

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

CLAUDIO CAVALCANTE JUNIOR

**PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO E COMUNICAÇÃO DAS
IDENTIDADES NEGRAS E AFRICANAS NA COMUNIDADE
MUÇULMANA SUNITA DO RIO DE JANEIRO**

Niterói
2008

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

CLAUDIO CAVALCANTE JUNIOR

**PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO E COMUNICAÇÃO DAS
IDENTIDADES NEGRAS E AFRICANAS NA COMUNIDADE
MUÇULMANA SUNITA DO RIO DE JANEIRO**

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

Niterói
2008

Banca Examinadora

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

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

Professor Dr. Emerson Giumbelli
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Roberto Kant de Lima (Suplente)
Universidade Federal Fluminense

Prof. Paulo Daniel Farah (Suplente)
Universidade de São Paulo

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação não poderia ter sido concluída sem a contribuição de muitas pessoas que me apoiaram e me incentivaram em diferentes momentos.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao meu orientador, Professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, pelo apoio e orientação deste trabalho. Gostaria de agradecer aos professores Eliane Cantarino O'Dwyer e Emerson Giumbelli por terem aceitado fazer parte da banca examinadora desta dissertação.

Agradeço ao Imam Abdu por ter autorizado minha presença como pesquisador na SBMRJ. Também agradeço aos meus informantes, membros da comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, pela disponibilidade que tiveram em conversar comigo, em especial a Eliana Oliveira, que se tornou uma grande amiga. Também a Abdullah, Salahuddin, Mohammed e, sobretudo, Kossi, amigos e interlocutores fundamentais para este trabalho.

Também quero agradecer e oferecer esta dissertação à Clarissa Catarina Marchelli, amor da minha vida, e a minha família, minha mãe Marilda e minha avó Nair, que não estão mais entre nós, e a meu irmão Felipe e a meu pai Claudio.

Aos amigos de graduação que tiveram um papel decisivo na minha formação intelectual: Renato Bittencourt, Paulo Taddei, Marcello Simantob, Rafael Haddad, Davi San Gil, Thiago Passos, Guilherme Valle, Renato Redenschi.

Aos amigos do curso de Mestrado: Ana Lúcia, Beatriz, Bonnie, Bruner, Érika, Felipe, Fernanda, Leandro, Julia, Marcio, Ine, Paulo, Rafael, Verlan, agradeço o incentivo durante todo o mestrado.

Por último, gostaria de agradecer a CAPES pela bolsa de mestrado que me foi concedida.

CAVALCANTE JUNIOR, Claudio. *Processos de construção e comunicação das Identidades Negras e Africanas na Comunidade Muçulmana Sunita do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, PPGA. UFF, Niterói, 2008.

RESUMO

Esta dissertação analisa alguns processos identitários na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro. Focalizo como são construídos e manipulados processos de “arabização”, “africanização” e “localização” em meio ao discurso universalizante do Islã veiculado pelas autoridades da SBMRJ. Há a formação de diferentes formas de identidades negras e identidades africanas em um espaço imaginado como desetnificado pelas autoridades religiosas que enfatizam o caráter igualitário do Islã e tentam superar práticas e regras locais na busca de um Islã “puro”.

Palavra-chave: Islã, Antropologia da Religião, Etnicidade, Identidade Negra, Identidade Africana.

CAVALCANTE JUNIOR, Claudio. *Processos de construção e comunicação das Identidades Negras e Africanas na Comunidade Muçulmana Sunita do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, PPGA. UFF, Niterói, 2008.

ABSTRACT

This dissertation analyses some processes of construction of religion and ethnic identities in the Sunni Muslim community in Rio de Janeiro. I focus on how “arabization”, “africanization” and “creolization” are built and manipulated in relation to the universalising discourse of the Muslim community. There is the formation of discrete black and African identities on a space imagined as free from ethnic matters by the Muslim religious authorities who stress the egalitarian character of Islam and try to overcome local practices and rules in search of a “pure” Islam.

Keywords: Islam, Anthropology of Religion, Ethnicity, Black Identity, African Identity.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	08
O Islã no Brasil.....	13
Configurações identitárias na SBMRJ.....	16
A Nova Mesquita.....	20
Abordagens sobre etnicidade e identidade nacional.....	22
Identidade negra e Identidade africana.....	26
Plano da dissertação.....	36
2. PROCESSOS IDENTITÁRIOS NA SBMRJ.....	38
Posicionamento de algumas identidades na organização institucional da SBMRJ.....	39
Processos de conversão e construção de Identidades muçulmanas.....	43
O Islã dos Convertidos.....	49
Processos de Etnificação.....	51
Africanização.....	52
Arabização.....	55
Universalização do Islã.....	59
Casamento.....	61
3. NEGROS NA SBMRJ.....	66
Identidades Negras.....	67
Ações Afirmativas, movimento negro e discriminação.....	79
ICAMMALES.....	82
4. OS AFRICANOS NA SBMRJ.....	88
Africanos convertidos ao Islã.....	91
Processos Identitários entre africanos.....	92
Identidades Nacionais e Identidades Africanas.....	99
Africanos ou Indianos?.....	103
Áfricas.....	106
Um outro exemplo: A Mesquita dos “africanos”.....	110
5.CONCLUSÃO.....	115
BIBLIOGRAFIA.....	121

CAPÍTULO 1

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como objetivo demonstrar como são construídas, comunicadas e vivenciadas as identidades negras e africanas na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro. Esta comunidade se organiza em torno da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBMRJ) fundada por um pequeno número de imigrantes árabes em 1951.

O Islã constitui uma religião minoritária no Brasil, onde segundo dados oficiais haveria a presença de somente 27.239 muçulmanos (IBGE, Censo Demográfico 2000), números que são postos em questão por diversas lideranças muçulmanas no Brasil que costumam afirmar que este número chega a 1 milhão (CHAGAS, 2006: 2; MONTENEGRO, 2000: 54). A discrepância entre os números oficiais de muçulmanos no Brasil e aquele dado pelas instituições islâmicas seria o resultado da classificação de muitos muçulmanos na categoria “outros” do Censo. Segundo estimativa de Vitória Peres de Oliveira (2006: 3), o número de muçulmanos no Brasil seria de pelo menos 200 mil.

A maior parte da população muçulmana do Brasil é composta por seguidores do ramo sunita. Grande parte desta população é formada por imigrantes árabes e seus descendentes, provenientes principalmente do Líbano, Síria e Palestina, que vivem principalmente nos estados de São Paulo e Paraná. Nestas regiões, a presença do Islã é fortemente marcada por comunidades diaspóricas, em muitos casos, onde há uma polarização étnica com o predomínio de comunidades de origem árabe, e há um reduzido número de muçulmanos convertidos.

Nesta questão encontramos a singularidade da SBMRJ, um privilegiado campo de estudo da presença do Islã no Brasil (MONTENEGRO, 2000, 2002; PINTO, 2005a e CHAGAS, 2006) que se configura como uma comunidade marcada, até certo ponto, por um processo de “desarabização” (MONTENEGRO, 2000: 102-8, 110-16) ou de “objetivação” (EIKELMAN & PISCATORE, 1996: 48) do Islã centrando o sistema religioso nas fontes textuais.

A SBMRJ se afasta de outras comunidades por ser caracterizada por seu caráter multicultural e multiétnico, onde há a presença significativa de membros dos mais diversos países e sobretudo de muçulmanos convertidos, o que a caracteriza como uma comunidade

de caráter missionário, ou seja que tem como um dos principais objetivos a divulgação do Islã (dawah).

Esta instituição é composta por cerca de 500 membros¹ e está localizada no centro da cidade do Rio de Janeiro no local conhecido como SAARA, região de comércio popular outrora dominado pelo comércio de imigrantes árabes apesar de uma minoria apenas ser muçulmana (BAKOUR, 2007: 12).

A escolha do tema desta dissertação resultou da minha dificuldade em desenvolver temas que me interessavam a princípio como a construção de identidades nacionais nesta comunidade, como entre indianos e marroquinos muçulmanos. Não pude levar a cabo estes temas devido ao pequeno número de indivíduos que faziam parte destes grupos. Depois pensei em tratar da construção da identidade étnica árabe através do Islã por descendentes de imigrantes árabes, o que também não pude realizar devido ao pequeno número que forma este grupo na SBMRJ. Por fim a escolha do tema se deu primeiramente devido à ausência de enfoque no grupo de africanos em pesquisas feitas na SBMRJ², apesar deste grupo contar com um número significativo de pessoas³.

Estive pela primeira vez na SBMRJ em novembro de 2000 durante o mês sagrado do Ramadã⁴ para fazer um trabalho final para um curso de antropologia cultural quando fazia graduação em Filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Naquele primeiro contato o que mais me chamou atenção foi a diversidade dos membros da comunidade, resultado da conversão de muitos brasileiros, já que esperava encontrar um grupo de imigrantes árabes e seus descendentes nascidos no Brasil e o domínio da língua

¹ Este é o número dado por uma autoridade da SBMRJ. Não há precisão acerca do número exato de muçulmanos filiados a instituição, havendo mais de 500 pessoas cadastradas e suas famílias. Já Gisele Chagas afirma que, durante seu trabalho de campo realizado em 2005, havia 190 “muçulmanos formalmente filiados, embora a frequência de muçulmanos na instituição ultrapasse bastante o número” (2006: 4). Quanto ao tamanho da comunidade muçulmana sunita do estado do Rio de Janeiro, Silvia Montenegro (2000: 30) e Paulo Pinto (2005a: 231) afirmam que este número é de cerca de 5000.

² Como as de Gisele Chagas (2006), que tratou da construção da autoridade religiosa e a transmissão de conhecimento religioso nesta instituição, de Silvia Montenegro (2000), que abordou a escolha por uma identidade “desarabizada” na SBMRJ, de Vitória Peres de Oliveira (2006), que analisa a construção de um Islã do Brasil em algumas comunidades muçulmanas, como esta, e Paulo Pinto (2005a), que tratou das construções das identidades religiosas e étnicas em algumas comunidades muçulmanas brasileiras, como a SBMRJ.

³ É muito difícil chegar à precisão do número de africanos, já que muitos só frequentam a instituição em eventos festivos como presenciei na festa do Eid al-Fitr. Este número talvez chegue a quarenta.

⁴ Mês sagrado do Islã em que é feito o jejum (obrigatório).

árabe em situações cotidianas. Além disso, reparei no grande número de africanos que não esperava encontrar naquele espaço.

Após este primeiro contato voltei algumas vezes à SBMRJ para presenciar a oração de sexta-feira⁵. Entre 2004 e 2006, tive contato com alguns membros da comunidade quando estudei língua árabe na UFRJ, uma das línguas oferecidas pelo projeto chamado Curso de Línguas Aberto para a Comunidade (CLAC). Um destes membros da comunidade⁶ viria, anos depois, durante meu trabalho de campo, a se tornar um importante interlocutor, sobretudo porque ele havia sido nomeado membro da diretoria da instituição no ano de 2006.

No ano de 2004, conheci o professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto que me convidou para participar de um grupo de estudos cujo enfoque era o Oriente Médio e suas população diaspóricas o que colaborou com a minha formação e interesse a respeito do tema. No ano seguinte, participei da seleção para o ingresso no curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) na Universidade Federal Fluminense. A partir de 2006, começo a cursar o Mestrado sob a orientação do professor Paulo Gabriel que colaborou na escolha do tema para a dissertação.

Para a realização desta dissertação realizei trabalho de campo entre março de 2006 e novembro de 2007 na SBMRJ sobretudo nas sextas-feiras, quando ocorre a oração de sexta-feira⁷, momento de maior frequência na mesquita, onde realizei observação participante nas atividades que se desenvolveram neste momento ritual. Nesta ocasião pude observar com intensidade a dinâmica das relações sociais que enfoquei, além de ter tido a oportunidade de me aproximar dos muçulmanos sobretudo ao praticar a oração com eles.

Participei ademais de outras atividades promovidas dentro e fora da associação como “O almoço das famílias”, como foi anunciado um encontro em que os muçulmanos foram convidados a trazer suas famílias para um almoço na sede da comunidade, realizado num domingo de junho de 2006. Também participei da prática da caridade, com a distribuição de sopa para moradores de rua, onde estive algumas vezes. Esta é realizada quase toda quarta-feira à noite no largo da carioca, centro da cidade do Rio de Janeiro.

⁵ Salat al-jummuah precedida pela khutbah (sermão de sexta-feira).

⁶ Professor com cerca de 50 anos que leciona História na rede municipal de ensino da cidade do Rio de Janeiro.

⁷ Realizada em torno do meio-dia ou de uma da tarde, durante o horário de verão.

Tive ademais a oportunidade de presenciar aulas de religião que passaram a ocorrer toda sexta-feira⁸ a partir do mês de julho de 2006, sempre antes da oração. Estas versavam sobre aspectos normativos do Islã sendo enfatizado, por exemplo, a forma correta de se fazer a oração e de outras práticas como o wudu⁹. Estas aulas são momentos privilegiados, junto aos sermões de sexta-feira, onde os valores e a visão de mundo que constituem o sistema normativo da comunidade são expressos com clareza em um tom pedagógico.

Acompanhei uma série de eventos e rituais como conversão, casamento, rito funerário e a prática do Ramadã, cujo jejum pratiquei por dois dias ao longo deste mês sagrado em 2006 e durante todo o mês no ano de 2007, e a quebra do jejum (iftar) em dois dias no ano de 2006 e quase todos os dias no ano de 2007. Neste último Ramadã, foi realizado um concurso de memorização e recitação do Alcorão que pude observar. Havia neste, três categorias segundo graus de dificuldade de acordo com pronuncia e o número de suras (capítulos) do Alcorão a serem decorados e, no final, foram distribuídos prêmios em dinheiro aos vencedores.

Este concurso ocorreu após uma série de aulas que foram dadas após a quebra do jejum na SBMRJ. As aulas eram freqüentadas por uma média de 10 muçulmanos, apenas um era nascido muçulmano, um africano nascido no Togo. Um brasileiro convertido ganhou na categoria um, na categoria dois, uma brasileira convertida e, na categoria três, a mais exigente, uma muçulmana, filha de palestinos que faz graduação em Letras português-árabe na UFRJ.

Por fim, pude participar também da festa que marca o fim do Ramadã (Eid al-fitr) no ano de 2007 presenciando a oração que marcava aquele momento de grande importância no calendário muçulmano.

