*s que podemos estabelecer em contexto islâmico. O sheik talvez seja o maior *performer*, no sentido de ser um comunicador em especial, pois ele estabelece a relação da comunidade com o livro (Alcorão). O livro, em especial, é o elemento catalisador e disseminador de tudo. Sem o Alcorão não há voz, não há recitação, não há corpo. O livro foi recitado, lido, versado pelo Profeta, e passou a ser escrito por outros. Daí foi relido, recitado, teve e tem a intervenção da voz humana, mas não perde a característica da Voz de Deus. O Alcorão é a Voz de Deus.

A *performance* oral do sheik constrói, sobretudo, uma relação com o outro, seja com muçulmanos ou não muçulmanos. Esta *performance* está recoberta de outros elementos, apresentados no percurso da tese: a voz, o corpo, a narrativa etc. Como diz Turner (1986):

> Meu argumento é que a antropologia da experiência encontra certas recorrências nas formas de experiência social – entre elas, o drama social – fontes de forma estética, incluindo o drama de palco. Mas o ritual e seus produtores, notavelmente as artes de *performance*, derivam da subjetividade, do coração liminar, reflexivo e exploratório do drama social, onde a estrutura de experiência do grupo (*Erlebnis*) é reduplicada, desmembrada, re-membrada, remodelada e taciturnamente ou verbalmente feita de significados – mesmo quando, como é o caso em culturas decadentes, "o significado não tenha significado"[199].

A experiência da recitação traz a cada vez um novo deslocamento e uma nova transformação, não só desse *performer,* mas também de quem o assiste, seja muçulmano ou não-muçulmano (SCHECHNER, 1988, p.142). Os conceitos apontam para qualquer experiência performática, sendo, para o ouvinte, "eficácia" ou "entretenimento", como pontuado anteriormente. Neste sentido, os alunos não-muçulmanos que assistiram à palestra foram temporariamente transportados para o "mundo simbólico" do sheik. No

199 Victor Turner. "Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience" In: Turner, Victor W. & Bruner, Edward M. (eds.) *The Anthropology of Experience.* Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1986. (pp. 33-44). Tradução de Herbert Rodrigues (2005) .

momento da representação, o sheik torna-se “outro”, sem deixar de ser ele mesmo, e seus ouvintes são também transportados, pois, na posição de audiência, são também levados a assumir outros papéis. Poderão se sentir mais “livres” para expressarem suas emoções: chorar, gargalhar, assoviar ou despertar para uma “consciência crítica” (SILVA, 2005, p.16). As *Transformações* referem-se aos desdobramentos de certos eventos performáticos. O que mudou no comportamento dessas pessoas depois da palestra? O que mudou no palestrante?

Cabe retomar o sheik, não só como espelho de uma comunidade, aquele que deve ser exemplo, que deve ser mimetizado pelos fiéis, mas também como vitrine e vidraça. Como vitrine, por estar em exposição constante, sendo aquele que ouve, mas também aquele que fala, porque detém o conhecimento das escrituras. É ele que conhece a língua árabe, sem a qual não é possível ser um muçulmano completo e pleno.

> “Os muçulmanos precisam dos árabes!” – afirma Sheik Jihad -, “Por quê? Porque são eles que detém a língua do Alcorão”. (notas do caderno de campo, 16 de dezembro de 2006)

Porém, se o sheik é ao mesmo tempo *espelho*, por refletir um comportamento que deve ser seguido e mimetizado; e vitrine, por estar em exposição e ser visto por todos, é também vidraça, porque sobre ele recaem todos os problemas da comunidade, sejam internos ou externos.

> “– Quem vai fazer o balanço do *zakat*?” Pergunta-me Sheik Jihad. “E os casamentos? Funerais? Uma série de atividades que são necessárias dentro da comunidade” (notas do caderno de campo, 16 de dezembro de 2006)

No entanto, no momento em que os sheiks assumem esse lugar de destaque, tornam-se vidraças, passando a ser criticados — “ele não me representa”; “a religião é entre eu e Deus” —, ou até mesmo recebem comentários de muçulmanos que consideram que o sheik quer ocupar o lugar do Profeta, pois quer aparecer demais.

> **Sheik Jihad:** O sheik é uma responsabilidade. Elas [pessoas] acham que é um cargo...é reconhecido, é sim, mas esta é a parte menor. Mas a parte de ligarem as 2h, 3h da manhã. Não te deixam dormir...as pessoas trazem os problemas para você [...] e a gente atende da mesma forma, ...sabemos que não são todas as pessoas que tem o mesmo conhecimento. Precisa do Sheik. O Sheik é como o pai. Todos querem ser o chefe da família, mas o filho não quer ser mandado pelo pai. [...]. Mas na hora de assumir o papel. O pai precisa ser firme, ser racional...Sheik é um pai. [...]. Ele tem que saber, ele tem que ter sabedoria.
> O que você acha?
> **Franci:** Eu?
> **Sheik Jihad:** Sim, me interessa a sua opinião.
> **Franci:** Eu sou neutra, apenas ouço.
> **Sheik Jihad:** O que você acha?
> **Franci:** Sei de casos de sheik que só da aula em árabe.
> **Sheik Jihad:** Presta atenção! se eu quero aprender eu procuro a pessoa...eu corro atrás de quem sabe o árabe. As pessoas vão atrás do conhecimento. No ocidente há um problema com autoridade. O problema é que a igreja...o respeito a autoridade. Este é o problema do ocidente...não se tem moderação, não tem...
> Não respeitamos pai, mãe ...

É nesse sentido que se formula a idéia de que o sheik, como líder, como *espelho, vitrine e vidraça,* é aquele que se expõe em momentos de crise, de risco. *O drama social islâmico*, aqui circunscrito, pode com certeza ser ampliado, pois as crises internas também participam desse universo. Porém aqui é importante frisar o olhar que vem de fora do grupo. Como pensar um líder sem pensá-lo como alguém que está sempre no limiar, que está sempre à margem, ao mesmo tempo que pode estar no centro? Sua posição é de destaque, mas, em certos momentos, situa-se num lugar comum, como qualquer fiel temente a Deus.

Este capítulo pretendeu, portanto, apresentar a dinâmica estabelecida pela liderança do sheik, em contraponto à própria negação desta liderança. O ser e o não ser, o eu e o não não-eu. Momentos de subjuntividade que são assumidos pelo sheik, porque assim lhe é permitido, *como se...* Como sheik pode ser e dizer tal coisa, mas como muçulmano é mais um ser entregue a Deus.

Luas

La Luna
Hay tanta soledad en ese oro.
La luna de las noches no es la luna
Que vio el primer Adán. Los largos siglos
De la vigilia humana la han colmado
De antiguo llanto. Mírala. Es tu espejo.

Jorge Luis Borges

V

Entre o Jejum e o Sacrifício[200]

e *suas* performances *no tempo e no espaço*[201]

> No Islã, Cristo (ou *Seyydina'Issa*, na transliteração do árabe) é considerado profeta e mensageiro. Mesmo assim, não há comemoração do Natal. "Existem dois feriados religiosos oficiais no Islã", diz Sheik Jihad Hassan, vice-presidente da Assembléia Mundial da Juventude Islâmica na América Latina. "A festa do desjejum, *Eid al-Fitr*, ao final do Ramadã (o mês do jejum), e, dois meses e dez dias depois, o *Eid Al-Adhha*, o encerramento da peregrinação a Meca. Tanto o jejum quanto a peregrinação possuem o sentido de purificação, ao final dos quais vem a recompensa espiritual, simbolizada por uma festa (Folha de São Paulo, 23 de dezembro de 2004, Caderno Mais).

Durante nove anos participei de duas festas importantes no contexto islâmico: a festa do término do Ramadã (*Eid*[202] *Al- Fitr)*, chamada também de festa do desjejum, e a festa do Sacrifício *(Eid Al-Adhha).* Foi, sobretudo, no contexto destas festas que aprendi e apreendi muito sobre o *ethos* islâmico, porque é nas festas que aprendemos não só sobre os ritos, mas sobre os mitos; sobre as questões que envolvem o tempo e o espaço; a sociabilidade de um grupo, seus conflitos e rearranjos. Neste sentido vale retomar a força das palavras de Dawsey:

> Para captar a intensidade da vida social é preciso compreendê-la a partir de suas margens. Trata-se de um olhar atento e de uma abertura calculada, tal como o cálculo de um risco, do antropólogo em relação aos movimentos surpreendentes das sociedades que, ao recriarem cosmos a partir de elementos do caos, brincam com o perigo e sacaneiam a si mesmos (2005, p. 23).

---

200 Este capítulo tem uma relação direta com os vídeos *Allahu Akbar* e *Sacrifício.* Cabe dizer que os vídeos não são meras ilustrações e, sim, constroem um diálogo direto com o texto, apresentando ao leitor outras possibilidades de leitura textual e imagética.

201 Agradeço a José Guilherme Magnani e a John Dawsey que leram este capítulo em momentos diferentes e foram fundamentais nesta antropologia compartilhada.

202 *Eid*, em árabe, significa festa ou tempo de felicidade (Ahmed, 2003, p.58). No árabe, *Eid* é aquilo que retorna, feriado, e está demarcado no calendário.

Este olhar atento às festas e ao seu momento liminar, traz a transformação da experiência cotidiana para uma outra dimensão. É a audiência mágica de uma antropologia compartilhada nesta abertura calculada, mas, sobretudo surpreendente, que é o trabalho de campo no qual tive o privilegio de poder compartilhar e apreender um pouco desses significados.

Considero o período do jejum e o *hajj* como momentos liminares, pois há suspensão de papéis, uma interrupção do "teatro" para um metateatro (teatro do teatro). No período do jejum, restaura-se o mito da revelação do Alcorão e as novas descobertas se reintegram às experiências extracotidianas. Trata-se não só de um momento extraordinário do cotidiano, mas um momento cotidiano do extraordinário, onde o cotidiano ganha outros significados. O pesquisador retoma o mito apreendido em anos anteriores e ouve outras dimensões que são dadas ao mesmo evento.

> a compreensão do que acontece nos treinamentos, ensaios e laboratórios - investigando-se o estado subjuntivo, meio de realização destas operações - é o melhor caminho de se relacionar performance estética e performance ritual (SCHECHNER, 1985, p.36).

Se pensarmos em termos de comportamento restaurado/recuperado (*restored behavior*), que Richard Schechner (1985) define como o processo de repetição, verificado no ritual, ao se reviver esteticamente o acontecimento histórico, mítico, social e teatral, podemos aplicá-lo ao processo que vimos descrevendo. Como no teatro, ao se repetir, na fase de ensaio, a unidade de ação selecionada nos laboratórios de criação, podemos considerar que, em se tratando da *religião islâmica*, esse comportamento é recuperado a cada ano, pelo calendário lunar, que marca o tempo previsto para essa repetição.

Noutras palavras, em sendo simbólico e reflexivo, o "comportamento recuperado" é multivocalmente difusor de significações, ou seja, encerra o princípio de que o "eu" (*self*) pode atuar em/como um outro: "... *the social or transindividual self is a role or set*

of roles" (1985, p. 36). Experiência esta que podemos observar, tanto nos depoimentos individuais quanto nos elementos simbólicos que aí incidem.

As festas restauram o comportamento islâmico, não apenas o efeito de estranhamento em relação à "máscara" muçulmana e o que significa ser muçulmano no Brasil, em São Paulo, em São Bernardo do Campo, mas também, no sentido de *mimesis* daquele que reexecuta o ato original. Advirto, portanto, que mesmo repetindo, nunca é igual e sim reflexivo, espelho mágico[203].

Se a questão central deste capítulo corresponde às *performances* elaboradas antes e durante as festas, vale considerar não só as teorias da *performance*, propostas por Turner (1982;1987) e Schechner (1995), mas também uma reflexão sobre o tempo e o espaço, pois, como afirma Harvey (1989, p.187), *são categorias básicas da existência humana*, e portanto da Antropologia:

> Em última análise, a maioria - talvez todos – dos conceitos de espaço e tempo são determinados pelo ambiente físico, mas os valores que eles encarnam constituem apenas uma das muitas possíveis respostas a este ambiente e dependem também de princípios estruturais, que pertencem a uma ordem diferente de realidade. (EVANS-PRITCHARD, 2005, p.107).

Cabe dizer que algumas questões sobre o espaço foram contempladas no capítulo 3, enquanto outras considerações sobre o tempo serão contempladas no capítulo 6, pois considerei melhor não reduzir tais categoriais a um único capítulo, pois esses conceitos são de grande relevância metodológica para os vários temas tratados nesta tese.

Aqui me interessa especialmente a aproximação da *tipologia dos tempos sociais* de Gurvitch (apud Harvey, 1989, p.205), apresentada por Harvey (1989, p.205), para interpretar os significados do período do jejum e do *hajj*. De acordo com Harvey (1989,

---

203 No espelho mágico de uma experiência liminar, a sociedade pode ver-se a si mesma, a partir de múltiplos ângulos, experimentando, num estado de subjuntividade, as formas alteradas do ser (DAWSEY: 2006)

p.205), Gurvitch considera que cada *relação social* contém seu próprio *sentido de tempo,* no entanto, no Islã, o tempo está imbricado nas relações sociais, o que não quer dizer que o inverso também não aconteça. Pretendo considerar, ainda, que as relações estabelecidas no espaciotemporal islâmico são diferentes para muçulmanos de nascimento e revertidos (brasileiros). Os primeiros, "naturais do islã", nascem em uma temporalidade pré-estabelecida, enquanto os revertidos "aprendem" as relações sociais estabelecidas pela religião, as quais engendram a temporalidade que passa a integrar o seu cotidiano. Parto da premissa de que as temporalidades de "nascidos e revertidos" se encontram, no tempo e no espaço, em movimentos diferentes. Ver tabela a seguir.

Muçulmanos de nascimento	Tempo - relação social	O tempo ordena as relações sociais
Muçulmanos revertidos	Relação social - tempo	As relações sociais passam a ser pautadas pelo tempo

> **Vagner Gonçalves da Silva**: Sim, Franci, eu entendo que haja conflitos, assim como no candomblé há conflitos entre negros e brancos (ver artigo a "Cor do Axé") porque se os orixás se universalizaram (podem baixar em qualquer um) o sistema se "desnaturalizou". Mas, é claro que os negros dizendo que eles tem uma ancestralidade africana podem reivindicar maior prestígio e poder. Assim como um judeu de berço o faz em relação aos convertidos ou os muçulmanos idem. **A questão é achar o que a relação tempo/conversão tem de significativo, pois não seria muito mais significativa a relação de nascimento/conversão?** Até onde sei o islamismo não é um sistema iniciático que regula pelo tempo o grau de inserção do indivíduo. Por exemplo: no candomblé quando a etnicidade se cruza com religião o sistema fala mais alto (ao menos por enquanto) pois um devoto negro de 3 anos de santo não passa a frente de um branco de 14 anos de santo. Ou seja, a disputa não se dá no plano do sistema (como estrutura virtual no sentido do Sahlins), mas nos eventos aos quais ela tem de se acomodar e ai sim o mundo dos homens apresenta riscos para a estrutura. Se você mostrar esses conflitos como resultado da relação de disputa de identidades pessoais e familiares no interior da prática do sistema e não em sua lógica interna acho que é mais significativo (e-mail, em 14 de março de 2007).

Destaco o e-mail enviado pelo professor Vagner Gonçalves da Silva, em resposta a minhas dúvidas quanto a aplicar a tabela de Gurvitch (apud Harvey, 1989, 205) para pensar o tempo, porque isso nos remete ao fato de que há, sim, um conflito quanto às identidades, como já destaquei no capítulo 3. Porém, aqui, estamos nos referindo ao modo de apreender o tempo. Argumento que o tempo é aprendido e apreendido pelo reverso, pertence à estrutura, mas é possível considerá-lo como *estrutura da conjuntura*, como pontuou Sahlins (1999, p.15). Neste caso, o contexto histórico específico é o Brasil. Assim, para poder se considerar islâmico, o brasileiro revertido deve aprender e apreender o tempo — eis meu argumento. Vivenciar o tempo islâmico é fundamental para ser considerado muçulmano, pois é a prática que determina o fiel, e esta prática está nas regras estabelecidas tanto pela estrutura quanto pela estrutura da conjuntura. No entanto, como bem afirma Silva (2005), *"o mundo dos homens apresenta riscos para a estrutura"*, e isto é o que observo quando a religião é vivenciada no âmbito de uma outra cultura. Mas não que tais riscos sejam ameaças à estrutura, constituindo, sim, elementos fundamentais para dinamizar a própria estrutura estabelecida. Há revertidos que vivenciam mais intensamente a religião do que alguns "nascidos muçulmanos", e, neste caso, o exemplo dado por Silva (2005), de que ***"um devoto negro de 3 anos de santo não passa à frente de um branco de 14 anos de santo"*** **,** é salutar do ponto de vista da própria estrutura, pois, não basta ser árabe, é preciso vivenciar a religião e para isso o conhecimento é fundamental, assim como no candomblé, o branco tendo mais experiência deve ser respeito pela sua prática, pela sua vivência da religião.

Por isso, considero que esta análise não poderia estar atrelada apenas aos termos nascimento/conversão, como me propôs Silva (2007). Outras questões estão implicadas nesta forma de aprender e apreender o tempo. Trata-se de uma *ordem diferente de realidade*, a qual busquei observar no contexto islâmico. Deve haver uma relação do tempo com o espaço islâmico? Há relação entre calendário e prática

religiosa? Quais são as relações estabelecidas entre tempo, espaço e *performance*? Será possível constatar um tempo cíclico lunar pelo qual a lua rege o tempo do fazer e o tempo do ser? E mais: a temporalidade é aprendida e isso se verifica nas próprias festas, na oração e no cotidiano islâmico, que devem ser aprendidos por aquele que se reverte, e realizados por quem se diz muçulmano.

Essa afirmação pauta-se na minha própria experiência de campo. Mesmo não sendo muçulmana, consigo dizer quando será o mês do Ramadã, porque conheço o calendário, e sei como ele se organiza a partir das relações sociais que são estabelecidas. Assim, aprendi primeiro os ritos, para depois aprender que eles fazem parte de um calendário específico.

Como bem nos alerta Leach (1971), em seu texto *Cronus and Chronos*, o tempo pode sugerir uma noção de repetição e não-repetição. Se pensarmos nos feriados islâmicos, vemos que eles estão no registro da repetição: *eid* é aquilo que retorna, mas a idade que tínhamos no ano passado não retorna. O tempo, diz Leach (1971), tem vários significados e vários sinônimos, pode demarcar o tempo, a idade, o século etc. Em *Time and false noses,* Leach (1971) afirma que uma variedade de comportamentos envolve as questões de tempo, os ritos de passagem (aniversário, casamento etc.); o tempo organiza a repetição e reorganiza o envelhecimento.

Cabe retomar um texto instigante de Geertz, em Negara, para pensarmos os muçulmanos que, assim como os Balineses,

> ... encenam as suas idéias mais englobantes de como as coisas são em última instância e, logo, do modo como os homens devem agir, através de símbolos sensíveis imediatamente apreensíveis – um léxico de esculturas, flores, danças, melodias, gestos, cânticos, ornamentos, templos, posturas e máscaras...No entanto, sejam quais forem as dificuldades e perigos, a tarefa exegética tem de ser levada a cabo se se quer ficar com mais do que o mero fascínio maravilhado – como uma vaca olhando para uma orquestra *gamelan...* (1991, p.132-133).

O léxico islâmico se expressa no cotidiano, na recitação do Alcorão, no próprio Alcorão, na alimentação, na limpeza, nas palavras, nas orações, no comportamento,

nas saudações, no gesto, no ritual, no espaço sagrado (mesquita), no tempo, enfim, na *performance*. As *performance*s que investiguei, em campo islâmico, seja no ritual da oração de sexta-feira *(jum´a)*[204] ou seja nas festas religiosas, incidem na busca pelo *círculo hermenêutico*, conforme proposto por Geertz, em Negara: "a apresentação dialética das partes que estão incluídas no todo e do todo que motiva as partes, de modo a tornar visíveis simultaneamente as partes e o todo..." (1991, p.133).

Devemos entender o conceito de *performance* como um dado completo e não fragmentado, como se a própria ação fosse um começo e um fim encerrados em si mesmos. A *performance* estabelece uma relação com o outro, por isso, ela nunca é isolada, individual, *e* se é relação ocorrem desdobramentos. Nesse sentido, para a construção de um *círculo hermenêutico* islâmico performatizado, faz-se necessário separar elementos essenciais da *simbólica religiosa*, que inunda os muçulmanos e o Islã, no contexto estudado*,* como diz Geertz (p.133).

Em sendo assim, este texto está organizado da seguinte maneira: descrição do tempo islâmico, do espaço e das festas. Assim, o leitor poderá compreender a organização espaciotemporal e a realização das *performance*s rituais em tais contextos. É importante frisar que as fases seqüenciais, propostas por Schechner (1985), tendem a variar de uma *performance* para outra, a depender do contexto no qual a performance é apresentada e/ou desenvolvida. Silva (2005, p. 27) considera que, no caso dos "treinamentos", há *performances* em que a atividade corresponde a um processo de longa duração, informal e algo do cotidiano — semelhante ao que Mauss (2003) sugere em *Técnicas corporais*, ao explorar a noção de *habitus.*

Temos, portanto, que a questão temporal é fundamental no Islã, e corresponde tanto a um processo de longa duração, como poderemos constatar na persistência do calendário próprio, que é seguido há 14 séculos, quanto nos rituais que iremos descrever. As *performance*s vêm sendo restauradas no sentido do que é aprendido e/ou

204 Ver capítulo 6.

praticado, e a cada festa islâmica temos, portanto, o comportamento sendo restaurado/ recuperado, aprendido pelos recém-revertidos e praticado pelos muçulmanos, de modo a transformar esse corpo quando acrescido de outras experiências.

Passo agora ao calendário islâmico para melhor compreender este tempo em relação à prática religiosa e vice-versa. Em seguida, tratarei especificamente do mês do jejum, das festas e de dois rituais fundamentais da cosmologia islâmica: o *hajj* e o sacrifício do carneiro. Adianto que esses rituais dinamizam não só as questões temporais, mas de espaço e de vida.

1

O tempo entre luas – O calendário islâmico

> O Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa diz que calendário vem de *calendas*, que é o primeiro dia de cada mês romano, na Antiguidade. No latim *calendae*, que leva à palavra latina *calendarium*, calendário é o "impresso onde se indicam os dias, semanas e meses do ano, as fases da lua, as festas religiosas e os feriados nacionais" (1982, p.140). E o Dicionário Oxford de Literatura Clássica Grega e Latina diz que *Calendas* ou *Kalendae* indicava originalmente o dia da lua nova e está relacionado com o verbo calo (proclamar), pois nesse dia o sacerdote proclamava as datas para os vários eventos especiais do mês[205] (1987, p. 96).
>
> **Sylvia:** Veja que as marcas do tempo estão sempre ligadas ao Estado (os feriados nacionais) à religião (os dias santos) ou à pessoa – as várias passagens ritualizadas. (e-mail, em 06/4/07).

Muitos autores já trataram do tempo: Leach (1971), Evans-Pritchard (2005), Paul Ricouer (1997), Harvey (1989) etc. Olhar para o tempo é olhar para as relações sociais, para os rituais, para o cotidiano. Não há nada que passe sem o tempo, aliás o próprio tempo passa. Mas se o tempo foi e é amplamente estudado, é porque ele deve apresentar características diversas, como bem pontuou Leach (1971), e por isso, qualquer pesquisador que se debruce sobre ele, ainda encontrará outros elementos importantes para uma análise, sem deixar de lado, é claro, o que já foi amplamente investigado. Por isso, opto agora por descrever o calendário islâmico, pois é ele que pontua o cotidiano, como qualquer outro calendário. O calendário muçulmano pode regular os modos de ser ou não muçulmano. Por exemplo, o Alcorão determina que os fiéis iniciem o jejum do Ramadã, somente após observarem, a olho nu, a lua nova que marca o dia 1º desse mês. Essa observação, porém, deve ser feita por duas pessoas

205 Agradeço a Sylvia Caiuby Novaes por ter me enviado essas definições de calendário, por e-mail, durante a Páscoa, em 06/04/07.

consideradas idôneas, e que comunicam esse fato às autoridades islâmicas. O mês muçulmano começa com a lua nova.

O calendário islâmico é contado a partir do ano em que o Profeta migrou de Meca para Medina, considerado o 1º. ano da Hégira (nome dado à migração do Profeta), ou 1aH. Esta tese data do ano cristão de 2007 e do ano islâmico de 1428 da Hégira[206]. O calendário islâmico é baseado no ciclo lunar. Tem 354 dias e varia, anualmente, em dez ou onze dias em relação ao calendário solar cristão. Alguns nomes dos meses se referem às estações, pertencem ao calendário pré-islâmico, em que um mês era acrescentado de três em três anos para manter o calendário lunar em harmonia com o ano solar (Ahmed, 2003, p.57).

Ahmed (2003) relata que, na Arábia, o Profeta e seus seguidores faziam parte do povo do deserto, gente para a qual o quarto crescente e o quarto minguante da lua marcavam a passagem do tempo. O novo dia começava, não à meia-noite, mas ao fim do dia, com o aparecimento da lua. Por conta disso, a astronomia passou a ser uma ciência islâmica importante, sendo o minarete um observatório astronômico estratégico.

O calendário a seguir destaca os meses islâmicos e seus significados. Em conversa com Sheik Ali Abdouni, em novembro de 2005, ele me explicava que há quatro meses sagrados no Islã e, *ipso facto*, não se pode guerrear nesses períodos. São eles: o mês 1 *Muhharram*, cujo nome já indica que se trata de um mês sagrado; o mês 7 *Rajáb*, que é o mês do respeito e da abstinência; e os meses 11 e 12, respectivamente *Dhu Al-Qaáda* e *Dhu Al-Hijja*, mês do descanso e mês da peregrinação. Ao contrário do que se pensa, o mês do Ramadã não é considerado um mês sagrado, e sim um mês de *obrigações e prestações*. Por exemplo, se você faz uma oração no mês do Ramadã, essa oração vale por 70[207] orações feitas em outros períodos e, dessa

206 http://www.novomilenio.inf.br/porto/mapas/nmcalens.htm , consultado em 3 de fevereiro de 2005.

207 Segundo Sheik Jihad, o número sete está entre o zero e o nove, ele é considerado um número mediano. Não é muito, nem é pouco. O profeta Muhammad disse: a minha nação se dividiria em 73 partes.

forma, acumulam-se *dádivas* para quando for necessário *prestar* contas, isto é, no dia do Juízo Final. As expressões em itálico destacam, sobretudo, termos utilizados por Mauss (2003), em seu *Ensaio sobre a dádiva.* Mas sobre as dádivas na oração, irei me deter no próximo capítulo. Cabe agora observar o calendário islâmico e os significados atribuídos a cada mês.

Mês	Dias	Significado do nome
(1) Muhharram	30	Mês sagrado
(2) Safar	29	Mês da partida para a guerra
(3) Rabiá-al-áual	30	1º. Mês da Primavera
(4) Rabiá-a-áual	29	2º. Mês da Primavera
(5) Jumáda Al-Ula	30	1º. Mês da seca
(6) Jumáda a- Thânia	29	2º. Mês da seca
(7) Rajáb	30	Mês do respeito e da abstinência
(8) Xaaban	29	Mês da germinação
(9) Ramadan	30	Mês do grande calor
(10) Xauál	29	Mês do acasalamento dos animais
(11) Dhu Al-Qaáda	30	Mês do descanso
(12) Dhu Al-Hijja	29	Mês da peregrinação

Percebo que a disposição dos meses islâmicos faz mais sentido para os muçulmanos de origem árabe do que para os brasileiros, que vivem sob o calendário solar. Esse fato, entretanto, não quer dizer que os árabes muçulmanos, residentes no Brasil, não se refiram aos meses solares, mas, sim, que eles relacionam o nosso calendário ao calendário lunar. Porém, quando se trata de dizer exatamente quando se inicia o mês do Jejum, por exemplo, tanto árabes, quanto brasileiros revertidos sentem dificuldade, pois isto depende de um controle preciso da aparição da lua, como já afirmado antes. Eu mesma, durante esses anos que venho participando dessas festas, costumo sempre telefonar, para o sheik ou para outro muçulmano, para confirmar o dia da festa, além de fazer mais uma confirmação na véspera do evento, pois, em se tratando de lua e desse calendário, pequenas alterações podem ocorrer. Para a lógica islâmica

do tempo, é preciso ter disciplina. Por isso, durante a pesquisa de campo, prestei atenção às lógicas temporal e espacial, quando se trata das festas do *Eid Al Fitr* (dia do desjejum) e do *Eid Al Adhha* (Dia do Sacrifício), pois percebi que é nesses momentos que a comunidade se "regenera", ou seja, momentos em que "ser muçulmano" ganha uma dimensão maior.

Uma outra observação importante: o tempo é vivenciado de modo mais coordenado, sincrônico, do que o espaço, pois este, a meu ver, é mais fluído, em se tratando, por exemplo, de revertidos, que freqüentam várias mesquitas até optarem por uma, pois essa escolha nem sempre tem relação com a proximidade (da residência ou trabalho), mas com as relações que são estabelecidas com o grupo. É mais comum encontrarmos a comunidade árabe mais presente em uma determinada área. No entanto, verifica-se, no período das festas, uma maior circulação, tanto de árabes quanto de brasileiros. A festa é um momento de encontro e de reencontrar amigos e parentes. Mas, antes de entrarmos propriamente na etnografia das festas, organizei um "*Calendário das festas islâmicas*", inspirada na tabela proposta por Magnani (1999, p.63), a fim de que o leitor possa acompanhar, mesmo que sucintamente, outros momentos de sociabilidade existentes entre os muçulmanos.

Periodicidade	***Tipo***	***Exemplos***
Anual Fim do Ramadã	***Eid al Fitr (Festa do desjejum e festa caridade)*** Depende do calendário lunar, em 2003 aconteceu em 6 de dezembro. Em 2004 foi em 13 de novembro. Em 2005 aconteceu em 3 de novembro	Vide etnografia da festa. As pessoas se comunicam por telefone com o sheik ou pela Internet para saber o dia exato da festa. A festa também tem este nome de Festa da Caridade, porque neste período cada muçulmano deve fazer uma doação, seja ele pobre ou rico, no valor de R$ 7,00, por pessoa da família, o que pode equivaler a 5kg de arroz. Se a família tem cinco membros, deverá pagar o equivalente a 7x5 = 35 reais. O dia é celebrado com: oração, presentes e comidas[208].

208 Esses valores foram repassados a mim, por Sheik Ali Abdouni, em 2005.

Anual Acontece mais ou menos 2 meses e 10 dias após a festa do Eid al Fitr.	***Eid al-Adhha (Festa do Sacrifício)*** Em 2005 a festa foi em 20 de janeiro. A festa dura quatro dias.	Matança de carneiros Vide etnografia da festa. Neste período os muçulmanos procuram fazer o *hajj* – peregrinação a Meca. O dia é celebrado com oração, presentes e comidas[209].
Anual Festejada no dia 12 do mês de *Rabi al-Awwal*	***Milad al-Nabi (Aniversário do profeta)*** Em algumas mesquitas (São Bernardo do Campo/ Brás/ Santo Amaro).	Geralmente em uma das sextas-feiras acontece uma comemoração pelo aniversário, mas é tão discreta que muitos não sabem dizer quando acontecerá[210].
Noite do dia 15 do mês de Shaaban	***Lailat al-Baraat*** (a noite do Destino)	15 dias antes do Ramadã acontece *al-Baraat de Lailat* ou a noite do Destino, quando os muçulmanos julgam que Allah determina um período de reflexão. Neste dia, muitos muçulmanos visitam seus mortos no cemitério.
Dia 27 do mês do Ramadã. Esta data é a mais provável, mas pode ser dia 21, 23, 25, 27 ou 29 do mês do Ramadã.	***Lailat al-Qadr*** (a Noite do Poder)	Conhecida também como noite do Decreto. Dia em que o profeta recebeu a primeira mensagem do Alcorão.
Anual	***Festa Caipira-árabe***[211] Esta festa, como o nome já indica, é uma festa com comidas juninas típicas, quadrilha etc. O que a diferencia das demais é que acontece dentro do salão da Mesquita de Santo Amaro e por isso não há bebida alcoólica. No entanto, homens e mulheres dançam a quadrilha (prática não comum em outras mesquitas) e, logo em seguida, o Dabik (uma dança tipicamente árabe).	A festa aconteceu em 07 de julho de 2002. Nesse mesmo ano recebi um convite que anunciava: "FESTA Caipira-árabe – Não perca!!! 07/08/2002" No ano seguinte, ela não aconteceu, pois a sua organizadora se afastou da mesquita.

209 Ver vídeo Sacrifício.

210 Nos anos de 2006 e 2007, só soube da realização da festa de aniversário do Profeta na Mesquita de Santo Amaro, o que demonstra que, comemorar o aniversário do Profeta, não é algo que a comunidade realize como um todo, mas considero importante ressaltá-la.

211 Uma das justificativas que recebi para esta festa é de que ela proporciona uma maior união dos muçulmanos, sejam eles árabes ou brasileiros. A comunidade de Santo Amaro é a que apresenta um número maior de brasileiros. Há também o Carnaval Islâmico, realizado nesta mesquita. Neste ano, acompanhei inúmeros *scraps* no *Orkut,* de muçulmanos de outras mesquitas criticando a realização desta festa, como sendo algo *haram*, e não permitido pela religião.

Sem data determinada	***Casamento*** O casamento é sem dúvida um momento de grandes festas. Festa do noivado, da assinatura do contrato e do casamento religioso[212].	A festa de casamento tem características diversas, de modo geral, homens comemoram separados das mulheres. Há momentos coletivos e momentos separados. Há também a prática do "chá de panela", mas tudo dentro dos fundamentos da religião (sem bebida alcoólica ou comida proibida, como a carne de porco)
Sem previsão	***Moulid*** As mulheres organizam um chá com o pretexto de comemorar o aniversário de um dos filhos, nascimento dos primeiros dentinhos da criança, ou para pagar uma "promessa" que fizeram ao Profeta.	As mulheres telefonam às amigas e parentes e marcam um chá em sua casa, em geral, no período da tarde. Não há presença de homens. Nesses eventos elas dançam, cantam, tiram os véus e casacos. (Festa muito comum no Brás)

Como é possível constatar na tabela, a vida nas comunidades islâmicas é intensa e repleta de símbolos. Neste sentido, reforço a idéia de adaptação ao tempo islâmico, que é prescritivo e deve ser seguido à risca, mas é possível destacar, ainda, a animação com que essas festas e encontros são preparados. Durante o mestrado, fui a várias festas só de mulheres (*moulid*), e pude compartilhar desse universo de perto; no doutorado, a atenção se voltou para as grandes festas, como se estivesse observando um momento de *communitas,* ou, no sentido proposto por Hikiji, uma comunidade de indivíduos iguais (2006, p.206). Esses encontros liberam as capacidades humanas de cognição, afeto, criatividade etc. (HIKIJI, 2006, p.206)[213]

O passo seguinte será apresentar a etnografia das festas principais, a fim de estabelecer o entendimento do tempo e das prestações islâmicas.

212 Vale dizer que no Islã o noivado já é considerado casamento, apenas não é feita a consumação deste, que só ocorre com a festa do casamento. Neste período, é possível desistir do casamento.

213 A respeito dessas considerações, ver Turner (1974).

2

O estado liminar (cotidiano) do jejum no mês do Ramadã[214]

> Na décima sétima[215] noite do Ramadã de 610, o anjo pede que Muhammad recite, ele se recusa e diz: "Não sei recitar!", achando que o anjo o havia tomado por *Kahin*, um adivinho da Arábia. Mas o anjo apenas "envolveu-me num abraço até que atingisse o limite de minha resistência", afirma o profeta. Então ele disse as primeiras palavras: "Recita em nome do teu Deus que te criou, criou o homem de sangue coagulado... (ARMSTRONG, 2002, p. 97).

Se perguntarmos a qualquer pessoa leiga sobre o Islã, sobre o que ela sabe a respeito dos muçulmanos, ela provavelmente irá se remeter às guerras, às bombas, ao terrorismo, ao fundamentalismo, ao Talibã e ao jejum do mês do Ramadã. O Ramadã é o nono mês do calendário islâmico, mês em que o Alcorão foi revelado ao Profeta Muhammad.

Reorganizando o material de campo (fitas de vídeo, em sua maioria), percebi que o momento do Ramadã tem sido um dos mais privilegiados por mim, durante a pesquisa. Desde 1998, acompanho de várias formas esse período especial para os muçulmanos, filmando as orações ou participando da quebra de jejum, como a da casa de Malac, em 2002[216].

O jejum do Ramadã corresponde a um dos pilares da religião e deve ser praticado por todos, a partir do momento que já conheça o seu significado. As únicas pessoas que podem se abster do jejum são mulheres que estão no período do resguardo (pós-parto) ou menstruadas, e pessoas adoentadas, que fazem o jejum em outro período do ano.

---

214 O termo *limen* em si, do latim "limiar", selecionado por Van Gennep (1978) para aplicar a "transição entre" (Ver Turner, 1982).

215 Armstrong (2002) e Pace (2004) também se referem ao décimo sétimo dia, mas informações da comunidade falam em vigésimo sétimo dia.

216 No mês do Ramadã, Malac convidou-me a quebrar o jejum em sua casa, oferecendo-me um jantar especial, como forma de retribuir à gentileza pelo convite; foi a única vez que fiz jejum durante a pesquisa. FERREIRA (2001).

> A razão para tal restrição deve-se ao fato de que essas pessoas encontram-se fragilizadas, seu sistema imunológico não apresenta uma boa resistência. No pós-parto a pessoa está se recuperando, retomando as energias gastas no parto. As mulheres devem em outro período compensar os dias perdidos durante o jejum. As pessoas com doenças crônicas, que não podem ficar sem comer, no período do jejum, se tiverem condições, devem alimentar uma pessoa por dia, desta forma não estará em falta com a sua obrigação religiosa (Nadia Hussein, entrevista em 18/04/07).

Em quase todas as falas recolhidas sobre o Ramadã, ao longo da pesquisa, podemos verificar que se trata de um período de purificação. “O jejum deixa o fiel mais forte; é como um escudo, algo que o protege do dia-a-dia”, como afirma Sheik Salat. O muçulmano demonstra a sua fé e o quanto pode resistir, ficando sem comer e beber do nascer ao por do sol. Nesse período também é proibido manter relações sexuais.

É no jejum que podemos observar a experiência religiosa mais forte. Conviver horas com um muçulmano durante esse período é, para qualquer não-muçulmano, um desafio também. O período do jejum é um momento de liminaridade para o muçulmano. É um momento de suspensão, como afirma Turner (1982). Segundo o autor, a própria ausência de sexualidade é uma característica de momentos liminares. Podemos verificar esse período como algo que escapa à ordem, está fora da estrutura social, e, no entanto, é fundamental para o fortalecimento da religião. A *communitas,* com seu caráter não estruturado, representando o ângulo (...) o “vazio do centro”, que é indispensável ao funcionamento da estrutura da roda (1982, p.155). Mais do que uma experiência liminar é, sobretudo, uma experiência de treinamento dos sentidos. É comum um fumante deixar de fumar neste período, assim como as pessoas deixam de comer e beber durante o dia.

A festa do *Eid* é o ápice da *performance*, momento em que podemos dizer: “algo aconteceu”, e que alguns expressam como um momento de satisfação, de felicidade por terem conseguido cumprir o jejum. Nesse sentido, podemos ir além, e dizer que os muçulmanos foram *transformados e transportados,* usando as expressões de Richard Schechner (1985).

É a isso que os sheiks se referem, quando falam que é preciso sentir fome para experimentar os que sentem fome. A experiência da *communitas ramadânica* permite esta vivência de forma mais profunda. E quando a pessoa retorna à estrutura, ou seja, a seu "cotidiano normal", passa a dar mais valor a esses momentos. Por isso, ao final de todo Ramadã, acontece também uma festa, na qual os fiéis podem comemorar o tempo que conseguiram ficar em jejum. Quando encerram o jejum, voltam diferentes, pois cada um vivencia a fome de uma forma diferente, dando sentido à estrutura: comer e não comer; quando comer; como comer; o que comer; com quem comer — todos estes aspectos ajudam, de certa forma, a pensar o modo como o alimento insere-se na vida daquele que jejua.

> **Sylvia**: Vale lembrar que o alimento é vida. É se abstendo de um dos mais importantes elementos dos quais a vida depende que se pode pensar sobre ele[217].
> **Zarra**: Deixar de comer é como se estivesse "limpando o organismo. O intestino fica diferente. Muda todo metabolismo da gente.
> **Mussaab**: O nosso estômago parece que fica mais limpo[218].
> **Sheik Jihad**: Quando vamos fazer exame de sangue devemos ficar sem comer, para que nada interfira no resultado do exame. O jejum é esta limpeza, faz bem para saúde também. (Notas do Caderno de Campo, no período do Ramadã, em 2005 e 2006)

É interessante pensar na ausência da comida assim como na ausência de sexo como uma limpeza do próprio corpo. Não é momento de concluir, mas adianto que, o corpo entregue a Deus, deve ser um corpo limpo das impurezas, sejam elas físicas ou espirituais, e assim os pensamentos e atos devem ser vigiados, pois o estado de "pureza" é fundamental para o sagrado.

Um dos momentos mais fortes do cotidiano de um jejuante é a noite, durante a oração, tanto a noite que antecede quanto a que se sucede à quebra de jejum. Durante a *performance* da oração na mesquita, os fiéis se sentem ainda mais fortalecidos,

---

217 Em reunião de orientação, em 16 de abril de 2007.

218 Ver vídeo Allahu Akbar. Zarra (Zahra, seu nome foi registrado incorretamente) e Mussaab são comerciantes, ambos freqüentam a comunidade de Santo Amaro.

por terem cumprido mais um dia de jejum. Podemos, então, nos remeter às fases da *performance*, propostas por Schechner (1995), quando tratamos do mês do jejum, porque este é o caminho para se chegar às festas. Há toda uma preparação para celebrar a vitória de se ter cumprido um pilar da religião. Quero entrever que a preparação da *performance* das festas se dá no *Ramadã*, a *performance* em si, na oração do *Eid*, realizada na mesquita, e os desdobramentos podemos verificar na festa realizada na chácara e nos dias que seguem.

> Ramadã é o mês do jejum, **o mês do balanço anual** entre os atos positivos e negativos, mês de reforçarmos o bem e lutarmos contra o mal dentro de nós mesmo e no seio da sociedade, para concretizarmos a paz e a segurança e realizarmos o plano "Fome Zero[219]" islâmico, que foi lançado a mil, quatrocentos e vinte e cinco anos atrás.
> Jejuar é abster-se da comida e da bebida, desde o raiar da aurora até o pôr-do-sol. Implica em duas premissas: a primeira **nos leva a sentirmos fome e sede**, isto é, igualarmo-nos aos pobres e necessitados; a segunda refere-se ao pagamento dos "Direitos do Menos Afortunados" conforme a obrigação religiosa prescrita por *Allah,* e sua finalidade é a confraternização, a irmandade, a igualdade e a harmonia entre os seres humanos, valores básicos para a paz e a felicidade, não apenas da sociedade islâmica, mas de toda a humanidade... O jejum no Islã, assim como o jejum no Tora e na Bíblia, **é uma reforma** ou, por assim dizer, um **reajuste**, sendo diferente apenas na forma e na intensidade (Ezzeddine Hussein Baalbaki Ramada 1425 H. (Texto distribuído em outubro/novembro de 2004).

Não tenho dúvida de que os jejuantes são pessoas liminares, isto é, estão suspensos, abstêm-se de determinadas atividades, vivem momentos de preparação, de mudança de status. Eles estão se preparando, para isto é preciso avaliar o que já foi feito e como foi feito etc. O sheik diz: estamos fazendo um curso, quem faz um curso se prepara para realizar algo, ou receber algo.

> O Ramadã é um curso que nós fazemos. Intensificamos as nossas orações. Neste mês vamos intensificar que a *Paz* reine no mundo todo... O jejum é como um hóspede que você se prepara para receber (...) é preciso se arrepender dos pecados. Se arrependendo dos pecados será possível começar uma vida nova...O jejum é um escudo para o jejuante. Durante o jejum ele vai deixar de praticar um monte de coisas

219 Em alusão à campanha do governo Lula: Fome Zero.

> erradas. O mês do jejum protege as pessoas de caírem em tentação (Sheik Salat, em entrevista, realizada em16/11/2001, na Mesquita Brasil).

O muçulmano que está em jejum sente-se fortalecido, assim como é definido por Turner (1982): a liminaridade pode ser vista como um depósito de possibilidades, não uma montagem aleatória, mas um processo de gestação, de fertilidade. Além disso, a liminaridade envolve uma seqüência complexa de episódios no espaço-tempo sagrado, como podemos perceber com a construção do calendário islâmico.

Compreendo o período do jejum do mês do Ramadã não só como um momento liminar, mas, sobretudo, como um momento de restauração do comportamento dos muçulmanos. Nesse período é possível identificar a "fase preliminar" (usando a terminologia de Van Gennep, 1978) da *performance*, entendida aqui como ensaios e oficinas etc. Para Richard Schechner (1985, p.36), é nesses momentos que se estabelece o vínculo entre as *performance*s ritual e estético-teatral. Nesse sentido, temos que, para o autor, o comportamento restaurado apresenta um esforço de transmissão e aprendizado, e é nesse comportamento restaurado, o fazer, o refazer, que podemos também observar o comportamento simbólico expresso no cotidiano islâmico, seja no jejum, nas orações ou nas relações familiares.

> Fazemos isto uma vez no ano durante um mês enquanto várias pessoas passam por isso durante o ano todo. O mês do Ramadã é um mês abençoado, é um mês onde nos reeducamos (Sheik Iansa, tradução de Moumtez, 06/12/2002, Mesquita Abu Bakr –depoimento).

> O Sheik falou no sermão de sexta-feira: - Cuidado para não passar fome a toa. Feche a boca, não fale mal dos outros. É um mês de louvor a Deus, então cuidado com que falamos, com o que vemos, com o que ouvimos... (Moumtez, 06/12/2002).

Como bem diz Mauss:

> a consciência religiosa, mesmo a de nossos contemporâneos, nunca separou bem a infração às regras divinas e suas conseqüências materiais sobre o corpo, sobre a situação do culpado, sobre seu futuro no outro mundo (2005, p.58).

Sabe-se, portanto, que no período do jejum, os fiéis devem prestar atenção no que fazem, ouvem, falam, comem e etc. É, sobretudo, um período onde os sentidos[220] estão sendo retrabalhados pela simbólica religiosa.

Se, por um lado, verificamos o *jejum como um momento liminar*, por outro, podemos considerá-lo como algo do *cotidiano*. Sem retirar-lhe o caráter liminar, pois, a partir do momento em que se vive um determinado "ritual", prescrito no calendário etc., ele passa a fazer parte de um cotidiano. Assim, para quem o pratica, não há nada de extraordinário, pois faz parte da sua cultura, da sua religião. Muitos me respondiam que não tinham dificuldades em realizar o jejum, pois faziam isto em nome de Deus, e tudo aquilo que se faz por Deus não é sacrifício. Noutras palavras, o jejum tem algo de extraordinário, ao mesmo tempo em que encerra algo de *cotidiano extraordinário.* Parei para pensar sobre isto, em uma determinada situação.

> Em 2001 convidei Sheik Jihad, Sheik Ali e Magda para ministrarem uma palestra a jovens de uma escola. Como era Ramadã tratei de informar as demais pessoas para não comerem e nem beberem, e muito menos oferecerem aos palestrantes algo para comer ou beber. Saindo de lá, o comentário de Sheik Jihad chamou minha atenção. *Disse-me que eu fui muito gentil em não lhe oferecer água, sabendo de sua obrigação religiosa. Disse a ele que era a primeira vez que não oferecia algo aos meus convidados sem ser considerada mal educada (notas do Caderno de Campo).*

Sabendo das prescrições, tentei poupá-los, mas a partir daí passei a compreender que não se trata de algo que seja difícil para eles cumprirem, porque já faz parte do próprio cotidiano. Porém, mesmo assim, pode assumir um caráter renovador, de suspensão, de mudança de status, como requer o estado liminar, embora não se descarte o cotidiano. Nesse sentido, o liminar faz parte do cotidiano, pois é nele que se renovam os valores e a crença.

220 Sobre os sentidos, ver o capítulo 7.

A noite do Poder, a noite do Decreto:

> *Al Cadr*
> Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso
> Sabei que o revelamos (o Alcorão), na Noite do Decreto.
> E o que te fará entender o que é a Noite do Decreto?
> A noite do Decreto é melhor do que mil meses
> Nela descem os anjos e o Espírito (Anjo Gabriel), com a anuência do seu Senhor, para executar todas as Suas ordens.
> Ela é paz, até o romper da aurora! (Surata 97)

Nos últimos dez dias do mês do Ramadã, os muçulmanos intensificam as boas ações, as orações e procuram passar a noite, em dias ímpares, rezando na mesquita. Conta-se que foi nos últimos dias desse mês que o Profeta Muhammad recebeu a revelação do Alcorão. Alguns sábios apontam ser no vigésimo sétimo dia, portanto este dia é chamado de Noite do Poder ou Noite do Decreto.

Ouvi de vários muçulmanos que, nessa noite, Deus envia sinais. Perguntei que tipo de sinal, e muitos deles me contaram que, em geral, se dá um clarão na madrugada, as árvores param de balançar e nenhuma folha se mexe — estes são um sinal de que aquele é o dia do Poder. Dia em que se comemora a revelação do Alcorão. Esses sinais são recebidos como uma graça, por isso, nessa mesma noite, que ninguém sabe ao certo quando é, mas acredita ser no dia estipulado pelo calendário, os muçulmanos aproveitam para fazer seus pedidos. Mussaab, da Mesquita de Santo Amaro, conta-me que numa "noite do poder", ele pediu para que sua tia de 46 anos tivesse filhos gêmeos, e seu pedido foi atendido.

Como podemos ler no texto a seguir:

> Alguns exegetas situam a *Noite do Decreto* – a noite em que o Alcorão foi revelado ao Profeta Muhammad (*s.a.a.s*)[221] – na 25ª ou na 27ª noite, mas outros admitem qualquer um dos dez últimos

221 Abreviação de "A paz de Deus esteja com Ele".

> dias ímpares deste mês e não há um consenso sobre isso. O fato histórico comprovado é que foi durante o retiro espiritual do Ramadan do ano cristão de 610, na caverna do monte Hira, que a primeira surata (a 96 – *O Coágulo*) foi revelada. Os cinco versículos da surata 97 (*O Decreto*) alertam para a inutilidade de se discutir sobre o assunto: *"Sabei que o revelamos (o Alcorão), na Noite do Decreto. E o que te fará entender o que é a Noite do Decreto? A Noite do Decreto é melhor do que mil meses. Nela descem os anjos e o Espírito (o arcanjo Gabriel), com a anuência do seu Senhor, para executar todas as Suas ordens. (Ela) é paz, até o romper da aurora".* O significado místico é evidente. Uma vez que a *Noite do Decreto* não pode ser fixada com precisão no calendário nem comparada corretamente com as medidas humanas do tempo, ela empresta a todo o mês do Ramadan uma santificação especial[222].

É possível concluir que a experiência do sensível, por meio do sagrado, é percebida de modo significativo nessa noite. Deus se revela em sinais que aumentam a comunicação entre ele e os fiéis. Dessa forma, a idéia de que o Islã é uma religião puramente racionalista, nos moldes de Max Weber, não se sustenta por inteiro, pois a "magia", os efeitos mágicos e extracotidianos são expressos, quando nos referimos à noite do poder. Podemos aqui arriscar uma interpretação de que após 27 dias de jejum, o muçulmano encontra-se num momento especial do seu jejum, já passou a fase crítica, que é a primeira semana, e a adaptação, que é a fase seguinte, estando, portanto, nos últimos dias de jejum. Assim, se a intenção é a entrega a Deus, só pode ser neste momento que a entrega se torne mais intensa. O corpo já está adaptado, os pensamentos estão todos voltados ao divino, até porque passam a noite rezando na mesquita. É nesse momento que o contato é feito. Momento mágico de suspensão desse coletivo para se transformar em experiências individuais. Quem consegue vivenciar essa experiência intensa e mesmo aqueles que conseguiram realizar o jejum preparam-se para a recompensa, para o pódio, como me disse Sheik Jihad, para o Eid.

---

222 http://www.geocities.com/islamicchat/cpeixoto_ramadan.html , consultado em 24 agosto de 2005.

Eid "aquilo que retorna"

***Eid Al Fitr* (Festa do Desjejum)**

Acordei às 6h[223], pois queria estar às 7h na mesquita para acompanhar a primeira oração do dia. Cheguei acompanhada do meu filho mais velho Gabriel, que insistiu em ir à festa para fotografar, experiência que ele já realizou na festa do Sacrifício de 2004. Nesse ano (2005), o espaço das mulheres dentro da mesquita era outro, pois construíram um mezanino, com uma escada anexa à mesquita para subida das mulheres. Antes, as mulheres ficavam lado a lado dos homens separados por uma treliça, agora ficam na parte superior. As crianças permanecem em sua maioria perto das mães, e neste ano estavam agitadas: corriam, pulavam, talvez pelo espaço novo, ou porque, suas mães não pretendiam chamar sua atenção em dia de festa. Em geral, nos templos, igrejas, sinagogas, impera o silêncio, o respeito ao sagrado, ao divino, na mesquita, as crianças estavam ocupadas demais com suas roupas novas, óculos coloridos, para se preocuparem com isto, mesmo porque estavam certas de que logo mais se divertiriam e receberiam presentes.
Às 7h30, chega sheik Ali Abdouni que faz o sermão em árabe. Não entendo o árabe, mas com tanto barulho, será que alguém conseguiu ouvir o sermão? Sheik Ali fala baixo e isto talvez tenha dificultado mais ainda. Logo depois sheik Jihad Hassan faz o sermão em português, o som do seu microfone está mais alto, todos ouvem e as crianças dão uma trégua.

Em dias como este, a mesquita fica cheia. As pessoas usam as melhores roupas. As meninas estão com enfeites nos cabelos, usam roupas que brilham, sapatos novos. As mulheres estréiam seus novos véus. Dia de festa é dia de roupa nova. Neste dia não se faz jejum, ao contrário, come-se o tempo todo.

As orações nas festas do *Eid* constam de duas genuflexões, nas quais o imam faz a leitura em voz alta. Não há chamada do Muázin, nem oração voluntária, antes ou depois do ritual. Seu horário começa após o nascer do sol e prolonga-se até o meio-dia[224]. Após a obrigação do jejum (Ramadã), os muçulmanos comemoram durante três dias. Rezam pela manhã bem cedo, depois de terem tomado banho e vestido a melhor roupa, quebrando o jejum com algumas tâmaras apenas. No Brasil, é mais comum

223 Notas do meu caderno de campo.
224 Conferir capítulo 6.

quebrar jejum com o café da manhã tradicional. O sermão deve falar a respeito do *Eid* e sua importância para o Islã. O sheik lê a surata de Alfátiha e a do altíssimo também.

Nesses dias, a oração é feita antes do sol despontar totalmente. Em seguida, inicia-se a festa e a entrega de presentes[225]. Nas duas festas, as mulheres devem participar, inclusive as menstruadas[226], que devem ouvir as orações do *Eid*, mesmo não podendo recitá-las com o grupo, como as outras mulheres.

Quando entramos na mesquita, escutamos os homens recitando sem parar:

> *Allahu Akbar, Allahu Akbar, Allahu Akbar.*
> *La Ilaha Ila Allah. Allahu Akbar Allah Akbar . Wa Lilahi Al Hamdu.*
> *Allahu Akbar, Allahu Akbar, Allahu Akbar*
> La Ilaha Ila Allah. Allahu Akbar, Allahu Akbar Wa Lilahi Al Hamdu.
> *Allahu Akbar, Allahu Akbar, Allahu Akbar ...*

Recitar esta oração é uma forma de estabelecer o contato com o divino, de agradecer e de pedir a Deus que tenha misericórdia deles. Logo depois, entra o sheik, em geral, vestido com uma roupa especial, cumprimenta as pessoas que estão na mesquita, tira os sapatos e sobe para fazer o sermão:

---

225 A entrega de presentes e o almoço, lembram muito o Natal cristão. Aqui também podemos nos remeter a Mauss (ano): dar, receber e retribuir. Um corpo que se dá, recebe sinais e retribui com presentes e comidas aos amigos e familiares.

226 Mulheres menstruadas não entram na mesquita. Aqui cabe uma breve reflexão para tal estado de "impureza" atribuído à mulher menstruada. Segundo René Girard: "a menstruação deve ser considerada no quadro mais geral da efusão do sangue. A maioria dos homens primitivos toma precauções extraordinárias para não entrar em contato com o sangue. Qualquer sangue derramado fora dos sacrifícios rituais, em um acidente, por exemplo, ou num ato de violência, é impuro.... basta que a violência se desencadeie para que o sangue se torne visível...o sangue menstrual tem relação direta com a sexualidade...a sexualidade faz parte do conjunto de forças que dominam o homem com uma facilidade ainda mais soberana pelo fato de que ele pretende dominá-la" (ano, p.48-49). Por toda essa simbologia ligada à violência, podemos considerar que no contato com o divino, este caráter violento e impuro que suscita o sangue atrapalha a ligação com o sagrado. No interior do Nordeste, sempre ouvi que mulheres menstruadas não deviam se sentar na cama de uma mulher de resguardo, porque isto poderia secar o leite materno (que é puro, limpo), tamanho é o tabu com o sangue menstrual.
Segundo Nadia Husseim, no Islã, o significado é outro, a mulher não é vista como se estivesse ou fosse impura, mas trata-se de uma restrição para pessoas que estão em jejum, como já apresentei e, para as mulheres na oração, pois, na oração, a mulher deve estar abluída (ablução), assim como qualquer muçulmano. Se a pessoa não está abluída, a oração não tem validade. Em uma mulher menstruada, por mais que tome banho ou se higienize, o fluxo é contínuo, não permitindo uma limpeza completa. No capítulo 6 tratarei especificamente da limpeza corporal para as orações. (Entrevista em 18/04/07)

> Nós ontem estávamos de jejum e éramos obrigados a ficar por mais que quiséssemos deixar de fazê-lo, você estava proibido. Hoje é o contrário, por mais que pessoas te obrigassem a jejuar, você hoje não deve jejuar. Quem determina é Deus todo poderoso. Deus está dizendo: venha! Hoje você é meu convidado a quebrar o jejum. Como você sabe que o seu jejum foi aceito? Quais são os sinais? Se você se preocupou com a outra vida e não com esta. Nós devemos saber procurar as coisas que são necessárias para que Deus aceite o nosso jejum. A primeira delas é *fazer boas ações*, este é o primeiro sinal; a segunda coisa *é ter conhecimento*, quem não tiver conhecimento vai fazer de forma errada. A terceira coisa é *divulgar aquilo que você aprendeu*. A quarta coisa é *se preocupar com o próximo.* Ver aquele que precisa de você, que não tem a mesma inteligência que você. A outra coisa é *o arrependimento*. As pessoas devem se arrepender dos seus atos. Se você tem essas qualidades Deus irá aceitar as suas ações. (Tradução do Sermão – Moumtez. Eid Fitr de 03 de Novembro de 2005).

Neste sermão, o sheik retoma o que cada muçulmano deve fazer para ter suas ações reconhecidas por Deus. Só é possível a *dádiva*, quando as *prestações* são executadas e, assim, Deus pode reconhecer os atos dos fiéis. No Islã, os sheiks falam, repetidamente, que a fé sem a prática de nada adianta. Aprender a executar tais prestações é o que chamo de comportamento restaurado.

No Islã, repetir a oração cinco vezes ao dia, fazer boas ações, buscar conhecimento, transmitir o conhecimento aprendido e arrepender-se implica uma reformulação diária do comportamento dos muçulmanos. Mas é no término do mês do jejum que eles se sentem mais fortalecidos, por terem conseguido jejuar como dizem “da melhor forma possível”, e, portanto, realizando o sacrifício de ficar sem comer e sem beber. O muçulmano modifica o seu estado de pessoa, consagra-se por ter conseguido fazer aquilo que é prescrito pela religião, restaura o seu comportamento e isto será passível de verificação, nos desdobramentos do seu cotidiano.

> Após o sermão os muçulmanos voltam a rezar, em seguida se abraçam e vão fazer mais uma refeição, um lanche comunitário na própria mesquita, antes de seguir para Chácara Sultan. Nesse dia se deve quebrar o jejum. Esta é a festa do *desjejum*. No salão da mesquita crianças e mulheres se aglomeram para servir-se de salgados, doces e refrigerantes. Convidam-me para comer com elas. Os homens vão para a porta da mesquita, lá estão os alimentos que eles vão se servir. Abraços e beijos entre eles são comuns. Uma fila grande foi formada para o cumprimento aos Sheiks presentes.

> São 9 horas da manhã e a festa está só começando. Em todos os *Eid* reencontro alguns muçulmanos que normalmente só vejo em dias de festas. Isto demonstra também o quanto pode ser fluída a ocupação desses espaços, muitos circulam entre as mesquitas. Depois de conversar com algumas mulheres sigo em direção à chácara, pois lá quanto mais cedo se chega, melhor, pois depois fica impossível estacionar ou se locomover. A festa ganha proporções gigantes. A chácara localizada em Riacho Grande parecia menos cheia do que de outras vezes, mas aproveitei para confirmar a minha hipótese, de que não havia só muçulmanos que freqüentam a mesquita de São Bernardo do Campo, com isto acabei levantando outro dado importante para pensar. O de que as pessoas que lá estavam e que não pertenciam a São Bernardo eram em sua maioria brasileiros reversos que freqüentam outras mesquitas.

A festa é um momento privilegiado, não só para os muçulmanos, mas também para a pesquisadora, que se beneficia com a quantidade de muçulmanos para conversar, ouvir ou simplesmente observar. Os que já me conhecem, me apresentam a outras pessoas, ou perguntam sobre o meu trabalho, se eu já terminei a tese, se eu já me reverti. A sociabilidade é intensa, tanto na mesquita, quanto na Chácara, na qual há a possibilidade de se reunir um número bem maior de muçulmanos, e é justamente isto que acontece: muçulmanos de outras comunidades aproveitam este momento na chácara para poder reencontrar amigos e parentes.

Para compreendermos a segunda maior festa do Islã será preciso, entretanto, apresentar o quinto pilar da religião — o *hajj* — a peregrinação a Meca, que é o ritual que prepara para a festa do *Eid Al-Adhha*, assim como o jejum prepara para o Eid Fitr.

3

Espaço energizado e concêntrico – Meca

> ... A peregrinação à Casa é um dever para com Deus, por parte de todos os seres humanos, que estão em condições de empreendê-la; entretanto, quem se negar a isso saiba que Deus pode prescindir de toda a humanidade. (Alcorão Sagrado 3:97)

A cidade sagrada do Islã é sem dúvida Meca. Foi lá que o Profeta Muhammad recebeu os primeiros versículos do Alcorão e para onde se dirigem mais de dois milhões de muçulmanos, vindos do mundo inteiro, para participarem do *Hajj.* Quinto pilar da religião, deve ser cumprido pelo menos uma vez na vida, se a pessoa tiver condições físicas e financeiras. Essa peregrinação acontece durante o décimo segundo mês islâmico (*dhu al-hijjia*). Como bem afirma Pace (2005, p.144), Meca celebra a unidade da comunidade dos crentes e, portanto, é um lugar de afirmação da identidade muçulmana. Não só a Pedra Negra, mas o núcleo histórico da cidade é considerado sagrado: *al-haram*. O perímetro sagrado se estende por cinco quilômetros de largura, contados a partir do templo onde se guarda a Pedra Negra (o Cubo, a Caaba)[227].

O *Hajj* é um ritual marcado por uma série de regras e comportamentos que devem ser seguidos à risca pelos peregrinos. Uma das determinações é que o peregrino deve empreender o *Hajj* com dinheiro lícito, sem dívidas, e após ter suprido as necessidades da sua família pelo período equivalente ao que irá ficar fora, devido à peregrinação. Os rituais da peregrinação baseiam-se em atos praticados pela família do Profeta Abraão, quando foi incumbido por Deus de reconstruir a Caaba, juntamente com o seu filho Ismael.

---

227 Este espaço é reservado aos muçulmanos, portanto no passaporte deve estar carimbado “em visita religiosa”. Há postos que controlam os documentos.

Segundo os muçulmanos, a peregrinação é um atendimento ao chamamento que o Profeta Abraão dirigiu a todos os homens, obedecendo à ordem de Deus[228]. Não basta mudar de roupa, como assim o fazem homens e mulheres que adotam a vestimenta branca, como modo de estar igual a todos, perante Deus. É necessária uma maior introspecção, neste período, que dura cinco dias, quando as pessoas não podem se preocupar com questões que não sejam referentes a Deus. A vestimenta masculina deixa a descoberto o braço direito. Este ato de mudança de roupa e de comportamento é chamado *al ihram,* e, durante a viagem, o muçulmano repete várias vezes: *labayaka allahumma*[229]. Para ilustrar melhor, descrevo abaixo as etapas do *Hajj.* [230]

No primeiro dia, os muçulmanos (*Mutamatti'*[231]), e antes de começar a *tawaf (*caminhar à volta da Caaba, dando sete voltas), deverá fazer o *ghusl*[232] e a *wudhu*[233]*,* vestir o *ihram*, cumprir uma oração de duas unidades (*rakkat*)[234] pelo *ihram, pronunciar a intenção de cumprir o hajj* e *recitar a fórmula de Talbiya*[235]*. Os atos que devem ser feitos* durante este dia são: 1- recitar o Alcorão; 2- recitar o *Talbiya*; 3- Recordar-se de *Allah*; 4- Praticar orações voluntárias; 5- Fazer preces (du'a); 6- Alimentar as pessoas. Por outro lado, não podem: 1- brigar; discutir e argumentar; 2- envolver-se em conversas vãs; cometer pecado; olhar para mulheres proibidas[236].

---

228 Conforme site da WAMY (colocar o site), consultado em 21/2/07.

229 "Eis-me aqui, ó Deus, estou pronto, estou a teu serviço".

230 Parte das informações sobre o hajj, podem ser conferidas no "Guia ilustrado para o Hajj, A Umra e Ziára" – (Samir El Hayek).

231 É o peregrino que usa o *ihram* com a intenção de fazer o *hajj*, e aproveita a ocasião para fazer também a *Umra* (uma peregrinação menor, sem necessidade de visitação a Arafat e arremesso de pedras).

232 Tomar banho.

233 Limpeza de algumas partes do corpo.

234 Prostração.

235 Labbaika Allahumma Labbaik – Eis-me aqui, ó Deus, eis-me aqui.

236 Esses atos devem ser realizados antes de entrar no *Micát*, isto é nos limites dos locais sagrados: ***Zuh Hulaifa*** – é o micát mais distante, para aqueles que vêm de Medina, estando situado a 450 km, ao norte de Meca; Zátul Irq – é o micát para os iraquianos e para os habitantes dos países que estão na direção do Iraque, situado 94 km a nordeste; ***Al Ju'hfa*** – é o micát dos sírios, egípcios, turcos, dos países do Ocidente, Portugal, Espanha, Brasil e as Américas em geral, fica a 204 km de Meca. Carnul Manázil – fica a 94 km de Meca, conhecida como Saili Kabir. É o micát dos habitantes de Najd e de todos os países que vêm daquela direção, por exemplo, os que vêm do Golfo Pérsico; e ***Yalamlam,*** montanha situada a cerca de 54 km ao sul de Meca, para os que vêm do Iêmem, Índia, Paquistão e da África Austral.

A *Tawaf* tem início na Pedra Negra, repetindo, com isso, o que foi feito pelo Profeta Abraão e seu filho Ismael. Os muçulmanos consideram este ato como se fosse uma réplica, aqui na Terra, do que os anjos fazem constantemente no céu, circundando o *Trono de Deus, orando e adorando-O*. Depois, os peregrinos dirigem-se a dois pequenos montes, percorrendo a distância entre os montes de *Al Safa* e *Al Marua*, sete vezes, e repetindo, com isso, o que foi feito pela segunda esposa[237] do Profeta Abraão, quando procurava água para o seu filho Ismael. Este ritual é chamado de *Al Sal*. Neste dia, os muçulmanos passam a noite em Mina.

No segundo dia, o muçulmano deve ir para a *Masjidun Namira*, ouvir o sermão, um *azan* deve ser feito depois das *Zawal, Zuhr e Asr*[238] que devem ser cumpridas com dois *icámat* durante o *Zuhr*, e a pessoa deve passar uma grande parte da tarde em du'á, em pé, e de rosto voltado para a quibla. Se a pessoa não pode se manter de pé, poderá sentar-se; a pessoa deve recitar repetidamente o *takbir*, o *tahlil*, o *talbiya* e se engajar em *du'á* e *ibáda*. Após a alvorada, dirigem-se para o *vale de Arafat,* único local da peregrinação em que todos os peregrinos ficam juntos num mesmo lugar. Os muçulmanos, além de rezarem, pedem perdão a Deus. Consideram esse momento especial, pois é nele que o fiel pode ter uma idéia, uma visão de como será o Dia do Juízo Final. Em seguida, seguem para passar a noite em *Muzdalifah*, depois do pôr-do-sol, e não se deve praticar a oração do *Maghrib* e de *Ichá* no caminho. Parte da jornada é ocupada a *apanhar pequenas pedras*[239] para serem utilizadas na etapa seguinte do *hajj*. Em Muzdalifa, o muçulmano deve passar a noite em adoração, *zikr, talbiya*, e praticando orações voluntárias. A parada em Muzdalifa começa na alvorada e indo até o nascer do sol. O tempo, durante a parada, deve ser utilizado em du'á.

No terceiro dia do Hajj, regressam a Mina, após o nascer do sol e vão aos três pilares de pedra que assinalam o lugar onde o "Demônio tentou fazer com que Abraão

237 Alguns escritos apresentam Agar (Hagar) como a escrava dada por Sara a Abraão, para que este tivesse um filho.
238 Orações do meio-dia, da tarde e da noite. Ver capítulo 6.
239 Encontrei uma referência que diz que se devem recolher 49 pedrinhas.

desobedecesse a Deus". Lá, atiram as pedras coletadas, simbolizando sua rejeição ao demônio. *A peregrinação termina com uma cerimônia em que são imolados animais (Jamrat).* Este costume é mais uma vez reportado à memória de Abraão, a quem Deus ordenou que imolasse o filho. Quando Deus poupou Ismael, Abraão sacrificou um cordeiro em seu lugar. Deste modo, os peregrinos sacrificam uma ovelha, uma cabra, uma vaca ou um camelo, para comemorar o ato. É uma forma simbólica de mostrarem a sua boa vontade, despojando-se de tudo o que possuem de valioso, em louvor a Deus. Os peregrinos comem parte dessa carne, mas a maioria é dada aos pobres. O rito do sacrifício termina com uma cerimônia particular: o corte do cabelo, os homens raspam a cabeça e as mulheres cortam apenas um cacho do seu cabelo.

No quarto dia, depois de Zawal, devem-se apedrejar os três *jamarat* com sete pedras cada. Primeiro o menor depois o médio e então o maior; no final deve-se retornar para sua tenda ou hotel.

O quinto dia do hajj, depois do Zawal, apedreje três *jamarat* com sete pedras cada. Primeiro o menor, depois o médio e então o maior; fazer o *du'á* de rosto virado para a quibla, depois de apedrejar o pequeno *jamarat*; no final retornar a Meca. Por fim, os peregrinos contornam a Caaba, uma vez mais, e os que podem vão até **Medina**, visitar o local onde o Profeta está sepultado, *AL Masjid AL Haram (a mesquita sagrada),* onde fazem suas orações.

Assim como Pace (2005, p.148), considero que o percurso do *hajj* prefigura *tempos, símbolos e gestos*. Esses elementos todos podem consubstanciar o rito como *performance* religiosa, pois determinam um tempo que se repete, como apontou Leach (1971), repleto de símbolos e de gestos, o que torna o muçulmano um *outro*, após participar deste ritual. Fazer o *hajj,* torna-se um *hajji,* é mudar de vida, assim como podemos verificar nas transformações apontados por Schechner (1985), quando fala do desdobramento das performances. A certeza de que "algo aconteceu", no final do percurso. A fala de *Sheik* Jihad pode nos ajudar a esclarecer um pouco mais sobre esses significados.

> **Sheik Jihad:** Por quê os homens usam duas peças de roupa? E somente isto? A mulher não, essa por questões de intimidade. Os homens usam duas toalhas, na realidade usam duas mortalhas, dois panos. Ai eles se reúnem em determinado lugar em determinada época. É como se ela (pessoa) **tivesse renascido**. Esta assembléia simboliza o dia do Juízo Final... e elas estão perante a Deus, todos iguais. Todos voltados a Deus. O *hajj* nada mais é que este simbolismo[...] um dia eu estarei perante Deus, faz com que a pessoa em vida volte atrás... no dia do Juízo Final, não tem como.
> **Franci:** Espera que um *hajji* (peregrino) seja um pouco melhor? Ouvi que uma pessoa não iria fazer o *hajj,* por não se sentir preparada.
> **Sheik Jihad**: Eu não quero me arrepender. O que é estar preparado? Eu não quero me arrepender. Na realidade , o profeta Muhammad (SAW) diz as pessoas estão dormindo, quando elas morrem, elas acordam. Quando ela morre toda aquela ilusão se vai... tem uma outra vida depois desta primeira. Quando a pessoa faz o *hajj* é uma maneira de sacudir essas pessoas.
> [...] Por mais pobre que a pessoa se sente ela se sente confortável em sua casa...O *hajj* não é um passeio é um sacrifício, tem que caminhar. Tem que suportar o sol. É um ***sacrifício espiritual*** ela tem que perdoar, teve que se controlar, ser humilde... ela tem que... tirar toda roupa e usar duas toalhas, ficar junto com as pessoas... centenas e milhares de pessoas.
> Eu lembro que quando eu fiz o *hajj* pela primeira vez, eu não senti o chão. Muitas vezes de muito apertado que é, as pessoas te carregam... [...] Toda a peregrinação é simbólica. Por que dos rituais? Por que esta via sacra? Na verdade nós revivemos os lugares que Abraão passou. Então ele foi passando em certos lugares onde o Satanás... (grifos meus)

Após observar de perto o período do jejum, de conhecer as etapas e os significados do *hajj* e das festas, considerei que se trata de um Sacrifício. O jejum e o *Hajj* são etapas duras de serem cumpridas, e que, ao serem realizadas, provocam uma experiência difícil de ser descrita, especialmente para quem não é muçulmano. Nesse sentido, como diz Geertz (1989), sempre estamos analisando de segunda e terceira mão, pois só o nativo tem a possibilidade de descrever os sentimentos que mobilizam a sua prática e a sua fé.

> **Sylvia:** E talvez nem eles, pois nessas circunstâncias as palavras não bastam (16/04/07).

Esses rituais vividos pelos muçulmanos implicam um total despojamento, necessário para reconhecer que o homem é nada perante Deus. Ele, sim, é mais importante que tudo e todos.

A idéia de sacrifício é interessante do ponto de vista do antropólogo que constrói a análise, mas, do ponto de vista dos nativos, nem sempre é assim. Realizei uma pequena pesquisa quantitativa e uma das perguntas pedia que eles apontassem o que era mais difícil de cumprir no Islã: o jejum, as cinco orações diárias, a oração de sexta-feira etc. Os homens, em sua maioria, afirmavam que nada é difícil, já as mulheres, assumindo o mesmo discurso, diziam que nada era difícil, mas, quando perguntadas uma segunda vez, passaram a responder que era o jejum. Cabe dizer, que são elas que, na maioria das vezes, fazem a comida, atividade complicada para quem está de jejum, ou, se não o fazem, alimentam os filhos que ainda não têm idade para cumprir o jejum.

René Girard afirma que há duas teses quando se trata de sacrifício, a primeira *remete o ritual ao mito*, isto é, busca no mito as práticas rituais; a segunda remete ao ritual, não apenas mitos e deuses, mas a tragédia e outras formas culturais gregas. Para ele, Mauss (2005) e Hubert (2005) aderem a esta segunda tese, o que implica fazer do sacrifício a origem da divindade (1998, p.117). É claro o incômodo de Girard, com a não investigação da origem do sacrifício:

> Afirmar que não há nenhum sentido em se interrogar sobre a função e a gênese do sacrifício, é afirmar que a linguagem religiosa está destinada a permanecer letra morta, que ela sempre será um abracadabra certamente bastante sistemático, mas completamente desprovido de significação (119-120).

Porém, como esta discussão está apenas se iniciando, vale a pena continuá-la a partir do “sacrifício” concreto realizado pelos muçulmanos: o sacrifício do carneiro. Se, no período do jejum, o sacrificado é a pessoa, que se torna melhor a partir dessa experiência, agora o carneiro ocupa este espaço, trazendo outros significados à dinâmica religiosa.

4

Eid Al-Adhha: o sacrifício do carneiro

> o sacrifício é um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa. (MAUSS, 2005, p.19).

Como em outras festas, chego bem cedo na mesquita, em geral por volta das 6h30, horário em que os primeiros fiéis aparecem para a oração. Aproximadamente às 7h00 começa a oração. Desta vez (Festa do Sacrifício de janeiro de 2005), terminada a oração, fazemos um lanche rápido, com a comida trazida pelas mulheres, e seguimos para a chácara Sultan, em Riacho Grande.

Dei carona para quatro muçulmanos reversos. Um deles, D. Cleusa, empregada doméstica, revertida há 8 anos, conta que a partir de sua reversão seus filhos foram, pouco a pouco, como ela disse, “abraçando a religião”. Perguntei a ela como lidava com o tempo islâmico, se não se atrapalhava com o calendário.

> **D. Cleusa**: Fui aprendendo aos poucos, hoje já conheço um pouco de árabe, sei ver o calendário e não me perco. A gente aprende. Deus mostra o caminho e a gente segue. Como venho semanalmente à mesquita sei de tudo que está acontecendo e vou acompanhando. Agora estou ensinando ao meu filho que é recém revertido.

Seu filho, um rapaz de mais ou menos 25 anos, foi conosco no carro. Logo vi que se tratava de um muçulmano recente, pois, ao entrar no carro, estendeu a mão para me cumprimentar. Não é comum um muçulmano estender a mão a uma mulher que não seja da sua família. Disse isto a ele, que sorriu e disse:

É, ainda estou aprendendo como me comportar.

As falas dele e de sua mãe corroboram a idéia de que se aprende a ser muçulmano, assim como se aprende o tempo e o modo correto de lidar com as questões temporais[240]. Chegando à chácara Sultan, avistamos balões pendurados com frases do Alcorão referindo-se à festa. Uma área de lazer, com brinquedos, tinha sido montada para as crianças. O sol do mês de fevereiro (2004) deixava a festa ainda mais bonita. As mesas já estavam fartas de comidas salgadas, doces e frutas. No balcão, era possível se servir de saladas. Na churrasqueira da chácara já sentíamos o cheiro dos primeiros pedaços de carneiro sendo assados. Já era quase meio-dia. Fui estimulada pelas mulheres a buscar os meus filhos para se divertirem junto com as outras crianças.