Durante o trabalho de campo, além do acesso a diversos domínios da vida social dos membros da comunidade, permitido por suas autoridades, me aproximei com relativo sucesso de muitos de seus membros. Pude por meio destes obter importantes informações, seja por meio de conversas informais, seja através de entrevistas, em muitos casos estreitei

⁸ Por vezes substituindo as “aulas tira-dúvidas”, que aconteciam antes do sermão de sexta-feira, chamado desta forma por Gisele Chagas (2006: 83) porque a dinâmica desta atividade parecia com a dinâmica escolar, com o professor respondendo aos alunos as dúvidas que tinham sobre determinados conteúdos relacionados ao Islã.

⁹ Ablução que deve ser feito antes de toda oração.

laços de amizade com alguns dos membros trocando telefone ou endereço de e-mail e tendo acesso ao espaço doméstico em alguns casos.

Após alguns conflitos que protagonizei, como ser chamada a minha atenção por motivos como abrir a geladeira para guardar uma sobremesa sem pedir autorização, iniciados no mês do Ramadã de 2007¹⁰, com o então presidente da SBMRJ, Mohammed Zeinuhm Abdien, fui proibido de participar das orações, visto que eu não era muçulmano, segundo o presidente. Aquele era em um momento de muita tensão na comunidade, visto que dois membros da SBMRJ estavam envolvidos em problemas na construção da nova sede da comunidade que os levaram a ser processados pela comunidade. Semanas depois, em novembro de 2007, a diretoria votou pela minha saída da SBMRJ, o que segundo um interlocutor foi causada pela minha relação com um grupo que já havia sido expulso da comunidade. O principal motivo que levou à expulsão deste grupo teria sido o fato de estarem tentando dividir a comunidade.

Minha expulsão se deveu também a erros que cometi durante meu trabalho de campo. Deixei, por exemplo, de construir um relacionamento consistente com algumas das lideranças da comunidade, restringindo meu relacionamento com o então presidente e imam¹¹ da comunidade, Abdu. Este deixou as duas funções, em diferentes momentos do ano de 2007.

Além da SBMRJ, tive a oportunidade de conhecer outras instituições muçulmanas no Rio de Janeiro e em São Paulo. Uma delas a BR-Islam, também chamada de “Estrada da Harmonia”, baseada no centro do Rio de Janeiro, é composta por muçulmanos convertidos, a maioria membros expulsos da SBMRJ¹². Seu presidente, Salahuddin, é um dos fundadores do grupo nacionalista MV-Brasil (“Movimento da Valorização do Brasil”)¹³ que mesmo negando o conteúdo nacionalista de sua instituição, o que causou sua saída forçada da SBMRJ, reconhece que há reminiscências de seu passado de militante nacionalista.

¹⁰ Entre setembro e outubro de 2007.

¹¹ Líder religioso e ritual.

¹² Apesar de ser composta por cerca de 8 membros, há vários membros da SBMRJ que esporadicamente freqüentam o BR-Islam.

¹³ Ver o processo que levou a sua expulsão na dissertação de mestrado de Gisele Chagas (2006: 37-38).

Outra instituição que tive acesso foi a Mesquita Bilal al-Habashi¹⁴, localizada no centro de São Paulo. Fundada por brasileiros convertidos que não conseguiam obter espaço nas demais instituições islâmicas de São Paulo, as quais são marcadas por uma predominância da língua árabe e de tradições culturais do Oriente Médio. O principal objetivo da instituição era que o sermão de sexta-feira fosse feito em português para que os brasileiros convertidos ao Islã tivessem acesso ao conhecimento da religião através deste canal. Após dois anos de funcionamento, pude constatar ao freqüentá-la por três dias, durante o Ramadã de 2007, que hoje ela é composta sobretudo por imigrantes africanos e o sermão de sexta-feira não é mais feito em português, mas em inglês com um pequeno resumo em português no final¹⁵. Assim esta comunidade eliminou o conteúdo lingüístico e cultural árabe que marca as comunidades de São Paulo e adquire um caráter internacional que permitiu a inserção de imigrantes africanos, sobretudo os anglófonos.

A minha passagem por outras comunidades muçulmanas foi importante para perceber a multiplicidade da formação das identidades religiosas entre muçulmanos no Brasil. Em São Paulo, percebi a valorização do conteúdo cultural árabe, seja na comunidade xiita no bairro do Brás, ou na mesquita (sunita) do bairro do Paraíso, onde ambas tinha o sermão feito em árabe, mas apenas nesta última havia tradução em português. No Rio de Janeiro, a situação é distinta, pois há o uso da língua portuguesa nos sermões, um reflexo do número expressivo de brasileiros convertidos ao Islã na SBMRJ.

O Islã no Brasil

Apesar das lideranças da SBMRJ identificarem a presença do Islã no Brasil como anterior ao que demonstram os registros históricos¹⁶, podemos apontar o início da presença do Islã no Brasil com chegada de africanos escravizados (MONTENEGRO, 2000: 126). Estes ficaram conhecidos na Bahia do século XIX como “malês” e se tornaram notórios ao

¹⁴ Além das três comunidades já citadas também visitei a Mesquita da Paz no bairro do Paraíso (sunita), a Mesquita Muhammad Raçulullah no bairro do Brás (xiita) e a Mesquita Brasil (sunita), estas três na cidade de São Paulo.

¹⁵ Ver mais informações sobre a instituição e como esta dialoga com as identidades negra e africana nos capítulos seguintes.

¹⁶ Apontam a presença do Islã no Brasil, primeiro com passagem de muçulmanos no século VIII e, em um segundo momento, com muçulmanos vindos juntos com os descobridores portugueses.

protagonizarem uma Revolta em 1835 que ameaçou a ordem escravocrata então vigente (REIS, 2003: 09 e 509-25).

Silvia Montenegro mostra como um grupo de “intelectuais” da SBMRJ (MONTENEGRO, 2000: 126) que mantém o controle político e ideológico da instituição, tenta “islamizar o conhecimento” e antecipa a presença do Islã no Brasil, em especial na cidade do Rio de Janeiro, ao mostrar que muçulmanos (árabes) já teriam aportado no Brasil antes do Descobrimento. Segundo algumas dessas lideranças, teriam chegado ao Brasil com Cabral no ano de 1500, pois dentre os tripulantes de sua frota haveria alguns portugueses de origem muçulmana e que teriam sido convertidos (a força) ao cristianismo, grupo que ficou conhecido como “mourisco” (MONTENEGRO, 2000: 183-185)¹⁷.

O imam Abdu enfatizou certa vez, durante um dos seus sermões de sexta-feira, que antes da presença do chamado “Islã negro”, trazido por africanos muçulmanos, haveria provas, como inscrições em língua árabe encontradas em pedras no interior do atual estado da Bahia, que provariam a presença de muçulmanos em território nacional desde o século VIII.

Um outro aspecto que é enfatizado pela comunidade sobre a presença no Islã no Brasil é a arquitetura de alguns prédios no centro do Rio de Janeiro que preservariam a memória dos muçulmanos que viveram na cidade. Ao “islamizar” a arquitetura carioca, localizam na cidade resquícios da presença dos muçulmanos nesta cidade antes da fundação da SBMRJ em 1951 (MONTENEGRO, 2000: 194-202). Estes processos fazem parte da tentativa das lideranças da SBMRJ de inscrever o Islã na narrativa nacional brasileira.

Apesar de apresentar desta forma, a presença do Islã no Brasil e no Rio de Janeiro, a SBMRJ não deixa de dar grande valor à Revolta dos Malês de 1835, encarada como uma revolta religiosa. As autoridades da SBMRJ tentam a partir desta revolta apontar o Islã como parte do campo religioso brasileiro, já um grupo de afro-brasileiros convertidos ao

¹⁷ Durante o meu trabalho de campo, o então imam Abdu disse durante o sermão de sexta-feira, em 2006, ter participado de um Congresso sobre Islã na América Latina realizado em Buenos Aires, organizado por instituições islâmicas como a Liga Islâmica e o CDIAL (Centro de Divulgação do Islã para a América Latina). Neste evento, os palestrantes falaram da contribuição dos muçulmanos na região e de sua presença aqui. Segundo o imam Abdu, a presença mais antiga do Islã na América Latina teria sido no Brasil, anterior ao Descobrimento. Teriam sido quatro as etapas da presença do Islã na região: (1) século VII um pouco depois da Conquista da Península Ibérica, o que teria sido comprovado em grutas no sul da Bahia em que foram encontradas inscrições em árabe; (2) com a chegada dos europeus, com a vinda de muçulmanos como guias de navegação ou marinheiros; (3) com os escravos negros da África a partir do descobrimento e (4) com a vinda de imigrantes do Líbano, Síria e Palestina.

Islã valoriza de forma distinta este acontecimento, pois identifica o Islã como um elemento também afro-brasileiro.

Após a vinda dos africanos escravidos para o Brasil, o Islã chega através de imigrantes do Oriente Médio, apesar de a maioria dos imigrantes árabes que chegam ao Brasil a partir do final do século XIX ser de origem cristã divididos segundo as seguintes denominações: maronitas, cristãos ortodoxos e melquitas (gregos-católicos). Estas duas últimas denominações cristãs fundaram suas igrejas nas proximidades da SBMRJ: a Igreja de São Nicolau, Ortodoxa antioquina, e a Igreja de São Basílio, Melquita (BAKOUR, 2007: 74).

As principais levas de imigrantes árabes, que começaram a chegar ao Brasil a partir do final do século XIX, provinham sobretudo do Líbano e da Síria (LESSER, 2001: 88). Estes imigrantes foram chamados a princípio de “turcos”, devido ao passaporte que portavam, emitido pelo Império Otomano, mas posteriormente obtiveram um sucesso, mesmo que parcial, com a formação de uma identidade única “sírio-libanesa” afirmada para contrapor os esteriótipos negativos do “turco”¹⁸, construídos a partir do trabalho daqueles como caixeiros-viajantes e, sobretudo, como homens de negócio (LESSER, 2001: 105).

Entre os imigrantes árabes, havia ainda uma pequena comunidade de judeus originários de países árabes, alguns de língua árabe, que fundaram sinagogas no Rio de Janeiro onde era exposta a região de origem de seus fundadores. Este é o caso da Sinagoga Sociedade Beirutense, fundada por libaneses de Beirute, e do Templo Sidon, por imigrantes judeus originários da cidade de Sidon, no Líbano. Além destes, chegam ao Brasil muçulmanos sunitas e xiitas, sobretudo a partir da década de 1950, e uma pequena comunidade alauíta da Síria que funda a Sociedade Beneficente Alauíta em 1931 no bairro da Tijuca, zona norte do Rio de Janeiro (BAKOUR, 2007: 14).

A partir de 1948, inicia-se o fluxo migratório de palestinos¹⁹, que contrastava com os demais imigrantes árabes pelo fato de a maioria dos palestinos ser muçulmanos (JARDIM, 2006: 173). Este fato fez com que a comunidade sírio-libanesa criasse fronteiras

¹⁸ Identidade atribuída e não reivindicada pelos sírios e libaneses.

¹⁹ Um grupo de palestinos no Rio de Janeiro chegou inclusive a fundar uma Sociedade Palestina que dividia o espaço com a SBMRJ. Aquela foi fechada e a SBMRJ passou a ocupar por completo o espaço no centro da cidade do Rio de Janeiro (CHAGAS, 2006: 04).

e se esforçasse para “estabelecer distinções entre os imigrantes antigos e novos imigrantes do Oriente Médio” (LESSER, 2001: 294-5).

No Brasil, os imigrantes árabes muçulmanos se estabeleceram sobretudo nos estados de São Paulo e Paraná onde formaram comunidades muçulmanas arabizadas. Já a presença de imigrantes muçulmanos no Rio de Janeiro é menor do que nestes estados do Brasil assim como os laços mantidos com os seus países de origem o que torna:

“o processo de reformulação e criação de identidades muçulmanas muito mais dependentes de elementos culturais locais e nacionais, enquanto que em outras comunidades movimentos islâmicos transnacionais e um constante contato com o Islã praticado no Oriente Médio constituem importantes fatores no processo de produção de identidades islâmicas” (PINTO, 2005a: 230).

Há principalmente a partir do início da Guerra Civil no Líbano (1975) e da Invasão do sul deste país por Israel (1982) um aumento do contingente de imigrantes libaneses xiitas no Brasil. Estes causaram grandes transformações em algumas comunidades muçulmanas, notadamente na de Curitiba (PINTO, 2005a: 234). Este contingente, entretanto, não parece ter provocado impacto na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro que permaneceu com caráter claramente sunita.

Configurações identitárias na SBMRJ

Entre os diversos grupos que compõem a SBMRJ, é mister enfatizar primeiro o grupo de imigrantes árabes e seus descendentes, que apesar de pequeno, tem grande importância devido à posição que os membros desse grupo ocupam no aparelho administrativo da SBMRJ (CHAGAS: 2006).

Além deste grupo, há também imigrantes não-árabes e seus descendentes que nasceram muçulmanos. Porém os convertidos hoje figuram como o maior grupo na comunidade, compondo 80 a 85% dos membros que a frequentam segundo o imam Abdu. Este dado mostra como o número de muçulmanos convertidos vem aumentando quando são

feitas comparações com os dados levantados por Montenegro (2002: 66) quando os convertidos representavam cerca de 50% dos membros da SBMRJ no ano 2000.

Esta diversidade é um produto principalmente do trabalho empreendido por Abdu na SBMRJ. Nascido no Sudão, Abdu foi imam da comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro de 1993 a novembro de 2007 e presidente da SBMRJ de 1999 a março de 2007²⁰, funções que ele não esperava exercer quando chegou ao Brasil em 1988 com o objetivo de fazer mestrado e doutorado após se formar em ciências da matemática com especialização em estatística na Universidade Al-Fateh em Trípoli (Líbia) onde fez alguns estudos religiosos²¹ sem ter, entretanto, a formação em universidade islâmica, necessária para o seu reconhecimento formal como shaykh.

Quando ele viu a necessidade de ter mais divulgadores do Islã no Brasil, começa a trabalhar por esta causa tendo se tornado, desde 2000, representante da Liga Islâmica Mundial, da Organização Islâmica para América Latina e Caribe no Brasil e enviado do Ministério de Awqaf (assuntos religiosos) do Estado do Kuwait o que possibilita sua participação em congressos internacionais.

O fortalecimento de Abdu na SBMRJ durante este período possibilitou um grande número de conversões consolidado a instituição como uma comunidade missionária. Também colaborou com a grande presença de muçulmanos de diversas identidades. Segundo um interlocutor, brasileiro convertido ao Islã, e o próprio Abdu, são indivíduos de mais de vinte países, podendo chegar a trinta, incluindo uma quantidade considerável de imigrantes africanos, sobretudo da África subsaariana.

A idéia de “pureza” do Islã²² expressa pelas lideranças da SBMRJ mostra a influência da Salafiya como perspectiva principal que informa a versão do Islã, considerada

²⁰ Abdu declarou publicamente estar deixando a presidente da SBMRJ por razões pessoais. Meses depois deixou de ser também imam da comunidade, visto que estava envolvido em um novo projeto de divulgação do Islã o que impediria que ele continuasse com aquela função.

²¹ Segundo ele, 70 a 80% de seus estudos religiosos foram feitos no Brasil com vários shaykhs em São Paulo e em Brasília, no entanto também afirma ser um “autodidata”.

²² Segundo o discurso dos “intelectuais” da SBMRJ, a vertente do Islã adotada oficialmente pela comunidade deve ser livre de “inovações”, os “desvios” da religião que afastam os muçulmanos do caminho correto, devendo ser seguido apenas às orientações obtidas pela revelação divina. Nesta perspectiva o Islã é um “din” ou “sistema” (MONTENEGRO, 2000: 27-39), que orienta seus membros em todos os domínios da vida seja o social, o político, o econômico, eliminando as barreiras que poderiam haver entre estes. Entre as inovações na religião, as mais citadas são aquelas que conduzem o Islã ao politeísmo que teriam, por exemplo, desviado do Islã os muçulmanos xiitas e os sufis. Entre os primeiros, seria atribuído um caráter sagrado dos imans, os descendentes do Profeta encarados como lideranças, e, no segundo caso, a existência de santos que se tornam

como verdadeira, veiculada pela SBMRJ. Segundo esta perspectiva, não haveria a reprodução de tradições culturais, locais ou nacionais na tentativa de construir um Islã objetificado e universal (EIKELMAN & PISCATORE, 1996: 38). Assim diferenças étnicas ou nacionais baseadas em diacríticos culturais poderiam ser “apagadas” construindo um novo pertencimento e realizando práticas supralocais. Essa construção do Islã fortalece a identidade comum entre os membros da comunidade religiosa muçulmana da SBMRJ, independente de suas identidades e tradições culturais, assim como supõe uma identificação universalista com as demais comunidades muçulmanas que compõem a Ummah (comunidade global do Islã). Nesta vertente do Islã há espaço para a celebração da diversidade dos membros da SBMRJ dentro de uma ideologia igualitária que tenta fazer com que os muçulmanos se vejam como uma comunidade global, segundo o princípio de unicidade do Islã e de sua comunidade (MONTENEGRO, 2002: 64, 80).

Entre os membros da comunidade, há aqueles que (1) “nasceram” muçulmanos e (2) os que se converteram. No primeiro grupo, há os aqueles que são árabes²³ ou descendentes, e entre os não-árabes, africanos e alguns asiáticos, originários da Índia, Sri Lanka e Singapura. No segundo grupo, há convertidos das mais diversos grupos étnicos e nacionais, inclusive africanos, que se tornaram muçulmanos na SBMRJ ou em outros lugares, além dos brasileiros, que são a maioria.

Há, por exemplo, descendentes de árabes que se tornam muçulmanos no processo de reconstrução de uma identidade étnica, em uma tentativa de “volta às origens” reivindicando aspectos culturais que teriam sido abandonados por seus antepassados, mesmo que na maioria desses casos os antepassados árabes não fossem muçulmanos²⁴. Há ainda um outro grupo de convertidos que se tornam muçulmanos para expressar uma identidade negra²⁵, uma minoria que tenta agregar outros membros na tentativa de “retornar às raízes africanas”.

alvo de devoção, intermediários entre Deus e os homens. O sufismo constitui a parte mística do Islã, presente tanto no Islã sunita quanto no xiita. Para definição das duas maiores vertentes do Islã (sunismo e xiismo) ver Gisele Chagas (2000: 2), Silvia Montenegro (2000: 82-84) e Paulo Pinto (2004: 484).

²³ Segundo o discurso nativo, árabe é aquele que fala a língua árabe e que é de cultura árabe. Na prática, este grupo agrega os imigrantes árabes (sírios, libaneses, palestinos, egípcios, etc.) e seus descendentes sem a necessidade que estes últimos dominem a língua de seus ancestrais.

²⁴ Nestes casos, o Islã e o arabismo se confundem.

²⁵ Desta forma, ligam a religião à tradição de seus antepassados africanos, que teria sido cortada durante o período da escravidão. Desta forma, tornam o Islã uma religião também africana.

Estes poucos que se convertem ao Islã por serem negros, em geral, têm algum tipo de envolvimento com movimento negro. Estão envolvidos nas discussões sobre as questões raciais no Brasil, com posicionamento contra a miscigenação e os estereótipos consolidados das populações afro-descendentes. Este conta ainda com a participação, de diferentes formas de alguns africanos.

Neste grupo, há algumas questões importantes que são fundamentais na formação de suas identidades religiosas: a já citada Revolta dos Malês protagonizada por africanos muçulmanos em 1835 em Salvador, uma revolta encarada de diferentes formas pelos agentes, não só como religiosa, mas também como política ou étnica. O Islã que seria praticado por este grupo é um outro fator importante, pois é caracterizada como parte de uma identidade africana.

Para outros afro-descendentes convertidos ao Islã, o acesso à história de Malcolm X marca sua trajetória para chegar ao Islã. A representação de Malcolm X construída por estes muçulmanos não valoriza o Islã que ele seguia até fazer o Hajj (peregrinação a Meca), mas privilegia sua luta por justiça pela população negra dos Estados Unidos. Estes convertidos deixam de lado a posição de Malcolm X quando era um nacionalista negro a favor da separação das “raças”, tendo como último objetivo a conquista de um Estado autônomo pelos afro-americanos.

O grupo de africanos da SBMRJ é formado por uma maioria senegalesa, um dos grupos mais bem organizados da comunidade. Há também imigrantes da Nigéria, Guiné, Guiné-Bissau, Togo, Gana, Angola, Congo e Serra-Leoa. Tomando o termo africano como categoria geográfica, agregamos neste quadro um grupo de moçambicanos de origem indiana que é bem posicionado na administração da SBMRJ. Estes expressam uma identidade polissêmica quando lhes é perguntado sobre sua origem, uns dizem de Moçambique, outros Índia.

O grupo de árabes é composto por imigrantes originários do Líbano, Síria e Palestina e seus descendentes, e também inclui imigrantes árabes oriundos do norte da África, principalmente egípcios e marroquinos. Estes últimos costumam ser recém-chegados ao Brasil e, em diversas circunstâncias, demonstraram não se considerar

“africanos” e tampouco mantêm conversas com os africanos após as orações de sexta-feira²⁶.

Além destes grupos que freqüentam a SBMRJ, é comum a visita de membros de outros estados brasileiros e de outros países como Paquistão, Índia, Singapura, África do Sul e países árabes²⁷ ao longo de todo ano, mas sobretudo em datas importantes do calendário litúrgico como no mês do Ramadã. Nestas ocasiões é cedido espaço para alguns dos visitantes que são shaykhs fazerem o sermão. Quando estes shaykhs faziam o sermão em árabe, Abdu costumava sempre fazer um resumo em português tendo em vista o grande número de convertidos brasileiros.

Estas visitas esporádicas salientam um outro traço da SBMRJ, que a diferencia de outras comunidades muçulmanas no Brasil, o fato destes missionários árabes estarem apenas de passagem pela comunidade nunca ocupando “cargos de autoridades religiosas locais, pois estes poderiam estar vinculados a ideologias arabistas (CHAGAS, 2006: 29-30)”. Isto se deve ao fato de a SBMRJ estar mais ligada à realidade local, primando pela idéia de uma “pureza” do Islã, baseado na tradição textual e sem referência a alguma região específica do mundo muçulmano, o que é defendido pelos membros de todas as origens da comunidade, diferente do que ocorre com os imigrantes árabes muçulmanos em São Paulo, onde a forte ligação com tradições locais de onde estes membros se originam, o que tem um importante papel na construção das identidades nestas comunidades muçulmanas.

A Nova Mesquita

Com o grande e crescente número de convertidos, o espaço que compõe a SBMRJ havia chegado a seu limite operacional e estava em fase de abandono, pois estava sendo construída uma mesquita em estilo islâmico no bairro da Tijuca, zona norte do Rio de Janeiro, um dos bairros onde há maior diversidade religiosa na cidade do Rio de Janeiro. Neste espaço, segundo o imam Abdu seria um local perfeito para a construção da nova sede

²⁶ De todos os norte-africanos (árabes), que obtive informações, apenas um marroquino se definira certa vez como “africano”. Porém afirmara que não mantinha conversas com os senegaleses (e africanos de forma geral) porque, segundo ele, estes eram acanhados, tímidos e não davam oportunidade para conversa. Ele, porém endossou o discurso oficial dizendo que são todos iguais e que os senegaleses “agem da forma correta na mesquita” e “são bons muçulmanos”.

²⁷ Segundo uma autoridade da comunidade já passaram pela SBMRJ pessoas de mais de 30 países diferentes.

devido ao grande número de muçulmanos que habitaria aquele bairro²⁸. A localização então facilitaria a ida à mesquita, seja para a realização das orações ou mesmo para participar dos cursos tão importantes, sobretudo, para os convertidos.

Para a construção estão sendo utilizados recursos de instituições islâmicas como o Centro de Divulgação do Islam para a América Latina (CDIAL) e a Assembléia Mundial da Juventude Islâmica (WAMY)²⁹, ambas baseadas no estado de São Paulo.

O projeto de construção ficou, a princípio, a cargo de dois muçulmanos, um engenheiro senegalês e um arquiteto brasileiro convertido. Lá seriam construídas também salas de estudo e pesquisa, biblioteca, cozinha para preparo da sopa para caridade e espaço de convivência constituindo o que uma autoridade da associação chamou de um “verdadeiro centro islâmico”.

Este projeto, que também agrega alto-falantes para pronunciar o adhan³⁰ quatro vezes ao dia, é resultado do grande “empenho”, que é a forma como as lideranças da SBMRJ costumam traduzir o termo jihad³¹, pela divulgação do Islã empreendido pelo imam Abdu cujas expectativas são grandes de a nova mesquita ser um local onde as atividades culturais poderão ser mais intensas agregando melhor o número cada vez maior de muçulmanos no Rio de Janeiro.

A nova mesquita dá mais visibilidade à presença muçulmana na cidade do Rio de Janeiro, o que pode colaborar com a divulgação do Islã, pois sua arquitetura em estilo islâmico também tem como objetivo chamar a atenção para que os não muçulmanos, vistos pela comunidade como muçulmanos em potencial.

²⁸ Pelos menos algumas das lideranças da SBMRJ moram no bairro da Tijuca.

²⁹ Instituição fundada na Arábia Saudita em 1973, mas com 66 filiais em várias partes do mundo (CHAGAS, 2006: 57).

³⁰ Chamamento para a oração que é feita cinco vezes ao dia, mas como uma das orações é realizada de madrugada optou-se por não fazê-la pelos auto-falantes porque causaria transtorno à vizinhança.

³¹ M. Amir Ali (2007), em texto disponível no website da SBMRJ, afirma que “lingüísticamente a palavra árabe **‘jihad’** (per se) significa ‘esforço’ ou ‘empenho’ e se aplica a todo esforço ou empenho despendido na execução de qualquer ação”. Assim como os “intelectuais” da SBMRJ, o autor aponta que “no ocidente, **‘jihad’** geralmente é traduzido como ‘guerra santa’, um uso popularizado pela mídia (...) termo (...) usado primeiramente pelos cristãos para se referirem às Cruzadas.” De fato “para os muçulmanos, o termo **‘jihad’** se aplica a todas as formas de empenho e, através dos tempos foi desenvolvendo alguns significados especiais”. Conclui seu texto afirmando que “**‘jihad’** é o EMPENHO NO CAMINHO DE DEUS com a caneta, a palavra, as mãos, a mídia e, se inevitável, com as armas. Contudo, **‘jihad’** não inclui o empenho para se alcançar o poder individual ou nacional, a dominação, glória, riqueza, prestígio ou orgulho.” Para uma outra abordagem do conceito de jihad ao longo da história ver Albert Hourani (1994: 82 e 164).

Apenas alguns cursos e eventos sociais, como a comemoração do Eid Al-Adha (Festa do Sacrifício) realizada em dezembro de 2007, eram realizados na nova sede até a transferência de todas as atividades, principalmente das orações de sexta-feira, em agosto de 2008.

Abordagens sobre etnicidade e identidade nacional

Como referência teórica, utilizo neste trabalho a noção de fronteira étnica desenvolvida por Fredrik Barth (2000) para poder compreender a dinâmica nas relações entre os grupos envolvidos. O referencial teórico de Barth é também importante para a análise da fluidez de alguns grupos étnicos dos quais me deparei na SBMRJ. Segundo Barth, as fronteiras étnicas só existem em uma situação de contato em que a diferença (alteridade) constrói a identidade. Assim estas são estabelecidas, através de certos critérios que demarcam fronteiras entre os grupos, mas que poderiam ser ultrapassadas por certos atores (ou grupos) quando há possibilidade. As distinções de categorias étnicas implicam processos de exclusão e de incorporação, através dos quais, apesar das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida dos individuais, as fronteiras étnicas são mantidas (BARTH, 2000: 26).

Diacríticos culturais são usados para a demarcação do pertencimento ao grupo étnico como a organização do comportamento e das relações sociais, assim como o compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento (BARTH, 2000: 34). Tudo isso não quer dizer que a cultura não possa mudar na situação de contato e mesmo se que isto aconteça não implica que haja problemas para a manutenção da fronteira do grupo étnico (BARTH, 2000: 67).

Para Thomas Eriksen, as identidades são também dependentes do contexto social (1993: 83). O autor afirma que identidades étnicas são relacionais e situacionais associando em primeiro lugar a identidade étnica à noção de pertencimento a um grupo, mais que o compartilhamento de uma mesma cultura (ERIKSEN, 1993: 18).

Desta forma, o grupo de brasileiros convertidos ao Islã na SBMRJ se constitui como grupo étnico no contexto de contato com outros grupos étnicos, como os árabes, pois seus diacríticos culturais atribuídos ou reivindicados demarcam fronteiras que separam grupos

neste espaço pluriétnico. Da mesma forma, em algumas circunstâncias, há a formação de um grupo de negros dentro do de brasileiros que se configura como grupo étnico³² em relação aos brancos brasileiros.