Chegando à chácara, sentiram-se livres e animados com tantos brinquedos disponíveis e vários amigos novos para interagirem. A novidade ficou por conta das meninas que usam véu. Eles ficaram preocupados que o véu das meninas, se rasgasse ou caísse em meio a uma brincadeira.

Enquanto conversava com alguns fiéis e tentava gravar alguns depoimentos, tinha como ajudante meu filho Gabriel, que ficou fascinado pela contribuição que estava dando à mãe antropóloga. Enquanto eu filmava e entrevistava as pessoas presentes na festa, ele tentava manter o “set” em silêncio. Tentava tirar as pessoas que passavam conversando por perto, tarefa impossível, uma vez que a chácara estava cheia de gente. Havia barulho por todos os lados. Era festa. E como em qualquer festa, barulho e movimento são uma constante. É comum virem muçulmanos de outras comunidades: Mogi das Cruzes, Guarulhos, Jundiaí, Santos etc. Em um dos espaços da chácara era possível ver os tapetes reservados para as orações que aconteciam em meio a pessoas conversando e crianças brincando. Isto mostra que, para um muçulmano em oração, pouco importa onde esteja, pois o melhor sempre é cumprir sua obrigação religiosa.

240 No próximo capítulo vou me ater à questão desse aprendizado e a idéia de comportamento restaurado.

No mesmo espaço da festa acontece a matança dos carneiros, o que aparentemente revela uma certa "violência", mas que, no entanto, é realizada dentro de um respeito absoluto, como veremos adiante. Aqui podemos retomar a idéia do calendário, como aquele que marca o ritual, *eid*, como aquilo que retorna sempre: neste ano, no próximo ano...

Do mito ao ritual – do ritual ao mito

Como relatei rapidamente no texto do *hajj*, conta-se que Deus pediu uma prova de amor a Abraão, solicitando que ele oferecesse seu filho em sacrifício. No dia marcado, Abraão levou seu filho Ismael para ser sacrificado. No momento do sacrifício, porém, Deus ordenou-lhe substituir o filho por um carneiro, pois ele já teria provado que o amava, acima de tudo.

Para os muçulmanos, o filho a ser sacrificado era Ismael, e não Isaac, como na religião judaico-cristã, que considera Ismael o filho bastardo da escrava Agar[241]. Sarah, não podendo ter filhos, deu de presente a Abraão uma escrava; quando esta engravidou e deu à luz ao filho primogênito de Abraão, Sarah, então, pediu-lhe que levasse a escrava e seu filho para longe. Este acontecimento marca a separação que conhecemos entre os povos árabes (Agar) e judeus (Sarah). Essa "inversão de papéis" é interessante para se entender a lacuna preenchida pelo Islã nos seus primórdios. Alguns autores apontam até a necessidade de os árabes terem sua própria religião, assim como os judeus.

Abro um parêntese aqui para contextualizar de modo breve alguns aspectos pesquisados a respeito do sacrifício. O sacrifício, segundo René Girard (1998, p.17)[242],

---

241 Agar ou Hagar. Em alguns textos, podemos encontrar a referência de que se trata da segunda esposa de Abraão. No Islã, o homem pode ter até 4 esposas, mas a primeira esposa deve autorizar esses casamentos. No Brasil, muitas moças formalizaram em documento que não aceitam que seus maridos tenham mais esposas. Cabe dizer que o homem que tem mais de uma esposa deve mantê-las igualmente.

242 Agradeço ao Professor Pierre Sanchis (UFMG), pela indicação desta leitura na apresentação do meu *paper* na ANPOCS de 2006.

sempre foi definido como uma mediação entre um sacrificador e uma “divindade”. Por outro lado, ele diz que a função do ritual é “purificar” a violência, ou seja, “enganá-la” e dissipá-la sobre vítimas que não possam ser vingadas (1998, p.52). Girard (1998) retoma a idéia de que o mito fundador do sistema sacrificial dos muçulmanos é o carneiro já sacrificado por Abel [243] e que Deus envia a Abraão[244].

Nesse sentido considero a festa do sacrifício como um ritual, pois relembra um mito que pode ser (re)contado de várias formas, sendo aquilo que retorna. O Islã continua fortemente ligado às suas “origens”. São quatorze séculos de resistência, tentando manter-se fiel aos preceitos estabelecidos pelo Alcorão e pela Sunna. É um modo de vida pautado nessas regras. Quando se pensa que a flexibilidade religiosa passa a dominar a religião, ocorre um evento novo, que, de algum modo, restabelece a crença nesses preceitos[245].

Cabe aqui uma reflexão sobre *festa e sacrifício*. René Girard diz que na festa há uma *antifesta*, o que implica que os ritos de expulsão sacrificiais irão coroar um período de austeridade extrema, e, portanto, a comunidade tomará cuidado em evitar a recaída na violência recíproca. A festa, segundo ele, baseia-se em uma interpretação do jogo da violência que pressupõe a continuidade entre crise sacrificial e sua resolução (1988, p.155). Trata-se de *resolução*, e aqui podemos recordar a quarta fase do *ritual de passagem*, de Turner (1987): a reagregação. Isto nos sugere que a festa carrega tensões que são resolvidas ou que devem ser ali resolvidas.

A experiência da festa é reagregadora, após a tensão de ter que se oferecer, se entregar, para reiterar o *título desta tese*. A reagregação é necessária para que a festa

---

243 Vale ressaltar que Caim, o irmão invejoso, mata seu irmão Abel, aquele que oferecia seus carneiros a Deus.

244 Cabe pontuar que o autor comete uma incorreção em sua exposição, quando afirma que o filho oferecido por Abrão é Isaac. Isto é fato para cristãos e judeus, mas não para os muçulmanos, como revelei há pouco.

245 Refiro-me aos episódios de 11 de setembro e aos problemas com o véu islâmico na França. Quando esses eventos parecem “abalar” o mundo islâmico e seus dogmas, aí sim eles se fortalecem ainda mais. Várias garotas passaram a usar o véu, depois de 2001, assim como ocorreram inúmeras passeatas e movimentos, na França, a favor das meninas muçulmanas, após a proibição. Ver também *O drama social islâmico* (capítulo 4).

aconteça. É preciso passar pelo sacrifício para se chegar à festa. Basta observar a descrição do *Hajj* e as etapas que os muçulmanos devem cumprir. Assim, é possível fazer a seguinte analogia: se, no final do *hajj,* o muçulmano não se entrega concretamente a Deus, mas se entrega através do carneiro, a matança dos carneiros é um ato simbólico muito claro. Marca o final do *hajj*, final de um "sacrifício" pessoal que se revela em um sacrifício explícito: o carneiro imolado substitui o homem. Esta experiência, que se atribui ao mito, é incorporada no ritual:

Filho (Ismael) — carneiro — muçulmano

Afirmo que o jejum e o *hajj* alteram o estado da pessoa, tanto física, quanto espiritualmente, como me revelaram vários muçulmanos, e como bem disse Mauss (2005, p. 58): o sacrifício *modifica o estado da pessoa,* e esta transformação é que dá sentido à construção das performances, das ações que serão estabelecidas. Foi pensando no lugar que ocupa o carneiro que desenvolvi a idéia a seguir.

O carneiro[246] como objeto transicional

Tendo em vista contribuir um pouco mais para o significado do carneiro na relação entre o muçulmano e Deus, lanço mão da teoria winicottiana que trata do objeto transicional[247]. A intenção não é psicologizar a temática, mas ampliar a reflexão, fazendo

246 ... il incarne le triomphe du renouveau, la victoire, toujours à refaire, de la vie sur la mort. C'est cette même fonction archétypale qui fait de lui par excellence la victime propitiatoire, celui qu'il faut sacrifier pour assurer son proper salut…et sacrifice du Ramadan, ce Kurban qui, dans la langue courante au Moyen-Orient deviant l'apostrophe affectueuse par laquelle on salue l'ami veritable, comme on lui dirait "frère". (1995, p.10-11). Cabe lembrar também que João, ao ver Jesus, disse: "Eis o Cordeiro de Deus, aquele que tira o pecado do mundo" (João, 1,29). Ver Isaías (40, 10-11) "Vejam: o Senhor Javé chega com poder, e com seu braço ele detém o governo. Ele traz consigo o prêmio, e seus troféus o precedem. Como um pastor, ele cuida do rebanho, e com seu braço o reúne; leva os cordeirinhos no colo e guia mansamente as ovelhas que amamentam". Ver: Paulo (1 Cor 5,7); João (19,36).

247 É preciso dizer que devo muito aos meus amigos psicólogos (Tommy Akira, Arialdo Germano, Beth Franco) e a vários alunos do grupo de Religião Psicologia e Antropologia , pois, sem eles, este diálogo não existiria.

uso de outros instrumentais analíticos que dão conta da experiência individual, mas que, de certa forma, geram desdobramentos no coletivo.

Donald Winiccott, psicanalista inglês, define objetos transicionais como sendo "metade" objeto, "metade" fantasia, no sentido de que a transição está entre a pura projeção e a percepção de mundo. Os exemplos clássicos apresentados pelo autor são: um ursinho de pelúcia, um travesseiro, que as crianças carregam como se fossem parte delas e que não deve ser trocado ou lavado[248]. Esse objeto carrega a fantasia, por meio desse objeto transicional ela reencontra a onipotência. Ele vai afirmar que está:

> estudando a substância da *ilusão,* aquilo que é permitido ao bebê e que, na vida adulta, é inerente à arte e à religião, mas que se torna marca distintiva de loucura quando um adulto exige demais da credulidade dos outros, forçando-os a compartilharem de uma ilusão que não é própria deles. Podemos compartilhar do respeito pela experiência ilusória, e, se quisermos, reunir e formar um grupo com base na similaridade de nossas experiências ilusórias. Essa é uma raiz natural do agrupamento entre os seres humanos (WINNICOTT, 1975, p.15).

Parto da premissa de que o carneiro pode ser visto como um *objeto transicional* entre o fiel e Deus. A cada festa do sacrifício se revive o mito, se religa o homem a Deus por meio do "objeto-carneiro", que simboliza a ação de amor dos homens para com o divino, estabelecendo, portanto, a fantasia e a realidade. Ocorre aqui a capacidade de reconhecer nesse objeto o não-eu, que é uma das características do *objeto transicional*, segundo Winnicott.

A idéia emblemática do não-eu, cunhada por Winnicott (1975), foi amplamente desenvolvida por Richard Schechner (1985) na elaboração do *não não-eu (not himself/not not-himsef)*, pois, segundo este autor, a possibilidade de ser outro(s) é uma característica do humano, seja no teatro, nos rituais, etc. Considero o carneiro

248 Cabe dizer que o autor deixa claro que não se refere exatamente ao ursinho da criança pequena ou ao primeiro uso que o bebê dá a seu punho (polegar, dedos). Não está estudando o primeiro objeto das relações de objeto. Está interessado na primeira possessão e na área intermediária entre subjetivo e aquilo que é objetivamente percebido (WINICOTT, 1975, p.15).

como aquele que simboliza os sentimentos humanos, pois ao sacrificar o carneiro, os muçulmanos “colocam-se” neste lugar, estabelecendo o *não não-eu* proposto por Schechner (1985). Para o autor, a experiência perfomática permite a transformação. Nesse sentido, os transforma, tornando-se *outros,* o que não significa abandonar-se, por isso que retomar o mito do carneiro é fundamental para a *performance* islâmica. O carneiro reconstrói a noção de pessoa muçulmana.

Temos, portanto, o carneiro no lugar do filho, no lugar do fiel, relação amorosa de ser outro. A matança de carneiros, aqui como uma experiência performática, onde o carneiro assume um lugar de importância, pois ocupa o lugar dos muçulmanos. Eles foram salvos pelo carneiro. Winnicott (1975, p.19) diz que o *objeto transicional* abre caminho para o processo de tornar-se capaz de aceitar diferença e similaridade. Assim, dá o exemplo da hóstia consagrada da comunhão, que simboliza o corpo de Cristo, sendo, para os cristãos, o *corpo* e, para os protestantes, um *substituto*, algo evocativo. Para o autor, os dois são símbolos.

Como diz Safra:

> trata-se de uma concepção do campo simbólico que vai considerar importante não tanto o significado de um determinado símbolo, mas fundamentalmente sua possibilidade de veicular uma experiência, uma vivência. É a função simbolizante que permitirá ao indivíduo seu atravessamento nas diferentes modalidades de estar no mundo: do estado subjetivo à realidade compartilhada (2004, p.23-24).

Simbolizar é, sobretudo, a capacidade de experienciar. A experiência carrega suas força nos símbolos e ritos que são propostos culturalmente, mas que cada um vivencia conforme a sua forma de estar no mundo.

A idéia que os muçulmanos querem transmitir é que Abraão foi capaz de se sacrificar por Deus e que eles também têm que fazer o mesmo. Matar o carneiro e distribuí-lo aos amigos, aos parentes e aos pobres faz parte da atitude esperada. Para melhor ilustrar essa experiência, transcrevo o sermão do *Eid Al-Adhha*, de 20 de janeiro de

2005. Aqui verifica-se o momento de “intensidade da *performance*”, é a *performance* propriamente dita. O sheik como *performer* apresenta o seu discurso e usa a sua voz/corpo para comunicar na língua árabe (e, portanto, apenas para alguns árabes), enquanto os brasileiros ouvem a tradução (pelo fone de ouvido).

Transcrição do caderno de campo:

> Oh! aqueles que ouvem, que dia é este?
> Deus e seus mensageiros sabem mais que nós.
> Hoje não é o dia do Sacrifício? Que mês é este? Que cidade é esta?Aqui não é a cidade sagrada, eles disseram. Os seus bens e de sua família são sagrados para vocês. Não voltem à idolatria depois disso, não façam intrigas. É da confiança de vocês para que vocês discursem. Todos falam: *Allahu Akbar*. Você sabe o que isto significa? Você está dizendo: Deus é o maior e está acima de tudo. Mais do que sua família, filhos...É uma grande palavra de um grande significado. É um dia que eu não desagrado, eu não faço nada em desacordo com Deus. Você fez a preparação, vem para confraternização. Depois de ter adorado a Deus, vem para confraternização. Vocês viram todos os peregrinos vestidos de branco, todos são iguais. Você já entendeu o branco? Porque um dia você vai por a mortalha e ser enterrado. Você será questionado sobre o que fez na sua vida...
> Do que você tem medo? Que eu não venda! Que falte mercadoria. Tenho medo de chegar a hora da morte e ter desobedecido a Deus.
> Quantas mulheres morrem e não estão com o lenço. Quantos homens morrem e não estão rezando. Precisamos estar acatando as ordens de Deus. O profeta Davi disse: No prato na balança cabe o céu e a terra. O tamanho que ele é, ele representa. O primeiro céu representa um grão de areia no mar. Na outra vai ser a balança. Oh Davi! Oh David! Se você der uma única tâmara por Deus, se você fizer não porque é para que os outros saibam, mas porque Deus encheu o outro prato da balança. O que você fez para merecer o paraíso? Eu li 100 vezes o Alcorão, fiz 20 peregrinações, rezei 60 anos sem parar. E o que mais? Eu não fiz mais nada. Eu dependo da sua clemência. Deus ouviu as palavras sinceras e o recebeu no paraíso.
> Honra o Islã
> Toda vez que passava um funeral ele dizia: louvado seja Deus...***Dia do Sacrifício não é só cortar a garganta de um animal. Nós temos que fazer sacrifícios.*** Nós levantamos de manhã e vamos fazer a oração...O que você deseja Abraão? Perguntou Gabriel (anjo). Não quero nada. Deus sabe da minha situação. Deus disse: que o fogo seja brando com meu filho Abraão. Numa batalha o Profeta disse: nem pense que o paraíso vem de graça...o que agrada mais a Deus é quando uma pessoa vai batalhar pela causa de Deus. Nós temos que nos sacrificar...Então irmãos, temos várias formas de nos sacrificar. Vamos pedir perdão a Deus.
> Uma coisa boa é o laço de família. Todos os muçulmanos são seus irmãos. No telefone fale: Assalamu Aleikum. Faça que o assalamu aleikum faça parte do seu dia-a-dia. Se você for visitar um doente 70 mil anjos rezam por você. Se você for a noite 70 mil anjos pedem perdão

> por você. Visite um doente e peça por Deus...É obrigatório que nós saibamos fazer as coisas corretas. A sua mãe deve estar em primeiro lugar para você, depois o pai, depois irmã e o irmão; depois a tia materna, tio materno e depois os tios paternos. É obrigação sua ajudar se eles estiverem precisando de alguma coisa...Devemos cumprir a ordem (grifos meus)

O que está explícito neste discurso é que o muçulmano tem que se sacrificar, porque o paraíso não vem de graça. O sermão apresenta vários pontos em que o comportamento restaurado aparece. Fazer o que é correto, não implica apenas ter fé em Deus, mas praticar. Como já apontei anteriormente, a prática religiosa é de suma importância para os muçulmanos; quem não pratica não é considerado um muçulmano completo. O que fazem, o que falam, o que comem, faz parte de um ciclo que deve ser vivenciado pelos muçulmanos. ***Não basta cortar a garganta do animal é preciso fazer sacrifícios,*** isto é, é preciso entregar-se a Deus; no momento de festa é preciso refletir sobre o verdadeiro sentido de ser muçulmano e dessa forma reavaliar o modo como cada um se entrega, se sacrifica.

Em países árabes, o dia do sacrifício é marcado pela matança de carneiros[249] e de outros animais. A matança de carneiros nada mais é do que a execução de alguns animais para a alimentação, segundo os preceitos religiosos. Os muçulmanos só comem carne *halal*, isto é, carne sem sangue. O sangue, para eles, é considerado impuro, ilícito.

O animal deve ser sacrificado, mas não deve sofrer.

> 17º. Hadiz
> Relato Abu la´La, Shaddad Ibn Aus – Dios esté complacido con él -, que el Mensejero de Dios – la paz y las bendiones de Dios sean con él – dijo:
>
> **“Ciertamente, Dios prescribió la benevolencia en todos los asuntos; entonces, si matáis matad bien, y si degolláis, degollad bien. Así pues que cada uno afile su cuchillo y no haga sufrir al animal que mata” (lo transmitió Muslim).**

249 Sobre outros tipos de sacrifício, vide Mauss (2005).

> Explicación:
> Dios Altísimo pidió de la gente que actuara con gentileza hacia todas las criaturas, y puesto que El ha sometido los animales a nosotros para que podamos matarlos y sacar de ellos el alimento que nos es necesario, quiere que en esto mostremos también gentileza con ellos. Y es por esto que si vamos a sacrificar un animal, debemos hacerlo de manera que sufra lo menos posible, tener el cuchillo muy afilado y colocar su cuerpo en una posición relajada cuando su sangre se derrama. Del mismo modo si se va a ejecutar a alguien cumpliendo una sentencia legal, debemos hacerlo con gentileza de manera que no sufra más de lo es irremediable. (QISAS). (IN: Los Cuarenta Hadices).

Assisti, de perto, esse ritual marcado pela oração de homens, em volta do animal até ele ficar calmo. Uma pessoa especializada, corta o pescoço do animal com um único golpe. No momento de se desferir o golpe, alguns dizem — "Em nome de *Allah, Allah* é o Maior, ó *Allah*, isto é de Ti e para Ti, ó *Allah*, aceita isso de mim" (Muslim: 3/1557) —, relembrando que só Deus está acima dos homens, dos animais e de todas as coisas. Ou simplesmente repetem o refrão *Allahu Akbar*!

Na religião islâmica não é permitido alimentar-se da carne de um animal que tenha levado mais de um golpe para morrer. Espera-se o sangue escorrer, depois o animal é destrinchado para ser temperado, cozido e servido na própria festa. Uma parte dos animais sacrificados naquele dia vai para o açougue de comida *halal*, que vende carne aos muçulmanos. Marcel Mauss nos lembra que "a eliminação de um caráter sagrado, puro ou impuro, é um elemento primitivo do sacrifício, tão primitivo e tão irredutível quanto a comunhão" (2005, p.13).

Durante o sacrifício dos animais é possível ver a presença maciça de homens; são poucas as mulheres que vão olhar os animais. As crianças rodeiam o tempo todo, curiosas que são, mas aprendem a respeitar o evento, mantendo-se quietas diante de uma cena que "parece bárbara", mas que, ao mesmo tempo, carrega um simbolismo religioso fundamental na crença islâmica. Neste momento sacrificam-se carneiros e vacas, outros animais, como o frango, são hoje sacrificados, de forma islâmica, pela empresa Sadia, que tem um grande

mercado de exportação de frango, principalmente para o Oriente Médio. Quando o muçulmano se alimenta de frango, ele tende a comprar desta marca, pois considera que o animal foi abatido dentro das regras islâmicas de abate.

Na festa de 2004 consegui fazer algumas imagens discretas do evento. Acatei a solicitação de que não filmasse o animal morrendo ou pendurado, mas apenas os homens de costas, rezando. Eles se preocupam que as cenas possam ser usadas para transmitir uma imagem negativa da cultura muçulmana. Percebi que outras pessoas já fizeram isso. Antes de ir à festa, conversei com Sheik Jihad sobre a possibilidade de filmar o sacrifício, mas ele alertou-me que a comunidade não gostaria. Embora tenha dito que, por ele, não haveria problema, pois eu tinha muitos créditos com ele[250], afirmou que não gostaria de forçar alguma coisa que a comunidade não se sentisse à vontade de mostrar. Cabe dizer que ele assistiu ao vídeo Sacrifício e aprovou, pois considerou que era uma forma diferente de contar o *hajj* e o *Eid*, sem as imagens recorrentes que assistimos pela televisão, todos os anos. No seu entender, esse vídeo conta corretamente os significados atribuídos a esses rituais.

Podemos dizer que as festas do fim do Ramadã *(Fitr)* e do Sacrifício têm características performáticas e estéticas semelhantes. A primeira festa tem início com a sua preparação, seu ensaio, no mês do Ramadã, e tem seu ápice no *Eid Fitr*, enquanto que a festa do Sacrifício, que dura quatro dias, marca uma passagem. O interessante é perceber que todo o movimento é coletivo e envolve a oração na mesquita, a confraternização entre as pessoas, com a troca de presentes, e a refeição coletiva.

---

250 Desde o início da minha pesquisa, em 1998, percebi que os muçulmanos eram bastante arredios por acharem que se tratava de uma jornalista. A sensação que eu tinha é que, a todo tempo, eles quisessem se ver livres daquela “intrusa” que queria entender tudo, saber tudo e que às vezes ficava horas em silêncio, anotando, observando. Todo esse distanciamento foi sendo quebrado durante a pesquisa. Fiz fotos, vídeos de alguns eventos, publicações e repassei a eles. Tenho tido por hábito consultar o sheik para dúvidas e esclarecimentos. Na época das festas, algumas pessoas me ligam para saber se estarei no Brás ou em São Bernardo.

O dia da festa (*Eid Al-Adhha*) começa da mesma forma que o *Eid Fitr, só a* oração difere na intenção que a norteia. Recomenda-se dizer *Allahu Akbar* repetidamente, desde a saída de casa até a chegada à mesquita.

Observando os circuitos energizados

Alguns dados são importantes para concluir este capítulo. Em primeiro lugar, vale a pena retomar o calendário para a compreensão do tempo vivido. O tempo que renova o mito no ritual. É o tempo que se insere na vida dos muçulmanos, sejam eles árabes ou brasileiros. Esses últimos aprendem o tempo e vivenciam-no intensamente nos rituais, confirmando a idéia do tempo marcado pelas relações sociais. Tempo e espaço são categorias importantes para a análise do Islamismo e do modo como engendram a sua simbólica religiosa. O tempo da festa, o tempo do *hajj,* a Meca como espaço sagrado e concêntrico, para onde todos se voltam, a importância da mesquita na vida da comunidade. A vida prescritiva dos muçulmanos faz com que o tempo seja elemento constitutivo e recorrente da prática cotidiana. Da mesma forma, o espaço. O espaço sagrado da mesquita, no qual as pessoas se submetem a Deus, prostrando-se diante em sinal de devoção.

Marcus (1991) já chamava nossa atenção para a problematização do espaço: *Quais são as identidades que se aglutinam?* E aqui a problemática é mais complexa, pois não se trata de uma única identidade, mas de identidades que se aglutinam, como a dos árabes e brasileiros que ocupam seus lugares na mesquita.

Em segundo lugar, vale pontuar que as festas intensificam os circuitos energizados. O circuito, conforme nos aponta Magnani, apresenta:

> implicações metodológicas: oferece um princípio de classificação aplicável em diferentes níveis de abrangência, permitindo distinguir tantos planos quantos sejam necessários para estabelecer um conjunto homogêneo e comparável" (1999:68-9).

Nesse sentido, creio eu, é interessante pensar os dois Eids (as duas festas) como capazes de estabelecer um circuito energizado, ou seja, que apresenta características homogêneas, como pude expor neste texto, e que, por isso, também, capazes de vitalizar os muçulmanos de várias comunidades que, nesses dias, procuram se encontrar em espaços determinados, transformando esses encontros em verdadeiras *communitas ramadânicas e do sacrifício.* São nesses momentos — *de communitas* — que as pessoas podem se ver, frente a frente, como membros de um mesmo tecido social. É nos dramas sociais e nos rituais que suscitam (rupturas socialmente instituídas) ou que deles emergem (como ação reparadora) que é possível acontecer uma ruptura ou um fortalecimento da estrutura. É ainda possível dizer que, a cada festa islâmica e em cada ritual, os elementos do cotidiano se reconfiguram e se recriam universos sociais e simbólicos.

No entanto, vale destacar alguns elementos que apontei nas descrições das festas: o primeiro deles nos remete ao fato dos muçulmanos reversos (brasileiros), que não são de família muçulmana, reunirem-se em dia de festa com outros muçulmanos. Constatamos que a chácara faz parte de um circuito que se inicia em alguma mesquita (São Bernardo, Guarulhos, Brás etc.), mas que, passado o momento da oração, é o espaço da festa, da comemoração. O calendário refaz a experiência do Profeta, mesmo que o espaço seja na metrópole, a “aldeia libanesa” é reconstruída, reelaborada para dar significado aos signos religiosos. O *circuito* apresenta pontos mais energizados, mesmo sendo em São Bernardo do Campo ou em São Paulo, pois todos estão voltados para Meca. É Meca que energiza São Paulo e outros tantos espaços islâmicos.

Quando o espaço de encontro é a chácara, o circuito é ampliado, e assim muçulmanos reversos e árabes compartilham de uma grande festa coletiva. Isso não quer dizer que exista uma convivência próxima entre eles, pois percebo, a cada ano, que o espaço é o mesmo, mas a sociabilidade é mais fluida, brasileiros reversos e árabes não estão, necessariamente, se relacionando. É possível identificar isso

pelas mesas. Há mesas de amigos, em geral reversos, há mesas de famílias árabes, parentes próximos ou distantes, e há mesas onde reversos brasileiros se misturam com os árabes. No entanto, todos estão lá, fazendo parte da mesma festa, da mesma *communitas.*

Assim, quando afirmo que o meu recorte etnográfico é mais construído que real, é porque devemos ampliar o olhar, vendo o mundo muçulmano como algo transversal a SBC, Brás, Santo Amaro etc., indo além desses espaços. Pois o circuito durante as festas toma um outro sentido, que não é o mesmo das orações de sexta-feira. Na *jum´a*, também há uma "certa" circulação de muçulmanos, falta descobrir se também ela apresenta esse mesmo caráter que se observa nas festas.

Outro ponto interessante a ser percebido são os momentos liminares observados durante o período do jejum. Aquele que jejua modifica a sua vida, pois intensifica suas ações positivas, tais como as orações, os pensamentos etc. O jejum altera o cotidiano islâmico, fazendo com que a comida e o sexo sejam suspensos, sa e que o fiel esteja voltado integralmente para Deus, enquanto o Sol esteja presente. O jejum é visto, apenas por Deus, afirmam os muçulmanos, pois somente Ele realmente sabe se vocêestá ou não em jejum. Estabelece-se, portanto uma relação direta entre o homem e Deus, assim como prescreve a própria religião, sem intermediários.

O terceiro e último ponto refere-se ao sacrifício do carneiro. O carneiro, como *objeto transicional*, na relação estabelecida entre o homem e Deus (HOMEM-CARNEIRO-DEUS), simboliza essa ponte de intermediação. Eu não preciso mais oferecer o meu filho, em nome do meu amor por Deus, mas é preciso colocar algum objeto no lugar deste sacrifício. Este objeto é o carneiro, porém, mais do que nesta relação significante-significado (carneiro-homem), a prática da religião é simbolizada no sacrifício. Se Abraão foi capaz de se sacrificar, os muçulmanos devem fazer o mesmo, em sua prática, com o jejum, e na evocação simbólica, com a matança dos carneiros.

Concluo que o espaço da festa é primordial para a convivência e a sociabilidade de adeptos do Islã, assim como o tempo determinado pelo calendário, sejam esses adeptos brasileiros revertidos ou árabes. Se para uns, a festa amplia o contato com outros muçulmanos, para outros, a festa reforça os laços já estabelecidos. Espaço e tempo fazem parte de um meio de comunicação e não podem ser compreendidos independentemente da ação social. As festas têm momentos delimitados de tempo e espaço das *performance*s, o que quer dizer que têm tempo e lugar para acontecer.

Vale lembrar as palavras de Turner (1982, p.13), de que a antropologia da *performance* é uma parte essencial da antropologia da experiência. *Performance*, como já tratei em outro momento, deriva da palavra *parfournir*, completar ou realizar inteiramente. Cabe dizer que, para Turner (1982), é essencial a "abertura" e por isso o seu não-acabamento essencial e a atenção do autor aos ruídos, aquilo que escapa à ordem, aquilo que escapa à construção e à apresentação da *performance*.

Se toda essa dinâmica apresentada aqui faz parte de um cotidiano extraordinário islâmico é preciso retomar algumas especificidades, como as palavras e os gestos que compõem a *performance religiosa*. Se aqui argumentei que o tempo é aprendido e apreendido, continuo na mesma premissa para falar do comportamento religioso, seja de quem se reverte ou de quem nasce no Islã, o comportamento restaurado pontua o próximo capítulo.

VI

A Teatralização do Sagrado Islâmico: a palavra, a voz e o gesto[251]

> Nós devemos ter sempre em mente que Deus não precisa da nossa oração, porque Ele está livre de qualquer necessidade. Nós, pelo contrário, é que precisamos dela, pois ela nos traz inúmeros benefícios, como o de estar imprimindo a organização, a disciplina, a perseverança e a ordem na nossa vida[252].

No capítulo anterior, nos concentramos no calendário islâmico e no modo como ele articula as datas importantes do Islã, em relação ao tempo e ao espaço. Aqui delimito ainda mais a minha observação de campo, ao etnografar a *salat* (oração) islâmica. Há várias formas de analisar a *salat*, optei pelo teatro, pois percebo semelhanças entre o *processo* do ator e o *processo* de constituir-se muçulmano. Ambos ensaiam, treinam a sua *performance*: o muçulmano, pelo modo de vivenciar a religião, pautada pela repetição cotidiana da palavra sagrada, e o ator, ao construir uma *persona*, uma personagem. Temos ainda, a experiência de ser o *outro*, assumir um papel e transformar-se, como é o caso do ator, mas também do muçulmano, por acreditar que a sua religião é fruto da última revelação enviada por Deus e que, por isso, é a promessa de mudança definitiva do homem, tornando-o diferente dos demais seres humanos.

A repetição da oração, que é verbal e corporal, instaura, no meu modo de ver, o que Schechner (1985) chamou de comportamento restaurado. Para ele, a própria *performance*, que não se caracteriza apenas pelo ato em si, inclui também o *processo*, como ação performática. É neste sentido que o comportamento restaurado é uma das características principais da *performance*, que, por sua vez, se integra à antropologia da experiência. "Restored behavior can be of long duration as in some dramas and

---

251 Agradeço aos amigos Rubens Alves da Silva e Carolina Abreu pela leitura deste texto.
252 http://www.islam.org.br/a_oracao_no_islam.htm acesso em 10 de março de 2007

rituals or of short duration as in some gestures, dances, and mantras" (SCHECHNER, 1985, p.34).

Assim, repetir a oração, é o mesmo que recuperar [restaurar] o comportamento, pois, nas comunidades que pesquisei, são muito comuns os comentários: "a cada oração se faz melhor"; "a cada jejum se faz melhor". E, muito embora se saiba que a perfeição é inalcançável, o empenho em cada pilar do Islã é fundamental. Neste sentido, este estudo reforça a importância de se compreender a escritura islâmica (textos), a voz (vocalidade) e os gestos que instauram a estética necessária à apresentação do modo como o comportamento restaurado realiza-se no cotidiano islâmico, no cotidiano extraordinário da oração[253], criando a teatralização da *salat* islâmica.

É possível considerar o comportamento restaurado observado na *salat*, como ação simbólica, pois, nesse sentido, a oração, no Islã, sendo ação simbólica, também impregna a restauração. Percebo o comportamento restaurado como um *continuum,* pois gera significado que gera comportamento restaurado que gera significado...

Deslocam-se comportamentos, ou "frames" de comportamento, através de comportamento restaurado. Isso quer dizer que o significado é sempre reinventado (veja a própria diferença já apontada entre "nascidos muçulmanos" e revertidos). Adiante esta idéia ficará mais clara, com o relato da observação de mulheres revertidas na mesquita. Pela oração, restauram-se elementos sensíveis que, em outros momentos, já haviam dado origem a significados, porém esses significados (re)criados a partir desses elementos sensíveis não serão os mesmos dos momentos anteriores, pois a experiência não é a mesma, houve um deslocamento no tempo. Além disso, cada um vivencia sua religiosidade de um modo diferente, que lhe é peculiar, o que implica dizer que os processos observados em campo podem engendrar também outras reflexões, outras piscadelas.

253 Aqui percebo a oração como cotidiano extraordinário, porque ela faz parte do cotidiano islâmico e carrega consigo elementos do próprio ritual, torna-se o cotidiano extraordinário, especial, não é um mero cotidiano. Como será possível desenvolver mais adiante: a linguagem ritual está presente no cotidiano islâmico.

Concluo, por ora, que a *salat* islâmica se constitui dessas “tiras”, “strips”, desses pequenos frames pelos quais podemos compreender a constituição de *performance* como recriando a própria ação simbólica que mobiliza diretamente o universo sensível, com a repetição da ação[254].

O argumento aqui não diz respeito apenas à confirmação do fato de que se aprende a ser muçulmano, mas refere-se àquilo que se aprende (a*o que se aprende)* e o *sentido deste aprendizado*, que se repete [recupera] a cada dia e a cada oração. É preciso ter em mente a idéia de Geertz de que o sistema de símbolos atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens e, além disso, que ser devoto não é estar praticando algum ato de devoção, mas ser capaz de praticá-lo (1989, p.104-105; p.110). Para o autor, qualquer ritual religioso envolve a fusão simbólica do *ethos* com a visão de mundo, e resulta nos rituais mais elaborados e mais públicos. É nesse sentido que penso as revertidas que irei apresentar mais adiante: elas podem não conhecer profundamente os passos da oração, mas já apresentam disposição para repetir a ação religiosa.

É preciso considerar ainda uma outra questão: será que, em contexto islâmico, existe uma linguagem *ritual* e outra do *cotidiano*? A dúvida é: como essa separação pode ser possível, se o muçulmano deve rezar cinco vezes ao dia e, portanto, a religião está no cotidiano? Quando, no capítulo anterior, apresentei o jejum como liminar, considerei que ele faz parte do ser muçulmano, mas enquanto um momento extracotidiano, sendo algo especial, algo que se faz e pronto. Essa incorporação do ritual foi possível observar nos depoimentos sobre o jejum que estão no vídeo *Allahu Akbar*.

Arrisco dizer, portanto, que nem tudo é só ritual ou só cotidiano. Em se tratando de Islã, esses significados são compartilhados: ritual e cotidiano se confundem, se misturam,

---

254 Giselle Guilhon (2006, p.64) em sua rica etnografia sobre os Sufis, afirma que, embora os “dervixes giradores” não considerem o *Sama* uma dança, mas sim uma oração ou um exercício meditativo, ela considera plausível tratá-lo, em certos momentos, “como” dança, uma vez que os elementos constitutivos do ritual ou da performance ritual – gestos, passos etc. – assemelham-se ao que, em nossa cultura, chamaríamos, sem hesitar, de dança.

mesclam-se, assim como o próprio linguajar. Percebo que aquele que realmente vivencia a religião, "no sentido pleno"[255], adere às palavras e ao comportamento do ritual até mesmo em seu cotidiano, e os rituais apenas intensificam esses momentos habituais. Outros muçulmanos realizam-se nos rituais, e há ainda casos de pessoas que não praticam a religião, no entanto, são incapazes de burlar alguns de seus elementos, tais como comer carne de porco e/ou ingerir bebidas alcoólicas[256]. Como em qualquer religião, cada um se apropria dos elementos da simbólica religiosa como acha que deve, ou como considera mais cômodo para o cotidiano no qual está inserido.

A prática religiosa, como venho argumentando, é um sacrifício para quem a vê de fora (não-muçulmanos), mas também para aqueles que ficam à margem da religião, ou seja, não a vivenciam completamente, nem a abandonam de vez. A religião para quem a pratica efetivamente não é sentida como um sacrifício porque, nada é sacrifício, quando se faz *por Deus*, *em Deus e com Deus.* No entanto, considero que o sistema religioso [islâmico] não é meramente constituído por aqueles que praticam a religião, mas também por quem tem a *disposição* para atuar nesse sistema simbólico[257]. Por isso reafirmo a importância de pensar esta disposição por meio da teoria da *performance*, pois é por meio de uma repetição corporal que se dá a *salat*.

Paul Zumthor (2000;2001), em seus textos, apresenta-nos a "literatura" como a poética do corpo, do gesto, da voz e dos ritos. É esta imagem que me vem à mente, quando penso na oração dos muçulmanos, *como uma poética do corpo*, ou seja, não é algo que está restrito à recitação de palavras, mas a palavras que cadenciam os movimentos do corpo. O gesto ganha vida pela voz, há um *comprometimento do*

---

255 Isto é, segue os pilares da fé e da prática.

256 Ver capítulo 7.

257 Reginaldo Prandi argumenta que "a religião que se professa hoje já não é aquela na qual se nasce, mas a que se escolhe. A religião que alguém elege para si hoje, selecionada de uma pluralidade em permanente expressão, também não é necessariamente mais a que seguirá amanhã. O religioso é agora um ser pouco fiel. Mais de um quarto da população adulta da região metropolitana de São Paulo professa hoje religião diferente daquela em que nasceu, são convertidos, muitos tendo experimentado sucessivas opções" (2005, p.242). Mais adiante Prandi afirma que "recobrar segredos guardados é imperativo para restaurar o grande poder mágico da religião" (p.246).

corpo. O sensível é exposto ao extremo, de modo a criar uma *estética/poética* do corpo.