Eriksen aponta para os diversos graus de inclusão e exclusão do grupo étnico (ERIKSEN, 1993: 25) e a questão da arbitrariedade da classificação étnica comum em muitos países dando como exemplo o caso dos “west indians” como são classificados os grupos originários do Caribe na Grã-Bretanha pelas autoridades, mesmo que estes não se reconhecendo enquanto tais (ERIKSEN, 1993: 61). Um exemplo análogo são os imigrantes africanos que não se reconhecem como negros no Brasil apesar de serem considerados como tais por parte de alguns brasileiros.

Muitas das observações de Eriksen são fruto de seu trabalho de campo em Maurício, onde o autor apresenta esta ilha como um “laboratório de diversidade” (1998: ix), analisado como um caso especial de sociedade multiétnica que se tornou uma democracia estável e alcançou uma relativa harmonia entre as diferentes etnias. Para o autor, isso se deve à consolidação do que ele chama de “princípio do mínimo denominador comum” na interação social entre membros de diferentes grupos étnicos (ERIKSEN, 1998: 28). Ou seja, em vez de acentuarem as suas diferenças, os distintos grupos étnicos procurariam, dependendo do contexto, o entendimento mútuo baseado em seus valores e diacríticos culturais compartilhados (ERIKSEN, 1993: 116). A “política do mínimo denominador comum” implica muitas vezes a lógica de evitação, isto é, de se evitar discutir temas controversos fora do seu círculo mais íntimo de relações. Como relata uma pessoa que viveu na ilha mais de uma década, “na ilha, nós andamos em ovos todo o tempo” (ERIKSEN, 1998: 47-48).

A etnicidade é um aspecto presente na maioria dos contextos sociais do indivíduo mauriciano e é localmente associada a fatores como origem familiar, língua, religião, aparência física, lugar de residência, classe, estilo de vida ou habitus (ERIKSEN, 1998: 49). Dessa forma, a etnicidade é uma propriedade da relação entre agentes atuando em situações específicas e, como tal, seu significado muda com o contexto. Assim, a etnicidade em Maurício não é rígida nem definitiva, mas relacional e contextual, por isso, negociável (ERIKSEN, 1998: 49).

³² O termo nativo seria “grupo racial”.

Algo semelhante ocorre na SBMRJ, onde o que é aparentemente mais valorizado é o fato de todos serem muçulmanos, não importando a origem, nem mesmo o fato de se ter nascido ou não muçulmano. Esta comunidade procura desvincular o Islã da identidade árabe, apesar disso o grupo de árabes detém um alto status, sobretudo, por dominar a língua árabe³³ (MONTENEGRO, 2000: 104-105).

Eriksen dá grande ênfase aos estereótipos étnicos que regulam o conhecimento entre grupos, e são por vezes pejorativos, racistas e discriminatórios (ERIKSEN, 1993: 22). Em Maurício, todos os grupos étnicos têm estereótipos de si mesmo e dos outros que por vezes convergem ou se contradizem a respeito de uma identidade étnica dependendo do contexto (ERIKSEN, 1993: 23 e 85).

Os estereótipos seriam essas representações compartilhadas que ajudam o indivíduo a constituir um sistema simbólico coerente que é constantemente reproduzido nas diversas esferas do seu cotidiano (ERIKSEN, 1998: 52-55). Embora muitos mauricianos discordem do verdadeiro valor desses estereótipos, eles são reificados como um conhecimento comum ou um “significado compartilhado” (ERIKSEN, 1998: 55-56).

Desta forma, os estereótipos não precisam ser verdadeiros e não tem necessidade de dar boas descrições do que as pessoas de fato fazem. Ademais estereótipos podem justificar privilégios e diferenças no acesso aos recursos da sociedade e são cruciais na definição de fronteiras de um grupo para outro (ERIKSEN, 1993: 24). Um estereótipo negativo criado por um grupo dominante até pode se tornar parte do próprio ponto de vista do grupo dominado (ERIKSEN, 1993: 51).

Um aspecto importante para se compreender as identidades étnicas em uma comunidade com forte presença física e simbólica de imigrantes, como a SBMRJ, é a identidade nacional. Esta dá coesão a vários grupos, formando verdadeiras redes de solidariedades, informando os sujeitos e colaborando com uma espécie de desejo de encontrar seus compatriotas na diáspora o que ocorre com frequência com os novos imigrantes que freqüentam a SBMRJ. Estas pessoas estão unidas de acordo com um mesmo sentimento nacional ou, antes da diáspora, reunidas, segundo Anderson, em “uma comunidade política imaginada” como definiu a nação (1989: 14).

³³ Na SBMRJ é conferido à língua árabe “um caráter apenas religioso, com ênfase em seu papel de língua sagrada, uma vez que a revelação do Alcorão fora feita naquele idioma” (CHAGAS, 2006: 29-30).

Para este autor:

“a nação é *imaginada* porque nem mesmo os membros das menores nações jamais conhecerão a maioria de seus compatriotas, nem os encontrarão, nem sequer ouvirão falar deles, embora na mente de cada um esteja viva a imagem de sua comunhão” (ANDERSON, 1989: 14)

No mesmo livro, Anderson examina os diversos processos que criaram essas comunidades: a regionalização das crenças religiosas, a decadência dos antigos reinos, a interação entre o capitalismo e a imprensa, o desenvolvimento de línguas vernáculas de Estado e um imaginário histórico comum. A nação é imaginada como (1) limitada, com suas fronteiras fixas, apesar de certa elasticidade, (2) soberana politicamente e (3) uma comunidade com um companheirismo profundo e horizontal (ANDERSON, 1989: 15-16). Enfatiza ademais que a nação é um fenômeno da modernidade, não passa de uma unidade política recente, apesar da tendência de ser vista pelos nacionalistas como antiga (ANDERSON, 1989: 19-20; ERIKSEN, 1993: 101).

Segundo Ernest Gellner, que além de analisar a idéia de nação aborda sua ideologia, o nacionalismo, as nações são uma contingência histórica e não uma necessidade universal, como os grupos nacionalistas apontam, portanto não teriam nada de natural (GELLNER, 1983: 6 e 48). Em sua primeira definição de nação, afirma ser esta uma unidade política que agregaria membros segundo: (1) uma cultura compartilhada e (2) com um caráter voluntarista em que haveria reconhecimento mútuo dos indivíduos como pertencentes a uma mesma nação baseada em lealdades e solidariedades entre seus membros (GELLNER, 1983: 7).

Esta definição, entretanto, não é suficiente. Em seguida o autor afirma que a sociedade moderna emergiu tendo como base uma tecnologia de grande poder e expectativa de crescimento sustentado. Para este fim, requereu uma divisão social móvel, e proporcionou uma freqüente e precisa comunicação entre estranhos envolvendo um compartilhamento de significado explícito, transmitido em um idioma padrão e escrito quando requerido (GELLNER, 1983: 33-34). Neste contexto houve a necessidade de um sistema de educação nacional que geraria coesão social. Desta forma, o monopólio legítimo

da educação é mais importante e central que o monopólio da violência legítima para o Estado como apontou Weber (GELLNER, 1983: 34).

Entre os meus interlocutores africanos muçulmanos, um senegalês, em especial, apontou compartilhar da idéia da invenção das nações. Em seu caso, apontou o seu país como uma invenção recente, porém naturalizando uma identidade africana e imaginando um “povo” africano. As identidades nacionais entre os africanos da SBMRJ são, em muitos contextos, mais relevantes do que a identidade religiosa. Porém elas adquirem maior importância no Brasil, uma vez que as identidades étnicas africanas deixam de definir a inserção social dos indivíduos.

Um elemento fundamental que caracteriza uma nação é, como no caso de Maurício, uma história compartilhada (GELLNER, 1983: 43-44). Pode ser fonte de coesão, não só entre indivíduos de uma mesma nação, como entre pessoas de um mesmo grupo étnico ou religião, como pode ser encontrado no discurso nativo dos mais diversos membros da SBMRJ, sobretudo, no que diz respeito à discriminação, seja racial, seja religiosa³⁴.

No caso da SBMRJ, a religião é o elemento comum entre os membros, apesar das suas diferentes origens. No caso dos africanos muçulmanos, muitos mantêm relações pessoais com outros compatriotas, independente de filiação religiosa valorizando a sua identidade nacional. Além disso, pude observar o forte nacionalismo entre muitos dos membros que compõe a SBMRJ, apesar de suas lideranças criticarem ideologias ocidentais, tais como o capitalismo, socialismo e nacionalismo, que seria ideologias incompatíveis com o Islã³⁵.

Identidade negra e Identidade africana

No Brasil, os africanos de forma geral se deparam com um novo sistema de classificação social, na qual se divide a sociedade em grupos de “cor”, o que é muitas vezes inexistente em seus países de origem. Até porque se tratamos a África como um todo

³⁴ Muitos membros da SBMRJ, me contaram ter sido alguma vez discriminados por serem muçulmanos.

³⁵ Ao longo de muitos sermões nas sextas-feiras, o imam Abdu deixou por várias vezes claro que a única causa justa é a “Causa de Deus”. Única situação em que o muçulmano deve se empenhar. Assim conflitos que envolvem grupos nacionalistas são reinterpretados em termos islâmicos, transformando grupos rivais destes nacionalistas em uma ameaça ao Islã e aos muçulmanos.

mono-étnico não haveria de fato etnicidade, pois não haveria ninguém para comunicar a diferença (ERIKSEN, 1993: 34).

Entre os africanos recém-chegados ao Brasil, há além da possibilidade do reconhecimento como negros, dependendo das circunstâncias, também da criação de uma etnicidade africana similar à formação de uma etnicidade paquistanesa entre imigrantes de vários grupos étnicos do Paquistão uma vez que se instalam na Noruega como demonstrara Fredrik Barth (2005).

A valorização do elemento racial (negro), mesmo discreta entre alguns muçulmanos na SBMRJ, aproxima alguns imigrantes africanos muçulmanos de outros muçulmanos brasileiros negros convertidos ao Islã que mantêm algum tipo de envolvimento com movimento negro.

Em alguns casos, os negros engajados em movimento identitários elegeem os africanos muçulmanos como interlocutores de uma África que imaginam como homogênea. Estes militantes negros tentam, através destes africanos, resgatar suas “raízes” africanas e a história dos africanos no Brasil com o objetivo de valorizar os afro-brasileiros. Os africanos se envolvem de diversas formas com estas questões dependendo de uma série de fatores como o tempo em que estão no Brasil e o fato de muitos serem (ou terem sido) casados com brasileiras e terem filhos brasileiros.

Este tipo de valorização é desencorajado em uma comunidade cujos discursos feitos pelas lideranças primam por um Islã universalizante, no qual todos são iguais. Apesar de tudo, neste contexto, o imam Abdu ocupava uma posição importante. Um muçulmano sudanês, “negro”³⁶, e então líder da comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro, características ricas em significados para os adeptos da idéia de um “Islã negro”³⁷.

Os membros convertidos ao Islã da SBMRJ se posicionam de diferentes formas com relação às questões raciais. Muitos afirmam, como Edson, um muçulmano negro de cerca de 40 anos, morador do subúrbio carioca e militar reformado, que o Islã veio para acabar com os preconceitos. Esta posição não deixa espaço para tematizar questões como

³⁶ Como se definira no Orkut, website de relacionamento.

³⁷ Os escravos africanos, entre eles um grupo de muçulmanos, importados para o Brasil da região do Golfo de Benim e atual Nigéria foram chamados por vezes genericamente de sudaneses (RODRIGUES, 1982: 15, 127-129).

miscigenação, que aparentam ser irrelevantes, corroborando com o discurso das lideranças da SBMRJ.

Por outro lado, outros muçulmanos, como Fábio, um universitário de 29 anos, com formação em ciências sociais e mestrado em Ciência Política, morador da zona sul carioca, defende a miscigenação no Brasil, se definindo como “miscigenado” e frente aos árabes, afirmou certa vez em tom jocoso que o único árabe puro sangue que ele conhecia era “o cavalo”.

O tema da miscigenação nas ciências sociais brasileira é central em trabalhos como o de Gilberto Freyre (1995), questão elevada à principal característica nacional contrastando com a abordagem de alguns autores brasileiros que desde a segunda metade do século XIX associavam mestiçagem à degenerescência da população (FREYRE, 1995: 11 e 41). A mestiçagem defendida por Gilberto Freyre seria fruto das relações raciais harmônicas, até certo ponto, no Brasil o que gerará críticas décadas seguintes em especial nos trabalhos que tratam da situação racial no Brasil que enfocaram o “preconceito de cor” como é o caso dos trabalhos de Oracy Nogueira (1955) e Roger Bastide e Florestan Fernandes (1959).

Até o início da década de 1950, o Brasil nutria a imagem de uma verdadeira “democracia racial” por negros norte-americanos que visitaram o país do início do século XX até a década de 1940 (FRY, 2005: 170). Isto se devia ao fato de o Brasil ser considerado um lugar onde pessoas de diferentes cores conviviam de modo harmonioso e sem problemas, mantendo relações de amizade e andando na mesma calçada. Isto fez com que houvesse um financiamento da UNESCO para uma série de trabalhos para descobrir “soluções” para o racismo em outros lugares do mundo.

Os trabalhos realizados para o projeto UNESCO tinham como objetivo estudar “os problemas de diferentes grupos étnicos e raciais que viviam num ambiente social comum” a partir da sugestão do sociólogo Artur Ramos (FRY, 2005: 216). Os antropólogos e os sociólogos que participaram deste projeto acabaram por denunciar a imensa desigualdade e preconceito racial que existia no Brasil, considerado pelos autores “mascarado” e difícil de combater (FRY, 2005: 170 e 216). É importante a análise de alguns pontos sobre preconceito racial no Brasil, visto que a experiência de ter sofrido discriminação racial é comum entre meus interlocutores na SBMRJ (negros convertidos ao Islã e africanos).

Oracy Nogueira (1955) desenvolve seu estudo comparativo sobre preconceito racial no Brasil e nos Estados Unidos a partir da análise de modelos distintos de classificação social adotados nos dois casos que produzem formas distintas de preconceito o que ele definirá como preconceito racial de marca, caso brasileiro, e preconceito racial de origem, caso norte-americano.

O preconceito racial no Brasil ocorre devido sobretudo à aparência, quando é tomado por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo. Outra seja, quando há alguma marca como fisionomia, os gestos, o sotaque, constituindo o que o autor chamou de preconceito racial de marca. Ao passo que nos Estados Unidos, onde o preconceito racial seria de origem, é suficiente a suposição de que o indivíduo descende de um certo grupo étnico, para que sofra as conseqüências do preconceito (NOGUEIRA, 1955: 285)³⁸.

Assim no Brasil o preconceito racial permite certa flexibilidade incompatível com o preconceito americano já que, no caso brasileiro, é contextual e mais manipulável, além de ser um lugar onde haveria a maior possibilidade de relações pessoais entre indivíduos de grupos “raciais” distintos como laços de amizade e admiração (NOGUEIRA, 1955: 290, nota 29).

A valorização miscigenação é um ponto que afasta o modelo brasileiro do norte-americano. No Brasil, há a expectativa de que tipos raciais como o negro e o índio desapareçam (NOGUEIRA, 1955: 290). Nesta situação, há também a expectativa de que o estrangeiro (branco) abandone sua herança cultural em proveito da “cultura nacional” (NOGUEIRA, 1955: 291). Já nos Estados Unidos, o fato de as minorias manterem sua própria cultura, falar sua língua e ser endogâmicas é valorizado, devido à ideologia do multiculturalismo que não só reconhece como estimula a diferença dos grupos.

A etiqueta de relações inter-raciais põe ênfase no caso brasileiro no controle do comportamento de indivíduos do grupo discriminador, de modo a evitar a suscetibilização ou humilhação do indivíduo do grupo discriminado o que limita os perigos de um conflito

³⁸ No caso norte-americano, a categoria étnica “black” (“negro”) unia descendentes de escravos africanos que possuem línguas e culturas diferente tendo como fim interesses políticos compartilhados (ERIKSEN, 1993: 81-82). Já no Caribe há não só a categoria “black”, mas também “brown” (literalmente “marrom”), diferente da categoria “black” nos Estados Unidos (ERIKSEN, 1993: 83). Os “Brownes” da Jamaica, por exemplo, são “mestiços”, identificados com a classe média, já no caso norte-americano a categoria “brown” é inexistente, visto que qualquer um que tenha algum ancestral “black” é classificado como tal.

aberto (BASTIDE e FERNANDES, 1959: 148; NOGUEIRA, 1955: 292). Esta postura diferente do caso (do sul) dos Estados Unidos onde a segregação era clara, violenta e institucionalizada, o que, unido aos demais fatores, explicaria o fenômeno do *passing*³⁹.

Eriksen cita um caso similar ao *passing* norte-americano: o da assimilação à identidade norueguesa de samis que habitam as costas na Noruega. Muitos destes, discriminados pelos noruegueses, “subcomunicam” sua identidade em situações públicas o que colabora na transformação da identidade sami em um tipo de segredo (ERIKSEN, 1993: 29).

Muitos samis, habitantes das costas norueguesas, compartilham da visão dominante, pejorativa da sua cultura e recusam ensinar sami aos seus filhos o que é característico de alguns grupos sem poder em sociedades poliétnicas, o que difere entretanto dos samis das montanhas que não só expressam publicamente sua identidade étnica como se organizam politicamente com base étnica (ERIKSEN, 1993: 29 e 22). Assim como no sul dos Estados Unidos, negros se tornavam brancos, os samis costeiros por vezes se tornam noruegueses (ERIKSEN, 1993: 29). Este tipo de processo é muito comum entre minorias discriminadas, no entanto seria muito mais difícil esta assimilação se os samis fossem muitos diferentes fisicamente dos noruegueses (ERIKSEN, 1993: 30).

Este tipo de processo também ocorre na sociedade brasileira, onde há negros que dependendo do contexto podem se tornar brancos, ou “morenos”, de acordo com a aparência física e até do status social. Em outros casos, o que é mais recente, podem os negros se organizam politicamente como tais, a partir do reconhecimento da negritude, o que foi fortalecido por políticas estatais a partir da constituição da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial em 1995.

Estas distintas atitudes podem ser tomadas já que diferente dos Estados Unidos onde a reação contra a discriminação costuma ser do grupo discriminado, no Brasil esta reação tende a ser individual, muitas vezes procurando o indivíduo:

“compensar suas marcas pela ostentação de aptidões e características que impliquem em aprovação social tanto pelos de sua própria condição racial (cor) como pelos

³⁹ Nos Estados Unidos, há casos de indivíduos identificados como “negros”, mas com cor da pele clara, trocavam de localidade e de nome e torna-se “branco”.

componentes do grupo dominante e por indivíduos de marcas mais ‘leves’ que as suas” (NOGUEIRA, 1955: 294-295).

No Brasil, a probabilidade de ascensão social está na razão inversa da intensidade das marcas de que o indivíduo é portador, ficando o preconceito de raça disfarçado sob o de classe, com o qual tende a coincidir (NOGUEIRA, 1955: 296). Assim os obstáculos para a ascensão social diminuem à medida que a cor clareia (BASTIDE e FERNANDES, 1959: 167) contrariando o que dissera Freyre para quem haveria a tendência no Brasil de favorecer o mais possível a ascensão social do negro (1995: 415). Segundo Peter Fry, a desigualdade no mercado de trabalho, e em educação, pode ocorrer mesmo entre irmãos onde o mais claro é mais bem sucedido que o mais escuro (FRY, 2005: 324)⁴⁰.

Florestan Fernandes sentia que a discriminação racial e a desigualdade entre brancos e pessoas de cor eram em grande parte resultantes da herança da escravidão e da dificuldade que os negros brasileiros haviam enfrentado para se adaptar ao capitalismo. Previa assim o autor que com sua integração à economia, a desigualdade e a discriminação desapareceriam (FRY, 2005: 217).

Junto com Roger Bastide, Florestan Fernandes abordou a situação racial brasileira a partir de pesquisa feita em São Paulo relacionando preconceito racial e o sistema econômico sem, no entanto, reduzir o preconceito racial no Brasil ao preconceito de classe. Para os sociólogos, o preconceito de cor teria como função justificar o trabalho do africano no período da escravatura e após a abolição serviria para justificar a sociedade de classes (BASTIDE e FERNANDES, 1959: 13).

Apesar da mudança da estrutura social com a abolição e a república, os autores apontam reminiscências dos antigos estigmas dos brancos sobre os negros. Muitos brancos na década de 1950 quando fizeram a pesquisa, ainda se achavam superiores aos negros, sustentando estereótipos negativos ao considerar os negros como degradados moralmente e intelectualmente, aptos apenas para trabalhos manuais ou para a prática de esporte, principalmente do futebol (BASTIDE e FERNANDES, 1959: 166).

⁴⁰ O acesso a bens públicos, como vagas em universidades públicas através de cotas raciais, também pode variar entre irmãos no Brasil. Vide o caso dos gêmeos idênticos que ao tentarem ser cotistas no vestibular da Universidade de Brasília se definindo como negros apenas um foi aceito. Após a polêmica, a universidade voltou atrás e reconheceu o outro irmão também como negro (BASSETE, 2007).

Com estigmas que permanecem no sistema de classes, há uma série de dificuldades para a ascensão social do negro facilitada quando há um “padrinho” branco que colabora para a ascensão de alguns destes indivíduos ao isolá-los e cortar “suas raízes” raciais. Desta forma o negro passaria a se identificar com brancos chegando até a reproduzir esteriótipos negativos acerca dos outros negros (pobres). (BASTIDE e FERNANDES, 1959: 116 e 140). Este fato foi apontado por Sanin, militante negro convertido ao Islã, que afirmara que isto só acabaria com o fim da miscigenação no Brasil.

O preconceito desta forma operaria como instrumento para impedir a ascensão do grupo de negros dificultando, por exemplo, o acesso à educação. Assim é privilegiado apenas um pequeno número para haver a preservação da ordem vigente, através deste novo mecanismo que teria substituído o sistema de escravidão que preservava a ordem senhorial até então (BASTIDE e FERNANDES, 1959: 89).

Por fim os autores afirmam ser necessário que os negros para ascenderem tomem consciência de sua “negritude” e que superem o “tabu da cor” (BASTIDE e FERNANDES, 1959: 197 e 242). Que combatam o preconceito racial na luta pela ascensão social de todo o grupo e criando possibilidades, sobretudo através da solidariedade racial e da educação, para sua ascensão social promovendo finalmente sua integração nacional de fato (BASTIDE e FERNANDES, 1959: 234).

A abordagem de Fernandes e Bastide, apesar de parecer datada, ressoa em discursos de pessoas com algum envolvimento no movimento negro⁴¹ quando encaram a “consciência negra” como um despertar em algum momento de uma espécie de identidade adormecida e o meio através do qual superariam o atual “estado de dominação”. Os autores essencializam a identidade negra e deixam de lado questões fundamentais nas relações raciais no Brasil como a falta de critérios objetivos para delimitar as fronteiras raciais tratando a flexibilidade destas identidades como meras estratégias para facilitar a ascensão social de alguns indivíduos.

De fato a flexibilidade na escolha da cor poderia levar indivíduos a se classificarem não como “negros”, mas como “mulato claro” ou “moreno”. Situação que pode atualmente muda com a possibilidade de acesso a bens públicos, caso das cotas raciais no vestibular

⁴¹ Informações colhidas nas manifestações ocorridas ao longo do dia 20 de novembro de 2007 em que era comemorado o Dia Consciência Negra realizado no Centro da cidade do Rio de Janeiro.

para estudantes pretos, pardos e índios⁴² adotadas por algumas universidades públicas, que favorece a escolha e pode alavancar uma tomada de consciência da negritude. Tomando as identidades raciais como as identidades étnicas abordadas por Fredrik Barth, vemos que:

“(...) a travessia da fronteira étnica por um indivíduo, ou seja, a mudança de identidade ocorre sempre que a performance desse indivíduo não tem condições de sucesso e há outras identidades alternativas ao seu alcance (...)” (BARTH: 2000: 91)

A escolha por determinada “cor” como estratégia para maior acesso a bens públicos pode encontrar limites devido à formalização de critérios objetivos para definir “cor” ou “raça” no Brasil através do Estatuto da Igualdade Racial que limitariam a escolha do pertencimento racial.

Segundo Paulo Pinto:

“Um dos pressupostos da adoção da política de cotas na universidade é a possibilidade de definir quem tem ou não o direito de ser beneficiado por tal política (PINTO, 2006: 150)”

Em trabalho que analisa o impacto do sistema de cotas raciais na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), este autor dá um panorama dos novos rumos que classificação racial brasileira tem tomado examinando as trajetórias dos estudantes e os efeitos da implantação das cotas raciais sobre a construção de identidades raciais, as representações de mérito individual e as identidades e representações acadêmicas entre alunos e professores da universidade, que ressoam de diferentes formas segundo valores compartilhados por estudantes dependendo do curso universitário. (PINTO, 2006: 142).

A implantação de ações afirmativas é uma das formas que promoveriam o acesso aos bens, recursos e canais de inserção e mobilidade social para indivíduos “potencialmente excluídos” através de uma série de medidas que teria por fim neutralizar e compensar os efeitos negativos da discriminação racial (PINTO, 2006: 136).

⁴² Utilizo aqui a mesma classificação racial do IBGE.

No debate nacional, a identidade negra encarada como identidade racial ou étnica⁴³ vem sendo essencializada:

“como se estas fossem apenas signos ‘descritivos’ de uma ‘verdade’ inscrita na ‘natureza’” (PINTO, 2006: 147).

Tenta-se buscar a demarcação de fronteiras raciais que definem as identidades culturais num processo que busca a objetivação destas. Mesmo assim há casos que o autor demonstra que há possibilidade de passagem ou diluição da fronteira racial em certos contextos (PINTO, 2006: 150-151).

Alguns dos interlocutores de Paulo Pinto apontam a possibilidade de relativização das categorias raciais a partir da manipulação performática dos traços fenotípicos. Esta manipulação estratégica da identidade racial é condenada como fraude por alguns alunos na universidade, sobretudo os ligados a movimentos sociais identitários, o que ocorre sobretudo em contextos competitivos, como quando disputam vagas nos cursos de medicina ou de odontologia (PINTO, 2006: 153-154).

Quase todos os meus interlocutores, africanos e afro-descendentes, eram a favor do sistema de cotas raciais para alunos negros nas universidades públicas. Sanin, por exemplo, era contra o sistema cotas. Segundo ele, haveria muitas fraudes, por isso me chamou atenção para a necessidade de exame de DNA para definir a fronteira racial, deixaria alguém apto ou não para ser contemplado pelo sistema de cotas essencializando a identidade negra.

Assim os defensores das cotas raciais na UERJ, apontam para a necessidade de “mecanismos de controles” (uma “comissão de avaliação”) para impedir “fraudadores”. Em tom irônico, um deles diz que esta comissão deveria ser formada por porteiros e policiais (PINTO, 2006: 155). A discriminação ganha um importante papel neste contexto ao demarcar e definir a identidade racial negra. A experiência do sofrimento seria uma das marcas que definiriam a fronteira que separa os brancos dos negros e permite mobilizar os

⁴³ As discussões, que envolvem a adoção das cotas raciais, têm oscilado entre a construção da identidade negra, como identidade étnica, a qual implicaria elementos culturais, e racial, no caso diria respeito a questões fenotípicas ou genealógicas (PINTO, 2006: 139). A partir desta abordagem ser “negro” ou “preto” não se resume às características fenotípicas do indivíduo, pois seria também baseada no compartilhamento de uma “cultura negra” ou à exclusão social para definir essa identidade racial (PINTO, 2006: 139).

possíveis beneficiários e distingui os portadores de identidades legítimas (PINTO, 2006: 158).

A maioria de meus interlocutores africanos reconhecia o princípio e apoiavam a iniciativa do sistema de cotas raciais. Uma política justa para a maioria deles, uma tentativa de consertar um “erro histórico”, devido à situação de “marginalização” desde a chegada dos primeiros africanos ao Brasil. De alguma forma, em seus discursos eles parecem se incluir nesta população “marginalizada” visto que grande parte destes africanos pertence a classes baixa ou média baixa e todos afirmaram ter sofrido no Brasil algum tipo de discriminação racial. Apesar disso nenhum dos meus interlocutores no trabalho de campo afirmou pretender utilizar a política de cotas em seu benefício.