As regras para a oração são incorporadas no cotidiano do muçulmano, fazendo parte de sua vida. Tais regras são cumpridas principalmente por aqueles que foram educados na religião e pelos *revertidos*, que buscam sempre a perfeição dos seus atos e de suas orações. Não quero dizer com isso que todo muçulmano faz as orações como se deve, ou que todos sigam os preceitos religiosos como se pede. Isso seria uma ingenuidade. Refiro-me aos muçulmanos com os quais estou em contato mais diretamente e que tenho acompanhado em minha pesquisa de campo, dentre eles: sheiks e suas famílias, alguns reversos e outros muçulmanos da Mesquita de São Bernardo do Campo, muçulmanos do Brás, com os quais convivi durante o mestrado [reencontrando no doutorado], e aos muçulmanos de Santo Amaro, que pesquisei enquanto preparava o meu projeto de doutorado e a produção do vídeo *Allahu Akbar* – Deus é Maior (2006). Sobre as quatro comunidades que percorri durante a pesquisa de campo, concluo que a experiência com o sagrado é *fluída e relacional*, dependendo da comunidade a que estamos nos referindo e da sua própria maneira de se ligar à religião. Mas isso não implica, necessariamente, que a *performance* seja desprezada, ela apenas ganha outros contornos.

Em conversa com o secretário da Mesquita de Santo Amaro — Brahim Errguybi—, este afirmou que a Mesquita de SBC é a mesquita que deu "certo", pois é a que mais se aproxima do ideal esperado pela religião: escola alcorânica, mulheres de véu, mesquita cheia às sextas-feiras, aulas, encontros para jovens etc. Sobre a sua própria mesquita, ele dirá que há uma preocupação com a terceira geração, por isso há uma valorização dos costumes brasileiros, com a finalidade de atrair mais jovens para a mesquita. "Estamos no Brasil, e esta garotada é brasileira", afirma ele. Segundo Ibrahim, a primeira geração de árabes (muçulmanos e outros) chegou ao Brasil com a intenção única de ganhar dinheiro; a religião não era um objetivo, e passou a ser

deixada tão de lado que muito menos foi passada à segunda geração. Em decorrência, esta última aprendeu muito pouco sobre os fundamentos da religião, embora a terceira geração se tornasse uma preocupação dos novos líderes, principalmente após o 11 de Setembro. É fato que o número de escolas preparadas para receber crianças e jovens muçulmanos tem se ampliado em São Paulo.

Em Santo Amaro, por exemplo, a Escola 25 de Março oferece aulas de árabe para crianças, e a mesquita também programa aulas especialmente direcionadas a esta faixa etária. Argumentei com ele que a Mesquita de Santo Amaro é a mais brasileira que conheço, pois a grande maioria fala só português e faz, com freqüência, festas que buscam integrar as culturas árabe e brasileira, como, por exemplo, a festa caipira árabe e o carnaval islâmico. Ele concorda, mas argumenta que há muito que mudar na mesquita, pois não acredita que essa seja a melhor forma. Considera essencial ensinar a religião na língua portuguesa, porque se está falando para brasileiros, e deixar a língua árabe restrita à oração. Sobre a maior mesquita de São Paulo, a Mesquita Brasil (ou Mesquita São Paulo, como também é conhecida), ele diz que é um “clube”, pois as pessoas não estão necessariamente preocupadas com a religião. Entendo o seu argumento, porque já ouvi essa expressão antes: a Mesquita Brasil é a que apresenta um número maior de muçulmanos com poder aquisitivo mais elevado, e as festas geralmente têm um “glamour” que as outras não têm, talvez por eles estarem mais voltados para os seus clãs de origem. Essas diferenças recaem substancialmente no modo de vivenciar a religião: mesquitas mais próximas de seus clãs de origem ou mais próximas da cultura brasileira, tudo isso faz com que a *prática seja fluída e relacional,* mas não impedindo que a pessoa deixe de expressar a sua fé. O que talvez ele não saiba é que, se perguntarmos aos muçulmanos de São Bernardo do Campo sobre a sua prática religiosa, eles dirão que têm muito que aprender sobre os preceitos religiosos e sua “correta” aplicação, mas que este aprendizado se dá a cada oração, a cada jejum etc.

A palavra-ação

Uma coisa é certa, independentemente de pertencer a esta ou aquela comunidade, a palavra/o ritual está presente no cotidiano de um muçulmano. É possível ouvir muçulmanos cumprimentarem-se com *Assalamu Aleikum* (que a paz de Deus esteja com você)[258]; a *Shahada* islâmica é, na verdade, uma profissão de fé, devendo ser pronunciada quando uma pessoa reverte-se ao Islã, mas também em outros momentos, quando se deseja reforçar a pertença à religião. Na ocasião da reversão, a pessoa deve pronunciar: *Le ilaha ila Allah, Muhammad raçul Allah* (Não há outra divindade além de Deus e Muhammad é o seu mensageiro). Todas as vezes que os muçulmanos pronunciam o nome do Profeta, eles dizem *Allahu aaleihi ua salam (*que a paz e a bênção de Deus estejam com ele). As frases repetidas no cotidiano deixam o muçulmano em constante sintonia com Deus, são cumprimentos ou louvações que fazem parte do seu dia-a-dia[259].

Se a palavra sagrada está presente no cotidiano do muçulmano e, portanto, marca este cotidiano com algo extraordinário, podemos dizer que não há (ou não deveria haver), necessariamente, uma divisão entre linguagem ritual e linguagem cotidiana. Assim, como bem afirma Caiuby Novaes, sobre os Bororo: “há uma relação direta entre o canto do chefe da aldeia e a paisagem por ele recitada. O canto é, simultaneamente, memória e controle do território (...) o canto humaniza a paisagem natural e a inscreve no cosmos Bororo” (1998, p.250). Creio que a repetição de algumas palavras sagradas fora da mesquita é também uma forma de *memória e de controle do espaço islâmico*, como acontece durante o dia, quando o comerciante muçulmano pára para rezar, os funcionários compreendem e admiram este momento extraordinário, é o que percebi visitando lojas de comerciantes muçulmanos no Brás e em Santo Amaro.

258 Posso dizer que o Assalamu Aleikum ocupa o lugar de todos os cumprimentos — Bom dia, boa tarde, boa noite — para o muçulmano.
259 Ver Ferreira (2004).

Outro bom exemplo para entender de que forma a palavra-ação impregna, para além do ritual, o cotidiano, é o exemplo dado por Paul Zumthor (2002), quando este autor nos fala da Paris da sua infância e da memória que evoca dos cantores de rua. Ele detinha-se a ouvi-los, embora o trem desse sinal de partida. Zumthor (2002), descreve o homem, o camelô, as meninas, o fim da tarde. Tudo isso, segundo o autor, constrói uma forma-força, um dinamismo formalizado; uma forma finalizadora, porque a forma complementa, "não é regida pela regra, ela *é* a regra. Uma regra a todo instante recriada, existindo apenas na paixão do homem que, a todo instante, adere a ela, num encontro luminoso" (2002, p.33). E daí a idéia, explorada nesta tese, de que a *performance* rege o tempo, o lugar, a finalidade da transmissão, a ação do locutor e a resposta do público (audiência).

Nesse sentido, as expressões religiosas faladas pelos muçulmanos também inscrevem, em certa medida, os deveres religiosos e a conduta a ser adotada. É sempre um rememorar, uma confirmação da fé, em atos e palavras. A palavra escrita, quando recitada, deixa o fiel em ligação direta com Deus. Ele faz-se presente. A religião pautada no livro é a religião da Palavra. Seja esta escrita — a fala de Deus — ou falada, pronunciada pelos recitadores. Aliás, pontua Zumthor (2002, p.74), a leitura é diálogo. "(...) O ato de ler integra-se a um desejo de restabelecer a unidade da *performance*..." Daí, podermos compreender que a recitação do Alcorão restabelece a unidade da *performance* a cada momento.

Sugiro uma reflexão da recitação do Alcorão nos termos propostos por este autor (2002, p.76-77): "Na situação de oralidade pura, tal como pode observá-la um etnólogo entre populações ditas primitivas, a "formação" se opera pela voz, carrega a palavra...". Nesse item, quero chamar atenção para o caráter de "formação", termo que implica aqui a revelação do texto sagrado, que re(apresenta) a idéia de que "no princípio era o verbo", pois o texto foi ouvido pelo Profeta.

Segue Zumthor: "(...) a primeira **"transmissão"** é obra de uma personagem utilizando em palavra sua voz viva, que é, necessariamente, ligada a um gesto". Se retomarmos a idéia explorada no capítulo 4, de que o Profeta, quando chamado a recitar, foi abraçado pelo anjo e, incomodado, começou a recitar mesmo não sabendo ler e escrever, usando do seu próprio poder de comunicação e de carisma para transmitir o que estava sendo revelado, teremos a ligação da transmissão e dos gestos que a compõem. Essa história religa voz e texto escrito, leitura e voz interior!

"A **'recepção'** faz-se pela audição acompanhada da vista[260], uma e outra tendo por objeto o discurso assim performatizado: é, com efeito, próprio da situação oral que transmissão e recepção constituam um ato único de participação, co-presença, esta gera o prazer. Esse ato único é a *performance*". Aqui também está presente a idéia da recitação do Alcorão como uma atitude performática na qual a recitação, por si, só existe porque foi anteriormente apreendida, foi ouvida.

Quanto à **"conservação"** e à **"reiteração"**, Zumthor ajuda a compreender o campo da memória e o modo como a recriamos: incessantes variações, re-criadoras, que ele chamou de *movência*. Temos, portanto, a teatralização do sagrado. No entanto, ele ainda faz uma observação que abre espaço para a escrita. Ela, hoje, facilita a transmissão. Na verdade, muitas dessas transmissões são feitas por intermédio da escrita e o leitor está entregue ao visual, ficando a conservação a cargo dos livros e da biblioteca[261].

Se a caligrafia apresenta-se como uma imagem, como diz Zumthor (2002, p.86), "caligrafar é recriar um objeto de forma que o olho não somente leia, mas *olhe*", a recitação é a construção da imagem corporal (da *performance*), do movimento das mãos, da curva feita pelo corpo, da genuflexão, da prostração de quem pronuncia a palavra de Deus. É como se Deus fosse tomando corpo na

260 Sobre os sentidos, ver capítulo 7.
261 Cf. Ong (1998); Jack Goody (1988).

voz do fiel. Marcel Mauss (2003, p. 407) já nos alertava que “a técnica corporal precisa ser tradicional e eficaz na medida em que não há técnica e tampouco transmissão se não há tradição”. A transmissão da palavra pelo corpo reitera o que é falado, produz um gestual, uma imagem que deixa todos, em um “profundo” contato (para usar a expressão de um nativo) com o Deus é Maior – *Allahu Akbar*.

A *oração* vai moldando [restaurando] este comportamento no cotidiano. O modo como as mulheres caminham pelas ruas de São Bernardo, lentamente, com uma certa leveza, mas bastante atentas ao que fazem os filhos, que correm à sua volta, fez-me lembrar da oração. É ela que traz esse movimento do corpo; uma técnica corporal, como diria Mauss (2003, p. 404), é adquirida (*habitus*) e invade a vida cotidiana. Os homens também carregam um determinado recato, principalmente quando conversam com mulheres que não são do seu núcleo familiar.

A oração é o momento em que esses comportamentos recatados, cuidadosos e precisos são mais visíveis. Nessas situações, regras de limpeza são seguidas à risca, assim como a que determina que se devem tirar os sapatos e, no caso das mulheres, cobrir a cabeça. Mulheres e homens ocupam lugares separados, até porque a prostração não seria uma postura confortável para mulheres fazerem no mesmo espaço que os homens.

Considero que palavra, gesto e oralidade geram a *performance,* complementam-se, unificam-se para dar sentido a esse *ethos* islâmico. Além da força, do poder que carrega, a palavra também contribui para moldar o gesto, a *performance*, o comportamento dos muçulmanos. O gesto, por sua vez, dá vida à palavra, a teatraliza, põe-na em evidência, transforma-a em ato. As mulheres recém-revertidas que apresentarei mais adiante neste texto, buscam aprender a palavra para transformá-la no gesto “correto”, na voz [som e pronúncia correta] da oração e do cotidiano.

Paul Zumthor alerta-nos que é preciso considerar que “vocalidade é a historicidade de uma voz: seu uso (...) considera e valoriza a voz como portadora da linguagem, já que na voz e pela voz se articulam as sonoridades significantes” (2001, p.21). Este autor afirma que a literatura medieval está carregada de indícios de oralidade, e de uma teatralidade generalizada. Seus procedimentos de análise nos lembram os de Carlo Ginzburg, em *Mitos, emblemas e sinais*, principalmente quando Zumthor (2001) aponta os índices de oralidade, ao detectar os rastros (sinais) que a voz deixou no texto, e que constituem, assim, o esqueleto fóssil da oralidade e da passagem da voz à visão.

A voz auxilia no momento da memorização do Alcorão, ela cadencia o movimento, o balanço do corpo. Zumthor afirma que “o ouvinte-espectador espera, exige que o que ele vê lhe ensine algo mais do que simplesmente o que ele vê, revele-lhe uma parte escondida desse homem, das palavras, do mundo (2001, p. 229). Essa voz não é mais a mera voz que pronuncia: ela configura o inacessível; e cada uma de suas inflexões, de suas variações de tonalidade, de timbre, de altura...”. Chama atenção quando diz que a *performance* é ato de presença no mundo e em si mesma (2001, p.79).

A oração é um modo de pôr em prática o que está no livro (Alcorão), e assim propagar ainda mais a religião. No momento da oração, é solicitado que ela seja feita em *voz alta*, destacando o valor que tem a voz, o som. Paul Zumthor (2000; 2001) relaciona os campos de interferência da voz e da escritura, abordando o papel da voz em instituições como a Igreja e a Escola, assim como no cotidiano e na vida cultural. Zumthor preocupa-se com “as maneiras de ler” ou “a voz do escrito”, como nos delineia Jerusa Pires Ferreira no posfácio do livro do autor.

Para ele, o texto apresenta-se como “produção do corpo, do gesto, da voz, canalizando a teatralidade de antigas culturas e as de nosso tempo”. “Fica sendo tudo um grande conjunto, em que a permanência faz-se marcada pelo que de

mais rico traz, segundo ele, a experiência humana: a dimensão emotiva da comunicação, o alcance dos princípios que garantem – a plenos sentidos – uma presença corpórea, memória imperecível, toda vez que se presentifica" (Pires Ferreira, 2001: p.289).

Para concluir, digo que a oração islâmica presentifica o sagrado. O texto [sagrado] deve ser entendido como aquele que produz o corpo, o gesto e a voz, que contribui para "teatralizar" a Palavra, tornando presente o próprio Deus. Ao ler repetidamente as suratas do Alcorão, o muçulmano além de criar uma cadência na voz, também a constrói no corpo, que levemente balança para frente e para trás. É como se o corpo fosse tomado pela Palavra (e para ele está!). O receptor lê e, ao ler, está na *performance*.

Apresento agora a observação de campo que me levou a construir o argumento aqui apresentado, iluminando ainda mais o *sentido de ser muçulmano.* Para compreender essa adoração religiosa, faz-se necessário apresentar alguns elementos que circunscrevem a oração: a *palavra sagrada*, a *purificação* (para usar os termos deles), o tempo da oração, os horários predeterminados da reza; estar direcionado para Meca (voltar-se para a Caaba), o *Adan* (chamado para reza), a figura do *muázin* , a intenção da oração e o vestir-se adequadamente: homens não podem estar de bermuda e as mulheres devem cobrir-se até a cabeça.

***

Jum´a[262], sexta-feira, 16 de janeiro de 2004, enquanto conversava com algumas muçulmanas dentro da mesquita, aguardando o

262 Oração de sexta-feira, obrigatória para os homens e facultativa para as mulheres: "Ó fiéis, quando fordes convocados, para a oração da sexta-feira, recorrei à recordação de Deus e abandonai os vossos negócios; isso será preferível, se quereis saber. Porém, uma vez observada a oração, dispersai-vos pela terra e procurai as graças de Deus, e mencionai muito Deus, para que prospereis. Porém, se quando se depararem com o comércio ou com a diversão, se dispersarem, correndo para eles e te deixarem a sós, Dize-lhes: O que está relacionado com Deus é preferível à diversão e ao comércio, porque Deus é o melhor dos provedores." (Alcorão Sagrado 62:9-11)

> início da oração, observei a entrada de duas senhoras. As duas **não usavam véu**. Ao se aproximarem, pediram que eu pegasse dois véus, pois só assim poderiam entrar no espaço de oração. Antes da aproximação, já havia notado que não eram muçulmanas. Primeiro, porque **não sabiam onde colocar os sapatos**; segundo, porque pareciam apreensivas e **não se sentaram junto à parede**, como costumam fazer as demais muçulmanas. Sem mencionar o **Assalamu Aleikum**, frase que muçulmanos falam quando se encontram. Conversando com elas, descobri que eram brasileiras recém-revertidas (notas do caderno de campo, Mesquita Abu Bakr al-Sadik, em São Bernardo do Campo).

Os itens assinalados fizeram-me crer que não eram muçulmanas: não estar de véu, não saber onde colocar os sapatos, sentar separadas das mulheres e não pronunciar *assalamu aleikum*. Ao saber que eram recém-revertidas passei a considerar com mais acuidade o aprendizado islâmico. Há sim um aprendizado, e passei a argumentar se, no caso, se tratava de "atores" que aprendem o papel que devem desempenhar. Por outro lado, da mesma forma que considerei essas moças como "não-muçulmanas", elas tratavam-me *como se* eu fosse muçulmana, talvez por estar de véu e sentada junto às mulheres.

Essa observação de campo levou-me, como destaquei há pouco, a refletir sobre a possibilidade do aprendizado de uma postura: de um "ser" ou "tornar-se" muçulmano. As fases propostas por Schechner (1985): *ensaio* (aprende-se a ser)*, performance* (o ato em si – o processo) condiziam perfeitamente com o que eu imaginava inicialmente: aprende-se, performatiza-se a oração. Considerei naquele momento a importância de se pensar esse aprendizado. Há um comportamento esperado, ou nas palavras dos muçulmanos "há regras de comportamento" que devem ser ensinadas e repetidas constantemente, principalmente durante a oração. Passo agora aos itens fundamentais para a constituição da *salat* islâmica: à palavra, à voz e ao gesto

Palavra... Em nome Deus, O Misericordioso, O Misericordiador[263]

> Glorificado seja Quem fez Seu servo Muhammad viajar à noite - da Mesquita Sagrada para a Mesquita Al'-Aqsã, cujos arredores abençoamos para mostrar-lhe, **em seguida**, alguns de Nossos Sinais. Por certo, Ele é O Oniouvinte, O Onividente. (Surata 17, 1. Grifos do Alcorão).

A oração é o segundo pilar da religião e não foi transmitida pelo arcanjo Gabriel, como os demais versículos do Alcorão. Segundo os muçulmanos, a transmissão do Alcorão deu-se no céu e foi feita diretamente por Deus a seu mensageiro, nos eventos conhecidos como *Al Isrá* (A viagem noturna; andar a noite) e *Al Mi´ráj* (A ascensão)[264]. Em uma das notas de rodapé do Alcorão em português, temos o seguinte comentário: "É afirmação da unidade profética, a proclamação da identidade das mensagens divinas, transmitidas por todos os profetas, nomeadamente, por Abraão, Moisés, Jesus e Muhammad (...) A esta viagem terrestre sucedeu, na mesma noite, a outra, mais importante: *al mi´ráj* ou ascensão aos céus, onde Muhammad não só encontrou, em cada um dos céus, alguns dos profetas anteriores a ele (Noé, Abraão, José, Moisés, Jesus), mas testemunhou todas as maravilhas invisíveis do Universo".

"Muhammad, finalmente, contemplou a Deus com os olhos do espírito" (NASR, 2005, p.441). O próprio "mito" narrado pelos muçulmanos já nos leva a indagar sobre a importância da oração: se para recebê-la o Profeta teve que estar diante de Deus, talvez isso já possa significar que, ao fazê-la, cada muçulmano sinta-se em contato direto com o divino.

> Deus se manifesta escrevendo e o homem se aproxima de Deus lendo aquilo que está escrito. Deus está encarnado na leitura (...) Deus está encarnado na letra. A letra e a escrita são o aspecto fenomênico e compreensível de Deus. Deus escreve. A palavra árabe que significa escrever consiste das letras 'K-T-B'[265] e estas letras denotam a atividade divina. Denotam, com efeito, o próprio fundamento da realidade que

---

263 Assumo aqui a tradução proposta pelo Professor Helmi Nasr (o Misericordioso e Misericordiador) e não a que é ,ainda, a mais usual – o Clemente e o Misericordioso.

264 www.islamicchat.com.br consultado em 18 de julho de 2004. Ou Alcorão em português (Cf. Nasr, 2005) 17ª. Surata (Al Isrá) e 70ª. (Al Ma´arij, As vias de Ascenção).

265 Vide a palavra árabe **Maktub** (está (va) escrito)

> cerca o homem. Aquilo que é, é porque 'assim está escrito'. Estar escrito é o seu destino. Mas o homem transcende a sua realidade pela capacidade da leitura. A realidade é um livro a ser lido pelo homem. (LAUAND, 1994 *apud* Hanania, 1999, p.37)

Esta citação, proposta por Hanania (1999), leva-nos a destacar dois pontos importantes: Deus se manifesta escrevendo, portanto o que Deus escreve é sagrado e Ele está encarnado na leitura. A leitura, por sua vez, é um modo do homem aproximar-se de Deus, de alcançar uma transcendência. Recitar é estar diante do divino. Aquilo que está escrito adquire forma ao ser lido e, mais ainda, ao ser recitado. Percebo que a *salat* é um bom exemplo para entender esse Deus encarnado na letra, e a magia da leitura dessa escrita.

Ainda seguindo os textos islâmicos, observamos que o sentido de *Salat* está vinculado ao ato de implorar, glorificar a Deus, exaltando e louvando. A oração é iniciada pela *louvação*, como podemos verificar no livro de Assawaf: "Deus é Maior" (*Allahu akbar*), e finalizada por uma *saudação*: "Que a paz e a misericórdia de Deus estejam convosco" *(Assalamu alaikum wa ra'hmatullah)* (1992).

A Palavra é valorizada em contexto muçulmano. Ela é a *agência*[266] que estabelece as relações entre os muçulmanos e Deus. É por isso que ela molda o comportamento dos muçulmanos (no sentido de treino, ensaio), pois o que está na Palavra deve ser expresso no corpo e no gesto. A palavra tem força, impregna-se no cotidiano. É necessário prestar atenção às palavras proferidas. Um provérbio Magrebi ilustra bem a força que eles atribuem às palavras: "Nunca me he arrependido de mis silencios, sino de las palavras que pronuncio apresuradamente". O cuidado com o que deve ser

266 Conforme observou Sztutman: "Em *Art and agency*, Gell transporta a noção de dom – que, em Strathern, aparece como forma mediatizada de transações, não raro atualizadas em trocas cerimoniais (sobretudo nas Terras Altas Ocidentais da Nova Guiné) – para a de objeto artístico. Como os dons, os objetos de arte, produto de relações, são apreendidos como "pessoas" e podem se tornar "agentes". Nesse sentido, argumenta o autor, "haveria uma espécie de teoria antropológica, na qual pessoas ou 'agentes sociais' são, em certos contextos, substituídos por objetos de arte" (2002, p.5). Afirmar objetos como "agentes sociais" é afirmá-los como "outros" de uma relação, não necessariamente humanos". Penso a palavra recitada como agente que mobiliza a troca (doação, entrega) do corpo a Deus, pelo muçulmano.

pronunciado é fundamental. Daí decorre um dos motivos para uma prescrição clara das orações no Islã, se o muçulmano reza cinco vezes ao dia, terá menos tempo para proferir coisas que não sejam adequadas.

> É o poder da comunicação. A comunicação pode causar tanto elos fortes como distanciamentos enormes...
> ***Da fala surge a grande verdade***, como também os grandes desvios da mentira...
> Através da fala do profeta (saas) ***foi revelado o Alcorão sagrado*** (o **profeta teve sua comunicação** divina com o anjo Gibraíl[267])
> Através da fala dos companheiros do profeta (saas), foram recolhidos os ditos do profeta (saas)... alguns ditos são considerados como autênticos ou verídicos, e outros não são... (depende da linha islâmica)
> O islam é também chamado a religião da verdade, e através da fala chegamos a certas verdades... mas temos de ***ter o controle sobre o que falamos e deixamos de falar.***.. isso depende da maturidade do ser de saber discernir o que pode e o que não pode... (nem sempre acerto a fala, pois sou humano e erro)
> O islam usou e usa a escrita, e a fala para alcançar tantos cantos no mundo... (Rami, pelo *Orkut*, em novembro, 2005).

Os elementos grifados por mim delineiam a importância que há na palavra que foi revelada, como *a grande verdade*, mas também se insere a transmissão e, portanto, a fala como algo importante para revelar o Alcorão e transmiti-lo, não só o Alcorão, mas os *hadiths.* Nesse sentido, podemos citar alguns estudos da oralidade e da *performance* oral [*verbal art*] que contribuem significativamente para iluminar o terreno da *palavra [falada e escrita], da performance*. Walter Ong afirma que "tentar construir uma lógica da escrita sem investigar em profundidade a oralidade, da qual emergiu a escrita e na qual a escrita está permanente e inevitavelmente enraizada, é limitar nossa compreensão..." (1998, p.91). Ele afirma que "as palavras são dotadas de grande poder. A palavra falada, proferida, detém poder". Quando se refere às culturas orais, Ong diz que elas "(...) produzem realizações verbais impressionantes, de um valor artístico ímpar, mas só com a escrita o homem pode atingir essa potencialidade, por isso, para ele, a oralidade está destinada a produzir a escrita" (Cf. 1998, p.23). É o que acontece com a língua árabe, principalmente a escrita alcorânica. A caligrafia torna-se uma obra de arte.

267 Anjo Gabriel.

Neste sentido, considero que tanto a Palavra do Alcorão e sua escrita, como a poesia e a literatura árabes, como o próprio Islã, são permeados de um poder estético que emociona e embeleza a vida. Esses elementos são como objetos de arte, considerando, pois, que o que é arte em um determinado lugar não o é necessariamente em outro, como já dizia Geertz (1989, p.146). A arte apresentada aqui revela o modo de ser árabe-islâmico. A poesia islâmica, como confere Geertz, é uma arte tanto musical e dramática quanto literária (1989, p.167).

O Alcorão significa recitação, ele existe para ser recitado. No contexto islâmico, nos lembra Geertz, não se escreve primeiro a poesia para depois recitá-la. Ela é composta, à medida que se declama (1989, p.171). Assim foi feito com o Alcorão nos 23 anos de sua revelação: conforme ele ia sendo revelado, ia sendo recitado e depois registrado. Isso confunde: ficamos atônitos, pois o texto é antiqüíssimo. Por esses e outros elementos trabalhados nesta tese, considero o Islã como a expressão completa da arte composta de conteúdo e forma, apresentando sua estética performática que dimensiona o seu o ser. Isto de certa forma nos remete a Richard Bauman (1988) que considera a *performance* como uma "experiência humana contextualizada", que comunica, pois inclui não só o narrador, mas a audiência e o contexto (espaço e tempo) do evento narrativo, valorizando os aspectos estéticos desta expressão (1988; 1977). A Palavra-força no Islã carrega esta estética comunicável e representável de um *ethos.* Se para os Wapishana, a *fala perdeu sua força produtiva*, agora sua magia só se manifesta no interior do discurso ritual, como adverte Nadia Farage (1998, p.117), no Islã, esta força produtiva encontra-se no ritual e no cotidiano.

Em resumo podemos considerar a recitação do Alcorão como um momento de arte, que transpõe não só a Palavra por meio da fala, mas a estética corporal que a acompanha. É, sobretudo, um modo de dar vida ao texto sagrado.

Alguns exemplos etnográficos ajudaram-me a compreender um pouco mais a

fundo a importância da palavra e da recitação. Quando perguntei a Thaís Jamyle, 22 anos, estudante de Ciências Sociais, o que mudou depois da reversão ao Islã, ela responde:

> O que mais mudou talvez tenha sido a **fala**. Antes de me reverter era protestante. Nada mais "desencantado". Com o Islã aprendi a importância da recitação de certas palavras e fórmulas na hora certa, como o cumprimento *(assalamu aleikum*) e a própria recitação do Alcorão. Rezo cinco vezes ao dia, e **a recitação deve ser melhorada cada vez mais.** Também há formulas a serem ditas antes de entrar no banheiro, antes de comer, de dormir, ao acordar... **a palavra adquire um poder que não conhecemos no Ocidente** (ou perdemos). Não quero dizer aqui que elas têm poder mágico, mas elas têm o poder de **reforçar uma idéia, relembrar *Allah*** e até de educar as suas ações.
>
> Essa concepção da força das palavras mudou completamente para mim. Talvez um revertido ex-católico tenha outra impressão porque os católicos têm mais de uma oração decorada além do Pai-Nosso.

Thais Jamyle apresenta dois dados importantes: o primeiro, que a recitação deve ser melhorada cada vez mais, isto implica comportamento restaurado, pela repetição, pelo ensaio; e o segundo: refere-se ao fato de que a recitação reforça a seguinte idéia — relembrar *Allah*, isto é, rezando, o muçulmano está sempre em contato com o Divino, como argumentei anteriormente. Se o Profeta recebeu pessoalmente a mensagem a respeito da oração, cada muçulmano, quando reza, recita o Alcorão, sentindo-se próximo de Deus, como se o estive contemplando.

Mas ainda faltava resolver um outro dado que me intrigava: o fato da oração ser em árabe independente de que origem é o muçulmano que reza. Deus só fala e ouve em árabe?

> **Franci:** Se o Islã é universal, porque se deve rezar em árabe? Deus só fala e escuta em árabe?
> **Sheik Jihad:** Porque Deus pediu que recitasse na língua original. Na língua em que foi revelado o Alcorão. Deus fala e ouve em todas as línguas. Mas, mantendo o original, não há deturpações do texto sagrado. A mensagem é universal.
> **Franci:** Então eu preciso saber o árabe?
> **Sheik Jihad:** Para fazer as orações sim, você pode memorizar o

> árabe, mas para fazer súplicas, pedidos, não. Você pode fazer na sua língua. Em que língua Deus falou com Jesus?
> **Franci:** Aramaico?
> **Sheik Jihad:** e com Moisés?
> **Franci:** (...) hebraico?
> **Sheik Jihad:** Então, Deus fala várias línguas. É preciso recorrer ao original, à tradição (Notas do Caderno de Campo, em 23/4/07).

A fala de Sheik Jihad aponta para a necessidade de apego à tradição, aos valores imbricados na Palavra sagrada, pois é ela que liga o fiel a Deus, e isto deve ocorrer, não só na observação de quem está aprendendo a ser, mas da própria idéia de que o Islã atribui um *status* de pilar da religião à oração, assim como adorar a Deus, fazer o jejum, o *hajj*, pagar o *zakat*. Todos esses pilares, de uma forma ou de outra, retomam a tradição, ajudando a difundir o *ethos* muçulmano e marcando, assim, seu diferencial em meio às outras religiões universais. Ainda na esteira do pensamento de Geertz (1989), podemos afirmar que esses rituais acontecem porque têm significados, estão atrelados a um determinado *ethos* e a uma *visão de mundo*.

Não se "traduz" o Alcorão, porque assim não há "deturpações" do texto sagrado, é o "original" que contribui para um retorno constante *ao Centro, à Palavra, a Deus.* O sagrado só em árabe, porque foi nesta língua que Deus se comunicou com o Profeta. Na verdade, o que pretendemos expor é que não há tradução que ocupe o lugar do texto em árabe, mas há aproximadamente 100 idiomas nos quais o texto foi traduzido. Os muçulmanos não consideram o Alcorão traduzido como o Alcorão sagrado, pois a tradução não tem validade para a recitação.

> Lê, em nome do teu Senhor, que criou,
> **Que** criou o ser humano de uma aderência[268].
> Lê, e teu Senhor é O mais generoso
> Que ensinou **a escrever** com o cálamo,
> Ensinou ao ser humano o que **ele** não sabia
> (Surata 96, versículos 1-5)[269]

268 A aderência, que se forma da fusão do espermatozóide com o óvulo (Ver Alcorão, tradução de Helmi Nasr, 2005, p.1044).
269 Primeira Surata revelada ao Profeta em Meca.

Cabe aqui retomar alguns elementos expostos no capítulo 4, a respeito da revelação do Alcorão e acrescentar outros. O Alcorão foi revelado a um Profeta que não sabia *nem ler, nem escrever*, no entanto, a revelação torna-se ainda mais emblemática, segundo Feres (1988, p.13), porque foi revelado aos árabes, que amavam a eloqüência, a poesia e a retórica. O texto alcorânico é considerado um milagre para os muçulmanos. O texto apresenta 114 suratas (suras), 6342 versículos, de 77.930 palavras e 323.670 letras na língua árabe. Sua revelação deu-se em Meca e Medina. Durante os cinco primeiros anos, a revelação deu-se em Meca, período considerado como de iniciação da fé; durante oito ou nove anos, período marcado pela violência de pessoas contra a religião [vale frisar que os versículos revelados em Meca[270] dizem respeito às pessoas em geral e os de Medina são dirigidos aos crentes], a revelação continuou sendo em Medina; depois da Hégira [saída de Meca para Medina], o Profeta passou a receber as revelações em Medina, por dez anos. A surata mais longa é *Al Bakharah* "A vaca", esta foi a primeira a ser revelada após a Hégira. Das suratas, a mais recitada, sem dúvida, é *Al-Fatiha* (abertura).

Se o Alcorão é a revelação divina, a *Sunna* é a inspiração divina produzida pelo Profeta. Um texto pode revogar o outro [na verdade Deus]. Um exemplo do Alcorão *ab-rogando* a *Sunna:* nos primeiros anos os muçulmanos rezavam em direção à Mesquita de *Al Aksa*, em Jerusalém, o Alcorão muda a direção para Meca (Surata 2, versículo 144).

Pensar a Palavra no Islã e de certa forma aproximá-la da realidade brasileira é bastante instigante, pois é possível cotejar a idéia proposta por Schechner, em *Between Theatre and Anthropology*, a respeito do — **treinamento e do aprendizado** — com os dados de campo, pois, em se tratando de "nascidos muçulmanos", este aprendizado vem desde a tenra idade. As crianças no vídeo *Allahu Akbar* são bons exemplos desse aprendizado. As crianças, os adolescentes e os adultos são ensinados de modos

270 Toda surata que tem uma prostração de recitação no seu curso é considerada de Meca (FARES, 1988,23).

diversos, pois o aprendizado da religião está associado à idade do aprendiz, mas também é preciso considerar a cultura na qual está inserido este muçulmano. O jejum, por exemplo: a criança é treinada a fazê-lo até a hora do almoço; as orações são imitadas, **ensaiadas** ao lado dos pais — são performances preliminares de quem está aprendendo. Por outro lado, sabemos das dificuldades de alguns muçulmanos para cumprir o horário de sua oração, muitas vezes porque o trabalho ou o local no qual se encontram não são apropriados à sua realização. No entanto, ressalto que, apesar das dificuldades que alguns encontram para cumprir a oração, ela é um aprendizado constante que envolve treinamento e ensaio, que reforça a *performance* islâmica. Ainda vale ressaltar que o aprendizado acontece, mas é muito mais difícil empreendê-lo no Brasil do que em um país de maioria muçulmana. Em países islâmicos, todos ouvem o chamado para a oração...

Adan (o chamado para a oração), a vocalidade do muázin[271] e a prece

Zumthor afirma que a voz é o *lugar simbólico* por excelência, ela estabelece ou restabelece uma relação de alteridade; todo objeto adquire uma dimensão simbólica quando é vocalizado (2000, p.97) [veja, ou melhor, ouça um muçulmano recitando o Alcorão]. Ouvir o chamado da oração (adan) deixa qualquer um em sintonia, mesmo que não seja muçulmano. Recordo-me do período em que editava o primeiro vídeo *Allahu Akbar* e o editor, ao meu lado, emocionou-se ao ouvir o chamado da oração, esse sentimento deve-se à memória de uma viagem ao Marrocos, em que revela jamais ter esquecido um muçulmano que fazia o Adan [*aftermath*].

> ...venha para a oração, venha para a salvação (...) não há mudança nem poder a não ser por Allah (Al- Bukhari 1/152 Muslim 1/228)

271 É usual também a palavra muézim.

A maioria das pessoas já deve ter ouvido falar do chamado à oração, seja através de jornais ou filmes que relatam o chamado do *Muázin*, feito dos minaretes das mesquitas. Esse rito lembra o badalar dos sinos da igreja católica chamando para o início da missa. Isso acontece principalmente às sextas-feiras, dia sagrado para os muçulmanos, dia em que todo homem é obrigado a fazer a oração do meio-dia na mesquita, o que é facultativo às mulheres. O *Adan*[272] é um culto que precede a oração: é o primeiro chamado à oração e foi estabelecido no primeiro ano da Hégira. O *Muázin* pronuncia:

> *Allahu Akbar* (Deus é o maior) quatro vezes
> *Ach-hadu na la iláha illah-lah* (testemunho que não há outra divindade além de Deus), duas vezes;
> *Ach- hadu an-na Muhammadan raçullah* (Testemunho que não há outra divindade além de Deus) duas vezes;
> *Haiya alas-salat* (vinde a oração), duas vezes;
> *Haiyá alal-falah* (vinde para a salvação), duas vezes;
> *Alláhu akbar*, duas vezes
> *La iláha illalláh* (Não há outra divindade além de Deus), uma vez.[273] (Cf. Assawaf, p.52).

O segundo chamado para a oração *Icáma* começa quando todos já estão preparados para a oração. As pessoas devem ficar em pé, viradas para Quibla[274] (Meca). Inicia-se o segundo chamado[275]:

> *Alláhu akbar*, duas vezes;
> *Ach-hadu an la iláha illah-lah* – uma vez
> *Ach- hadu an-na Muhammadan raçullah* – uma vez;

---

272 Em países islâmicos o *Adan* é ouvido ao longe, uma maneira do próprio muçulmano marcar o tempo de rezar. Cabe dizer que o uso do microfone, do alto-falante facilita a reverberação do som nas redondezas das mesquitas. Durante o doutorado, instalei no computador um programa que me avisava o momento correto da oração, ao som do Adan. Essa foi uma forma encontrada para estar em sintonia com o tempo da oração. Mas essa experiência sonora (corporal) teve que ser interrompida devido à falta de familiaridade dos moradores de casa, que se assustavam a cada chamado.

273 Somente na oração da alvorada é que o *muázin* intercala, entre a quinta e a sexta fórmula: *As-salátu Khair-on minan-naum* (a oração é melhor que o sono), duas vezes.

274 A "direção" para a qual se voltam os muçulmanos, durante a oração. Nos primeiros tempos, o quibla era Jerusalém; depois, Muhammad mudou-o para Meca (Armstrong, 2001:265).

275 Segundo Assawaf , está na Sunna a indicação para que o *muázin* recite as fórmulas lentamente: faz-se uma pausa entre as partes diferentes do primeiro chamado, e se recita o segundo rapidamente, e sem falar no seu decurso. Deve-se estar voltado para a quibla, e elevar a sua voz ao máximo. As mulheres não são obrigadas a fazer nenhum dos chamados. Aicha, uma das mulheres do Profeta, fazia os dois chamados entre as mulheres, segundo Al-Baihaky apud Assawaf (1992, p.55-56).

Haiya alas-salat – uma vez
Haiyá alal-falah – uma vez
Cad cámatis-salat (a hora da oração chegou), duas vezes
Alláhu akbar, duas vezes;
La iláha illah-lah, uma vez.