É neste contexto de transição, em que há mudanças na classificação racial no Brasil a partir de políticas públicas, que analiso como são construídas identidades sociais que não são reconhecidas publicamente num espaço religioso entre negros brasileiros convertidos ao Islã e africanos muçulmanos que se depararam no Brasil com estes novos critérios que podem incluir ou excluí-los de fronteiras raciais e, conseqüentemente, do acesso legítimo a bens públicos⁴⁴.

Estas questões envolvem, de diferentes formas, os membros da SBMRJ. As lideranças que não se expõem sobre estas questões, mas sempre enfatizam que o Islã não faz distinção de “raça, etnia ou cor”. Nas ocasiões que estas questões eram levantadas, era ressaltada a separação entre a identidade religiosa e a identidade étnica, apontando o Islã como “único” e “universal”, e não árabe nem africano. Entretanto, neste espaço há a formação de identidades étnicas e raciais que, para as lideranças, poderiam pôr em risco a unidade do grupo religioso. Muitos membros tentam se distanciar deste processo ao adotar a idéia de “união” sobre a religião. Já os militantes negros se aproximam dos imigrantes africanos para que haja uma contribuição para o movimento negro. Entretanto, os africanos raras vezes se envolvem com movimentos identitários, pois não demonstram ter muito interesse em relação às questões raciais no Brasil. Assim pretendo elucidar alguns dos processos de construção e comunicação das identidades religiosas que podem ser observadas no universo da SBMRJ

⁴⁴ Esta questão é relevante apenas para os negros engajados em movimentos identitários.

Plano da dissertação

Após esta introdução, o capítulo dois aborda a composição étnica da comunidade e como são distribuídas dos cargos na administração da SBMRJ. Em seguida analiso o processo de conversão e as identidades religiosas construídas por brasileiros convertidos. Há entre alguns brasileiros convertidos ao Islã a escolha por um processo de arabização ou de africanização. Estes processos identitários coexistem apesar do discurso oficial chamar atenção da universalidade do Islã. Ademais há um processo de “abrasileiramento” do Islã, sobretudo, a partir da localização do Islã através da narrativa histórica do Brasil. Estes processos tentam se consolidar como “autênticos” dentro e fora da comunidade muçulmana do Rio de Janeiro. A construção destas identidades é importante nas escolhas pessoais dos muçulmanos cariocas para relações de amizade e casamento. As comunidades muçulmanas de São Paulo das quais tive acesso servem nesta parte como contraponto dos processos identitários que enfoco na SBMRJ.

Já o capítulo três trata da construção de diversas identidades negras na SBMRJ que abrange um diálogo com as mudanças atuais da classificação racial no Brasil. Há um processo que “retomada das raízes africanas” por alguns membros. Há a coexistência da idéia do Islã como religião “para toda a humanidade”, assim como da religião como parte de uma identidade africana. Neste contexto, há o resgate da idéia de um “Islã africano”, o que gera tensões entre alguns membros, mas coexistiria com um “Islã dos árabes”. O “Islã africano” estaria restrito a um grupo formado por afro-descendentes convertidos ao Islã e africanos muçulmanos organizados em uma instituição.

O capítulo quatro enfoca o grupo de imigrantes africanos, algumas formas de coesão da comunidade africana, também fora da comunidade religiosa, e a importância das identidades nacionais na construção das relações pessoais. Abordo aspectos que ligam africanos aos afro-brasileiros como experiências de discriminação racial. Entre estes dois grupos há diferentes representações da África e diferentes construções da identidade africana, em especial, entre as comunidades muçulmanas do Rio de Janeiro e de São Paulo.

Por fim, o capítulo cinco analisa como estes processos identitários coexistem e competem. Como se realizam diferentes processos identitários em meio ao discurso das lideranças que apontam a ausência de hierarquia no Islã e sua universalidade. Esta posição

das lideranças não impede que haja tensões entre membros devido a processos identitários visto por alguns como não “legítimos”, mas que informam algumas das identidades religiosas tanto nas comunidades do Rio de Janeiro quanto nas de São Paulo.

CAPÍTULO 2

PROCESSOS IDENTITÁRIOS NA SBMRJ

Como foi dito acima, o grupo composto por brasileiros convertidos, ou “revertidos”⁴⁵, ao Islã, forma o grupo majoritário na SBMRJ, entretanto são os árabes, grupo que inclui seus descendentes, que mantêm as principais posições de prestígio na comunidade. Neste capítulo apresento a situação dos convertidos e as tensões com o grupo formado pelos árabes. Resgato alguns dilemas enfrentados nesta comunidade que foram analisados na tese de doutorado de Silvia Montenegro (2000) apresentando neste quadro posições que indivíduos tomam em relação à identidade árabe, o que é ser árabe ou brasileiro nesta comunidade além de descrever outras formas de etnificação.

Neste contexto, de diferentes formas, é comunicado que o Islã é uma religião universal e não árabe. Isto ocorre através de agentes considerados legítimos, principalmente as lideranças de origem árabe, o que não elimina tensões freqüentes entre os principais grupos étnicos que compunham a comunidade (brasileiros⁴⁶ e árabes). A princípio, faço uma descrição de algumas conversões que acompanhei durante meu trabalho de campo, em especial às que ocorreram em algum momento da oração de sexta-feira.

Analiso alguns dos motivos que levam a conversão, um tema central neste grupo já que é uma comunidade cujo principal objetivo é a divulgação do Islã. Trato de alguns processos de etnificação das identidades religiosas na SBMRJ, como a construção de um Islã brasileiro que convive com relativa harmonia com a ideia de um Islã universalizante. Há, além disso, processos de arabização e africanização que coexistem na comunidade, apesar de não serem visto como “legítimos” por alguns membros. Por fim, abordo o casamento e apresento a relevância da escolha do (a) parceiro (a) na construção de diferentes identidades que coexistem na SBMRJ.

⁴⁵ Categoria nativa usada por poucos membros da comunidade. O imam Abdu, durante uma entrevista, afirmou que o “Profeta Muhammad disse que todos nascem com o instinto natural para se voltar a Deus”, como se o Islã estivesse na essência do homem. Ele prossegue: “o ser humano nasce como muçulmano, depende da família se ele vai seguir o Islã ou não. Quando alguém vira muçulmano, ele está voltando ao caminho certo, por isso o termo ‘revertido’”.

⁴⁶ Neste contexto, os brasileiros constituem um grupo étnico, por estabelecer e manter fronteiras em relação a outros grupos, através de certos critérios de pertencimento marcado pela organização do comportamento e das relações sociais, assim como o compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento (BARTH, 2000: 34).

Posicionamento de algumas identidades na organização institucional da SBMRJ

A partir de 1993, com a formação de uma nova diretoria, a SBMRJ passa a oferecer cursos para muçulmanos e não muçulmanos, sobre a religião, sua história e de língua árabe, o que abre caminho para a maior adesão de novos muçulmanos. Além disso, é a partir daí que os sermões de sexta-feira passaram a ser feitas em português.

Este grupo é responsável pela transformação da SBMRJ em uma comunidade voltada à divulgação do Islã, sobretudo graças à posição do imam Abdu que antes de ser tornar presidente, foi o responsável pelo departamento de divulgação (MONTENEGRO, 2000: 37). Abdu foi imam da SBMRJ de 1993 a novembro de 2007 e presidente da instituição de 2000 até renunciar ao cargo em março de 2007. O grupo do qual fazia parte, entretanto, se mantém no poder apesar de algumas mudanças⁴⁷.

Na SBMRJ, é o presidente eleito quem escolhe os responsáveis pelos diferentes departamentos baseando-se, entre outros critérios, em relações pessoais (CHAGAS, 2006: 53-54). Após a última eleição, além dos árabes e descendentes, houve a escolha de um brasileiro convertido, dois indianos nascidos em Moçambique, um cingalês e um senegalês para fazerem parte do corpo administrativo. Esta escolha refletia a democratização do poder ao dar representatividade a todos os grupos que formam a SBMRJ (CHAGAS, 2006: 53-54).

Abdul Aziz foi escolhido para ser um dos conselheiros da SBMRJ, representando os senegaleses, o maior grupo dentro do grupo de africanos. Os senegaleses formam um dos grupos mais organizados na comunidade, contando com uma associação presidida pelo próprio Abdul Aziz. Este ademais foi o engenheiro responsável pela construção da mesquita junto com um arquiteto brasileiro convertido. Tanto o senegalês como Celso, um brasileiro convertido, estariam representando grupos numericamente relevantes na administração da SBMRJ.

Estes estiveram nestas posições na diretoria da SBMRJ até março de 2007 quando o imam Abdu deixa de ser presidente, segundo ele por problemas pessoais, deixando seu

⁴⁷ Fui informado que nesta última eleição, no início de 2006, foi formado apenas uma chapa, sem concorrência visto que apesar de terem aberto inscrição para chapas, nenhum grupo concorreu. A chapa única demonstra um interesse na tentativa de expressão de um grupo coeso, onde não haveria grupos disputando o poder.

cargo para o vice-presidente, um árabe egípcio nascido muçulmano, que reforma a diretoria, afastando o engenheiro senegalês. Mais tarde, Abdul Aziz teve problemas com outros membros da administração devido a conflitos envolvendo a construção da nova mesquita, o que levou o mesmo a ser afastado também da função de engenheiro da obra.

Seu caso foi primeiramente exposto numa sexta-feira logo após o sermão, em uma ocasião em que ele não estava presente, mas foi aberta a possibilidade dele vir a se explicar. Este acontecimento expôs a difícil possibilidade de haver outro grupo que possa se organizar para competir pelo poder com o grupo dos árabes e descendentes na administração da SBMRJ, já que não há realmente a organização forte de nenhum outro grupo nesta comunidade⁴⁸.

Eis como se configura a administração da SBMRJ desde março de 2007: o presidente é um árabe egípcio, que era até então vice-presidente, o secretário um brasileiro criado em uma família muçulmana, o diretor financeiro é um indiano nascido em Moçambique, os diretores educacional e social são dois irmãos nascidos muçulmanos de origem síria, o departamento feminino está sobre a responsabilidade de uma jovem nascida em uma família muçulmana de origem síria e o corpo de conselheiros é formado por um cingalês, outro indiano nascido em Moçambique e do brasileiro convertido que outrora fora o diretor social na gestão do imam Abdu.

Em novembro de 2007, o imam Abdu afirmou publicamente que iria deixar de ser também imam da comunidade. Segundo ele, através de mensagens na internet que trocou comigo, havia deixando aquela função pois estava:

“(...) planejando outro tipo de trabalho para divulgação, e tal trabalho requer dedicação total a qual eu não teria como imam à frente da Sociedade (Beneficiante Muçulmana do Rio de Janeiro)”

Afirma que para este fim estará:

⁴⁸ No final de outubro de 2007, foi feita uma reunião em uma tarde de domingo onde teria sido exposto as questões envolvendo a nova mesquita. Nesta ocasião minha presença não foi permitida e uma semana depois meu trabalho de campo foi impedido de prosseguir após ser votado pela diretoria. Segundo um interlocutor da comunidade o principal motivo teria sido minha relação com as pessoas que haviam sido expulsas da comunidade em 2005 que formaram o BR-Islam.

“(...) em breve criando um instituto de estudos islâmicos.”

Durante uma viagem feita por Abdu para angariar mais fundos para a construção da nova sede, a SBMRJ era freqüentada por um número de pessoas um pouco menor do que o usual⁴⁹. Desta forma, o imam Abdu funcionava como catalisador de diversos grupos (árabes, africanos e brasileiros convertidos), visto que além de ser árabe, já que é considerado árabe quem fala e é de cultura árabe⁵⁰, fala perfeitamente o português, é nascido no Sudão, ou seja, é africano, além de ser visto pelos negros como tal, identidade que ele retifica em seu perfil no Orkut em que se declara “afro-brasileiro (negro)”.

Seu carisma parecia agregar os mais diversos grupos que compõe a SBMRJ, muito bem visto por todos, inclusive por membros expulsos da comunidade que teve acesso. Sua presença é fundamental para a atração de novos membros e para o número de africanos que com ele de certa forma estão sendo representados. Durante sua ausência, antes e depois de deixar de ser o imam, cinco membros⁵¹, fizeram o sermão. Um deles era um libanês nascido muçulmano e que não tem qualquer formação religiosa, mas que detinha o domínio da língua árabe, a língua litúrgica.

Este é um critério essencial para aqueles que se responsabilizam pela função de imam, não só durante a sexta-feira, mas em outras ocasiões em que a oração é feita em grupo. Segundo Gisele Chagas (2006), o fator étnico-lingüístico é um elemento essencial na definição de posição de poder entre os muçulmanos sunitas do Rio de Janeiro apesar do discurso oficial primar a mensagem do Islã para toda a humanidade.

Os demais membros que assumiram a função de imam fazem parte do grupo de “intelectuais” (MONTENEGRO, 2000: 126), dois deles, em especial, tinha formação religiosa na Universidade Islâmica de Medina na Arábia Saudita (CHAGAS, 2006: 48). São dois irmãos nascidos no Brasil, numa família muçulmana de origem síria e que ocupam na administração interna os departamentos social e educacional.

⁴⁹ O número de pessoas que freqüentaram o iftar durante o mês do Ramadã de 2007 caiu drasticamente em relação ao ano anterior devido, talvez, ao já claro enfraquecimento da posição de Abdu na SBMRJ.

⁵⁰ Segundo critérios da comunidade. Pude constatar esta definição também entre muçulmanos convertidos ao Islã em São Paulo.

⁵¹ Destes apenas um não é de origem árabe, apesar de todos só conhece-lo pelo seu nome árabe, mas foi criado por uma família muçulmana.

Estes irmãos, apesar de nascidos no Brasil, são identificados como árabes pelos membros da comunidade, não somente devido à definição dada acima de que ser árabe é principalmente falar árabe. Esta identidade é transmitida, como foi dito acima, em especial nas famílias fundadoras da comunidade, que nasceram muçulmanas.

Durante o Ramadã de 2007, conheci Victor, 24 anos, convertido ao Islã há 7 anos. Estava passando suas férias no Brasil após 3 anos estudando na Universidade Islâmica da África em Cartum, Sudão, onde obterá qualificação como shaykh. Victor gera uma grande expectativa entre os brasileiros da comunidade que em vários momentos expressaram publicamente o orgulho de terem em breve “finalmente” um shaykh brasileiro, um importante elemento no processo contínuo do que Ulf Hannerz chamou de “crioulização”⁵², ou localização do Islã na comunidade muçulmana carioca.

Mesmo dominando a língua árabe e se posicionado como imam durante algumas orações neste período, ele não é considerado árabe, pois na prática a origem é um critério essencial na definição desta identidade. Em alguns momentos, pude observar que a ideologia igualitária, presente nos discursos das lideranças da SBMRJ, não é reconhecida por todos. Alguns chegam a encarar de maneira jocosa o discurso de alguma das lideranças da comunidade quando “relembra” a diversidade dos membros da SBMRJ unidos pelo Islã. Esta atitude não deixa de legitimar as posições na SBMRJ, devido ao fato de este grupo possuir maior conhecimento religioso, possibilitado pelo maior acesso aos textos sagrados escritos em língua árabe⁵³.

Processos de conversão e construção de Identidades muçulmanas

⁵² Ulf Hannerz afirma que o termo “crioulização” significa mais que mistura cultural, forma que o termo é mais entregue. Segundo o autor: “o uso mais amplo do conceito já está consolidado principalmente na sociolinguística. Fazendo uma analogia com as interpretações dessa disciplina sobre a cultura ‘crioula’, penso que a perspectiva da ‘crioulização’ é particularmente aplicável aos processos de confluência cultural que se estendem num *continuum* mais ou menos aberto de diversidade, ao longo de uma estrutura de relações centro-periferia que pode ser perfeitamente alargada para o âmbito transnacional, também caracterizado pela desigualdade de poder, prestígio e recursos materiais” (HUNNERZ, 1997: 27-28).

⁵³ Até pouco tempo, as próprias aulas de árabe dadas na SBMRJ eram, segundo todos os membros que eu conheci que freqüentaram o curso, muito fracas. De fato só aprenderiam a ler em árabe, sem ter o conhecimento do vocabulário. Esta situação mudou há dois anos, quando Ibrahim, um senegalês formado em comunicação e cursando história, professor de francês e árabe passou a dar os cursos de língua árabe durante as manhãs de domingo na SBMRJ. Seu domínio da língua árabe lhe dá a legitimidade de ser imam durante algumas orações durante o Ramadã de 2007, assim como durante uma oração fúnebre (salatul janazah) em uma sexta-feira. Isto, no entanto, não o torna um árabe.

Durante meu trabalho de campo na SBMRJ, pude observar que a conversão é um rito de passagem que pode ser compreendido através do modelo proposto por Arnold Van Gennep em 1909. Este resgata os ritos de passagem desvendando que “dentro de uma multiplicidade de formas conscientemente expressas ou meramente implícitas, há um padrão típico sempre recorrente: o padrão dos ritos de passagem” (Van Gennep, 1978: 191). Este padrão implicava três fases nitidamente distintas: (1) separação, (2) liminar e (3) incorporação.

Com a conversão ao Islã, o neófito muda de status social, “renasce” com outra identidade tomando um novo posicionamento frente à comunidade. Este rito marca as trajetórias individuais dos convertidos, mas, com certa fluidez, não permanece na memória dos demais membros da comunidade muçulmana, configurando o que pode ser chamado de rito individualizado (TURNER, 1974: 204). Por outro lado, a oração, em especial a que ocorre na sexta-feira⁵⁴, pode ser chamado de rito cíclico, espécie de “processo circular” marcado pelo calendário (TURNER, 1974: 202 e 204) que ocorre toda semana, no mesmo lugar e na mesma hora, mantendo o mesmo esquema, onde nada poder mudar para manter sua eficácia⁵⁵.

Durante meu trabalho de campo, presenciei 9 conversões⁵⁶ ocorridas em momentos diferentes: 8 na sexta-feira, 4 antes e 4 depois da oração. Destas apenas uma era do sexo feminino e quatro dos convertidos eram jovens estudantes universitários, havia outros que trabalhavam como vendedor, um artista plástico, um técnico em segurança do trabalho e um tatuador. A conversão ocorria com maior frequência nas sextas-feiras por ser um momento de coesão, quando todos os muçulmanos devem ir à mesquita para fazer a oração juntos. Era o momento em que muitas pessoas que tinham interesse em conhecer a religião iam também a SBMRJ. Inclusive há um espaço reservado na mesquita onde os não muçulmanos podem acompanhar a oração de sexta-feira.

A primeira conversão que assisti ocorreu em uma sexta-feira antes da oração por um rapaz que teve interesse em conhecer a religião a partir de um amigo, brasileiro convertido

⁵⁴ A oração de sexta-feira deve ser o momento em que obrigatoriamente todos os muçulmanos do sexo masculino devem ir à mesquita.

⁵⁵ Sobre a liminaridade nos ritos “cíclicos” e de passagem ver Victor Turner (1974: 202).

⁵⁶ Soube de vários casos de conversão de mulheres, apesar de só ter presenciado uma que descrevo a seguir. Um aspecto que dificulta uma real apuração do número de brasileiras convertidas ao Islã na SBMRJ é o fato de não ser obrigatório para as mulheres ir à mesquita na sexta-feira.

ao Islã. Uma outra conversão que observei ocorreu durante uma entrevista que eu fiz com o imam Abdu em uma segunda-feira à tarde. No intervalo da entrevista, o imam conversou com um jovem universitário de 25 anos, estudante de história, que se interessara pelo Islã ao fazer um trabalho de História Medieval. Em cerca de cinquenta minutos de conversa, ele se converteu ao Islã na frente do imam Abdu e de mim somente. A conversão praticamente pode ser feita a qualquer momento, dependendo apenas da vontade do converso, não podendo ser adiada, segundo o imam Abdu.

Diferente de outros ritos de passagem em que antes de se mudar de status é necessário adquirir novos conhecimentos, é possível se tornar muçulmano sem conhecer o “Islã” ou conhecendo-o superficialmente. Bastaria somente ter a intenção e pronunciar a shahada. Assim, tecnicamente, é muito fácil e simples se tornar muçulmano.

Um interlocutor, Abu Bakr, 27 anos, brasileiro convertido ao Islã, me deu a informação de que a maioria das pessoas convertidas naquela comunidade era do sexo feminino, informação que pode ter sido dada como contraponto à imagem recorrente do Islã como uma religião que oprime as mulheres. Esta imagem que deve ser combatida é, segundo as lideranças e muitos membros da SBMRJ, principalmente os brasileiros convertidos, veiculada nos diversos meios de comunicação, em jornais e na televisão, em especial pela Rede Globo.

Entretanto a única conversão ao Islã de uma mulher que presenciei, foi de uma brasileira que disse estudar o Islã há 10 anos⁵⁷ e que era casada com um egípcio nascido muçulmano. Tive a oportunidade de conhecer, apesar de não ter assistido a sua conversão, uma estudante de 17 anos, nascida em uma família evangélica, três dias antes de se tornar muçulmana que ocorrera em uma segunda-feira à tarde, horário em que o imam Abdu reservava para atender pessoas independente de pertencerem à comunidade. Esta havia se interessado pela religião após ter “namorado” um paquistanês pela internet que lhe apresentou o Islã.

Para se converter ao Islã, basta que o neófito pronuncie a shahada (testemunho): “Ashhadu ‘an la ilaha ila Allah wa ashhadu ‘an Muhammadan rasul Allah⁵⁸”. Após ser dita,

⁵⁷ Alguns conversos afirmaram ter passado anos “estudando” o Islã e freqüentando a SBMRJ antes de ser tornarem muçulmanos, o que configura um período liminar anterior à incorporação de um novo status.

⁵⁸ “Testemunho que não há deus senão Deus (*Allah*) e testemunho que Maomé (*Muhammad*) é seu mensageiro”

um membro da comunidade diz cerca de três vezes “Takbir⁵⁹!” e os demais replicam “Allahu Akbar⁶⁰!” a cada vez que é dito a primeira sentença. Após este momento a passagem para o novo status de muçulmano estava concluída.

Apesar da divulgação da religião promovida pela instituição, o termo proselitista⁶¹ é rejeitado pelo imam Abdu por identificá-lo aos membros de outras religiões que “pregam em praça pública”. Outros membros da comunidade, entretanto, não se intimidam com a terminologia e assumem a postura missionária da associação, caso de Celso, cerca de 50 anos, professor de história e convertido ao Islã há 6 anos, o brasileiro convertido ao Islã mais bem posicionado da comunidade. Segundo ele:

“Somos proselitistas mesmo.”

A maioria dos membros que tive acesso prefere utilizar o termo divulgação. Alias foi esse motivo que fez o imam Abdu ser o responsável pelo departamento de divulgação da SBMRJ antes de se tornar líder da comunidade muçulmana sunita carioca.

Na SBMRJ, Através dos dados que recolhi, pude constatar alguns motivos que levam a conversão ao Islã. Alguns se convertem devido a relações pessoais como demonstrou Paulo Pinto (2005a: 230) a partir do primeiro contato com a religião através de algum conhecido, informação que ratifiquei durante o trabalho de campo. Outros afirmam ter ido pela primeira vez a SBMRJ para estudar, após a passagem por várias religiões, quando então, segundo muitos brasileiros convertidos que conheci, afirmam ter encontrado a “verdade” e se tornam muçulmanos.

A conversão implica uma mudança radical de comportamento o que ficou claro em um dos casos. Um converso de 27 anos, o primeiro caso que citei, chegou ao Islã através de um amigo, ele trabalhava como tatuador, profissão rejeitada pelo Islã segundo o imam Abdu. Entretanto segundo o imam, ele não precisaria abandonar de imediato sua profissão. Deveria, a partir daquele momento, rezar e procurar uma nova profissão que fosse, sobretudo, rentável para poder abandonar aquela. O imam Abdu acrescenta por fim que

⁵⁹ “Elevação”.

⁶⁰ “Deus é o maior!”

⁶¹ Como mostra Silvia Montenegro a respeito da rejeição ao termo, sobretudo comparado ao seu trabalho sobre as Testemunhas de Jeová (2000: 07).

seus pecados estavam perdoados e o quanto era louvável a superação dos mesmos terminando por dizer que ele havia “nascido de novo”. Assim estava completada a passagem do neófito para o novo status social.

Neste sentido, o converso chega ao sagrado logo após se limpar de impurezas: (1) através da pronúncia da shahada, onde os pecados são “limpos” e (2) com a ablução, que não é essencial para a conversão em si, mas limpa o corpo para a oração que em muitos casos que presenciei se seguiam após a conversão.

De qualquer forma, a incorporação de normas e práticas pelos convertidos ocorre por meio de aulas de religião, dos sermões de sexta-feira, através de conversas com outros muçulmanos ou de literatura apropriada muitas vezes vendida pela própria SBMRJ pelos preços mais variados. A educação religiosa constitui um período liminar para alguns membros da SBMRJ que têm um primeiro contato com a comunidade e a vertente do Islã adotada pela instituição a partir destes canais de veiculação do conhecimento religioso. Para facilitar o aprendizado, quando ocorre a conversão, o converso recebe folhetos ensinando informações importantes como a maneira correta de rezar e um CD com a recitação do Alcorão.

Após tornar-se muçulmano, uma das formas de expressão desta nova identidade é adoção e a apresentação para os demais de um nome árabe-muçulmano adotado⁶². Isso não implica a adoção ou a intenção de adoção de uma nova identidade étnica (árabe) necessariamente. Na SBMRJ, certa vez, um brasileiro convertido ao Islã, ao se apresentar para mim usou seu nome de “batismo”, pois sabia que eu não era muçulmano, mesmo tendo escolhido um nome árabe que ele utiliza, por exemplo, em seu perfil no Orkut, e para se apresentar aos demais muçulmanos.

De fato com a conversão ao Islã, o novo status de muçulmano não parece na prática fazer tanta diferença frente aos demais muçulmanos. Isto foi exemplificado em um caso de liminaridade quando o imam lembrou a história de duas pessoas que agiram como muçulmanos durante dois anos em que freqüentaram a SBMRJ, participando até de festividades e do jejum praticado no mês do Ramadã. Certo dia, eles resolveram se converter quando todos achavam que já eram muçulmanos, o que fora uma grande surpresa.

⁶² Não mudei o nome dos interlocutores aqui citados, mas por vezes deixei apenas o nome árabe-muçulmano adotado após a conversão que muitos preferem que sejam chamados. Em muitos casos, não sei qual é o nome usado antes da conversão.

Isto se deve ao fato de os rituais de passagem serem individualizados, logo dispersos no tempo e na memória coletiva.

Uma das características desta comunidade, devido à presença de brasileiros convertidos não árabes (ou descendentes de árabes) fruto da divulgação do Islã, é adoção do sermão de sexta-feira em português, o que diminui o papel da língua árabe como veículo de comunicação religiosa. Esta questão está presente em trabalhos sobre a SBMRJ como os de Silvia Montenegro (2000), de Gisele Chagas (2006) e Vitória Peres de Oliveira (2006).

Encontrei o contraponto do universo multiétnico da SBMRJ e forte presença de convertidos em visita que fiz à Mesquita Muhammad Raçullulah, conhecida como Mesquita do Brás, que segue o ramo xiita do Islã, localizada na cidade de São Paulo. Neste espaço, pude observar a forte presença da língua árabe. Seus membros provêm majoritariamente do sul do Líbano e o árabe é língua franca entre os membros da comunidade. O sermão de sexta-feira, por exemplo, é feito em árabe, sem tradução. Já na Mesquita Brasil, na mesma cidade, esta seguidora do ramo sunita do Islã, apesar do sermão ser feito em língua árabe, é seguido por sua tradução em português⁶³.

A língua adotada no sermão é uma característica importante que define a configuração das comunidades. Nestas duas comunidades, a língua árabe está muito presente. No caso da Mesquita do Brás, a língua árabe era a que dominava as conversas entre os membros da comunidade. Já na Mesquita Brasil, havia um grupo numeroso de jovens muçulmanos de origem árabe nascidos no Brasil que mantinham conversas em português, além de pessoas de outras origens étnicas como africanos e brasileiros convertidos ao Islã.

Uma outra comunidade que conheci em visita a São Paulo foi a Mesquita Bilal al-Habashi, conhecida como Mesquita República, localizada no Centro da cidade, onde a frequência é majoritariamente de africanos nascidos muçulmanos. A maior parte é formada por tanzanianos, seguido de nigerianos, somalis e ganenses. Lá o sermão de sexta-feira é feito em inglês por um shaykh nascido em Gana e logo depois é feito um resumo em português por um dos membros.

⁶³ Quando estive na Mesquita Brasil, na noite de uma quinta-feira, foi feito um sermão por dois shaykhs em árabe, mas sem tradução. Um brasileiro convertido me informou que lá a khutbah é feito em árabe e logo depois traduzida.