Paul Zumthor (2000) diz que a voz é uma *subversão* ou uma ruptura da clausura do corpo, ela desaloja o homem do seu corpo. Nas palavras dele, a voz *não é especular*; escutar um outro é ouvir, no silêncio de si mesmo, uma voz que vem de outra parte e exige de mim a atenção que se torna o meu lugar. O balanço do corpo do muçulmano e a recitação constante fazem com que o corpo se liberte, tamanha a concentração nas palavras vocalizadas repetidamente; assim como para quem ouve o som, pode-se dizer que ouvir nos faz mexer o corpo. O chamado para a oração é este primeiro envolvimento do sensível, o audível que é comunicado e reverbera pelos demais sentidos.

Zumthor (2000) insere a voz em várias terminologias: ela é *uma coisa*, pois possui materialidade, a voz que vem da boca, que estabelece a oralidade. Nesse sentido, defino-a como o *eu* e o *não-eu.* A voz repousa no silêncio do corpo, mas também a linguagem humana se liga, com efeito, à voz, que se situa entre o corpo e a palavra. Ele observa que a voz *se* diz, e a palavra é memória de alguma coisa. As pessoas que conheceram mesquitas no Marrocos, Espanha, Paquistão etc. sempre me falavam das recordações sonoras e visuais desses espaços islâmicos.

Outras terminologias apontam para o fato de que a voz é *arquetipal*, ligada ao sentimento de sociabilidade. Ouvindo uma voz ou emitindo a nossa, já não estamos mais sozinhos; valores *míticos* — mitos sobre a voz sem corpo, perturbadora; e por fim a *voz implica ouvido* (aqui estabeleço a audiência). Mas há dois pares de ouvidos, daquele que fala e daquele que ouve (2000, p.99-101).

Classifico, portanto, a voz do *muázin* como sendo aquela que se materializa, que se liga ao corpo, ao gesto, que gera o sentimento de sociabilidade, porque mobiliza os muçulmanos para a oração, repetindo:

> Deus é o maior (quatro vezes)
> Testemunho que não há outra divindade além de Deus, (duas vezes);
> Testemunho que não há outra divindade além de Deus, (duas vezes);
> Vinde a oração, duas vezes;
> vinde para a salvação, duas vezes;
> Não há outra divindade além de Deus, uma vez.

Forma e conteúdo são essenciais na estética performática. Temos a vocalidade do muézim, mas temos também a palavra. A palavra carrega significados que são reproduzidos, verbal e corporalmente, seja na oração individual, seja na oração coletiva, porque, nos termos propostos por Mauss, a prece é um ponto de convergência de um grande número de fenômenos religiosos (1974). É um rito, um ato realizado diante de coisas sagradas. É uma *palavra-ação* pela qual o crente age e pensa. Para o autor, a *prece* só atua através da palavra; é o que há de mais formal no mundo (1979, p.121). A prece é um fragmento da religião, é o esforço acumulado dos homens e das gerações. Nesse sentido, por mais que pensemos no caráter individual da oração, estaremos sempre remetendo-nos a um repertório muito maior. Daí considerar que o Islã é uma "religião social, por ser uma doutrina que agrega e congrega, cria o grupo e a comunidade"[276]. Ela ensina o que vestir, o que comer, como fazer sua higiene pessoal etc., isso porque os muçulmanos consideram a religião como um sistema de vida completo.

> ... podemos verificar o estímulo à oração feita em grupo, onde os muçulmanos ficam alinhados em fileiras, simbolizando com isso a igualdade que prevalece entre todos quando estão diante de Deus, não havendo diferenças entre rico e o pobre, o negro e o branco, nem privilégios do governante para o governado[277].

Segundo Keith (1991), a doutrina dos reformadores protestantes indicava que eles acreditavam na *divina providência*, isto é, se for da vontade de Deus, ele interviria nos assuntos terrenos, portanto, não haveria pedido que um *cristão piedoso* não pudesse obter ao orar por ele. Esse ato de orar era imposto pela igreja, alerta o autor, o homem

276 http://www.islam.org.br/a_oracao_no_islam.htm acesso em 10 de março de 2007.
277 http://www.islam.org.br/a_oracao_no_islam.htm acesso em 10 de março de 2007.

deveria agradecer pelo pão de cada dia, pois ele não o teria obtido se não fosse a ajuda divina. A prece rogatória, por exemplo, deveria ser realizada regularmente para a preservação da saúde, para orientações e em situações difíceis. Além dessas prescrições, a prece deveria não só se referir a coisas materiais, mas às dádivas espirituais, como a fé e o perdão dos pecados.

> A prece rogatória individual em momentos de grandes dificuldades pessoais desempenhava uma função simbólica comparável. O ritual ajudava as pessoas a concentrarem a atenção e avaliarem suas situações. Também diminuía a ansiedade, atenuando o sentimento de desamparo delas. Não se deve subestimar a força moral que derivava desse procedimento... (KEITH, 1991, p.131).

No Islã, se folheamos o livro de súplicas (preces), podemos ver que há orações para tudo: para acordar, para dormir, para comer, para ter bons pensamentos. Consideramos que aquele que segue a religião está em completa e estreita sintonia com o divino. Mas, antes de passar aos elementos importantes para a realização das orações, é importante frisar que a oração é obrigatória para homens e mulheres, a partir da puberdade, mas para aqueles que gozam de saúde mental. Mulheres com gestação avançada e pessoas doentes podem realizar suas orações sentadas. Quando a pessoa estiver impossibilitada de fazer a oração (inclinar-se, prostrar-se), ela deverá fazê-la sentada e poderá rezar recostada, sempre na direção da Caaba; caso não possa realizá-la, em hipótese alguma, deverá fazê-la em outro momento. A não realização da oração significa a não adoração a Deus.

O empenho da voz – Adan - muázim

Torna-se fundamental perceber a importância da palavra, da fala, pois não só a ***voz*** é a emanação do corpo; a voz liga-se ao gesto (Zumthor, 2000, p.73). Este movimento transparente é *visto e ouvido* promovendo uma audiência, pois a *performance*, tal qual

pensada pelo autor, é presencial, carregada de poderes sensoriais. Pense nos vídeos desta tese! Eles dão conta, guardadas as devidas proporções, de apresentar uma certa sonoridade e a plasticidade islâmica. Talvez um dos melhores argumentos para essa produção audiovisual seja o fato da própria *performance* ser *multissensorial*[278] e, neste sentido, é fundamental recorrer a outros elementos de expressão, e não apenas ao texto escrito. É possível verificar os discursos, o som do chamado da oração (Adan), ao final do vídeo *Allahu Akbar*, além dos próprios movimentos da oração, dos homens recitando em conjunto, de toda uma dinâmica permeada pela *voz*.

Outro dado importante a ser ressaltado é que a pesquisadora também aprende. Após anos de pesquisa em mesquitas, é possível se familiarizar com o som das suratas mais recitadas, tanto que, ao ouvir a surata *al- Fatiha,* no vídeo *Allahu Akbar* ou até mesmo na mesquita, automaticamente repito as palavras. Quem realiza uma determinada pesquisa está sempre entrelaçando *o inteligível ao sensível* e vice-versa, esses dois complementam-se no aprendizado, na *performance.*

Durante a gravação do vídeo *Allahu Akbar* surpreendi-me com vários meninos que me diziam saber recitar, 10, 11 suratas, e muitos deles brigavam à frente da câmera para mostrar-me tal talento. Esse momento foi tão intenso, que resolvi deixar no vídeo uma das recitações que fizeram coletivamente. Cabe dizer que a recitação perfeita do Alcorão é algo almejado pelos fiéis. O aprendizado é dado em escolas especiais (Madrassas), nas mesquitas e em casa. Em São Bernardo do Campo há um alojamento que recebe crianças [meninos] que vêm estudar o Alcorão, além de freqüentarem a escola normal. Essas crianças dormem nesses alojamentos conjugados à mesquita. Outras escolas em São Paulo, geralmente próximas às mesquitas, também têm atividades exclusivas para o aprendizado da recitação e dos significados do Alcorão.

Novamente quero chamar a atenção de outro ponto de contato entre antropologia e teatro, estabelecido por Schechner (1985), o ***cool-down e aftermath*** – devem

278 Ver Langdon e Hartmamm (2004).

ser estudados, tanto do ponto de vista dos **performistas como da audiência**[279]. A audiência vivencia a *performance* e é afetada por ela. Schechner (1985) ressalta que é fundamental saber o que fazem os performistas e a **audiência**, após a *performance*, pois estão ambas relacionadas. ***Aftermath*** são as longas conseqüências que se seguem posteriormente à *performance*, incluindo-se aqui mudança de status, fusão de um ator e o papel que vem executando por anos, reavaliações e críticas, e teorização (a própria tese como produto desse aprendizado prolongado, de uma mudança de status e mudança do cálculo do lugar de onde se olha). Os muçulmanos, que a cada oração sentem-se melhores, aprimoram o seu comportamento, as suas ações, como revelaram-me várias vezes. A religião é para eles um aprendizado constante, é um fazer de cada dia.

Regras da purificação

> Sobre a limpeza, o Profeta, em um dos seus *hadiths,* disse: "A higiene é metade da fé" (Cf. Assawaf,1992, p. 35).

> Abu Huraina relata: Ouvi o Mensageiro de Deus (Deus o abençoe e lhe dê paz) dizer: O que pensareis se houvesse um riacho diante da porta de alguém, e essa pessoa se banhasse cinco vezes por dia nele? Restar-lhe-ía alguma sujeira? E eles responderam: Certamente que não! Ele então disse: É o caso das cinco orações, por meio das quais Deus vos remove todos os pecados (Assawaf 1992, p.18)

> Deus estima os que se arrependem e cuidam da purificação (Surata 2, versículo 222).

> Ó crentes, sempre que vos dispuserdes a observar a oração, lavai o rosto e as mãos, até aos cotovelos; esfregai a cabeça, com a mão molhada, e lavai os pés até aos tornozelos... (Surata 5, versículo 6).

---

279 Rever capítulo 4 a respeito dos pontos de contato e das etapas da performance, apontados por Schechner (1985).

A seqüência que os muçulmanos costumam seguir nas abluções - *wudhu* -começa pela lavagem das mãos (antes pronunciam: *Bismillahir rahmanir-rahim* – Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso) e dos pulsos; depois enxáguam a boca três vezes e lavam o nariz e o rosto. Em seguida, devem-se lavar os braços até o cotovelo, passar as mãos molhadas na cabeça e nas orelhas e, para finalizar, lavar os pés até os tornozelos três vezes, começando pelo pé direito, lavando-se, inclusive, entre os dedos. Finalizada a ablução deve-se dizer*: "Ach hadu na la ilaha illallah wa ach-hadu anna Muhammadan raçulullah"* (Testemunho que não há outra divindade além de Deus e que Muhammad é o mensageiro de Deus)[280].

Pois bem, definimos as etapas da limpeza, mas é preciso considerar que há determinadas situações em que as abluções podem ser anuladas, são elas: saída de excrementos, urina, gases, corrimento, incontinência urinária. Quando se trata de uma enfermidade crônica, a ablução não é anulada; assim como, dormir um sono profundo (não vale para pequenos cochilos); desmaio ou perda de consciência; o contato com uma mulher, com segundas intenções; tocar os próprios órgãos genitais ou os de outra pessoa, expressa e diretamente, sem a proteção das vestes; o vomitar (Cf.Assawaf, 1992, p.40), são situações que anulam as abluções.

Há determinadas situações nas quais é necessário o banho completo, como, por exemplo: quando ocorrer ejaculação (com ou sem contato físico); quando houver contato entre os órgãos genitais (homem e mulher), mesmo que não tenha ocorrido ejaculação; ejaculação durante o sono (homem e mulher); a mulher, ao terminar seu período menstrual, deve banhar-se; mulher que deu à luz; quando ingressa no Islã, deve banhar-se depois de ter declarado sua conversão (1992, p.40).

A higiene é um procedimento que acompanha o Islã desde seus primórdios. Entre os povos beduínos, por exemplo, quando não havia água para fazer suas

280 Na falta de água, ou em condições de viagens que impossibilitem tal limpeza corporal, pode-se realizar uma ablução simbólica, ou seja, empregando uma pedra ou um punhado de terra limpa. A isso os muçulmanos chamam de Tayammum, a substituição da água por outro elemento.

abluções, muitos usavam areia para limpar suas mãos. Era comum também o uso da mão direita para se alimentar, pois a mão esquerda devia ser utilizada na limpeza corporal. Até os dias de hoje há recomendações para os muçulmanos no sentido de que não usem a mão esquerda na hora da refeição. A supremacia da mão direita no Islã é um desses **atos lícitos**, assim como já havia sido observado por Hertz (1980), um dos primeiros antropólogos que chamou a atenção para diferenças no uso das mãos. O sagrado e o impuro, como bem sabemos, são considerados pólos opostos (Douglas, 1991, p.20).

Cabe notar que no Islã há atos considerados lícitos, portanto bons para serem praticados e atos ilícitos, ou seja, que não devem ser praticados. Segundo Al-Karadhawi, é ***halal*** aquilo que é permitido, referindo-se ao que está isento de qualquer restrição, e cuja prática foi permitida por Deus; é ***haram*** aquilo que Deus proibiu definitivamente; quem quer que se envolva com a sua prática está sujeito a incorrer no castigo de Deus na Outra Vida, além de uma punição legal determinada neste mundo; e é ***Makruh*** – desaconselhável, aquilo que Deus desaprova, porém não categoricamente. O *makruh* é de menor de gravidade que o *haram*, incorrendo em castigo menor, exceto quando praticado em excesso e de modo que conduza o indivíduo ao **haram** (s/d, p.25). Comer carne com sangue, por exemplo, é *haram;* rezar sem fazer ablução é *haram* etc**.** Deve-se comer carne *halal,* isto é, carne que foi abatida segundo os preceitos islâmicos.

> A natureza do ato de purificação é de ordem metafísica. É uma arte de sublimar o corpo, de anular suas máculas e de pô-lo a serviço da alma e do espírito...as técnicas de purificação têm por função restituir o homem à sua pureza de origem (BOUHDIBA 2006, p.64).

A limpeza corporal é tão importante para os muçulmanos, que se recomenda aos homens que urinem sentados, como fazem as mulheres, evitando, assim, sujar o lugar e a roupa. No momento de dormir também é aconselhável fazer a ablução. Sheik

Ali Abdouni, no acampamento islâmico do qual participei em julho de 2004, alertava que para fazer a oração é preciso ser muçulmano e purificar o corpo, a roupa e o local. Não pode haver impureza na roupa.

> Até as unhas devem ver água... as cores que Deus escolheu são mais bonitas do que as que as irmãs escolhem[281].Você não pode urinar em pé, porque você pode deixar impureza. Ao urinar pode espirrar na sua roupa. Não deixar restos nas roupas íntimas. Purificar o corpo, a roupa e o local.

Marcel Mauss afirma que "o corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem..." (1974, p.217). Toda a conduta islâmica está relacionada às práticas corporais expressas pela própria religião: homens e mulheres em espaços diferenciados; a construção corporal para a realização da oração: mulheres com cabeças cobertas, e que não podem estar menstruadas nos espaços de oração. A oração inicia-se em pé até à total prostração do corpo ao chão, em sinal de total submissão a Deus.

De acordo com Bouhdiba, tudo o que o corpo elimina é impuro e contamina o corpo. Não é o pecado que produz a impureza, mas é a existência do homem que implica contaminação. Purificar-se da contaminação é uma técnica, um prazer, uma arte, uma prática (2006, p.65). Um homem impuro não pode recitar o Alcorão, nem os demais livros sagrados: Bíblia, Evangelho, Pentateuco, Tora. O homem impuro, portanto, encontra-se exposto a toda sorte de perigos: os demônios podem agir sobre ele, que não pode sequer pronunciar as palavras de proteção (BOUHDIBA, 2006, p.66). É necessário restabelecer a ordem, o sistema de proteção. Esse é o papel do ritual que é, simultaneamente, purificação social, mágica e religiosa.

Impureza legal **–** a menstruação é considerada impureza legal (BOUHDIBA, 2006, p.75). Por essa razão a mulher fica dispensada de rezar e de fazer jejum,

281 Referindo-se às mulheres que pintam as unhas.

restituindo essas obrigações em uma data posterior. Há também restrições para completar a *tawaf* em torno da Caaba, assim como é proibido ler, recitar, escrever ou tocar no Alcorão e nos livros sagrados. Manter relações sexuais com uma mulher menstruada ou de resguardo também é proibido, mas o marido pode beijá-la, deitar-se ao seu lado, desde que evite contato com a parte entre o umbigo e os joelhos (Bouhdiba, 2006).

> **Franci**: Por quê as mulheres não podem rezar quando estão menstruadas? Elas são impuras?
> **Magda**: A mulher não é considerada impura. O sangue é impuro. Para fazer qualquer ritual de adoração: rezar, *hajj*, jejum é necessário que se esteja limpo, purificado.
> **Franci:** Deve ser frustrante, uma mulher que vai fazer o *hajj* e ao chegar fica menstruada por exemplo.
> **Magda:** Isso é mais difícil de acontecer, porque as mulheres tomam anticoncepcionais antes de partirem em viagem, para não mestruarem no período da peregrinação.
> **Nadia:** A mulher menstruada não reza, porque ela não consegue ficar abluída totalmente, pois o fluxo é constante.

Uma outra jovem relatou-me que o período da menstruação é um período de purificação do corpo da mulher, por isso não se deve rezar. O contato com o sagrado[282] só é possível por meio da purificação. A purificação é considerada o controle do corpo, fazer uso de anticoncepcionais é uma forma de exercer esse controle.

O tempo e a sociabilidade[283]

> Cumpre a oração, do declínio do sol até a escuridão da noite, e cumpre a oração da aurora. Por certo, a oração da aurora é testemunhada pelos anjos. E, à noite, então, reza com ele, à guisa de oração suplementar para ti. Quiçá, teu Senhor te ascenda a uma louvável preeminência (Surata 17, versículos 78-79).

282 Ver Mary Douglas (1991).
283 No capítulo anterior, explorei a idéia do calendário islâmico, aqui temos o calendário diário, os horários corretos para a oração.

Sao Bernardo do Campo, Brazil	
1 Jumada Al-Akhirah 1425	
July 18, 2004	
Help Powered by www.IslamicFinder.org	
Day	**Sunday**
Fajr	5:28
Sunrise	Free Athan Software
Dhuhr	12:13
Asr	3:18
Maghrib	5:38
Isha	6:53
Free Athan Software	

284

Em outro momento, argumentei que o tempo é *aprendido e apreendido*, por quem se reverte ao Islã, e essa compreensão da reversão não se refere apenas aos brasileiros provenientes de outras religiões, mas a qualquer muçulmano que tenha se afastado da religião, por algum motivo: mudança de país e/ou por ter assumido outros *habitus* para se adaptar à nova cultura na qual passou a viver, e, por isso, talvez essa aproximação o tenha distanciado da religião de origem. Não só em relação aos revertidos, mas o tempo é estruturado e organizado pelos momentos rituais, como o jejum, o *hajj*, a matança dos carneiros, as festas, e contribui para a simbolização dos momentos ritualizados. A oração, assim como outros elementos apontados, apresentam um tempo determinado, como é possível observar na tabela acima.

O Profeta recebe a revelação sobre a oração, comunicando a necessidade de fazê-la várias vezes ao dia, e o modo como ele próprio a fazia está descrito na Sunna, como, por exemplo, os horários a serem seguidos para o cumprimento da oração. Além da oração diária, recomenda-se ao muçulmano ir à mesquita pelo menos uma vez na semana para participar da oração de sexta-feira (*jum´a*).

284 Ver tabela dos horários de oração em http://www.islamismo.org/islam.htm acesso em 10 de março de 2007.

São cinco os horários das orações:

*(1) Oração da **Alvorada** (Sohb)* – quando surge a luz totalmente, que começa com o alvorecer do dia e termina ao nascer do sol [quem tiver completado uma genuflexão (rakat) antes do sol sair, terá feito a oração da alvorada no horário certo];

(2) O*ração do **Meio-dia*** (*Duhr)* – aproximadamente às doze horas. Eles consideram o horário em que o sol atinge seu ponto máximo, com sombra em zero grau e termina quando a sombra estiver do mesmo tamanho do objeto;

(3) *Oração da **Tarde** (Asr)* – começa quando a sombra de qualquer objeto alcançar um comprimento igual ao seu tamanho e termina quando a sombra se tornar o dobro do objeto. Não se deve atrasar a oração da tarde, quem o fizer intencionalmente reduzirá todas as suas obras a zero;

> **"Observai as orações, especialmente as intermediárias, e consagrai-vos fervorosamente a Deus"** (Surata 2, versículo 238).

(4) O*ração do **Pôr-do-Sol*** – ou do Crepúsculo *(Maghrib)*, que começa com o desaparecimento total do disco solar da linha do horizonte e termina quando aquela luminosidade avermelhada desaparecer. Sua duração é mais curta;

(5) O*ração da **Noite** (Ichá)* – começa quando se extinguir a última luz refletida do sol e termina com o raiar da aurora [quem tiver conseguido completar uma genuflexão antes do primeiro raio da aurora, terá feito a oração da noite no seu horário correto].

Jum´a – oração de sexta-feira

> Deus vos deseja a comodidade e não a dificuldade.
> (Surata 2, versículo 185)

> Não se esqueçam da obrigação mais importante: a oração. A oração, falou o profeta Muhammad: Quem não faz a oração está se distanciando da relação com Deus (Sheik Yhassan, sermão *Eid Adha* 10/1/06)

Quem conduz a oração coletiva são os imames (imam), em geral, pessoas que conhecem bem o Alcorão, que conhecem os *hadiths* do Profeta, e se todos tiverem o mesmo conhecimento, então quem for mais velho entre os fiéis deverá conduzir a oração. Os sermões de sexta-feira são lições nas quais os imames tratam, semanalmente, dos problemas que, neste período, surgiram na sociedade. A oração de sexta-feira só é valida se for feita na mesquita. O horário estabelecido é a oração de *Duhr (meio-dia).* Antes de sentar-se na mesquita, fazem-se duas genuflexões voluntárias, como "saudação à mesquita". No livro de Assawaf (1982) está clara a idéia de que não se deve falar durante o sermão, pois qualquer palavra anula a oração da sexta-feira. Depois da oração de sexta-feira, é comum reunirem-se para almoçar.

É possível considerar que a sociabilidade[285] islâmica é dada em grande parte pelos encontros no momento da oração, principalmente na *Jum´a*. Nesse sentido, reforçam-se os laços de amizade e de ajuda mútua, principalmente quando percebem que uma determinada pessoa deixou de comparecer à oração, sabendo de sua assiduidade. A comunidade reforça o sentimento de pertença, tão comum a quem segue alguma religião. A oração coletiva é sem dúvida um dos maiores ritos do Islã. Para os muçulmanos, diante de Deus, todos são iguais (pobres, ricos etc.). É o que demonstram os gestos da oração que a todos iguala. Sabendo da obrigatoriedade da oração e dos procedimentos para a sua validação, é necessário observar agora os gestos que a compõem e os significados que eles têm.

---

285 Quando me refiro à sociabilidade, penso que seria apropriado apresentar os termos de Simmel: "Sociação é a forma pela qual os indivíduos se agrupam em unidades que satisfazem seus interesses (1983, p.166), e "Sociabilidade como forma lúdica da sociação" (1983, p.169).

Gestos...em direção a Meca, ruku e rakaat

> Gestus est motus et figuratio membrorum corporis ad omnem agendi et habendi modum[286] (Hugues de Saint-Victor, apud Paul Zumthor, 2001, p.242).

Apresento agora as etapas desses gestos acompanhados com os desenhos [da performance][287]. Como a oração tem uma série de passos, resolvi pontuá-los numericamente, para facilitar a identificação e a análise desses gestos.

(1) Ao pronunciar "Takbirat Al-Ihram" (o início da oração) deve-se dizer Allahu Akbar, que deve ser pronunciada em voz alta com as mãos próximas às orelhas.

[As mãos na altura nas orelhas significam que, ao rezar, o muçulmano deixa tudo o que é mundano para trás. Nada deve atrapalhar esse momento].

286 "Um gesto é ao mesmo tempo movimento e figuração da totalidade do corpo".

287 Agradeço imensamente a Thais Jamyle, pelos desenhos. Ela que, além de interlocutora nesta tese, também se dispôs a fazer os desenhos da oração.

(2) Depois, a mão direita é colocada sobre a esquerda, que repousa sobre o abdômen.

[Esse gesto para o muçulmano significa a primeira atitude de submissão, um gesto parecido com o de um soldado que está atento ao comando do seu líder. As mãos repousadas estão apontando, que naquele momento o muçulmano volta-se apenas a Deus e não se envolve com nenhum movimento brusco].
(3) Pronuncia-se a prece chamada de "orientação" e "abertura" da oração e recita-se alguns versículos do Alcorão. (Allahumma baeyd bayni wa bayena khatayama kama boadta bayena...)

(4) Pronunciada a evocação de abertura, antes de começar a leitura do Alcorão, eles "pedem refúgio a Deus contra o demônio, em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso";

(5) A primeira Surata do Alcorão (*Al-Fátiha*)[288] é recitada, e, a seu final, todos dizem *âmin* (amém).

(6) "É bom ler uma das suratas curtas do final do Alcorão" (Al-Asr, etc.);

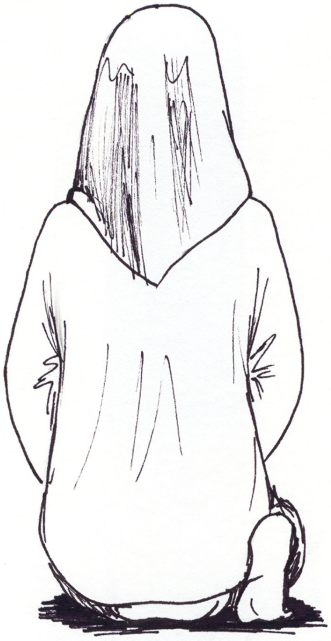
288 Assim como a limpeza, a oração sem a *Fatiha* é inválida, segundo o *hadith* do Profeta.

(7) Terminada a recitação, volta-se a dizer *Allahu akbar* e inclina-se até os joelhos com as mãos, a cabeça deve manter-se na mesma linha horizontal e, nessa posição, deve-se dizer três vezes: “Glorificado seja meu Senhor, o Ingente”;

Esta posição é conhecida como *Ruku*, cabeça e costas devem estar no mesmo nível e as mãos abertas com os dedos separados sobre os joelhos. Recomenda-se que o fiel mantenha-se sereno e concentrado enquanto estiver inclinado. “Quando fizer o *ruku* você deve glorificar *O teu Senhor*, quando te prostar, você deve fazer a sua melhor suplica e pedir mais *d’Ele*, porque suas súplicas durante a prostração estão mais próximas de serem aceitas”.

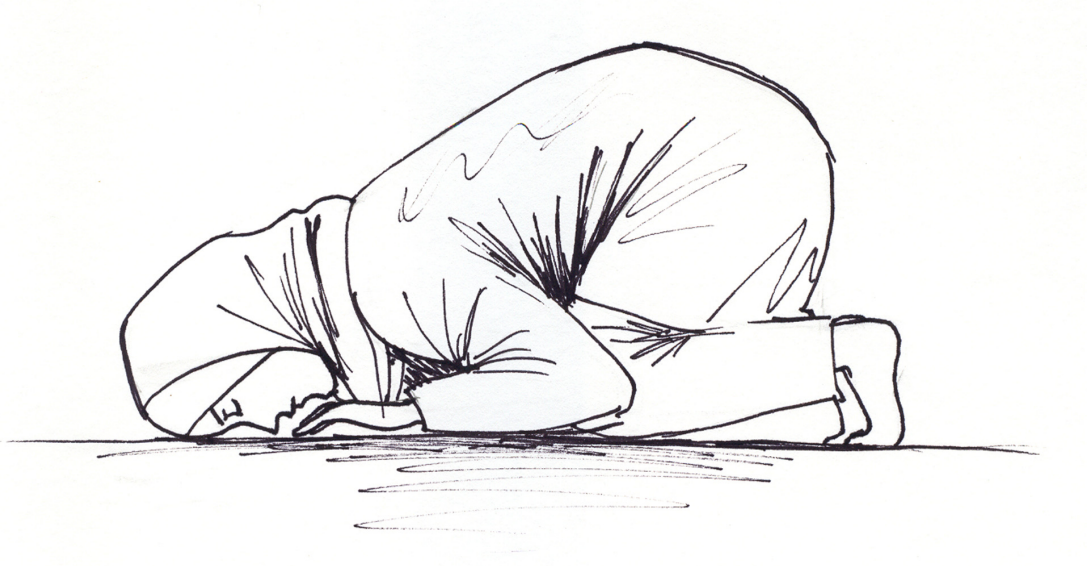
(8) então todos se erguem e dizem: “Deus escuta quem O Louva. Louvado sejas, Senhor nosso!”. Essa primeira inclinação é sinal de reverência a Deus. Ao levantar a cabeça após a inclinação, deve levantar as mãos à altura de seus ombros ou orelhas, salvo, no caso de ser *Imam*, e dizer: *“Sami’a Allahu liman hamidah” ou “Rabbana wa laka al hamd”*

(9) Depois da genuflexão, eles se prostram pousando os joelhos no solo, antes das mãos se for possível e dizer *Allahu Akbar*. Nesse movimento tem-se a total entrega do muçulmano a Deus, pois o fiel deve encostar no chão partes do seu corpo: a testa, a ponta do nariz, as palmas das mãos, joelhos e dos dedos dos pé[289] e dizer: “Glorificado seja O meu Senhor, O altíssimo”. [Por isso, durante as orações, é proibido alguém passar na frente de quem reza ou atrapalhar quem estiver em oração, pois esse momento é sagrado para o muçulmano, é quando ele está em contato direto com Deus].



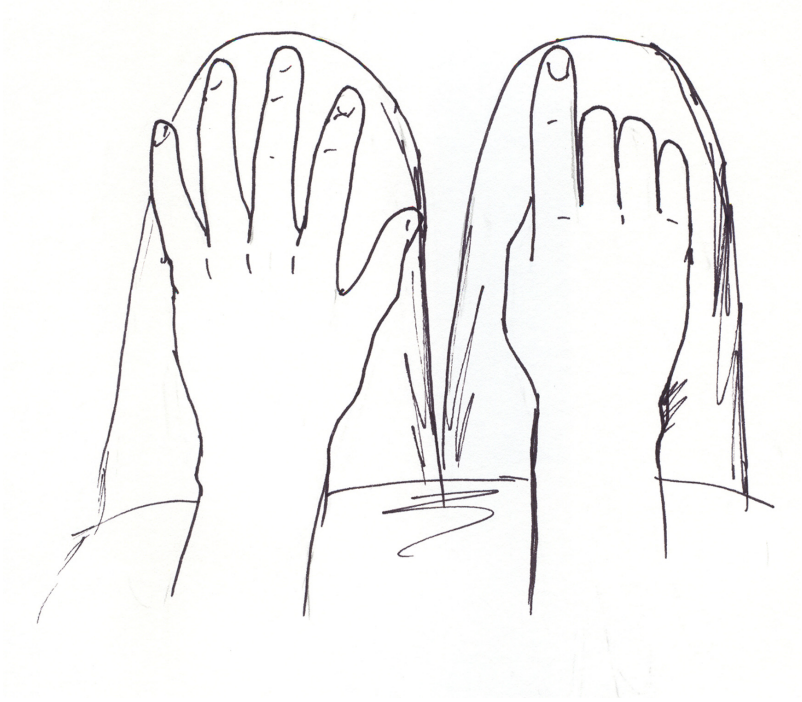
289 Os braços não devem tocar no chão.

(10) Após a prostração deve levantar a cabeça e dizer *Allahu Akbar*, colocar o peito do pé esquerdo no chão e sentar-se em cima dele, mantendo o pé direito erguido sobre os dedos, mantendo suas mãos sobre as coxas e joelhos dizendo: “Ó meu Senhor, me perdoe, tenha de mim, me guie, me agracie, me fortaleça e me console”.



(11) ao prostrar-se novamente, diga *Allahu Akbar* e repita durante a prostração o que disse na primeira.

(12) Então o fiel levanta a cabeça e diz *Allahu Akbar*, fica de pé, apoiando em seus joelhos ou no chão, lê a Al-Fatiha e alguns outros versículos.



(13) Se a oração consistir em duas Rakaat (genuflexões), como a oração do “Fajr” (alvorada), a oração do “Eid” ou a oração da jum´a, o fiel senta-se depois da segunda prostração, na segunda genuflexão, sobre o pé esquerdo e com o direito ereto, coloca as mãos sobre os joelhos e todos os dedos da mão direita fechado, exceto o indicador, que é esticado como se estivesse apontando em direção a Quibla, no momento em que faz o testemunho da unicidade de Deus, como um sinal da crença em Deus único, os dedos, polegar e mediano se tocam formando um anel.

(14) O fiel lê o *Tashuahud* (testemunho) ao sentar dizendo depois pede proteção de Deus de quatro tormentos “Meu Senhor, eu peço Sua proteção do tormento do inferno, do tormento da sepultura, dos julgamentos desta vida e a aproxima, depois da morte e das tentações do falso Messias”. Ao terminar o fiel deve girar seu rosto para direita, sobre o ombro direito e dizer: “Assalamu Aleikum kum wa rahmatu Allah”. [290]

Todos esses gestos compõem a estética simbólica da oração islâmica. Se tomarmos cada oração realizada, como um frame, tiras de comportamento, veremos como as mulheres revertidas, que observei inicialmente, repetindo essas tiras — orações —, vão assumindo esses gestos, as falas e elaborando a *performance* da oração, que é ação simbólica estabelecida, temporal e espacialmente, pelo Islã, reafirmando a idéia de que a *performance* é sempre constitutiva da forma (Paul Zumthor, 2000,

290 Cf. http://www.wamy.org.br/1428/oracao.htm acesso em 10 de março de 2007.

p.34). Acompanhe os movimentos das mãos na oração, primeiro elas estão à altura das orelhas, como se dessem início à medida do corpo; em seguida, elas descem ao abdômen, marcando a metade do corpo; depois, elas estão para baixo, como se indicassem o corpo inteiro até o próximo movimento que é o corpo prostrado.

Observar um muçulmano rezando sempre foi uma atividade curiosa, porque logo percebi que cada gesto e cada palavra pronunciada tinham um momento certo para acontecer, e apresentavam uma certa variedade, a depender do momento em que eram realizadas. Nas palavras de Zumthor (2001), podemos identificar que: "naquele que observa o gesto, a decodificação implica fundamentalmente a visão, mas também, em medida variável, o ouvido, o olfato, o tato e uma percepção cenestésica[291]. Da mesma forma que percebi quando, ao ouvir o Adan que sai do computador, que ele mexia com os meus sentidos, pois depois desses 9 anos de pesquisa é inegável a familiaridade adquirida. A observação em campo nunca é passiva, é transformadora, isto não quer dizer tornar-se *o outro*, "o nativo", mas torna-se *outro*, assim como Roberto DaMatta (1987) observa, ao relacionar o trabalho de campo ao ritual de passagem.

Mesmo não dominando a língua árabe proferida nas orações fui mobilizada pela voz, pela vocalidade. A voz e o gesto projetam o corpo no espaço da *performance* (Zumthor, 2001, p.243) e esse conjunto contribui para a compreensão de algumas dimensões desses significados. É como se a voz e o gesto se encontrassem num único movimento, que estabelece uma certa comunicação para quem vê, ouve, sente. O autor afirma que *gesto e voz*, regulados um pelo outro, asseguram uma harmonia que os transcende (2001, p.247). Estou certa de que a estética da oração desperta o interesse de quem a vê. Corpos alinhados, que sincronicamente se movimentam, respondendo ao ritual.

---

291 Cenestésico: relativo à cenestesia, que significa sentimento difuso resultante dum conjunto de sensações internas ou orgânicas e caracterizado essencialmente por bem-estar ou mal-estar (Cf. Dicionário Aurélio, 1986, p.380. Sinestesia é a relação subjetiva que se estabelece espontaneamente entre uma percepção e outra que pertença ao domínio de um sentido diferente (p. ex., um perfume que evoca uma cor, um som que evoca uma imagem, etc.) (Cf. Dicionário Aurélio, 1996, p.1590).

Retomando as revertidas, podemos concluir que o aprendizado da religião passa, sobretudo, pelo sensível, porque atravessa o corpo e o sentimento de pertencimento é assim adquirido. O sensível permeia o *comportamento restaurado*, impregna-se no cotidiano e no ritual dessas novas revertidas, pois o caminho da repetição da ação simbólica, estabelecida na oração, conduzirá à *transformação e à transportação*[292]. Vê-se que o aprendizado islâmico não é simples, requer muitas sutilezas e a compreensão de um universo repleto de restrições que permeia o cotidiano e o ritual. No entanto, todo esse universo islâmico deve ser inscrito em um lugar determinado: no *corpo* e [na alma] do muçulmano.

Concluo que as etapas da oração constroem o universo islâmico de modo a deixar explicito que é o corpo que se entrega, mas não é qualquer corpo que se entrega, e, sim, um corpo preparado, recuperado, treinado. Há uma série de elementos a serem considerados e que devem ser levados em consideração.

Todos os elementos tratados na tese levam-me a responder às questões referentes *ao sentido de ser muçulmano*, mas creio que seja necessário voltar-me um pouco mais para o corpo, atrelado aos sentidos que se entregam a Deus, reelaborando a simbólica religiosa.

292 Ver capítulo 4.

Tâmaras

Metáforas de Las Mil y una Noches
Dicen los árabes que nadie puede leer
Hasta el fine l Libro de las Noches.
Las Noches son el Tiempo, el que no duerme.
Sigue leyendo mientras muere el dia
Y Shahrazad te contará tu histotia.
(Borges,1989, p.524)

VII

Corpos que se entregam: os sentidos *de ser muçulmano*

> Não existe maneira de compreender o mundo sem antes detectá-lo por meio do sistema de radar de nossos sentidos (ACKERMAN: 1996, p.15).

> Thus, through the médium of the body, the relation between glossolalia as prayer and as prophecy is established not as one between activity and passivity, but as one between intimacy (prayer) and authority (prophecy) in the relation between God and humans (CSORDAS, 1990, p.30)

Sendo este capítulo o último da tese, é possível fazer uma analogia com a quebra de jejum, prática islâmica que intensifica as sensações corporais, incorporando hábitos. Vamos mobilizar nossos sentidos, reconciliando-nos com o esse modo peculiar de experimentar o social, compartilhando tâmaras[293] neste momento final. Se os

293 Na página da internet http://br.geocities.com/forum_islamicchat/tamara.htm (acessada em 28/4/07), encontrei algumas definições sobre a importância da tâmara: "O Profeta Muhammad (SAWS) disse: Se alguém dentre vós jejuar, que quebre o jejum com tâmaras. Se não as tiver, então com água, porque na verdade a água é purificadora. O Profeta Muhammad (SAWS) costumava abrir o jejum comendo algumas tâmaras maduras e frescas, antes do Salatul Maghrib, e quando não houvesse, substituía-as por tâmaras secas e quando mesmo isso não existisse, bebia água. A tâmara na verdade é uma coroa de doçura, um alimento ideal, fácil de digerir e, em menos de uma hora após o seu consumo, o corpo fatigado readquire o seu vigor. A razão é que a falta do açúcar no sangue é o fator principal que causa fome e não o estômago vazio como geralmente se pensa. Quando o corpo absorve a essência nutricional de algumas tâmaras, reduz-se a sensação de fome no organismo. Portanto, evitar-se-á comer demasiado caso tenha comido tâmaras anteriormente, prevenindo excessos. A ciência moderna tem provado que a tâmara é parte importante de uma dieta saudável. Ela contém açúcar, gorduras, proteínas e vitaminas importantes. É também rica em fibras naturais. Segundo uma pesquisa médica, o consumo da tâmara é muito efetivo na prevenção do cancro abdominal. A sua variada composição ultrapassa a das outras frutas. Contem óleo, cálcio, sulfato, ferro, potássio, fósforo, manganês, cobre e magnésio. Em outras palavras, a tâmara é uma "mini-mina". É um alimento bastante consumido pelos árabes que a utilizam em diversas combinações gastronômicas. O Alcorão menciona várias vezes a tâmara e a tamareira. O Profeta Muhammad (SAWS) comparou o bom muçulmano com a tamareira, dizendo:
"De entre as árvores, existe uma árvore como muçulmano, em que suas folhas não caem."
O Profeta Muhammad (SAWS) enfatizou a importância do consumo da tâmara no crescimento do feto, recomendando as mulheres grávidas que a consumissem. Mariam, A.S. Mãe do Profeta Issa A.S., foi providenciada com tâmaras durante o parto. Experiências ditam que existem estimulantes nas tâmaras que dão mais força aos músculos do útero nos últimos meses da gravidez. A tâmara ajuda a dilatação do útero na hora do parto e reduz o fluxo de sangue pós-parto. A tâmara também enriquece o leite materno com todos os elementos necessários para fazer a criança saudável e resistente às doenças, e porque ela é rica em cálcio, ajuda a fortalecer os ossos. Tâmaras também são importantes na manutenção da visão; na prevenção da cegueira noturna. É um bom estimulante e um alimento ideal para o soldado".

muçulmanos quebram o jejum com tâmaras, será preciso deliciar-se com elas, como em um banquete, uma confraternização dos homens com a matéria de sua natureza e uma oportunidade para celebrar este momento, despertando-nos para outros *sentidos* de nossas sensações.

Este capítulo está dividido em três proposições: *a primeira*, refere-se à reflexão das questões relacionadas ao corpo (que se entrega), discutindo como se dão as transformações corporais, ou seja, qual a gramática do corpo que podemos deixar entrever, quando falamos desse corpo que se entrega a Deus? A *segunda*, volta-se para os "sentidos", o despertar das sensações do corpo, buscando observar como eles são interpretados do ponto de vista religioso e, portanto, sua simbólica, seus *sentidos*. De que modo essas instâncias sensoriais — audição, paladar, olfato, visão e tato — são percebidas e simbolizadas por eles?

Rodrigues afirma que "todas as experiências do homem são mensagens percebidas por intermédio dos sentidos e devem ser decodificados de alguma forma" (2006, p.95). O autor adverte que cada sociedade atribui pesos diferentes a estes códigos sensoriais especiais, sendo " [...] natural que algumas culturas enfatizem um determinado sentido em detrimento de outros, mas é bom esclarecer que entre os sentidos há uma certa colaboração".

> Se contrairmos as narinas de maneira a impedir que qualquer odor chegue aos receptores olfativos, ficaremos impossibilitados de distinguir entre o gosto de café e o de uma solução fraca de quinino, ou entre suco de maçã e suco de cebola – café e quinino têm em comum certo amargor, e a cebola e a maçã têm certa doçura em comum, o que é tudo o que recebe um individuo de nariz fechado (RODRIGUES, 2006, p.96).

A terceira, e última proposição, diz respeito à *avaliação das performances* apresentadas na tese — *How are Performances Generated and Evaluated?* —, como nos propõe Schechner:

> How can a "good" *performance* be distinguished from a "bad" one? Are there two sets of criteria, one for inside the culture and one for outside? Or are there four sets: inside the culture by the professionals who also make *performance*s; inside by ordinary audiences; outside the culture by visiting professionals; outside by ordinary audiences?... (1985, p.25).

Avaliar uma *performance* seria apenas qualificá-la como boa ou ruim? Não creio. Por isso a importância de analisarmos as questões do corpo atreladas aos sentidos, pois, quando um muçulmano prostra-se, há uma horizontalização do seu corpo e tudo vai ao chão: audição, paladar, olfato, visão e tato. Há uma entrega. Prostrar-se é entregar-se a Deus. A palavra "Islã", em árabe, significa *submissão*[294], entrega a Deus. O corpo islâmico vai, à contramão do corpo ocidental, curvando-se até o chão, para o encontro com o divino. Corpo e sentidos se deslocam: o baixo corporal[295] que, no homem verticalizado, ocupa um determinado lugar, horizontaliza-se, acompanhando a mesma linha do corpo prostrado sobre o chão.

Os sentidos são a porta de entrada para o mundo, e a postura vertical do homem fez com que ele percebesse o seu meio de um modo diferente. O homem em pé vê coisas, que curvado ou sentado, talvez não veja, mas a alteração na postura do corpo não apenas diminui ou amplia os sentidos, diferencia-os. Essa diferenciação, que se entrelaça a processos culturais variados, nos leva a compreender que as diferenças sensoriais de um grupo em relação a outro estão referidas a posturas que favorecem (ou não) outras significações, outros sentidos. O homem horizontalizado do Islã experimenta outras sensações e outros modos de sentir e transmitir o mundo, pois sua percepção concreta da vida, permeada pela religiosidade, aproxima instâncias que, para o homem ocidental, mantêm-se alheias ou pelo menos apartadas das práticas cotidianas.

---

294 A Professora Aida Ramezá Hanania alerta para o fato de que a tradução correta é *entrega*. No dicionário Aurélio, temos: entrega - ato ou efeito de entregar-se; rendição, capitulação, comprometimento, etc. A palavra submissão está relacionada a obediência, sujeição e subordinação.

295 Ver BAKHTIN (1996).

É preciso olhar para o *embodiment* — como fez Csordas (1990), que se refere às múltiplas formas e manifestações da incorporação da cultura. Para ele existe um "vazio", entre o conjunto de referentes culturais e os imponderáveis da experiência, que se atualiza na disposição silenciosa dos corpos. A religião é para ele um bom modelo para pensar, não só o corpóreo, mas o incorpóreo dessas experiências de *estar-no-mundo*. O exemplo dado por ele é a glossolalia[296], fenômeno característico da religião carismática, pelo qual o fiel compartilha o não dito. Para o autor, é um modo do homem assumir um *estar-no-mundo* (Cf.1990, p.40).

Csordas (1990) aponta as diferenças, entre Bourdieu e Merleau-Ponty, no modo de pensar as questões corporais. Para o autor, Bourdieu considera o corpo — o *opus operatum, modus operandi —,* o que gera a estrutura, a prática do discurso; Merleau-Ponty, por sua vez, discute a percepção. Csordas, por outro lado, enfatiza de modo peculiar a análise psicológica da percepção do corpo, diferentemente de Mauss (2003) e de Douglas (1991), que pensarão o corpo social, e de Foucault (1977) que focaliza o corpo oprimido pelo sistema, pelas instituições.

É neste sentido que Lock e Schefer-Hugues (1997) apontam para o recorte de três corpos: o individual, o social e político. O primeiro seria o corpo da experiência, da fenomenologia dos sentidos, e aqui se situam as teorias de Merleau-Ponty (1999) e de Csordas (1990), guardadas as devidas proporções. Observa-se que o corpo é envolvido em percepção e prática, sendo a experiência fundamental; o corpo social é aquele ao qual Mary Douglas (1991) se dedicou, em contraponto ao reducionismo da Psicologia, mas temos Mauss, que não despreza totalmente a análise psicológica, e, ao contrário, se apropria de alguns de seus termos para refletir sobre o corpo. Finalmente, temos o corpo político ou a regulação física do corpo, *locus* privilegiado por Michel Foucault (1977). Talvez essas instâncias nos ajudem ainda mais a pensar o corpo como um elemento fundamental para se refletir sobre as categorias sociais

296 É um fenômeno onde o indivíduo crê expressar-se em uma língua desconhecida.

e individuais, atreladas às questões religiosas, performativas, feministas, políticas etc.

O antropólogo David Howes (1991), em coletânea por ele organizada, dedica-se a pensar o corpo e os sentidos, no seu caso específico, muito mais os sentidos e como eles engendram a mudança no corpo de determinadas sociedades. “The drum is a body”. Todas essas formas de pensar o corpo, no meu modo de ver, não são excludentes, mas complementares. Filósofos, antropólogos, sociólogos[297] têm se dedicado a estudar as questões do corpo e dos sentidos, porém não pretendo fazer aqui uma exegese deste material, preferindo ocupar-me com as leituras que mais me auxiliaram neste processo de descoberta do corpo e das sensações dos próprios muçulmanos. Pelo corpo se lê a sociedade, se lê o indivíduo, pois o corpo é revelador das sensações e dos sentidos que nele se inscrevem.

Meu argumento observa que os sentidos são refinados, remodelados, tanto na entrada, quanto pela permanência na religião, contribuindo para a constituição do corpo islâmico. É preciso ter em mente que a religião passa pelo corpo[298] e altera os sentidos e a corporalidade, pois é capaz de modificar as técnicas do corpo, a expressão dos sentimentos, a gestualidade, as regras de etiqueta, as técnicas de tratamento, as percepções sensoriais, as marcas na pele, a má conduta corporal[299] etc. A corporalidade está no centro dessas temáticas. A respeito da *corporeidade*

---

297 A classificação dos sentidos, proposta por Aristóteles, é bem interessante. Para ele, a hierarquia dos sentidos nos seres humanos está definida pela visão, audição e olfato, enquanto nos animais, essa hierarquia se define pelo *sabor- paladar e tato- toque* (Cf. SYNNOTT, 1991, 65). É possível pensar o corpo na concepção marxista pela qual o corpo e os sentidos do trabalhador estão submetidos à pressão capitalista (Cf. Synnott, 1991). Ver também Csordas (1990), Foucault (1977).

298 Segundo Le Breton (2006: p. 92), o corpo é a interface entre o social e o individual, entre a natureza e a cultura, entre o fisiológico e o simbólico; por isso, a abordagem sociológica ou antropológica exige prudência particular e a necessidade de discernir com precisão a fronteira do objeto. Para Le Breton, o corpo é uma ficção cultural e a corporeidade é uma modalidade cultural incorporada. “La sociologie du corps est um chapitre de la sociologie plus particulièrement attaché à la saisie de la corporéité humaine comme phénomène social et culturel, matière de symbole, objet de representations et d’imaginaires” (Le Breton, 2004, p.3). Neste texto há duas terminologias corporalidade e corporeidade, a primeira mais usada pelos antropólogos e a segunda usada por Le Breton em seus escritos. Quando estiver me referindo ao texto de Le Breton, estarei privilegiando a terminologia por ele utilizada.

299 Ver Le Breton (2006).

movente dos muçulmanos, chamo a atenção para alguns elementos que embora não elaborados conscientemente pelos próprios fiéis, são perceptíveis na própria pesquisa e na finalização deste trabalho. Digo não conscientes, porque muitos não pensavam sobre suas mudanças sensórias ou corporais, antes das minhas perguntas.

Christine Greiner narra o caso inusitado de um contador que lhe relatou o quanto era difícil para ele se lembrar que tinha corpo, durante sua rotina diária, sentado à mesa de trabalho. Ela ressalta o fato de que uma dor de dente em pessoas sedentárias deveria fazê-las lembrar da existência do próprio corpo, mas não é o que acontece. Para muitas pessoas, sentir o corpo é coisa de atleta e de bailarino (2006, p.15). É de fato o que pude constatar. Pensar no corpo e nas suas alterações, com a mudança de religião, ou mesmo para aqueles nascidos na religião. Trata-se, para eles, de "algo que se faz e pronto", mas isso não significa que uma reflexão a respeito de algumas dessas mudanças não seja importante, ao contrário, é fundamental, quando se quer compreender essa entrega a Deus, o que é, sobretudo, a tarefa do antropólogo, buscar esse sentido.

O corpo islâmico apresenta peculiaridades que devem ser observadas, tais como os modos de rezar, comer e andar, moldando o comportamento. Neste sentido, o universo etnografado nesta tese permite-me, agora, fazer uma reflexão restrita ao corpo e aos sentidos, observando, ainda, que essas elaborações ou transformações modificam as *performances*.

Durante a pesquisa de campo, Rita de Almeida Castro[300], ao visitar a mesquita comigo, disse-me para tentar fazer os gestos da oração, como um modo de compreender as mudanças e os sentidos de se estar prostrado. Fiz a experiência de ritualizar a oração, cinco vezes ao dia, e tudo o que eu consegui foram algumas contraturas musculares e dores no joelho. Faltou-me alma. O que para mim foi um sacrifício, para o muçulmano, ao incorporar o sentido de uma entrega a Deus, é algo prazeroso, e não um sacrifício.

300 Doutora em Antropologia Social pela USP, professora de Artes Cênicas da UNB.

Mesmo não conseguindo alcançar a mesma dimensão de um muçulmano, percebi que a mera reversão a essa religião também não pode ser considerada algo fácil, pois creio que é muito difícil modificar o corpo, mesmo quando se crê. Assim, as palavras de Sheik Jihad fazem sentido: *corpo e alma* devem ser conjugados, pois o corpo está relacionado diretamente com os sentimentos que são expressos por ele; pelo *locus* no qual está inserido; pelas vivências e experiências que somos capazes de viver.

Em uma palestra, Sheik Jihad observou: "ser muçulmano é conjunto de alma mais corpo, isto implica na teoria e na prática, é preciso acreditar nos seis pilares da fé e nos cinco pilares da prática". Quando ele se refere à alma, está pensando na *fé* que o muçulmano tem em relação ao que se deve acreditar: Crer em Deus; Crer em todos os mensageiros (anjos criados da luz); Crer em todos os livros enviados por Deus: as escrituras (Abraão e Moisés); o livro de David; o evangelho de Jesus; a Torá; Crer no dia do Juízo Final; Crer no Profeta Muhammad; Crer no destino — *Maktub*. Mas, tudo isso, sem a *prática*, não tem validade, e é aí que o corpo entra: a *Shahada* – implica adorar a Deus (são as palavras que saem da boca, mas antes elas foram ouvidas); fazer as cinco orações diárias (os movimentos do corpo, como tratei no capítulo anterior); pagar o *Zakat*; fazer o jejum do mês do Ramadã (que intensifica as sensações corporais, contribuindo para uma mudança do corpo), e por fim o *hajj*, a peregrinação a Meca (o *hajj* é, sem dúvida, um momento intenso de sensações e mudanças corporais. Durante cinco dias, o corpo é submetido ao regime rígido da prática religiosa). A mudança, portanto, é vivenciada de dentro para fora. A pessoa acredita e por isso transforma o seu *habitus,* mas é preciso ter em mente que essa mudança é "despertada", "mobilizada" pelos sentidos, como demonstrarei mais adiante.

Temos, então, o corpo como um suporte de símbolos, mas um corpo que apresenta um sistema de expressão que não tem limites: que se gestualiza e compõe a *performance* que pode ser boa ou não, a depender do grau de intenção que é colocado,

pelo indivíduo, em cada gesto ritualizado e na freqüência com que o realiza. Neste sentido, retomamos aqui a concepção de comportamento recuperado [restaurado], de Schechner (1985), apresentada no capítulo 6, e acrescentamos Warnier (2005), quando afirma que, ao se repetir a ação, incorpora-se uma certa dinâmica ao corpo:

> Cette prise se réalise par tous les points de contact et de perception entre la chose et le sujet: doigts, mains, pieds, siège, dos, toucher, ouïe, vue, perception gravitationnelle par l´oreille interne, proprioception neuro-muscalaire (2005, p.11).

Vamos, então, agora, fazer uma leitura do corpo no Islã, para seguirmos depois pelos sentidos.

O corpo feminino no Islã

Tomo como exemplo central o corpo feminino, pois quando falamos de corporalidade muçulmana, o primeiro corpo que vem à mente é o da mulher. Por estar coberto é, sem dúvida, o que mais desperta o interesse da imprensa e do Ocidente, como um todo: o corpo feminino islâmico, coberto pelo *hijab,* pelo *xador,* ou pela *burca*, enfim por *jalabibs*. Nesses anos de pesquisa não foram poucos os textos que li sobre o uso do *hijab*, sobre a sexualidade feminina, sobre a mulher no Islã. Além, é claro, das inúmeras matérias de jornal. Um debate em particular chamou-me a atenção, em 30 de dezembro de 2003. Uma ex-procuradora da justiça Luiza Nagib Eluf[301] assina, na Folha de S. Paulo, o seguinte texto:

> Escudadas em princípios religiosos, as comunidades muçulmanas impõem às mulheres regras extremamente opressivas. Impedem-nas de mostrar qualquer parte do corpo, inclusive o cabelo, por vezes chegando ao absurdo de obrigá-las a cobrir o rosto todo com o uso da burca, mesmo que com isso elas tenham dificuldades para enxergar,

301 Luiza Nagib Eluf, 51, foi procuradora de Justiça do Ministério Público do Estado de São Paulo e autora de “A paixão no banco dos réus”, entre outros livros. Foi secretária nacional dos Direitos da Cidadania do Ministério da Justiça, no governo Fernando Henrique Cardoso.

> respirar ou falar. O tal "véu" não é peça ornamental, tampouco é estritamente religioso. É um "uniforme" feminino, que estigmatiza a mulher.

A resposta da comunidade islâmica veio dias depois por meio de uma muçulmana da Mesquita do Pari:

> Com a pretensão de "falar por nós", de "nos defender" da suposta opressão que o véu nos impõe, a senhora viola o direito também supostamente reconhecido universalmente (por que cada vez mais o mundo se mostra menos tolerante e o mundo ocidental cada vez mais arrogante) de liberdade religiosa e de cada um vestir-se da maneira que bem entende. Espanto é maior ainda quando percebo que além do que chamamos de direito à igualdade, a consciência da necessidade tão ou mais importante quanto a este, qual seja, do direito à diferença seja tão precária ainda no mundo (Magda Aref Latif[302], 2004).

Por muito tempo perguntava-me se de fato a preocupação era somente com o véu islâmico (vestimenta islâmica) que encobre o corpo, portanto o esconde, ou se havia a preocupação com a situação opressiva que muitas mulheres vivenciam em alguns países islâmicos, como os casos relatados no livro publicado pelo PAGU: *Vida em família: uma perspectiva comparativa sobre "crimes de honra"*[303]; os textos de Pervizat (2006)[304], Kabani (2006), Rouhana (2006) são ilustrativos de uma realidade na qual a violência contra a mulher ainda é grande, em geral por não aceitarem se casar com o marido escolhido pela família, pelas questões em torno da virgindade, por quererem estudar, enfim por uma série de assuntos que dizem respeito à liberdade de escolha dessa mulher. No entanto, Leyla Pervizat (2006) argumenta que o papel da religião (islâmica) na erradicação da prática dos crimes de honra pode ser muito importante

---

302 Cientista Social formada pela USP.

303 Este livro é resultado do Seminário que leva o mesmo nome e foi coordenado pela Professora Mariza Côrrea (UNICAMP). Parte deste seminário foi captado e editado por mim, resultando em três DVDs que podem ser consultados no LISA (Laboratório de Imagem e Som em Antropologia – lisa@usp.br) . Ver "Crime de Honra" LISA, 2006.

304 Para Pervizat (2006), os crimes em nome da honra são um problema muito complexo e multidimensional, e eliminar essa prática secular requer abordagens múltiplas e interdisciplinares, com diversas estratégias em mente.

(p.279), mas, para isso, ela considera fundamental a participação de um clero sensível ao gênero de luta pelos direitos humanos das mulheres (2006, p. 280), pois sabe que o Alcorão não permite os crimes de honra, embora eles de fato aconteçam.

A autora relata um caso específico em que a família — quis punir uma moça —, e foi à procura de um sheik para dar a sentença punitiva ao "crime de honra". Dos quatro sheiks consultados, três contrariaram a família, observando que não havia nada no Alcorão a este respeito, e apenas um deles, que de fato não era sheik (muitas vezes uma pessoa se diz sheik, mas não tem estudo confirmado pelo grupo[305]), foi a favor de uma punição. Pervizat (2006) considera errado recorrer a alguém que não conhece a religião de fato. Segundo a autora, é preciso juntar-se aos muçulmanos que conhecem a religião, como os sheiks que estudaram em escolas islâmicas, para que não se misture e se confunda o que é da religião com o que é fruto de um costume local.

Ainda sobre a mulher e o véu, vale retomar também a entrevista, concedida por Judith Butler, à Revista de Estudos Feministas, apresentada no capítulo 4. Ela deixa claro a necessidade de se perguntar sobre a que mulher muçulmana estamos nos referindo, pois isso implica uma série de reflexões e por que não dizer de imagens.

> ... Então, se vocês me falassem da 'mulher sob o véu', significaria a mulher no Irã? A mulher de uma certa classe social? Em que contexto? Com que propósito? Qual é a ação, qual é a prática de que estamos falando? Em que contexto estamos tentando decidir se a mulher sob o véu é ou não um exemplo do abjeto? (BUTLER, 2002, p. 163).

Do mesmo modo, como Nadia Hussein afirma que "não se sente oprimida pelo véu"[306], temos que permanentemente nos perguntar de quais mulheres estamos falando. A pergunta que Butler faz no prefácio do seu livro *Problemas de Gênero* é bastante esclarecedora:

---

305 Aqui mesmo em São Paulo, aconteceu algumas vezes de um determinado muçulmano se denominar sheik e, em conversas com outros muçulmanos, descobria-se que essa pessoa não havia terminado o curso para sheik. Muitas vezes, por não se adaptar ao ensino, acabam sendo jubilados. O fato é que tendo permanecido algum tempo na escola para sheiks, acabam se autodenominando como tal.

306 Vídeo Vozes do Islã.

> Ser mulher constituiria um “fato natural” ou uma performance cultural, ou seria a “naturalidade” constituída mediante atos performativos discursivamente compelidos, que produzem o corpo no interior das categorias de sexo e por meio delas? (2003, p.8-9).

Tendemos aqui a considerar, como *performance* cultural, a constituição da mulher no Islã, como esta tese vem demonstrando, *performance cultural* que é aprendida e apreendida na repetição. De acordo com Butler, a ação do gênero requer uma *performance repetida,* que é uma forma de reencenar, experienciar e legitimar os significados que lhe são atribuídos. Mesmo quando as encenações são individuais, essa ação é pública (Cf. p. 200). Daí ela afirmar que o gênero é uma *repetição estilizada de atos* (Grifos da autora). Considero bastante ilustrativo o modo como a autora vê a *performance* do gênero, porque é possível aproximar essa concepção do que pude captar em campo, junto a mulheres, que reencenam os papéis que lhes são predeterminados, mas que estão, a todo tempo, desconstruindo a idéia de mulheres muçulmanas subjugadas pelos homens. As mulheres, por sua vez, performatizam, encenam o gênero do modo que consideram melhor. Butler (2003) afirma que não há identidade preexistente pela qual um ato ou atributo possa ser medido; não há atos de gêneros, falsos ou verdadeiros, porque o modo como o corpo mostra ou produz sua significação cultural é performativo.

> O Ocidente conhece a mulher muçulmana, mas continua a conhecer mal *as mulheres muçulmanas* (CARDEIRA DA SILVA, 1997, pp. 59-60. Grifos da autora).

Concordo com Cardeira da Silva, quando afirma que não podemos negligenciar as práticas locais, em torno da sexualidade e do casamento, pois nem sempre essas mulheres se conformam com a “ortodoxia” da lei islâmica e burlam essas regras, ao seu bel prazer, e, mais do que isto, há contextos nos quais as mulheres são valorizadas e respeitadas tal qual os homens, às vezes até mais, em determinadas

situações. Acompanhei alguns casos atendidos pelo sheik, de esposas que reclamavam da falta de atenção de seus maridos, dentre outras queixas. Repetidas vezes, observei-o argumentando com tais maridos sobre a necessidade de se respeitar os direitos das mulheres, pois está no Alcorão, nos *hadiths.* Em maio de 2004, acompanhei o sermão de Sheik Ali Abdouni, na Mesquita de SBC, no qual ele dizia:

> Se houver um naufrágio e a sua família inteira estiver no navio, quem você salvará primeiro? Primeiro a sua mãe, sua esposa, filhas, irmãs, tias, depois o seu pai, o seu irmão etc.

Cardeira da Silva (1999) considera que, no meio popular estudado por ela, a *medina* de Salé (Marrocos), fica evidente a aptidão para a bricolagem, entre ortodoxia e heterodoxia, entre universal e local, entre local e importado. O uso do véu e os olhos sublinhados *khul* são exemplos dessa bricolagem. Ela argumenta que a definição feminina do *self* dessas mulheres se ancorava tão profundamente nas representações religiosas da feminilidade, como nas revistas francesas de moda que vinham buscar em sua casa, escolhendo sempre as que ostentavam os vestidos mais ousados (nos termos da autora felinos e colantes[307] (1999, p.160).

A autora se apropria do conceito utilizado por Giddens (1995), a respeito da *sexualidade plástica*, que para ele seria uma sexualidade desligada de uma conexão ancestral com a reprodução, com o parentesco e com as gerações, e considera que há uma sexualidade *plástica* a ser observada quando o tema é o corpo e a sexualidade, e as mulheres muçulmanas não são desprovidas nem de corpo, nem de sexualidade, como muitos querem acreditar. Prova disso seria o apelo que há em relação à virgindade, no contexto de Salé. As mulheres burlam as regras, de três modos: ou com a reposição do hímen, ou com a falsificação da mancha virginal, com a anuência

307 Nas comunidades que pesquisei é fácil constatar essa realidade. As mulheres são vaidosas e estão sempre bem vestidas, às vezes até mais que as não-muçulmanas. Seus véus combinam com a roupa. Em determinadas ocasiões, muitas falavam das últimas roupas que tinham comprado para tal.

do marido, e até mesmo com o prazer, sem a prática da penetração (l'*amour a la marocaine*), como relata uma de suas informantes.

Outro dado, muito comum no grupo estudado pela autora, e que eu chamo aqui de *desvio do desvio*: a historia do *bebê adormecido.* Cardeira da Silva (1997) conta que uma mulher engravidou dez anos depois da morte do seu marido. Conhecendo o cotidiano dessa mulher, ninguém se atreveu a dizer que isto foi um ato ilegal, mas a idéia do *bebê adormecido*, como, para nós no Brasil, os *filhos do boto*[308], tem algo de mágico, de feitiçaria. O desvio passa a ser *culturalizado*. A *reposição do hímen*, l'*amour a la morocaine* e o *bebê adormecido* são formas de desvio deste Islã popular, apresentado por Cardeira da Silva (1997).

Por isso, a preocupação de Cardeira da Silva (1997), quanto à imagem estereotipada da mulher em contexto islâmico, produzida por alguns estudos feministas e as generalizações das relações de gênero e da sexualidade ao discurso hegemônico inspirado pelo Islã. Olhando por um único prisma, essas abordagens reproduzem o discurso e a estratégia fundamentalista que pretendem combater (1997, p.60). Fica evidente que a autora, assim como venho argumentando, não vê as mulheres como objeto de uma religião comandada por homens, há ruídos nas relações entre o feminino e o masculino no Islã, e será necessário sempre perguntar de qual grupo estamos falando para podermos fazer considerações mais precisas[309]. Um bom exemplo disso é *a sexualidade plástica* à qual se refere à autora, que nada mais é do que um modo de desviar o *status quo*, muitas vezes imposto ao sexo feminino, e um modo desta mulher utilizar o seu próprio corpo.

---

308 Segundo a lenda, os botos, ao anoitecer, transformam-se em jovens bonitos, altos, fortes, bons dançarinos e bebedores. Voluptuosos e sedutores, freqüentam bailes, namoram e enganam as moças que chegam às margens dos rios, engravidando-as. De madrugada voltam para o rio onde recuperam a forma animal. É comum, no norte do Brasil, a expressão 'filho de boto' para definir filhos sem pai. http://pt.wikipedia.org/wiki/Boto-cor-de-rosa. Acesso em 28/05/2007.

309 A antropóloga Lila Abu-Lughod (1986) subverte o discurso de mulheres muçulmanas conformistas e submetidas ao discurso masculino.

Imagino então, que quando o Ocidente se refere ao véu, refere-se à incapacidade dessa mulher de pensar, de se *desviar* do controle de grupos masculinos islamizados que olham para elas como objetos de desejo, um perigo despertado por meio da sedução que esta mulher provoca, mas se esquecem de que a sedução pode ser construída de várias formas e está presente nos espaços femininos. Mulheres muçulmanas falam tanto ou mais sobre sexo do que as ocidentais. Cabe dizer que, o Oriente Médio é a região que mais consome cosméticos e lingeries, demonstrando o cuidado que a mulher tem com o corpo e a sua própria vaidade, que não é deixada de lado por conta da religião.

No entanto, penso que a irritação quanto ao corpo feminino coberto, mas não só, deve-se à idéia do *controle político da corporeidade,* como bem nos apresenta Le Breton (2006, p.79). Essa idéia da ação do político sobre a corporeidade é muito comum nos estudos da década de 70. A liberdade sexual, o feminismo, o esquerdismo foram tematizados amplamente naquele período. E essa análise só se rompe com os estudos de Foucault (1977), os quais vão apontar para as "sociedades disciplinares", em que a disciplina molda um novo tipo de relação, um modo de exercício do poder, que atravessa instituições de diversos tipos, convergindo para um sistema de obediência e de eficácia (Cf. Le Breton, 2006, p.79). O poder exercido sobre o corpo é estratégico e não possuído, como afirma Foucault: "É preciso, em suma, admitir que o poder é muito mais exercido que possuído, que ele não é 'privilégio' adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas disposições estratégicas" (1977, p.31).

Faz-se necessário olhar para cada realidade na qual estão inseridas as mulheres que vivem sob a dominação masculina, que não possuem autonomia sobre seus corpos, sobre sua vida, o que não é algo peculiar somente à cultura atrelada ao Islã, mas uma realidade que compreende o universo feminino. E muito embora já tenhamos avançado na constituição do lugar da mulher na sociedade, ainda há muito que avançar nas liberdades individuais, mas sem perder de vista o que pretendem essas mulheres.

Há, sem dúvida, muitas lacunas entre homens e mulheres no Islã que devem ser mais bem exploradas, mas é interessante ilustrar o comentário de Bouhdiba (2006) a respeito da supremacia do homem sobre as mulheres no Islã. Ele observa que a religião ignora a mulher-profeta, no entanto homens-profetas emergem de um mundo feminino que é abundantemente evocado nos textos sagrados: Eva, rainha de Sabá, Maria (a virgem imaculada), as quinze mulheres com as quais o Profeta manteve comércio, suas quatro filhas, sua mãe, sua mãe de leite, suas esposas etc. É preciso ter em mente, segundo o autor, que as mulheres ocuparam um lugar fundamental na vida desses profetas, assim como assinalou Mernissi (2003), a respeito das sultanas esquecidas. A sociedade também é constituída de mulheres que ocuparam espaços significativos na simbólica religiosa ou social etc. Talvez valesse a pena olhar com mais acuidade para o papel desempenhado pelas mulheres.

Os sentidos são "bons para pensar"

> ... A cada instante decodificamos sensorialmente o mundo, transformando-o em informações visuais, auditivas, olfativas, táteis ou gustativas. Assim, certos sinais corporais escapam totalmente ao controle da vontade ou da consciência do ator, mas nem por isso perdem sua dimensão social e cultural. (LE BRETON, 2006, p.55)

Passo agora aos significados dos sentidos do corpo. Segundo Bouhdiba (2006), o paraíso (islâmico) é o lugar onde acontece o banquete dos sentidos, seria a reconciliação do homem com a natureza, com a matéria. Tudo começa pelo olhar? e tudo termina nele. O odor também é valorizado no paraíso, pois as fragrâncias recorrentes são o almíscar, o gengibre, o âmbar e constituem a base do solo do Éden e do corpo das *huris*[310]. A melodia universal que despertará a audição são as recitações de textos sagrados (2006, p.110). O paraíso é o tempo do prazer

310 São seres femininos tanto quanto possível, suas feições são multicoloridas: brancas, verdes, amarelas e vermelhas. Seus corpos são feitos de açafrão, de almíscar, de âmbar e de cânfora, e seus cabelos são de seda bruta (BOUHDIBA, 2006, p.102).

interminável, o Islã, segundo Bouhdiba, não recalca a libido (p.113), pois a paz do paraíso passa pela realização dos nossos desejos; mas, para se alcançar o paraíso e todas as delícias que advêm dele, é preciso ser um muçulmano exemplar. Se o muçulmano seguir todos os preceitos do Islã, é certo que, no dia do Juízo Final, será recompensado. Sugiro que o paraíso, tal qual é apresentado por Bouhdiba (2006), pode levar o muçulmano a de fato cumprir todas as suas obrigações religiosas, mas deve-se ressaltar que só o fato de fazer a *Shahada* já indica merecimento deste paraíso.

Para ampliar a discussão sobre os sentidos coloquei um tópico em comunidades islâmicas do O*rkut.* Minha intenção, ao fazer isso, era aproximar-me de um número maior de muçulmanos, sabendo, é claro, que a grande maioria dos que se utilizam do meio virtual é formada por jovens. Mesmo assim valeu a pena, pois a partir de então, pude classificar melhor os sentidos e cotejar essas respostas com as que obtive, pessoalmente, em campo.

> **OS SENTIDOS DE SER MUÇULMANO** 15/11/2005 05:12
> Boa tarde, meu nome é Francirosy Ferreira, sou antropóloga e estou escrevendo uma tese sobre o Islã em São Paulo. Gostaria que muçulmanos revertidos ou não escrevessem nesse tópico a respeito do sentido de ser muçulmano. Estou pensando exatamente nos sentidos como: visão, tato, olfato, audição, paladar. Como vocês classificariam esses sentidos no cotidiano e no ritual religioso? Se for possível autorizar a publicação dessas informações, por favor me avisem, colocando, nome. Obrigada. Francirosy
>
> A audição é o último sentido que morre no ser... É o poder da união entre os pais e o filho no útero da mãe..... É a inspiração, ou a ligação dos anjos com o humano A audição é também um pouco perigosa, pois não pode acreditar em tudo que se ouve (entre humanos) e o imam **Ali (SAW) disse**... "a distância entre a verdade e a inverdade é quatro dedos" (distância entre o ouvido e o olho), por isso tenho de ter o poder de "filtrar" o que ouço... (Orkut, Rami, 15/11/2005 07:13)
>
> Em árabe, não ser capaz de ouvir significa absurdo (ACKERMAN:215).

No Islã, a audição tem este poder de transubstanciação do fiel, pois Deus se comunicou com o Profeta através do anjo Gabriel. O anjo pede que o Profeta recite. É pelo ouvido que ocorre a comunicação. O **Profeta ouviu a voz do anjo**, que falava a voz de Deus. Ouvir estabelece uma relação com a fala.

Quando perguntei a Sheik Jihad qual sentido ele considerava mais importante, ele respondeu-me que era a *audição*, porque ouvir é o caminho do coração, e o que entra deve ser alimento para alma. Deve ser armazenado para ser distribuído (transmitido), por isso, quando uma criança nasce, o sheik sussurra em seu ouvido *Allahu Akbar*. É pelo ouvido que se aprende a ver, tocar, estar no mundo. Na visão de mundo muçulmana, o uso das imagens pode enganar os homens, desvirtuá-los do caminho certo, da senda reta, que é a que leva a Deus, e não ao caminho inverso, ao da idolatria (Cf. Ferreira: 2006). Ouvindo desde pequeno as palavras de Deus, o muçulmano vai armazenando o conhecimento, como diz Sheik Jihad, e assim poderá transmitir de forma correta o que aprendeu. Um exemplo disso é a recitação do Alcorão. Para aprender a recitar os versículos é necessário ouvi-los e pronunciá-los repetidas vezes, é o *dhikr* (repetição) por excelência, como afirma Hanania (1999, p.13) e o árabe é fundamento de vida.

> A audição fica mais aguçada em relação a algumas coisas, como a recitação do Alcorão e do árabe. Aprendemos as diferenças entre uma recitação e outra e procuramos os defeitos para consertá-los. Uma amiga certa vez disse que até a audição dela melhorou depois que começou a usar o *hijab*, mas às vezes eu penso que isso é impressão dela... (Thais Jamyle, notas caderno de campo, novembro 2006) .

A audição envolve também a música, não só a palavra religiosa transmitida. No Islã não há uma liturgia pautada pela música, como no catolicismo, ou os pontos do candomblé. Mas é importante notar que há restrição aos instrumentos de corda, sopro etc., ficando apenas a percussão, como o som mais adequado de ser ouvido. Há alguns mais “radicais” que chegam a dizer que música é *haram* (pecado, erro). Perguntei a Mujahid (Alex), no *Orkut*:

> **Franci:** Salam, música é *haram* no Islã? li uma discussão em uma das comunidades e fiquei perdida...tudo bem que o funk carioca possa ser assim considerado, mas há tantas músicas etc.
>
> **Alex (Mujahid)** Oi Franci, Não, na verdade não é a música que é haram, e sim os instrumentos, com exceção das que sejam acompanhadas de instrumentos de percussão, ou apenas cantadas. No Islam, temos os *anashids,* que são músicas islâmicas, no caso do funk, seria mesmo, por causa das letras, que induz ao pecado. Tem alguns *hadices* do Profeta que relatam sobre isso, quando era questionado por seus companheiros, a explicação é que estes instrumentos, através da música, vão tirar você do seu estado normal. E como tudo na religião, que tira você do seu estado normal é haram, com determinadas músicas, não seria diferente. (*Orkut* em 3/11/06)

> *"...o paladar é social" (*Ackerman, 1996, p.161).

Ackerman (1996) diz que o paladar é social, os seres humanos dificilmente escolhem jantar sozinhos. A alimentação possui poderoso componente social. Se queremos dar a algum acontecimento um significado emocional, simbólica ou misticamente, o alimento estará presente para santificá-lo e enaltecê-lo. As atividades do cotidiano também estão atreladas à comida, como "ganhar o pão de cada dia", ou "merecermos nosso sal", isto é, nosso salário.

O jejum purifica o corpo, homens e mulheres rezam mesmo não comendo, pois a melhor comida é a da oração. Come-se quando se reza. A palavra é alimento. Deixa-se de comer para sentir o que outro, que passa fome, sente[311].

Abro um parêntese para avançar em questões ilícitas, isto é, coisas proibitivas no Islã. Entre as coisas impuras ou proibidas, temos a carne de porco e as bebidas alcoólicas. A carne de porco é abominada por judeus e muçulmanos. O veto hebraico está descrito no Levítico (11.7), um dos cinco livros do Pentateuco, cuja autoria é atribuída a Moisés. O suíno é um animal impuro "porque tem a unha fendida, mas não rumina" (Cf.Douglas, 1991, p.71). No Alcorão (Surata 5, versículo 3), temos: "Estão-vos vedados: o morticínio; o sangue, a carne de suíno e tudo que tenha sido sacrificado

311 Ver capítulo 5 e o vídeo *Allahu Akbar*.

com a invocação de outro nome que não o de Deus". Muitos acreditam que esta proibição está ligada ao fato do porco enlamear-se e devorar qualquer coisa, o que o torna repulsivo. Também pode-se indicar a transmissão da T.solium, uma enfermidade parasitária contra a qual os povos antigos se sentiam indefesos.

Outras explicações, como a do antropólogo Marvin Harris (1974), defendem que o porco não era compatível com a vida nômade, pois não sendo ruminante, ele necessita, regularmente, de alimento, tornando-se um animal economicamente prejudicial ao grupo.

Marshall Sahlins (2003), em *La pensée bourgeoise*, analisa o modo como os povos lidam com os alimentos e com as vestimentas. Comer carne bovina ou de cavalo, vestir seda ou jeans, tem mais implicações do que podemos imaginar. Não só de ordem econômica, mas levando em consideração o *ethos* simbólico de cada povo. Os significados imbricados no consumo de determinados produtos, na comestibilidade, vão além do referencial econômico e social, estando também na esfera da cultura e dos valores atribuídos a determinados alimentos e produtos, de um modo geral. A produção, diz Sahlins (2003, p.169): "é algo maior e diferente de uma prática lógica de eficiência material. É uma intenção cultural". Para o autor, existe um *locus* privilegiado do processo simbólico, de onde emana um quadro classificatório imposto a toda cultura (p.210).

Sobre as bebidas alcoólicas, a proibição estende-se a tudo o que é intoxicante. A palavra árabe *khamr* significa qualquer bebida inebriante que causa intoxicação, tudo que confunde a mente (p. 111). No Alcorão (Surata 5, versículos 90-91) temos:

> Ó crentes, a bebida inebriante, os jogos de azar, a dedicação às pedras e advinhação com setas de rabdomânica, são manobras abomináveis de Satanás. Evitai-os, pois, para que prospereis. Satanás só ambiciona infundir-vos a inimizade e o rancor mediante a bebida inebriante e o jogo de azar, bem como apartar-vos da recordação de Deus e da oração. Não desistireis diante disso?

Esses dois versículos associam essas práticas a ídolos e à procura de ajuda por meio da adivinhação, declarando-os abomináveis. Apontam o álcool como sendo o

grande mal para os indivíduos, para a família e para a sociedade. É proibido também comercializar bebidas alcoólicas. Segundo Al-Karadhawi (s/d:116), o método islâmico é o de fechar todas as vias de acesso ao ilícito; também é ilícito um muçulmano vender uvas a alguém que irá fazer *khamr* com elas. É proibido dar e receber álcool. O muçulmano deve evitar ir a uma festa em que serão servidas bebidas alcoólicas.

Há o reconhecimento pelo parentesco de leite, assim como é com o sangue, portanto, os mesmos interditos em relação ao casamento, que ocorrem em relação à consangüinidade, ocorrem com os lactentes e as amas-de-leite e toda a sua família. Quem teve a mesma ama-de-leite é considerado como irmão e irmã, mesmo se não mamaram no mesmo período. As proibições do leite são idênticas às proibições do sangue, o aleitamento tem a mesma amplitude que a consangüinidade (Cf. Bouhdiba, 2006).

Ao apresentar o vídeo *Allahu Akbar*, pela primeira vez, ao Sheik Jihad, ele demonstrou muita alegria ao ver seu "irmão" de leite — Sheik Salat —, falando sobre o jejum. — Meu irmão, veja! — Seu irmão? — Sim, meu irmão, irmão de leite é a mesma coisa que um irmão de sangue.

Podemos ainda explorar a idéia da alimentação (paladar) relacionada ao tato: a amamentação do bebê deve ser observada pela mãe, explica Nadia Hussein a uma moça que acabara de ter filho. Só pode dar o peito enquanto o bebê estiver com fome, se ele estiver apenas fazendo manha no peito, não pode, porque isto é considerado *haram.*

Nada é mais marcante que um cheiro (ACKERMAN, 1996, p.25).

Segundo Ackerman (1996, p.25), os odores denotam suavemente nossas memórias. O olfato é *sentido* mudo, o que não tem palavras, é o mais direto de nossos sentidos. Ela considera que as pessoas que comem carne cheiram diferente daquelas que são vegetarianas, assim como é diferente o cheiro de crianças e adultos. Durante a minha

pesquisa, sempre fiz as seguintes associações: os muçulmanos só comem carne *halal*, carne sem sangue; fazem jejum e isto muda o metabolismo; não comem carne de porco; não consomem bebidas alcoólicas, vinagre, enfim todas essas restrições constroem um corpo diferente. Então, alguma diferença no corpo deveria haver.

> Vemos somente quando existe luz suficiente, degustamos o paladar quando colocamos coisas na boca, sentimos apenas quando tocamos alguém ou alguma coisa, ouvimos somente quando os sons são audíveis. Mas cheiramos o tempo inteiro, sempre que respiramos (ACKERMAN, 1996, p.26).

A idéia de que respiramos o tempo todo e de que a respiração é importante, faz-me lembrar a aula de Aida Hanania (em outubro de 2006), quando esta afirma que, para o calígrafo, a respiração é fundamental. Em alguns momentos, é preciso prender a respiração para caligrafar determinados versos.

Ackerman (1996) afirma que culturas islâmicas descobriram para a rosa símbolos mais espirituais. Segundo a autora, Yunus Emre, místico do século 13 afirma que as palavras “Allah, Allah” devem ser pronunciadas cada vez que uma pessoa aspire seu perfume. Afirma que o Profeta Muhammad era grande devoto dos perfumes. As rosas misturavam-se bem com a água, servindo para a produção de delicados refrescos. A flor passou a ser importante condimento da cozinha islâmica, além de ser muito usada em aparatos perfumados. Outra novidade que apresenta é o fato de que a hospitalidade islâmica manda que um convidado seja aspergido na porta de entrada com água de rosas.

Com o olfato é possível perceber a limpeza corporal. Quem tira os sapatos para rezar não pode deixar que o outro sinta o cheiro do seu pé. É preciso estar limpo, mais que isso, é preciso estar purificado. Mulheres menstruadas se afastam, estão fora da sala de oração.

> Através dele consigo sentir a pureza da vida, ou a sua poluição, consigo sentir tudo que Deus (swt) criou de bom para sua humanidade...**o**

> **olfato controla os meus sentidos que pode sentir apenas o que me é permitido...** (perfume de mulher que por mim passa, cheiro de comida no mês de jejum...etc)
> Como percebemos.... em todos os sentidos tenho de ter controle sobre os desejos... pois o desejo está em todos os sentidos... (digo do desejo físico) e quando tenho controle sobre esses desejos, ai sim, estou mais no caminho correto do islam**...** (Orkut, Rami, 15/11/2005)
>
> Dize aos crentes que *recatem seus olhares*, e conservem seu pudor, porque isso é mais plausível para eles. Deus está bem inteirado de quanto fazem.
> Dize às crentes que *recatem seus olhares*, e conservem seu pudor, e não mostrem seus encantos além do imprescindível, e que cubram o seio com seus véus (Surata 24, versículos 30-31).

Em artigo escrito para Cadernos de Antropologia e Imagem[312], considerei que ainda temos muito que aprender sobre o *lugar olhado das coisas.* Não dá para tentar enxergar os valores religiosos a partir de nossas referências. O Ocidente tenta ver com os seus olhos quando deveria tentar calcular o lugar de onde se olha [...] Para pensarmos as sociedades islâmicas, é preciso entender a sua organização que "originariamente" se dava em clãs, grupos familiares e nos quais a transmissão oral era e é um fato considerável na sociabilidade árabe, por isso a valorização dos recitadores, dos poetas. Nesse sentido, a sociabilidade está centrada na oralidade, assim como no Ocidente, a visualidade, como bem apontou Caiuby Novaes (2000, p.2) está atrelada à individualidade: "quanto mais uma sociedade enfatiza a visão, menos comunitária ela será; quanto mais enfatiza a audição, menos individualista será"[313]. A visão é, sem dúvida, o sentido mais usado na atualidade. As pessoas têm necessidade de *ver para crer; "ver com esses olhos que a terra há de comer"[314]. A* visão remete ao conhecimento, a uma certeza. Visão: janela da alma, como nos apontou Chauí (1989).

Com o cuidado de não seduzir, as mulheres do Islã só devem deixar à mostra seu rosto e suas mãos[315]. A vestimenta, portanto, deve dissimular o corpo e marcar a diferença sexual.

---

312 Ver (FERREIRA, 2006b).
313 Ver também Howes (1991).
314 Cf. Caiuby Novaes (2000).
315 Sobre a relação do cabelo e da sexualidade,ver (BASTIDE, 1959) e (LEACH, 1983).

Temos o véu para as mulheres e a barba para o homem. Se a vestimenta islâmica passa a ser orgulho para as mulheres, a barba (pêlos) é orgulho de adolescentes e de homens maduros, que a portam como atração estética e como instrumento de sedução, de prestígio que carrega, ainda, uma significação religiosa e sedutora, segundo Bouhdiba (2006, p.54).

> O profeta dizia: O zinà[316] dos olhos é o olhar; o zinà da língua é a palavra; o zinà da mão é o toque, o zinà dos pés é caminhar na direção de nossos desejos...também é proibido ao muçulmano deleitar-se com voz harmoniosa de uma mulher estrangeira (BOUHDIBA, 2006, p.59).

Prostrado, o muçulmano olha para si mesmo, ao mesmo tempo em que olha para Deus. Segundo Bouhdiba, olhar e ser olhado são objetos de um aprendizado precioso e minucioso; ser muçulmano é controlar seu olhar e saber subtrair, ao olhar do outro, sua própria intimidade; é viver incógnito (2006, p.57). Em muitos momentos pude observar o modo como os muçulmanos homens olhavam para mim, sempre procurando não fitar os meus olhos, o que, com o tempo, percebi que se tratava de um *habitus,* algo adquirido e feito automaticamente e que varia muito, dependendo do grau de religiosidade ou de proximidade com a nossa cultura. Rami escreve no *Orkut* o que pensa da visão no Islã:

> Através da visão física ou moral posso me orientar no caminho do islamismo. A visão física ajuda-me a ler e aprender mais, também a ver os atos corretos ou errados meus e de outros seres, através da visão posso educar meu jeito muçulmano a ver o que posso e tampar minha visão ao que não posso ver, o islam é também a religião da verdade, e a visão é também o sentido da verdade da vida
> A visão moral (e acho que não é o caso da tua pesquisa), mas essa visão deixa-me mais atento com meus pensamentos a direcionar meu caminho na vida com a fé em Deus (swt) (Em 15/11/2005; 07:11)

A visão[317], aqui, tem o sentido de que é através dela que se pode entrar em contato com as palavras do Alcorão e dos outros textos que ampliam o conhecimento do

316 Pecado capital.

317 Segundo Bouhdiba (2006, p.87), a sociedade árabe, como muitas outras, sempre teve uma má disposição em relação aos caolhos: eles simbolizam a perda, mais ou menos bem merecida, do instrumento essencial do contato com a luz! Deus pune os maus, os indiscretos bisbilhoteiros, privando-os de um ou dos dois olhos. O caolho é aquele que é parcialmente atingido. A psicanálise trouxe à luz esse tema da punição simbólica pela perda de um olho.

muçulmano. Ver para aprender. Aprende-se vendo. Thais Jamyle destaca a mudança de comportamento e o fato de aprender a se policiar em relação ao olhar. O que *pode* e o que *não pode* ser visto:

> Assim como a visão: evitamos olhar diretamente para alguém do sexo oposto. **Como sempre olhei as pessoas nos olhos**, isso foi meio estranho pra mim, e acho que muitos muçulmanos tiveram outra impressão de mim no início. O meu marido, quando se reverteu, ia à mesquita e ficava olhando para as mulheres... não porque queria alguma coisa, mas por curiosidade. Era a primeira vez que via mulheres de véu tão de perto. E agora ele morre de vergonha de se lembrar disso. Também **nos policiamos para não olhar para fotos**. Eu não precisei mudar muito... Meu marido baixa os olhos quando passa em frente a uma banca de jornal, e quando há alguma cena imprópria na tv ele fecha os olhos e espera a cena passar... Se é uma mulher nua, eu o aviso, mas quando é um homem ele se dá ao trabalho de tapar meus olhos.
> (notas de caderno de campo, novembro de 2006, Thaís Jamyle Pinheiro Dionísio. Grifos meus).

Geertz (2003, p.162), citando a pesquisa de Suzanne Brunner, afirma que a mudança no vestuário de jovens muçulmanas fez com que se modificassem os sentimentos a respeito de si mesmas e de seus atos. É um ser/estar no mundo que tenho verificado nas transformações dos comportamentos, considera Brunner (*apud* Geertz, 2003). Para ela, as mulheres que passavam a usar a vestimenta islâmica *jilbab*, apresentavam motivações diversas: religiosas, políticas e pessoais. Eram, em sua maioria, jovens universitárias residentes na região central javanesa, Jogyakarta e Surakarta[318]. A motivação dada como um beliscão (Cf. Geertz, 2003) é um *start* que mobiliza a pessoa a mudar de vida: o que estou fazendo da minha vida? Qual é a razão da minha existência? Embora não seja tema desta tese a reversão (conversão) ao Islã, é intrigante a motivação indicada para a busca desta religião e não de outra. Ouvi muitas vezes dos revertidos que foi a busca de respostas para a sua vida que os levou ao Islã. Muitos me diziam que no Islã encontravam respostas que não encontraram em outra religião. Diziam gostar das regras e do modo de vida islâmico.

318 Foi o que percebi no meu mestrado estudando a comunidade do Brás. Ver FERREIRA (2001).

Nossa pele é o que fica entre nós e o mundo (Ackerman, 1996, p.94)

Em *Uma História Natural dos Sentidos*, Ackerman afirma que chamamos nossas emoções de sentimentos e ficamos satisfeitos quando alguma coisa nos "toca". Se os problemas são espinhosos etc., têm de ser enfrentados com luva de pelica (1996, p.97). O toque ensina-nos a diferenciar entre *eu e outro*, e que existe alguém além de nós. Tocar é tão terapêutico quanto ser tocado; a pessoa que executa a cura, a que fornece o toque, é simultaneamente curada. Tocar também é sinal de intimidade. Intimidade — essa palavra proibida no Islã, onde só os casais e familiares se tocam, ou pessoas do mesmo sexo, pessoas de sexos opostos, se são casados, só se tocam na intimidade.

Durante a pesquisa de campo, sempre tive o cuidado de não tocar nos homens estendendo a mão para cumprimentá-los, procurava sempre uma distância corporal deles, que impõem restrições ao contato entre homens e mulheres. O *con-tato* é restrito, é reservado. No entanto, não podemos nos esquecer de que o tocar é fundamental no Ocidente, principalmente em situações emocionais, quando tocamos de um modo que gostaríamos de ser tocados. Como afirma Ackerman, as mãos são as mensageiras da emoção (1996, p.151).

> **Thaís Jamyle:** Bem, Franci, talvez seja melhor falar o que mudou no que falo, no que toco, no que como e no que ouço. Isso vem um pouco da nossa reeducação corporal. Primeiro aprendemos que não devemos tocar em homens desconhecidos ou que não são da família... Então tive que prestar atenção para não cumprimentar mais com beijinhos, ou dar a mão, às vezes, isso é um problema, porque somos pegos de surpresa e acabamos deixando... (notas caderno de campo, novembro, 2006).

> **Ramy:** O tato no islamismo é a diretriz, mas ao mesmo tempo é perigoso se não souber usar ele dentro da linha islâmica... posso tocar tudo que me é de direito, e também tenho de saber o que não me é de direito, e para mim tudo que me é de direito é aquele que me é permitido a ser meu íntimo... tanto íntimo no sentido masculino e feminino (digo humano) quanto íntimo no sentido de coisas materiais.

A sexualidade, ao contrário do que se possa imaginar, não está voltada apenas para a procriação. No Islã, o coito não é penetração no mundo do mal, mas do sagrado. A sexualidade tem um lugar importante e de outra natureza. O casamento, para ser válido, deve ser acompanhado de uma festa (*walimã*): cantos, danças, gritos de alegria (Cf, Bouhdiba, 2006, p.31). O casamento, portanto, é o ato que concretiza a ordem da existência e dá à sexualidade uma significação nova. O *nikãh* é o coito transcendido.

Há um *hadith* do Profeta que diz que um homem não pode ficar mais que quatro meses longe da sua esposa, isto é, sem manter relações sexuais com ela, isto implicou que os homens que iam para guerra voltassem às suas tendas quando este período se encerrasse.

> O *ilã'* é um juramento por meio do qual o marido torna ilícita sua mulher por um período dado. O Alcorão admite a validade de tal juramento, mas limita-o a quatro meses, ao fim dos quais o marido que não retorna ao leito conjugal está *ipso facto* separado definitivamente de sua mulher (BOUHDIBA, 2006, P.34).

É certo que no Islã o sexo é visto como algo natural e portanto necessário para homens e mulheres. O prazer é permitido tanto para um quanto para o outro, mas há regras estabelecidas, como a higiene, quando, com quem etc. O corpo é sinédoque do mundo e expressa o quente e o frio; o úmido e o seco[319].

Contato, *Tocar* o chão, o tapete — Cabe lembrar quando o anjo abraça o Profeta Muhammad e pede que ele recite. Este só o faz quando não suporta mais o abraço do anjo. O tato foi o momento de decisão que estabeleceu a comunicação do Profeta com Deus. No momento da oração, o muçulmano encosta a cabeça no chão. O contato com o chão o coloca na situação de entrega a Deus.

Essa discussão sobre os sentidos teve como propósito apontar os *sentidos* de ser muçulmano. Deve-se considerar que o *ser* e o *estar* no mundo estão repletos de símbolos e significados. Para serem entendidos, é preciso que se recorra a elementos

319 Ver Foucault (1984, p. 105).

básicos da constituição do ser, que são o seu corpo e os seus sentidos. Constance Classen leva-nos a ver que:

> Sensory values not only frame a culture's experience, they express its ideals, its hopes and its fears. Justice and life are conceptualized in terms of temperature or smell. Death is a loss of heat or a loss of odour. Fertility and procreation are colours.
> As sensory values are social values, sensory relations are also social relations […] Structures of power within a society can also receive sensory expressions in the differential allocation of sensory powers. (1993: p.136-137)

Compreender o modo de ser dos muçulmanos exigiu de mim mais do que a leitura de textos acadêmicos, anotações em caderno de campo ou produções videográficas e fotográficas. A percepção desses sentidos aguça o nosso modo de ver e de sentir. É a religião do corpo, e muitos podem considerar que todas as religiões são religiões do corpo, mas eu diria que no Islã o corpo deve ser ressignificado, para se tornar outro, para ser outro. Há uma reformulação desse corpo a ponto dele, de fato, passar para um outro lado que não o da simples reprodução do gesto. É um estar no mundo que é diferente. A mudança implica todos os sentidos; mudam-se os costumes alimentares, a maneira de tocar as pessoas, apura-se o olfato, a visão passa a ser direcionada de outra maneira, procura-se ouvir outras coisas que, antes da entrada na religião, não aconteciam para um revertido. Para um muçulmano de nascimento, esses elementos são trabalhados desde a infância, no entanto, é bom lembrar que mesmo nascendo em família muçulmana, muitos deles são brasileiros e, portanto, o modo de elaborar os sentidos é outro; e muitos devem ter ouvido que os brasileiros são sinestésicos, pois se abraçam o tempo todo. Educar uma criança nos moldes islâmicos não deve ser tão fácil assim, se a cultura onde vivem é tão diferente, mas também não impossível, como apresentei nesta tese e nos vídeos.

Os sentidos são apontados como importantes e, ao mesmo tempo que são bons, são também perigosos. Existe um limite tênue no que tange à importância daquilo que

se ouve, que se come, que se toca etc. Há uma vigilância, quanto ao que deve e ao que não deve ser feito pelo muçulmano, e isso implica entender os sentidos de modo mais amplo. Não basta valorizar a audição, é preciso saber que ela está próxima à boca e que isto pode ser perigoso, se mal administrado. Quando pensei no *sentido de ser muçulmano,* tinha em mente uma construção cotidiana desse ser. Tal questão levou-me a vários caminhos perceptivos, o primeiro foi entender que existe um processo de compreensão desse reverso, do seu próprio corpo e de sua existência, mas há também aqueles que são treinados (ou não), desde pequenos, e, grosso modo, pode-se inferir que há vários modos de aprendizado quando nos referimos ao corpo.

Por uma Antropologia da Performance – Avaliações

Por que corpos que se entregam? Porque o Islã é uma entrega, não só do pensamento, mas da própria experiência de ser *outro* neste mundo. O corpo e com ele os sentidos vão sendo remodelados a cada dia. E nesta remodelagem, podemos nos deter nas *performances* geradas e transmitidas que ajudam a transformar, individual e coletivamente, o homem muçulmano. É disso que fala esta tese: de corpos (pessoas) que se entregam a uma religião que desenha sua entrega ao se prostrarem diante de Deus, tirando o efeito de dizer-se apenas submisso a Deus, é mais que isso, é uma *entrega* consciente de que Deus o está recebendo. Conforme nos apontou Geertz:

> Comunal, mas pessoal. A religião, sem interioridade, sem uma sensação "banhada em sentimento" de que a crença importa, e importa tremendamente, de que a fé sustenta, cura, consola, corrige as injustiças, melhora a sorte, garante recompensas, explica, impõe obrigações, abençoa, esclarece, reconcilia, regenera, redime ou salva, mal chega a ser digna desse nome. É claro que existe por aí uma grande dose de puro convencionalismo (2003, p. 159).

O que está em jogo é a experiência religiosa (individual e coletiva), é ela que trará a mudança ao corpo, ao gesto e aos sentidos. Não há mudança, se não acreditamos

nela. A mudança está na fé, algo que psicólogos, antropólogos, sociólogos buscam explicar, mas já sabemos que as explicações, por mais aproximadas que sejam, serão sempre de segunda ou terceira mão. Devo, então, apresentar alguns dados que considero fundamentais, e que possam abrir caminho para uma compreensão do *ethos* islâmico, não com a pretensão de esgotar o assunto, mas com a finalidade de acrescentar outros parâmetros para outros estudos, a serem ainda desenvolvidos.

Parece óbvio afirmar que os sentidos no Islã são constituídos de modo diferente e, portanto, elaboram corpos diferentes. Mas vale caracterizar o que aponto como diferente e quais as diferenças que observei. A primeira coisa que devo destacar é a *visão:* se no Ocidente *ver* é o modo predominante, e portanto este é considerado o sentido mais fundamental, no Islã é a *audição*. Não é à-toa, que o Profeta ouviu o anjo. O muçulmano indica em vários momentos a importância da audição-fala. Ouvir para falar corretamente. Se a audição destaca-se no Islã, o *tato* nem tanto, pois não se toca qualquer coisa, em qualquer lugar; há regras para o toque que acabam por modelar o corpo, mais explicitamente; se os homens não estendem a mão para cumprimentar as mulheres que não são da sua família, temos então um corpo diferente, um comportamento a ser apresentado. Aqueles que entram para a religião têm que aprender a não estender a mão, a demonstrar um recato no gesto, no olhar, na fala. Não há beijos e abraços, como estamos acostumados no Brasil. A não ser homem com homem e mulher com mulher, pois as relações, no Islã, são *homossociais*.

A comida, por sua vez, é algo central na cultura árabe, não se nega comida. Há sempre fartura à mesa. O comentário de Nadia Hussein no final do vídeo *Vozes do Islã*: “Eu não sou uma árabe exemplar, não é Franci?”, ela estava se referindo ao fato de não ter preparado um lanche especial para receber-me em sua casa. Um simples chá para um árabe é motivo para um banquete e nisto, nós brasileiros, temos muito em comum com eles; aqui também, a fartura à mesa é algo valorizado culturalmente. A comida árabe desperta o *olfato*, o cheiro de esfihas e kibes é realmente de dar

água na boca. Desperta o *paladar*. Seus aromas estimulam sensações, provocam memórias e despertam afetos. A cultura entra pela boca. Conquista-se pelo estômago. Nada mais natural que o jejum para fazê-lo pensar no “pão de cada dia”. Não comer irá treinar ainda mais os sentidos, pois quanto mais fome sentirmos, mais despertos estarão nossos sentidos, e o comer no final do dia nos traz um prazer imensurável.

O *ver* e o *tocar* estão relacionados, ver desperta desejo, a própria libido. Cobre-se o corpo para não ser visto, para não ser desejado. Não ver para não ousar tocar. Se não vejo, não desperto o desejo que há dentro de mim, portanto, não tocarei. A distância toma conta, é preciso usar outros elementos para estabelecer a atração, ou desviar o olhar, como me diziam algumas moças no acampamento. “A gente finge que não está olhando”. O certo é que quase tudo que é oculto desperta interesse, atração. Não ver, não significa que o desejo seja posto de lado, ao contrário, a possibilidade de não ver-tocar, desperta ainda mais o interesse pelo outro. Os mais religiosos desviam o olhar freqüentemente, não estendem a mão, ficam constrangidos quando são obrigados a entrar em contato, porque estabelecem um profundo respeito com o corpo do outro. Tocar no corpo de alguém é como tocar a sua alma, é fazer parte do outro, é estar na intimidade. E isto só é possível nas relações matrimonias e familiares.

> [...] Elas são para vós vestimentas, e vós sois para elas vestimentas. (Surata 2, versículo187).

A conclusão primeira a que chego depois de tantos anos de pesquisa refere-se à ordem dos sentidos no Islã. Audição, paladar, olfato, visão e tato transformam-se nos seguintes pares de relação: audição-fala; paladar-olfato; visão-tato. São esses pares que modelam o corpo, estabelecendo a comunicação. Propor uma análise simbólica dos sentidos teve por objetivo responder *qual o sentido de ser muçulmano*. Para responder a isto, muitas vezes, em campo, senti que estava fazendo as perguntas erradas, mas, na verdade, hoje percebo que não se tratava de fazer as perguntas

certas (ou não) e sim que, para os nossos "sujeitos" e no seu ponto de vista, algumas perguntas não têm a menor importância, pois conhecem a cultura e os seus respectivos valores. Consideramos especial, algo que, para eles, faz parte do dia-a-dia e por isso não se formulam questões nem pensam a respeito. Quando percebemos que eles sabem e conhecem de um modo diferente do nosso, achamos que estamos formulando as questões erradas. No entanto, estamos sim nos deparando com a realidade de sermos todos *antropólogos e nativos,* cada um a sua maneira e guardadas as devidas proporções. Como Viveiros de Castro nos estimula a pensar:

> Se, em lugar de admitir complacentemente que somos todos nativos, levarmos às últimas, ou devidas, conseqüências a aposta oposta - que somos todos 'antropólogos' (Wagner, 1981:36), e não uns mais antropólogos que os outros, mas apenas cada um a seu modo, isto é, de modos muito diferentes? O que muda, em suma, quando a antropologia é tomada como uma prática de sentido em continuidade epistêmica com as práticas sobre as quais discorre, como equivalente a elas? Isto é, quando aplicamos a noção de "antropologia simétrica" (Latour 1991) à antropologia ela própria, não para fulminá-la por colonialista, exorcizar seu exotismo, minar seu campo intelectual, mas para fazê-la dizer outra coisa? Outra coisa não apenas que o discurso do nativo, pois isso é o que a antropologia não pode deixar de fazer, mas outra que o discurso, em geral sussurrado, que o antropólogo enuncia sobre si mesmo, ao discorrer sobre o discurso do nativo?[320] (2002, p.115)

Quando optei por uma antropologia da *performance* islâmica, estava certa de que a abordagem performática ajudar-me-ia a compreender o *ethos* islâmico e as transformações necessárias para essa entrega, pois não daria conta de compreender esse universo, sem compreender a minha própria *performance.* O ver e o ser visto

320 Reproduzo na íntegra a nota 4 do texto de Viveiros de Castro (2002, p.141): Somos todos nativos, mas *ninguém é nativo o tempo todo.* Como recorda Lambek (1998:113) em um comentário à noção de *habitus* e congêneres, "as práticas incorporadas são realizadas por agentes capazes também de pensar contemplativamente: nada do que 'não é preciso dizer' *[goes without saying]* permanece não-dito para sempre". Pensar contemplativamente, sublinhe-se, não significa pensar como pensam os antropólogos: as técnicas de reflexão variam crucialmente. A antropologia reversa do nativo (o *cargo cult* melanésio, por exemplo; Wagner 1981:31-34) não é a auto-antropologia do antropólogo (Strathern 1987:30-31): uma antropologia simétrica feita do interior da tradição que gerou a antropologia não é simétrica a uma antropologia simétrica feita fora dela. A simetria não cancela a diferença, pois a reciprocidade virtual de perspectivas em que se pensa aqui não é nenhuma 'fusão de horizontes'. Em suma, somos todos antropólogos, mas *ninguém é antropólogo do mesmo jeito:* "está muito bem que Giddens afirme que 'todos os atores sociais [...] são teóricos sociais', mas a frase é vazia se as técnicas de teorização têm pouca coisa em comum" (Strathern 1987:30-31).

enriquecem qualquer etnografia, pois é preciso assumir o lugar do qual estamos falando, essa atitude *tensa* que pode nos levar às descrições densas do que pretendemos. É legítimo e necessário apresentar nossas proposições, dúvidas e por que não dizer nossos próprios "desvios", por isso produzi os vídeos, certa de que eles alcançam uma outra dimensão, apresentando uma outra voz, que não se destoa do texto, mas, ao contrário, constitui o próprio texto, apresentando as indagações, os recortes, os rituais, a voz.

Tomo a *performance* da pesquisadora como o primeiro elemento de mudança sensorial e corporal. Em outro momento afirmei que não saímos iguais da experiência de campo, somos *transformados e transportados*, como diria Schechner (1985). Aprendi a postura corporal deles, como rezam, como sentam, como se comunicam, a partir da observação de campo. A partir da observação de uma revertida entrando na mesquita, comecei a perceber que existe uma alteração nessa corporalidade-sensorial. Se eu, para ela, comportava-me como muçulmana e eu a olhava como uma estranha ali, alguma coisa de fato foi comunicada. Considero que o véu expressa visivelmente a religião, mas o corpo caminha junto, caso contrário, soa falso, estranho, como se estivesse fantasiada de muçulmana, como algumas chegaram a me dizer. No acampamento islâmico, sentia-me observada. Os que não me conheciam, consideravam-me como uma muçulmana qualquer. Os que me conheciam, não disfarçavam a felicidade ao me verem, pelo menos "aparentemente", como uma irmã. Mas tratava-se de uma *performance* necessária à compreensão dos adensamentos dessa religião, sem ela eu não seria aceita, e também não teria entendido uma série de coisas.

Nesta tese foi necessário pensar os conflitos, as dificuldades de uma comunidade que se expande a cada ano e que, mesmo assim, permanece circunscrita a registros ainda insignificantes do ponto de vista do campo religioso no Brasil. Como discuti no capítulo 3, os "muçulmanos brasileiros" (reversos) apresentam discursos diferentes dos "nascidos muçulmanos" (árabes), mas essas diferenças são atenuadas no

período do jejum, nos rituais estabelecidos pelo calendário que reforçam o *ethos* islâmico. Linhas pontilhadas de uma rede simétrica e sinuosa. Devo afirmar que os "muçulmanos brasileiros" têm que *treinar* muito mais o corpo, do que os "nascidos muçulmanos", mas isto não significa que os "nascidos muçulmanos" também não devam treinar, ensaiar sua *performance* religiosa, pois perfeito só Deus, dizem-me os muçulmanos. A mudança corporal e sensorial é cotidiana para esses muçulmanos, por isso, talvez, alguns conflitos ainda se mantenham, porque ainda permanecem as diferenças explícitas do corpo e dos sentidos. No entanto, cabe frisar que a mudança *corporal-sensorial* é possível, do ponto de vista da *teoria da performance* apresentada nesta tese, tendo como eixos fundamentais as teorias de Schechner (1985) e Turner (1982; 1974).

Outro conflito abordado trata do papel do sheik, algumas vezes interpretado como mais um muçulmano, mas, em outros momentos, ocupando um espaço fundamental na simbólica da religião, principalmente nas ocasiões de *drama islâmico*, situações tensas, quando alguém precisa se colocar em nome da comunidade. A religião é entre o fiel e Deus, mas o sheik ensina o caminho desse *con-tato* profundo, ele é o livro, ele o lê, ele o transmite, é um receptáculo da Palavra sagrada. O sheik conhece a palavra, teatraliza-a e a ensina aos demais, como deve ser feito. O sheik é aquele que deve ser o modelo, o exemplo a ser seguido, portanto estão nele os sinais da mudança, os já instituídos ou aqueles que devem ser expressos. Seu comportamento, sua atitude islâmica: o tom de voz, o olhar (distanciado), a postura corporal etc., devem ser mimetizados. *Vê-se* que o teatro islâmico não é simples, requer e articula vários elementos, que devem ser observados à risca, sem erro, e com a maior dedicação possível, pois o resultado de tudo isso é o *corpo entregue*, recuperado, uma vida que retorna ao seu lugar, que retorna a Deus, que se reverte. Este é o *sentido* de ser muçulmano: um eterno retorno em busca *da senda reta*, que não é atividade fácil; contudo a persistência será reconhecida no dia do Juízo Final, pois no paraíso todos

serão recompensados. Por meio do aprendizado, dos conflitos, dos ruídos chega-se ao paraíso.

Segundo Bouhdiba:

> O Islã é uma atenção constante devotada a seu próprio corpo, a educação muçulmana é um adestramento que o torna atento de maneira permanente ao funcionamento da vida vegetativa. Beber, comer, urinar, peidar, defecar, copular, vomitar, sangrar, barbear-se, cortar as unhas... tudo isso é objeto de prescrições minuciosas... Há fórmulas para recitar antes, durante e depois de cada ato. Há maneiras a ser seguidas, gestos a realizar, um estilo a respeitar... Isso chega à obsessão. (2006, p.78-79)

Para o muçulmano, sua entrega a Deus só traz benefícios, o principal deles é de que estarão aptos a conhecer e identificar Deus. Deus é maior e, portanto, nada, nenhuma aliança feita na terra é maior que ele. Sua vida transcorrerá em harmonia, aprenderá a seguir regras com o jejum, terá autocontrole dos pensamentos, do corpo. Em Meca saberá o que é ser universal, pois lá não interessa a sua nacionalidade, todos são iguais perante Deus. As festas retornam, porque assim permite o calendário, tudo retorna a Deus: do carneiro sacrificado ao corpo do muçulmano.

Quanto à avaliação das *performances,* digo que se aprende a ser muçulmano, à medida que se transforma o corpo e se alteram os sentidos. Essas modificações vão também alterar as *performance*s já constituídas. Alguém que está aprendendo a ser, não deve elaborar boas *performance*s, mas isto não é o mais importante no Islã, o mais importante é fazer, e buscar o conhecimento para fazer melhor a cada dia, mesmo sabendo que nunca se chegará à perfeição. Como disse ainda há pouco, a busca da *senda reta* é essencial para o muçulmano, é o caminho correto que leva a Deus e ao paraíso.

Para concluir: o *sentido* de ser muçulmano está atrelado ao *sentido*, à *identidade*, ao *poder* e à *experiência,* como bem pontuou Geertz:

> ... o “sentido”, a “identidade”, o “poder” e a “experiência” estão inextricavelmente emaranhados, implicando-se mutuamente, e é tão impossível fundamentar ou reduzir a religião a esta última, a

> experiência, quanto a qualquer dos demais. Não é na solidão que se constrói a fé (2003, p.164).

Compreender um muçulmano é, sobretudo, entender a sua estética corporal, sensorial, suas "identidades", suas relações de poder, seus arabescos, fluxos e a própria experiência de ser/estar no mundo. O sentido de ser muçulmano, com certeza, perpassa por todos esses universos, todas essas *performances*.

A segunda viagem de Simbá... (a terceira margem do rio)

Adoro as viagens, os viajantes e as suas histórias. Esta tese teve objetivos múltiplos, mas sempre tive em mente que seria uma grande viagem e, como em qualquer viagem, os perigos estão em toda parte, pois passamos horas na embarcação, no porto e em alto mar. Viver é perigoso. É preciso estar próximo e distante, é preciso aprender a olhar, ouvir, tocar e saborear... Quando nos consideramos aptos a navegar sozinhos, temos que encerrar a viagem. Até quando? Será que passarei o resto dos dias a ver o sol entrar e se despedir? Como Simbá que retorna ao mar, é certo que outras viagens estão à vista, como uma terceira margem de um rio, que se pretende navegar. O retorno às viagens faz-se necessário, porque há tantas outras perguntas a fazer, há tantos universos não abordados. Se abri um mapa geral dos muçulmanos com os quais convivi, talvez valesse a pena recortar este universo novamente. Avançar ainda mais nas questões em torno da imagem e da *performance*, para pensar os gêneros performatizados: o feminino, o masculino e o plural dentro dos contornos que a etnografia é capaz de nos dar. Faz parte dessa minha terceira margem do rio ir além das fronteiras impostas pela religião e verificar sobretudo o humano, e como este humano engendra as relações de gênero perpassadas pela religião, mas não só... *é preciso navegar*, mesmo que, às vezes, navegar não seja tão preciso. Por hora, é bom encerrar esta viagem... com mais uma história de Sherazade, aliás aprendi muito com ela...

> Havia resolvido, após a primeira viagem, passar tranqüilamente o resto dos meus dias em Bagdá, como vos disse ontem. Mas dali a pouco, cansei-me daquela vida inativa. O desejo de viajar e negociar de novo se apoderou de mim; comprei mercadorias próprias para o que pretendia, e partir pela segunda vez com outros mercadores cuja honestidade me era conhecida. Embarcamos num bom navio, e, após nos recomendarmos a Deus, começamos a viagem... Sherazade (Cheherazade) foi obrigada a interromper a história, por ver que o dia acabava de aparecer; mas na noite seguinte, assim continuou a segunda viagem de Simbá... (2001, p.216)

Navegar é preciso, viver não é preciso.

Fernando Pessoa

Posfácio

Entrega...

Na beira dos versos,
O encontro, a despedida
Das *imagens* enfileiradas,
Dos *ruídos* descobertos e ocultos
Aflição do coração
Olhos cheios d´água

Islã que se vê, que se sente
Arabescos, fluxos, livro que conta
Uma história sem fim
Quando vi, acabou
Fez-se conto, história, interpretação
Oração para Allah,
Verso dado, encantado
Aflição do coração
Olhos cheios d´água

Performance mágica da repetição,
Da devoção, dos *Eids,*
Islã de Muhammads, de
Khadijas, verso por verso,
Corpo entregue
Quando vi, se foi de mim
Para estar em ti
Aflição do coração
Olhos cheios d´água

Sura aprendida, revelada,
performatizada entre o jejum e o *hajj*
nos versos, encantada ouvi,
senti, transmiti
Quando vi, acabou em mim,
Tornei-me *outro* entregue a ti

Franci (15/4/07)

REFERÊNCIAS

ABU- LUGHOD, Lila. A interpretação de cultura(s) após a televisão. **Cadernos de Antropologia e Imagem**, Rio de Janeiro, vol.13, n.2, p. 103-129, 2001.

_____. **Veiled sentiments** – honor and poetry in a bedouin society. California: University of California Press. 1999.

ACKERMAN, Diane. **Uma história natural dos sentidos.** 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

AHMED, Akbar, S. **O Islão**. Lisboa: Bertrand Editora, 2003.

ALCORÃO. Português. **O significado dos versículos do Alcorão Sagrado**. Trad. EL HAYEK, Samir. São Paulo: Marsam Editora Jornalística, 1994.

ALCORÃO. Português – árabe. **Tradução do sentido do Nobre Alcorão.** Trad. NASR, Helmi. Meca: Liga Islâmica Mundial. 2005.

AL-KARADHAWI, Y. **O Lícito e o Ilícito no Islam**. São Bernardo do Campo: Ed. Alvorada, s/d.

ANNADUY, A.H. **O Islam e o mundo**. Junta de Assistência Social Islâmica Brasileira. s/d.

AN-NAWAWI, Imam Abu Z.Y, I, C. **Riadus-Sálihim:** o jardim dos virtuosos. Tradução e revisão Samir El HAYEK, vol I. São Bernardo do Campo: MarsaM Editora Jornalística, 2001.

ASSAWAF, M. **A oração no Islam**. São Bernardo do Campo: Junta de Assistência Social Islâmica Internacional, 1992.

ATTAWIL, Nabil. **Os males das bebidas alcoólicas**. Trad. Abdalla Mansur. São Bernardo do Campo: movimento da juventude islâmica Abu Bakr Assidik. s/d; s/e.

AUDAH, Abdul Kader. **O Islam** – sábios e seguidores. Trad. Prof. Samir El Hayek. São Bernardo do Campo: Centro de Divulgação do Islam para América Latina, s/d.

Al-KARADHAWI, Yossef. **O lícito e o ilícito no Islam**. São Bernardo do Campo: Editora Alvorada, s/d.

ALMEIDA, Heloísa, Buarque de. Mulher em campo: reflexões sobre a experiência etnográfica. In: _____. *et al.* (Coords.). **Gênero em Matizes**, Bragança Paulista: EDUSF, 2002. p. 49-80

AMARAL, Rita de Cássia. O Sagrado Selvagem. **Cadernos de Campo**, São Paulo: PPGAS, USP, n.2, p.143-157, 1992. Tradução do original: BASTIDE, R. **Le sacré sauvage**. Paris: Payot, 1975.

ARMSTRONG, Karen. **Maomé uma biografia do profeta.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. **O Islã**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

_____. **A escada espiral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Em nome de Deus** – o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARON, R. Max Weber. In: _____. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1987. p. 461-528.

ASSAWAF, Mohammad. **A oração no Islam**. São Bernardo do Campo: CDIAL, 1992.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na idade média e no renascimento**. 3. ed. São Paulo: Brasília, Hucitec, UnB, 1996.

BARTHES, Roland. **O óbvio e o obtuso**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

BASTIDE, Roger. **Sociologia do Folclore brasileiro**. São Paulo: Anhembi, 1959.

BAUMAN, Richard. **Story, performance, and event** - contextual studies of oral narrative. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1988.

BAUMAN, Richard. **Verbal art as performance**. Prospect Heights. Illinois: Waveland Press, 1984.

BERGER, John. **Modos de ver**. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

BERNARDES, Maria Eliza, M; JOVANOVIC, Maria Luiza. **A produção de relatórios de pesquisa**. Jundiaí: Fontoura, 2005.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Trad. Storniolo, I. *et al.* Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

BLACKING, John. **The anthropology of the body**. London, New York and San Francisco: Academic Press, 1977.

BORGES, Jorge Luis. **Obra poética**. Buenos Aires: Emecé Editores, 1989.

BOUHDIBA, Abdelwahab. **A sexualidade no Islã**. São Paulo: Editora Globo, 2006,

BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In:_____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. **A economia das trocas lingüisticas***:* o que falar quer dizer. São Paulo: EDUSP, 1996.

BRUNER, Edward, M. "Experience and Its Expressions". In: TURNER, Victor; BRUNER, Edward, M. (Orgs.). **The anthropology of experience**. Chicago: University of Illinois Press, 1986. p.3-30.

BUTLER, Judith. Como os corpos se tornam matéria. Florianópolis, 2002. **Estudos Feministas,** n.10, p. 155 - , jan. 2002, entrevista concedida a Baukje Prins e Irene Costera Meijer.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo". In: LOURO, Guacira Lopes. (Org). **O corpo educado** – pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2003. p.151-172.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAIUBY NOVAES, S; ECKERT.C; MARTINS, J.S (Orgs.). Apresentação. In: **O imaginário e o poético nas Ciências Sociais**. Bauru: EDUSC, 2005. p. 7-13.

CAIUBY NOVAES, S. **Jogo de espelhos** - Imagens da representação de si através dos outros. São Paulo: EDUSP, 1993.

_____. O uso da imagem na antropologia. In: SAMAIN, Etiennne (org.). **O Fotográfico**. São Paulo: Hucitec, 1998, p.113-119.

_____. Imagem em Foco nas Ciências Sociais. In: BARBOSA, Andréa *et alli* (Orgs.). **Escrituras da imagem**. São Paulo: EDUSP. 2004. p.11-18.

_____. Um casamento no Paquistão: na captura de imagens. In: **Cadernos de Antropologia e Imagem**, Rio de Janeiro: UERJ, NAI, n.3, p.107-115, 1996.

_____. Vi com meus próprios olhos, que esta terra há de comer! Fascículo sobre visualidade que integra o Material Educativo de Apoio da Mostra do Redescobrimento. 2000. p.1-4.

_____. *et al.* Alteridade, expressões culturais do mundo sensível e construções da realidade. Velhas questões, novas inquietações. Projeto Temático apresentado à FAPESP em 2002.

CALDEIRA,Teresa, P. R. A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 21, p.133-157, jul.1988.

CANDAU, J. **Anthropologie de la Mémorie**. Paris: PUF, 1999.

CANDAU, J. **Mémoire et identité**. Paris: PUF, 1998.

CARDEIRA DA SILVA, Maria. O Islão Plástico. Transformações da intimidade em contexto popular marroquino. **Etnográfica** – Revista do centro de estudos de antropologia social (ISCTE), Lisboa, Vol. I (1), p. 57-72, 1997.

_____. **Um Islão Prático** – quotidiano feminino em meio popular muçulmano. Oeiras: Celta Editora, 1999.

_____. De que Gênero é o Norte de África? Reflexões em torno da produção de antropologia, gênero e território em contexto africano. In: Congrés Internacional d´Estudis Africans . IV Congrés d´Estudis Africans del Món Ibéric. Organitzat per la Generalitat de Catalunya i LISA (Laboratori per a la Investigació de les Societats Africanes). Sota la direcció d´ARDA (Agrupament per a la Recerca i Docència d´Africa). Barcelona, del 12 al 15 gener de 2004. Disponível em: http://www.africa-catalunya.org/congres/pdfs/cardeira.pdf. Acesso em dezembro 2005.

_____. Social movements in islamic contexts: anthropology approaches. **Etnográfica** – Revista do centro de estudos de antropologia social (ISCTE), Lisboa: vol. X, n.1, p.73-83, maio 2006.

CHAUÍ, Marilena de Sousa. Janela da alma, espelho do mundo. In: NOVAES, Adauto. (Org.). **O Olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 31-63.

CHEBEL, Malek. **Dictionnaire des symboles musulmans** – Rites, mystique et civilisation. Paris: Albin Michel, 1995.

_____. **Diccionario del amante del Islam**. Barcelona: Paidós, 2005.

CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. **Dictionnaire des Symboles**: mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres. Paris: Éditions Robert Laffont S.A., 1982. p.10

CIRLOT, Juan-Eduardo. **Dicionário de símbolos**. São Paulo: Editora Moraes, 1984.

CLASSEN, Constance. **Worlds of sense** – Exploring the senses in history and across cultures. New York: Routledge, 1993.

CLIFFORD, James. **A experiencia etnográfica**: antropología e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.

CORRÊA, Mariza. Mariza Côrrea. São Paulo, 2003. **Cadernos de Campo,** ano 12, n.11, p. 103-122, 2003, **entrevista concedida a Francirosy C. B. Ferreira** *et alli.*

_____. **Antropólogas & Antropologia**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

CRAPANZANO**,** Vincent. **Waiting the whites of south áfrica**. New York: Vintage Books, 1985.

CSORDAS, Thomas. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. **Ettlos**. Vol 18, n.1, pp. 5-47,1990.

CSORDAS, Thomas. **Embodiment and experience**: the existential ground of culture of culture and self. New York: Cambridge University Press, 1994.

DaMATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1987.

DAWSEY, J. C. O teatro dos “Bóias-frias”: Repensando a Antropologia da Performance. **Horizontes Antropológicos,** Rio Grande do Sul: PPGAS UFRGS, p. 15- 34, 2005.

DAWSEY, John. Cowart. **De que riem os "Bóias-frias"?** Walter Benjamin e o Teatro Épico de Brecht em Carrocerias de Caminhões. São Paulo: FFLCH-USP, 1999.

_____. Victor Turner e antropologia da performance. **Cadernos de Campo,** São Paulo: PPGAS, USP, n. 13, p. 163-176, 2005..

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Editora Contexto, 2005.

DOUGLAS, Mary. Forgotten Knowledge. In: STRATHERN, M. (Org.). **Shifting contexts**: transformations in anthropological knowledge. Routledge: New York, 1995, pp. 13-29.

_____. **Pureza e Perigo**. Lisboa: Edições 70, 1991.

DURHAM, Eunice, R. "Comunidade". In: _____. **A dinâmica da cultura**. São Paulo: Cosac&Naif, 2004, p.221-225

El HAYEK, Samir. **Guia ilustrado para o Hajj, a Umra e Ziará.** Departamento Feminino da SBM – Sociedade Beneficente Muçulmana de São Paulo e Associação Liga das Senhoras Muçulmanas para o Centro Cultural Árabe islâmico do Brasil. s/d.

ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. **Dicionário de religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

ESPINOLA, Claúdia, Voigt. O véu debaixo da linha do equador. As mulheres da comunidade islâmica de Florianópolis. In: RIAL, Carmem; TONELI, Maria Juracy F. (Orgs.). **Genealogias do silêncio:** feminismo e gênero. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2004. pp.131-152.

_____. O véu que (des)cobre: etnografia da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis. 2005. 238f. Tese Doutorado (Antropologia Social), UFSC, Florianópolis, 2005.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Antropologia social**. Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. **Os nuer**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FABIAN, J. **Time and the other**. How anthropology makes its object. New York: Columbia University Press, 1983.

FARAGE, Nadia. A ética da palavra entre os Wapishana. **RBCS,** São Paulo, vol.13, n.38, p. 117-125, outubro/1998.

FARAGE, Nadia. **As flores da fala**: práticas retóricas entre os Wapishana. 1997. 298 f. Tese de Doutorado (Área de Estudos Comparados em Literatura de Língua Portuguesa), Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Trad. de Paula Siqueira. **Cadernos de Campo**, São Paulo: PPGAS USP, n.13, p.155-161, 2005.

FEBVRE, Lucien. Discours Inaugural. In: COLOQUES INTERNATIONAUX DU CENTRE NATIONAL DE LA RÉCHERCHE SCIENTIFIQUE – Leonard de Vinci et l´expérience scientigique au XVIe. Siècle. Paris: Presses Universitaires de France, 1953. p. 15-26.

FERNANDES, Silvia, R.A. Catolicismo, massa e revival: Padre Marcelo Rossi e o modelo kitsch. **Cadernos de Campo**, São Paulo: PPGAS USP, n.11, pp. 87-98, 2003.

FERREIRA, Francirosy C. B. **Imagem oculta** – reflexões sobre a relação dos muçulmanos com as imagens fotográficas. 2001. 156f. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social), FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

_____. A Linguagem fotográfica no Islã. **Revista Travessia** – revista do migrante, publicação do CEM – Ano XV, número 42, p. 22-28, Janeiro – Abril/2002.

_____. Entre Mesquitas e Arabescos. **Cadernos de Campo**, São Paulo: PPGAS USP, n. 11. s/n, 2003.

_____. Cavalo de bronze: caligrafia e palavra. In: BARBOSA, Andréa *et alli* (Orgs.). **Escrituras da Imagem**. São Paulo: EDUSP, 2004, p.121-131.

_____. A imagem do Profeta – Proibir por quê? **Cadernos de Antropologia e Imagem**, Rio de Janeiro: UERJ, vol.22. 2006, no prelo.

FERREIRA, Jerusa, P. A letra e a voz de Paul Zumthor (posfácio). In: ZUMTHOR, P. **A Letra e a Voz**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p.287-296.

FINNEGAN, Ruth. **Oral literature in Africa**. Oxford: Clarendon Press, 1970.

_____. Observing and Analyzing Performance. In: **Oral Traditions and the Verbal Arts**. London: Routledge, 1992. p. 91-111.

_____. **Oral tradition and the verbal arts**. London: Routledge, 1992.

_____. **Oral poetry**. Indiana University Press, 1992.

FOUCAULT, Michel. **Historia da sexualidade II** – O uso dos prazeres. Rio de janeiro: Graal, 1984.

_____. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1977.

GALLAND, Antoine. **As mil e uma noites**. Trad. Alberto Diniz. 7. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

_____. **Negara**: O Estado Teatro no Século XIX, Lisboa: Difel, 1991.

_____. **O saber local**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

_____. **Nova luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

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

GELL, Alfred. **Art and agency**: na anthropology theory. Oxford; New York: Clarendon Press, 1998.

GIDDENS, Anthony. **Transformações da Intimidade**. Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. Lisboa: Celta, 1995.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GIRARD, RENÉ. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

GNERRE, M. **Linguagem, escrita e poder**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1994.

GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. Trad. María Célia Santos Raposo. Petrópolis: Ed. Vozes, 1975.

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: Antropologia e Teoria Etnográfica. **Etnográfica** – Revista do centro de estudos de antropologia social (ISCTE), Lisboa: Vol X, Número 1. p.161-173, maio 2006.

GOLDMAN, Marcio; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Abaeté, Rede de Antropologia Simétrica. **Cadernos de Campo**, São Paulo: PPGAS, n.14/15, p.177-190, 2006.

GOODY, J. **Domesticação do pensamento selvagem**. Lisboa: Presença, 1988.

GREIBER, Betty; MALUF, Lina; MATTAR, Vera. **Memórias da Imigração:** libaneses e sírios em São Paulo. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

GREINER, Christine. **O corpo**. Pistas para estudos indisciplinares. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2006.

GUILHON, Giselle Antunes Camargo. **A Arte Secreta dos dervixes giradores -** um estudo etnocenológico do Sama Mevlevi. 2006. 293 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.

GUIMARÃES ROSA, João. **Miguilim e Manuelzão**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais Ltda, 1990.

HANANIA, Aida, Ramezá. **A Caligrafia árabe**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. O papel da Imagem na Tradição Árabe – conferencia do concurso de Professor Titular FFLCH/USP. São Paulo, DLO, USP. 1998. pp.1-10

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104- 93131997000100001&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 17 Jun 2005. Pré-publicação.

_____. HANNERZ, Ulf. Os limites de nosso auto-retrato. Antropologia urbana e globalização. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, 1999. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131999000100007&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 17 Jun 2005. Pré-publicação.

HARRIS, Marvin. **Cows, pigs, wars and witches**. Nova York: Random House, 1974.

HARTMANN, Luciana. **Aqui nessa fronteira onde tu vê beira de linha tu vai ver cuento**: tradições orais na fronteira entre Argentina, Brasil e Uruguai. 2004. 360 f. Tese Doutorado (Antropologia Social) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2004.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

HERTZ, Robert. A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. **Religião e Sociedade,** Rio de Janeiro: Tempo e Presença, (6) : 99-128, 1980.

HIKIJI, Rose S. G. **A música e o risco –** Etnografia da Performance de crianças e jovens participantes de um projeto social de ensino musical. São Paulo: EDUSP/ FAPESP, 2006.

HOURANI, Albert. **O pensamento árabe na era liberal 1798-1939**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HOWES, David (org.). **The varieties of sensory experience** - A sourcebook in the Anthropology of the senses. Canada: University of Toronto Press, 1991

HOYEK, Danielle. "Crimes de honra" no Líbano. In: CÔRREA, Mariza ; SOUZA, E.R. (Orgs.). In: **Vida em família:** uma perspectiva comparativa sobre "crimes de honra". Campinas: UNICAMP, PAGU, Coleção Encontros, 2006. p. 323-339.

HUSAIN, S. **O que sabemos sobre o Islamismo?** São Paulo: Ed. Callis, 1999.

ISKANDAR, Jamil Ibrahim**. Normas da ABNT** – comentadas para trabalhos científicos. 2ª.ed. Curitiba: Juruá, 2004.

JARDIM, Denise. **Palestinos no extremo sul do Brasil:** Identidade étnica e os mecanismos sociais de produção da etnicidade – *Chuí/RS*. 2000, 498 f. Tese de Doutorado (Antropologia Social). Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2000.

KABANI, Javeria R. "Mortes por honra na Suécia: a necessidade de coerência intelectual e institucional para trabalhar pela realização dos Direitos Humanos das Mulheres". CÔRREA, M & SOUZA, E.R. (Orgs.). In: **Vida em família:** uma perspectiva comparativa sobre "crimes de honra". Campinas: UNICAMP, PAGU, Coleção Encontros, 2006. p. 341-355.

KALANDAR, Ihsan, M.A. **Os muçulmanos no Brasil**. 2. ed. São Bernardo do Campo: Alvorada, 2001.

KEHL, Maria Rita. Masculino/feminino: o olhar da sedução. In: NOVAES, Adauto (Org.). **O Olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 411-423.

KEITH, Thomas. **Religião e o declínio da magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

KEPEL, Gilles. **Allah in the West** – Islamic Movements in America and Europe. – Translated by Susan Milner. California: Stanford University Press, Stanford, 1997.

LANGDON, E. Jean. A fixação da narrativa: do mito para a poética da literatura oral. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, ano 5, n.12, p.13-36, dez. 1999.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. São Paulo: Editora 34, 1994.

LE BRETON, David. **La sociologie du corps.** 5. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2004..

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

LE BRETON, David**. Adeus ao corpo**. Campinas: Papirus, 2001.

LEACH, E. “Cabelo Mágico” In: Edmund Leach. Sao Paulo: Ática, 1983. p.124-141.

LEACH, Edmund. **Rethinking anthropology**. London School of Economics. Monography na Social Anthropology. The Athlone Press: New York, 1971.

LELOUP, Jean-Yves. **O corpo e seus símbolos**. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

LÉVI-STRAUSS, C. O Feiticeiro e sua magia. In: _____. Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, pp. 193-213.

_____. “A eficácia Simbólica”. In: _____. Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, p. 215-236.

_____. **Olhar, escutar, ler.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. **Do mel às cinzas**. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2004.

LEWIS, Bernard. **O Oriente Médio** – do advento do Cristianismo aos dias de hoje. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. **Os árabes na história**. Lisboa: Imprensa Universitária, Editorial Estampa, n. 26, 1982.

LOCK, Margaret & SCHEFER-HUGHES, Nancy. The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. **Anthropology Quarterly** 1 (1): 6-19, 1987.

MAGNANI, J.G. &Torres, L, L (orgs.). **Na metrópole***.* São Paulo: EDUSP, 1996.

MAGNANI, J.G. **Festa no pedaço***:* cultura popular e lazer na cidade. São Paulo: Hucitec, 1998.

MAGNANI, J.G. **Mystica urbe***:* um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole. São Paulo: livros Studio Nobel, 1999.

MARCUS, George, E. O que vem (logo) depois do "pós": o caso da etnografia. **Revista de Antropologia**, São Paulo:, vol. 37, p.7-34, 1994.

MARCUS, George, E.; FISHER, Michael. **Anthropology as cultural critique**. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

MARQUES, Vera, L, M. **Conversão ao Islam**: O olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição. 2000. 181 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) PUC, São Paulo, 2000.

MAUSS, M. A prece. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (Orgs.). **Marcel Mauss**: Antropologia. São Paulo: Editora Ática, 1979, p.102-146.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naif, 2003

MAUSS, Marcel. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Editora Cosac& Naif, 2005.

McCALLUM, Cecília. O "Paiakan" da Veja: mídia modernismo e a imagem do índio no Brasil. **Revista Cadernos de Antropologia e Imagem**, Rio de Janeiro: UERJ, NAI, n. 12, pp.19-38, 2001.

McLAREN, Peter. **Rituais na escola** - em direção a uma economia política de símbolos e gestos na educação. Petrópolis: Vozes, 1992.

MEDDED, Abdelwahah. **A doença do Islã**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes,1999.

MERNISSI, Fatima. **El poder olvidado** – las mujeres ante un islam en cambio. Madrid: Icaria, 1987.

_____. **Women and Islam** – an historical and theological enquiry. Blackwell, Oxford uk & Cambridge USA, 1993.

_____. **Las sultanas olvidadas** – la historia silenciada de las reinas del Islam. 2.ed. Barcelona: El Aleph Editores, S.A., 2003.

_____. **Beyond the veil** – male-female dynamics in muslim society. Cambridge: Al Saqi Booksm 1985.

MOHAMAD, Aminuddin. **Mohammad** – o mensageiro de Deus. São Bernardo do Campo: WAMY, 1989.

MONTENEGRO, Silvia, M. Antropologías Post-Coloniales: la antropología islámica y la islamización del conocimiento en ciencias sociales. **Campos Revista de Antropologia Social,** Curitiba: PPGAS- UFPR, 05/ 2º.ano, p. 9- 23, 2004..

_____. Discursos e contradiscursos: o olhar da mídia sobre o Islã no Brasil. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, Museu Nacional, 8/1, p.63-91, 2002.

_____. **Dilemas identitários do Islam no Brasil** – a comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro. 2000. 334 f. Tese (doutorado em Sociologia), IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2000.

MOREIRA LEITE, Míriam L. **Retratos de Família**. São Paulo: EDUSP, 1993.

_____. Texto Visual e Texto Verbal. In: _____. & Feldman-Bianco. **Desafios da Imagem**. Campinas: Papirus, 1998. p.37-49

MURTADÃ, M. **Os direitos das mulheres no Islão**. Portugal: Ed Islamica Al Qalam, 1988.

NASR, Helmi. **Dicionário Árabe-Português**. São Paulo: Câmara do Comércio Árabe Brasileira. 2005.

NICHOLS, Sallie. **Jung e o tarô** – uma jornada arquetípica. São Paulo: Editora Cultrix, 1980.

OLIVEIRA, Vitória Peres de. O islã no Brasil ou o islã do Brasil? **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro: ISER, vol. 26, número 1, p.83-114, 2006.

ONG, Walter L. **Oralidade e cultura escrita**. Ed. Papirus. Campinas, 1998.

_____. World as View and World as Event. **American Anthropologist**, 71, p. 634-6471969.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e cultura**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2003.

PACE, Enzo. **Sociologia do Islã**: fenômenos religiosos e lógicas sociais. Petrópolis: Vozes, 2005.

PEREIRA, Lenora S. **A discreta presença dos muçulmanos em Porto Alegre**: uma análise antropológica das articulações de significados e da inserção do islamismo no pluralismo religioso local., 2001. 137f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UFRGS, Porto Alegre, 2001.

PERVIZAT, Leylâ. Uma tentativa holística e interdisciplinar de compreender as mortes de honra na Turquia. In: CÔRREA, M & SOUZA, E.R. (Orgs.). **Vida em família:** uma perspectiva comparativa sobre "crimes de honra". Campinas: UNICAMP, PAGU, Coleção Encontros, 2006, p.267-294.

PIAULT, Marc Henri. Espaço de uma antropologia audiovisual. In: ECKERT, C & MONTE-MOR (Orgs.). **Imagem em Foco** – Novas Perspectivas em Antropologia. Porto Alegre: PPGAS/Editora da UFRGS, 1999.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PRICE, Richard. **First-Time** – The historical vision of an afro-american people. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.

QUEIROZ, Renato (org.). **O corpo do brasileiro** – estudos de estética e beleza. São Paulo: Senac, 2000.

RAMOS, Vlademir Lúcio. **Conversão ao Islã:** uma análise sociológica da assimilação do *ethos* religioso na sociedade muçulmana sunita em São Bernardo do Campo na região do Grande ABC. 2003. f. 198. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Metodista, São Paulo 2003.

REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil**: a história do levante dos Malês em 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Tomo III. Campinas: Papirus, 1997.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do corpo**. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.

ROUCH, Jean. The camera and Man. In: HOCKINGS, Paul (Ed.). **Principles of Visual Anthropology**. New York: Mouton, 1995.

RUTHVEN, Malise. **Islam in the world**. New Edition, Penguin books, 2000.

SAFRA, Gilberto. **A face estética do self** – teoria e clinica. São Paulo: Unimarco editora, 2004.

SAHLINS, Marshall. La pensée bourgeoise – a sociedade ocidental enquanto cultura. In: _____. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. p. 166-230.

_____. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

SAID, EDWARD. **Orientalismo** - O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

_____. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras. 2005.

_____. **Fora do lugar**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SAMAIN, E. Oralidade, Escrita, Visualidade. Meios e modos de Construção dos Indivíduos e das Sociedades Humanas. In: JUNQUEIRA FiLHO, Luis Carlos, U. (Org.) **Perturbador Mundo Novo**. São Paulo: História, Psicanálise e Sociedade Contemporânea, Sociedade Brasileira de Psicanálise, 1994, p. 289-301.

SCHECHNER, Richard. **Between theater and anthropology**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.

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

_____. “O que é Performance?” **O Percevejo** - Revista de teatro, crítica e estética. Rio de Janeiro: UNIRIO, Ano 11, n.12, 2003.

SHERZER, Joel. Namakke, Sunmakke, Kormakke: Three Types of Cuna Speech Event. In: BAUMAN, Richard e SHERZER, Joel (Orgs.). **Explorations in the ethnography of speaking**. Cambridge University Press: 1974, p. 263-282.

SILVA, Rubens A. Entre "artes" e "ciências": a noção de *performance* e drama no campo das Ciências Sociais. **Horizontes Antropológicos,** Rio Grande do Sul, PPGAS, p. 35-65, 2005.

SILVA, Vagner, G; **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: EDUSP, 2000.

_____. & AMARAL, Rita. A cor do axé - brancos e negros no candomblé de São Paulo. In: MOURA, Carlos Eugênio M. de (org.) - **Somàwò** – O amanhã nunca termina. São Paulo, Empório de Produção, 2005, pp. 133-161.

SIMMEL, Georg. Simmel. São Paulo: Editora Ática, 1983.

_____. As grandes cidades e a vida do espírito (1903). **Mana**., Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000200010&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 29 Jun 2007. Pré-publicação.

SONTAG, S. **Sobre fotografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SPERBER, Dan. **La contagion des idées**. Paris: Ed. Odile Jacob, 1996.

_____. **O simbolismo em geral**. São Paulo: Cultrix, 1974.

STRATHERN, Andrew. **The body thoughts**. The university of Michigan Press, 1996.

STRATHERN, Marilyn. No limite de uma certa linguagem. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, 1999.

Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131999000200007&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 17 Jun 2005. Pré-publicação.

_____. **The gender of the gift -** problems with women and problems with society in Melanesia. Califórnia: University of Califórnia Press, 1990.

_____. No nature, no culture: the Hagen case. In: MacCORMACK, Carol & STRATHERN, Marylin (Orgs.). **Nature, culture and gender**. New York: Cambridge University Press, 1990. p.174-222.

SZTUTMAN, Renato. O agente e seu revés – um problema para teoria antropológica contemporânea. Agosto de 2002. 50p. mimeo.

TAUSSIG, M. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América** - a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

TRUZZI, Oswaldo. **Patrícios**: sírios e libaneses em São Paulo. São Paulo: Hucitec, 1997.

TURNER, Victor. "Communitas: Model and Process". In: TURNER, Victor. **The Ritual Process**: Structure and Anti-Structure. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1969, pp. 131-165.

_____. "Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage". In: **The Forest of Symbols**: Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca: Cornell University Press, 1970.

_____. **O Processo Ritual** – Estrutura e Anti- estrutura. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974a.

_____. **Dramas, fields, and metaphors** – Symbolic Action in Human Society. Ithaca: Cornell University Press, 1974b.

_____. **From ritual to theatre**. The Human Seriousness of Play. New York: PAJ Publications, 1982.

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

UR-RAHIM, Muhammad Àta. **Jesus, um profeta do Islão**. São Paulo: WAMY, 1995.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.

VANSINA, Jan. **Oral tradition as history** . The Univ. of Wisonsin Press, 1985.

_____. A tradição oral e sua metodologia. In: _____. **Metodologia e pré-história da África**. UNESCO, São Paulo, 1982.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Revista Mana**, Rio de Janeiro: Museu Nacional, vol 8, n.1, p. 113-148, abril de 2002.

WANIER, Jean-Pierre. **Construir la culture matérielle** – L´homme qui pensait aves ses doigts. Paris: Presses Universitaires France, 2005.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WINNICOTT, D. W. **O brincar & a realidade**. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1975.

WOLFF, Francis. Por trás do espetáculo: o poder das imagens. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Muito Além do Espetáculo**. São Paulo: SENAC, 2004. p. 10-45.

YATES, Frances A. **The art of memory**. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

ZAIA, Márcia Cristina. **O véu não cobre pensamento**: imigrantes muçulmanos em São Paulo. 2006. 130 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2006.

ZUMTHOR, Paul . **A letra e a voz**. São Paulo: Companhia das Letras , 2001.

_____. **Performance, recepção, leitura**. São Paulo: EDUC, 2000.

Artigos de Jornais e Revistas

FERREIRA, Francirosy (entrevista). As mulheres e o Islã. **Correio Braziliense,** Brasília, domingo, 12/3/06, Revista do Correio, ano I, número 43.

GEERTZ, Clifford. O futuro das religiões. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 14 de maio de 2006. Caderno Mais.

MARTINS, José de Souza. O sagrado e os nós da secularização. **Jornal o Estado de São Paulo**, São Paulo, domingo 5 de fevereiro, de 2006, J 6.

NASR, H. A eloquência milagrosa do Alcorão. **Folha de São de Paulo,** São Paulo, Domingo, 10 de março, 1996. p.5

RAMADAN, Tariq (entrevista). Questão de responsabilidade cívica. **Jornal o Estado de São Paulo**, São Paulo, domingo 5 de fevereiro, de 2006, J 6.

REVISTA CAROS AMIGOS, novembro de 2001.

Revista MAKKA AL MUKARAMA, n. 11 – Ramadan I, 1426 – outubro de 2005

REVISTA VEJA, julho de 2005.

SCHELP Diogo. Choque de Culturas. **Revista Veja**, São Paulo, 8 de fevereiro de 2006.

TINCQ, Henri. Mahomet: le choc des ignorances. **Le Monde**, Paris, vendredi 10 février 2006.

Sites

http://www.wamy.com.br, consultado em 18 de março de 2006

http://www.wamy.org.br/1428/oracao.htm acesso em 10 de março

http://an.uol.com.br/2001/out/28/0pai.htm ENTREVISTA acesso em 20 de janeiro de 2005.

http://www.sbmrj.org.br/

Centro de estudos e divulgação do Islã (CEDI, SP)

http://www.islam.org.br

Centro Cultural Beneficiente Árabe Islâmico de Foz do Iguaçu

http://www.islam.com.br

Fórum islâmico

http://www.geocities.com/Paris/Rue/9899

Sociedade Beneficiente Muçulmana do Rio de Janeiro

http://AvSete.fst.com.br/~smbrjbr

União dos estudantes Muçulmanos do Brasil

http://members.muslimsites.com/latinodawa/LADO.html

Organización islamica para América Latina

http://www.islamerica.org.ar

Clube Atlético Monte Líbano

http://www.montelibano-sp.org.br

Chat islâmico

http://www.geocities.com/islamicchat

http://br.clubs.yahoo.com/clubs/clubedoislamicchat

Filmografia

A MAÇÃ. Dirigido por Samira Makhmalbaf. Irã: 86´, 1998

A WEDING IN PAKISTAN. Dirigido por Sylvia Caiuby Novaes. Grã-Bretanha: 2004, 46´, NTSC, cor.

ALLAHU AKBAR. Dirigido por Francirosy C.B.Ferreira. São Paulo: LISA, 2006, 29', NTSC, cor

AL-MASOON, WONDER. Dirigido por Sylvia Caiuby Novaes. Grã-Bretanha: 2004, 25´, NTSC, cor.

NTSC, cor

PULSO, um vídeo com Alessandra. Dirigido por Rose Satiko. São Paulo: LISA, 2006, 32´, NTSC, cor.

SACRIFÍCIO. Dirigido por Francirosy C.B.Ferreira. São Paulo: LISA, 2007, 13', NTSC, cor

VÍRUS DA MÚSICA. Alessandra Cristina Raimundo. São Paulo: LISA, 2004, 24´, NTSC, cor.

VOZES DO ISLÃ. Dirigido por Francirosy C.B.Ferreira. São Paulo: LISA, 2007, 25'

Glossário[321]

***Aiatolá (ayatullah)*:** “sinal de Deus”;no xiismo iraniano, título dos mais altos *mujtahids* (eruditos).

***Akbar*:** maior.

***Al Mi ‘ráj*:** A ascensão

***Al ’Isrá*:** A viagem noturna

***Al Bakarah*:** A vaca (2a. surata do Alcorão)

***Alaikum Assalám*:** *“Que a Paz de Deus esteja convosco”*

***Al-Fatiha*:** A abertura (1ª. Surata do Alcorão).

***Allahu Akbar*:**” Deus é maior”.

***An Nahl*:** As abelhas

***An nashid*:** hino

***Ankabut*:** aranha

***Ashhadu an la iláh illa Allah*:** testemunho que não há outra divindade além de Deus.

***Ashhadu anna Muhammadan raçul Allah*:** Testemunho que o Profeta Muhammad é mensageiro de Deus

***Assalamu alaikum wa rahmatullah*:** “Que a paz e a misericórdia de Deus estejam convosco”.

***Assalamu Aleikum*:** “Que a Paz de Deus esteja convosco”.

***As-salátu Khairun min an-naum*:** a oração é melhor que o sono.

***Bismillahi Ar-Rahmani Ar-Rahim*: “**Em Nome de Deus, o Misericordioso, o Misericordiador” (Cf. NASR, 2005)

***Buiut*:** lares

***Caaba (Ka‘ba)*:** construção de formato quadrado em Meca que abriga uma pedra negra

321 Cf. Nasr, H. (2005). Dicionário árabe-português; Armstrong , K. (2001); Cf.Husain,1999. Revisão de Aida Ramezá Hanania.

que, crê-se, Deus enviou a Abraão como sinal da Casa de Deus.

***Califa (khalifa)*:** substituto, representante do Profeta após sua morte e que combina as funções religiosa e política de *líder da umma.*

***Dhikr*:** lembrança, repetição

***Duhr*:** *meio-dia.*

***Eid Al-Adhha*:** festa do Sacrifício. Acontece no décimo dia de *Dhul-Hijjah*, o último mês do ano. Animais são sacrificados para lembrar a obediência de Ibrahim (Abraão) a Allah, que iria sacrificar o seu filho a pedido de Deus

***Eid*:** festa

***Eid-al-Fitr*: festa do desjejum**; cai no primeiro dia do mês de *Shawwal*, após o *Ramadã.*

***Fajr*:** alvorada

***Fatwah (fatwa)*:** opinião formal legal, ou decisão, de um erudito religioso sobre uma questão da lei islâmica.

***Fiqh*:** a jurisprudência islâmica.

***Fitr*:** desjejum

***Ghusl*:** o tomar banho

***Gibraíl*:** Gabriel (anjo)

Hadith (ahadith)*:** ditos, atos do profeta que não foram registrados da mesma forma que o Alcorão. **O *hadith* (hadiç) é *Sahih, considerado *verídico,* quando o *Isnád* (*apoio/* cadeia de transmissão) se encontra completo; *hadith Hassan* (*bom*) é aquele que se encaixa em todas as condições do *Sahih*

***Haiy ala al-falah*:** vinde para a felicidade

***Haiy ala as-salah*:** vinde à oração

***Hajj*:** peregrinação

***Halal*:** o que é permitido

***Haram*:** o que é proibido

***Hégira*:** saída do Profeta de Meca para Medina. Marca o ano I do calendário Islâmico

***Hijab*:** véu (lenço usado pelas mulheres muçulmanas sobre a cabeça)

***Huris*:** donzelas do paraíso

***Iahmé bi agin*:** carne com massa (espécie de esfiha)

***Imam*:** aquele que dirige a prece islâmica

***Inshalá*:** *"Se Deus quiser"*

***Jahiliya*:** idade da ignorância (período pré-islâmico)

***Jalabibs*:** vestimenta oriental

***Jum´a*:** sexta-feira**;** ***salat jum'a*:** oração da sexta-feira

***Karim (a)*:** generoso (a)

***Khamr*:** bebida alcólica; vinho

***Kuhl*:** certo pó negro aplicado com pequenino bastão (espécie de lápis) para pintar os olhos, utilizado pela mulher árabe.

***La Ilah Ila Allah, wa Muhammad Raçul Allah*:** "Não há outra divindade além de Deus e Muhammad é o seu mensageiro". ***La Ilah Ila Allah*:** "Não há deus, senão Deus".

***Labbaika allahumma*:** "Eis-me aqui, ó Deus, estou pronto, estou a teu serviço".

***Madrasa*:** escola; na origem, escola alcorânica

***Maghreb*:** poente; designa também o Marrocos (a região mais ocidental do mundo árabe)

***Makruh*:** detestado

***Maktub*:** está escrito

***Masjid*:** mesquita

***Muázin*:** (anunciador) aquele que chama para a oração

***Mubárac*:** abençoado

***Mufti*:** legista perito na Shariah e oficialmente qualificado para enunciar regras religiosas (fatwa*).*

***Mutamatti'*:** peregrino que usa o *ihram* (vestimenta própria para a peregrinação) com a intenção de fazer o *hajj*, e aproveita a ocasião para fazer também a *Umra* (uma

peregrinação menor, sem necessidade de visitação à montanha de Arafat e arremesso de pedras).

Quibla: a "direção"da *Caaba*, em Meca, para a qual se voltam os muçulmanos durante a oração

***Qur´an*:** Alcorão, Corão; O Livro; A Leitura; o Texto que consubstancia as revelações recebidas pelo profeta Muhammad.

***Rakaat*:** genuflexões

***Ramadã*:** nono mês do calendário islâmico. O jejum é realizado no mês do *Ramadã*, mês em que o Alcorão foi revelado.

***Ruku*:** inclinação (cabeça e costas devem estar no mesmo nível e as mãos abertas com os dedos separados sobre os joelhos)

***Salafistas*:** é uma corrente de pensamento que emergiu durante a segunda metade do século XIX. Pretendia fazer uma reforma profunda no mundo muçulmano, a fim de colocar fim à estagnação cultural e ao seu declínio. O Salafismo recorre às formas do Islã mais "puro" e defende o direito do crente individualmente interpretar os textos fundadores (Alcorão e Sunna).

(Cf. http://es.wikipedia.org/wiki/Salafismo)

***Salat*:** *Oração*

Salla Allahu alayhi wasallam*:** (SLAS) ***"Que a Paz e as bênçãos de *Allah* desçam sobre o Profeta"

***Shaháda*:** profissão de fé do muçulmano.

***Shariah*:** legislação islâmica.

***Sheik*:** velho; líder religioso**.**

***Sunna*:** a maneira como se comportou o Profeta, tida como exemplar

***Surata* (*sura*):** capítulo do Alcorão.

***Takbirat Al-Ihram*:** ato de repetir "Allahu Akbar".

***Talbiya*:** obediência a Vós, ó Deus!

***Tawaf*:** caminhar à volta da Caaba, dando sete voltas

***Ulama' (sing. 'alim)*:** sábios; especialistas em questões religiosas e jurídicas.

***Umma(h)*:** nação; comunidade muçulmana

***Wa Lilahi Al Hamdu*:** Graças a Deus

***Wahabia*:** Movimento religioso ortodoxo, situado no século XVIII em Najd, deserto central da Arábia, e liderado por Mohamed Abd al-Wahab (1703-1792).

Segue, de modo rigoroso o Alcorão e a Sharia (CHEBEL 1994, p.445).

***Walima*:** festa para compartilhar a comida.

***Wudu'*:** ablução

***Zakat*:** a legítima parte financeira que os ricos devem doar aos pobres (2,5% da quantia que resta de sua fortuna - e que durante um ano não tenha sido necessária – uma vez satisfeitas suas necessidades de subsistência).

Zina: adultério

Zuhr, Zawál, e 'Asr respectivamente: meio-dia (sol a pino); período em torno de 15 h; período em que o sol está começando a se esconder...(horários correspondentes a orações)