Quando estive nesta comunidade durante três dias do mês do Ramadã de 2007, conheci Mazim, um comerciante brasileiro convertido ao Islã (xiita) há cerca de 10 anos. Segundo ele, havia poucos convertidos ao Islã em São Paulo devido principalmente a ausência de divulgação do Islã e a barreira lingüística, o fato de os convertidos não dominarem a língua árabe. Para ele a valorização do conteúdo cultural árabe era um entrave não só para a divulgação do Islã como para a permanência dos convertidos na religião.

A valorização de um conteúdo cultural árabe entre estes muçulmanos, principalmente a língua, impedia que os convertidos participassem mais ativamente da comunidade. Mazim me contou o caso de um advogado convertido ao Islã que passou a fazer parte da administração da Mesquita (xiita) do Brás, mas o fato de as reuniões serem em língua árabe limitava sua atuação.

Segundo ele, este foi o motivo que levou muitos brasileiros convertidos a construir e se reunir em salas de orações para poder ter acesso ao sermão de sexta-feira em português devido ao seu valor pedagógico, um importante canal de conhecimento do Islã para os convertidos. Este mesmo interlocutor me indicou uma outra sala de orações no bairro do Paraíso em São Paulo, onde se reuniam outros brasileiros convertidos. Ao visitar esta comunidade me surpreendi ao conhecer sua liderança: Feres, nascido muçulmano e filho de libaneses. Apesar da maioria das pessoas que freqüentam este espaço ser de brasileiros convertidos, o sermão de sexta-feira era feito em árabe, seguido de uma tradução depois da oração feita pelo próprio Feres. Ali, um muçulmano de origem árabe (sua mãe era marroquina), mas que não teve uma criação como muçulmano se convertendo ao Islã há cerca 15 anos, me disse, durante uma conversa informal, que o sermão tem que ser feito em árabe, porque é assim que o Profeta (Muhammad) fazia, o que estava de acordo com o discurso de Feres⁶⁴.

Além da grande presença de muçulmanos convertidos nesta comunidade, o que a aproxima da SBMRJ é seu empenho pela divulgação do Islã. Esta tem surtido efeito visto que nos últimos anos, tem aumentado significativamente o número de conversões chegando a uma por semana na SBMRJ, segundo o imam Abdu. No caso da comunidade liderada por

⁶⁴ Salahudin, líder do BR-Islam, chama isto de “arabismo” e demonstra uma total rejeição ao conteúdo cultural árabe que está ligada a estas comunidades em São Paulo como a comida. Afirma que odeia carne de carneiro e prefere “uma picanha”, desta forma identifica a primeira como uma comida que faz parte da tradição cultural árabe e a segunda como uma comida inscrita na tradição cultural brasileira.

Feres, seu trabalho pela divulgação do Islã o fez se aproximar de brasileiros convertidos ao Islã ligados ao movimento Hip Hop que fazem trabalhos de divulgação da religião usando como canal a música em “comunidades”, bairros pobres na periferia de São Paulo.

Alguns discursos são muito parecidos entre os membros da SBMRJ e os convertidos que conheci em São Paulo como a compreensão do Islã como “Din”, termo árabe que no discurso nativo dos membros da SBMRJ significa “um sistema completo para toda vida” (MONTENEGRO, 2000: 27-29). Assim para a maioria dos brasileiros convertidos, tanto no Rio de Janeiro como em São Paulo, o Islã não deixa espaço para a adoção de qualquer ideologia como o nacionalismo, comunismo, capitalismo, pois nele estão codificadas as regras em todos os domínios, seja político, social, econômico, jurídico, etc.

O Islã dos Convertidos

Apesar da ideologia igualitária, segunda a qual no Islã todos são iguais, é possível ver na SBMRJ o estabelecimento de algumas fronteiras entre os brasileiros convertidos e os árabes e seus descendentes. Em primeiro lugar, não basta, por exemplo, nesta comunidade ter nascido no Brasil para ser considerado brasileiro. Além da ideologia nacional da miscigenação que é encontrado em alguns discursos, há um consenso entre a maioria dos brasileiros convertidos na manutenção de sua identidade étnica, sem a necessidade de arabização para ser muçulmano. Assim deixa de fora a essencialização de alguns discursos que identificam o Islã como religião de um grupo étnico determinado (árabe)⁶⁵.

É comum os brasileiros convertidos dizerem que a solução dos problemas do Brasil é o Islã, que deve haver mais brasileiros convertidos e a adoração de um Estado islâmico para que haja acima de tudo justiça social no Brasil e no mundo. Estes brasileiros transformam completamente sua vida: deixam hábitos como beber álcool e comer carne de porco, mas não deixam de manter vínculos com amigos e familiares. A maioria cresceu em outras tradições religiosas mantendo contato com um universo familiar não muçulmano. Na maioria dos casos, eles são os únicos muçulmanos da família.

⁶⁵ Um exemplo de discurso que identifica as identidades religiosa e étnica (Islã e arabismo) pode ser identificado no discurso de uma senhora palestina que combina ser “muçulmano” e ser “árabe” como partes de uma mesma identidade religiosa (CHAGAS, 2006: 110-111).

Entre os convertidos, alguns passaram por muitas religiões até chegar ao Islã. No entanto a maioria afirma que foi Deus que os conduziu ao Islã. Que tiveram subitamente uma “tomada de consciência” da revelação, um despertar, que os conduziu ao Islã.

Outros se tornam muçulmanos depois de passarem por movimentos políticos de esquerda e se desiludirem com estes inaugurando uma nova etapa com a conversão sem deixar necessariamente a militância (MONTENEGRO, 2000: 51). Rodrigo, brasileiro convertido há 4 anos, com 28 anos e estudante de Letras na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) me confessou ter ainda uma pequena participação como militante política na universidade e separa sua vida política do Islã. Segundo ele, esta separação é resultado do desinteresse das lideranças muçulmanas (cariocas) com a situação social do Brasil, o que o faz lutar por justiça através de outros meios. Em conversa informal, ele diz:

“de acordo com a minha modesta visão de mundo de sociedade, de Islã e de política, seria completamente utópico eu dizer que há alguma possibilidade de haver uma junção da política local com Islã.” (...) “muitos (árabes muçulmanos) estão mais interessados na maneira de como ter mais lojas, mais bens materiais, mais qualidade secular do que uma ascensão espiritual.”

O discurso politizado é comum entre jovens, muitos universitários, convertidos ao Islã, mesmo que esta politização não seja expressa como motivo que os levou ao Islã. Dentre estes há Luiz, um brasileiro convertido há 7 anos, cerca de 30 anos e que trabalha como segurança, que adotou após a conversão o nome de Saddam Hussein e usa com frequência camisetas de apoio a resistência dos povos iraquiano e palestino.

Fábio, brasileiro convertido, que conheci há alguns anos na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Na época me confessou ser “negro” e “anarcopunk” e que após 3 anos como muçulmano, critica o Dia da Consciência Negra e o próprio Zumbi dos Palmares e valoriza a miscigenação no Brasil afirmando agora ser um “mestiço” e não mais “negro” ao mesmo tempo demonstra uma grande admiração por Malcolm X⁶⁶.

⁶⁶ Adota neste caso a ideologia igualitária do Islã segundo a SBMRJ, que passou a ser a posição de Malcolm X após o Hajj (Peregrinação a Meca) (Malcolm X, 1992: 320).

Assim como outros brasileiros convertidos ao Islã, Fábio valoriza a mestiçagem como formador de uma cultura nacional. O brasileiro convertido Omar, além do orgulho de ser mestiço, se define somente como “brasileiro”. Critica outros membros da comunidade que se “africanizam” ou se “arabizam” através de sinais diacríticos que ele chama de “fantasia” endossando a universalidade do Islã e criticando aqueles que, para ele, nunca iriam ser “africanos” ou “árabes”. Ele afirmou, por fim, que “aquilo não é Islã”.

Deste modo, muitos brasileiros tentam desvincular o Islã de determinados grupos, seja o Islã como uma religião dos árabes, seja como um “Islã Negro”, outros abordam a mestiçagem como um elemento unificador daquele grupo de brasileiros convertidos ao Islã.

Processos de Etnificação

De diversas formas são construídas as identidades religiosas dos brasileiros convertidos. Há grupos que procuram se “africanizar” ou se “arabizar”, mas há também aqueles que não tomam estas direções e reproduzem o discurso das lideranças da SBMRJ, segundo o qual o Islã é uma religião universal, revelado para toda a humanidade, desvinculada de qualquer identidade étnica, seja da árabe ou africana.

A presença de lideranças religiosas que falam a língua portuguesa e dos sermões de sexta-feira em português marca a maior adesão de brasileiros ao Islã e faz com que esta religião finque raízes no Brasil (OLIVEIRA, 2006: 8). Há também a idéia de que o Islã não é algo estrangeiro ao afirmarem a presença do Islã há muitos séculos no Brasil (OLIVEIRA, 2006: 3).

Desta forma, pode ser visto como um processo de “crioulização”, pois a adaptação cultural do Islã no Brasil abre espaço para conversão de brasileiros. Há casos, como o de Roberto, jornalista convertido ao Islã há 9 meses, que diz algumas fórmulas rituais, geralmente ditas em língua árabe, em português, como a expressão, que segundo o imam Abdu deve ser dito toda vez que se mencionar o nome do Profeta: “salallahu aleihi wa salam” (“que a paz de Deus esteja com ele”).

Um outro caso é o do assistente social Dario, convertido ao Islã xiita há 5 anos, que freqüenta de vez em quando a SBMRJ. Durante uma conversa informal, ele me disse ser filho de portugueses e se considerava, de uma certa forma, herdeiro do que ela chamou de

“Islã Latino”. Este Islã que fez, segundo ele da Espanha Muçulmana (Al-Andalus) o “primeiro Estado Moderno” da Europa, com conquistas maiores que aquelas dos demais estados modernos europeus. Apesar de manter um certo distanciamento dos árabes e se definir como “luso”, ele arabizou seu sobrenome (Almeida) separando a primeira sílaba transformando no artigo definido árabe “al”. Estes dois casos mostram formas de construção de identidades religiosas a partir de processos de adaptação do Islã a alguns contextos culturais específicos.

Africanização

Há um caso especial na SBMRJ em que um brasileiro se tornou muçulmano por ser negro, para voltar a suas “raízes”. Trata-se de Sanin⁶⁷ envolvido em projetos relacionado à valorização do negro que certa vez foi categórico ao afirmar:

“(…) me tornei muçulmano para me aproximar da África”

Mais ainda, se aproximando daqueles africanos de diversas “nações” com grande nível de “civilização” sob a influência do Islã que “colonizaram” o Brasil. Isto é enfatizado por alguns afro-descendentes muçulmanos.

Sanin acredita que o Islã é a melhor “arma” para o “preto”⁶⁸ tomar “consciência” e conseqüentemente ascender socialmente. Ele demonstra incômodo com os estereótipos a respeito do negro, identificado com a sexualidade, o samba e as religiões afro-brasileiras, elementos valorizados nos estudos sobre negros (ou africanos) no Brasil e que ele chama de “atraso”, pois impediria a ascensão do negro, mesmo sem deixar de valorizar as marcas deixadas pelos africanos no Brasil⁶⁹.

Entre as estratégias que marcam sua identidade negra e muçulmana, está o fato dele morar em uma ocupação no bairro da Gamboa, região portuária do Rio de Janeiro, que fora

⁶⁷ A leitura de Nina Rodrigues influenciou muito as posições tomadas por Sanin que o cita com frequência.

⁶⁸ Alguns dos muçulmanos engajados nos movimentos de ação afirmativa constantemente me corrigiam quando eu dizia “negro” afirmando ser o correto chamá-los de “pretos”, devido ao conteúdo negativo que envolve o primeiro termo.

⁶⁹ Um estudante de ciências sociais convertido e que se considera negro, por outro lado, reconhece alguns valores do Candomblé e se interessa muito por elementos culturais iorubas não exclusivamente muçulmanos.

antes espaço onde habitaram escravos africanos, segundo ele, muitos muçulmanos. Ao tentar resgatar a identidade africana unida ao Islã, ele enfrenta alguns problemas com outros negros (não muçulmanos ligados ao movimento negro) que acham um absurdo um “neto de baianos e cearenses” ser muçulmano, pois identificam aquela identidade religiosa com a identidade árabe, o que gera nele grande ressentimento.

Além disso, se considera pesquisador dos “africanos” no Brasil demonstrando um grande entusiasmo pela Revolta dos Malês⁷⁰ enfatizando, como quase todos os membros da comunidade, o espírito combativo, de “resistência” e busca por justiça do Islã. Ele próprio se define como “Malê” e afirma que os africanos que hoje frequentam a SBMRJ também são malês. Isto se deve ao fato de quase todos serem originários da parte ocidental do continente, de onde também proveriam os africanos chamados genericamente de malês.

Apesar de reconhecer que nenhum dos africanos que frequenta a SBMRJ afirma ser malê, Sanin insiste que os africanos da SBMRJ só não têm “consciência” desta identidade. “Malê” designaria aqueles que descendem do antigo Império do Mali, uma identidade marcada, entre outros diacríticos, pelo porte de amuletos (patuás) com trechos do Alcorão⁷¹.

Seus estudos o levaram a fundar duas Organizações Não-Governamentais (ONG) que tem como principal objetivo o resgate das práticas, encaradas como heterodoxias, dos escravos muçulmanos que se afasta daqueles enfatizadas na SBMRJ⁷², que o próprio Sanin considera como Islã “puro”. Desta forma Sanin apesar de não privilegiar o Islã “puro” reconhece este ideal religioso como legítimo.

Um outro caso que posso descrever como de “africanização” é de Yahia que é chamado por Sanin da forma africanizada “Iaiá”⁷³. Yahia, um brasileiro de quase 70 anos, convertido ao Islã há 6, é o melhor exemplo de “fantasia” que o brasileiro convertido Omar

⁷⁰ De onde vem a inspiração para o nome que adota depois da conversão: o de um líder desta revolta. Mais informações sobre os malês e de como sua história foi apropriada por diversos atores na SBMRJ serão desenvolvidas a seguir.

⁷¹ Uma marca dos muçulmanos malês descrita por muitos autores no Brasil (REIS: 180-182; RODRIGUES, 1987: 56, 59; VARGENS E LOPES, 1982: 45).

⁷² Trata-se da construção de um Islã negro-africano.

⁷³ Segundo João B. M. Vargens e Nei Lopes (1982: 48), trata-se de um exemplo de antropônimos comum na “sociedade islâmica dos mandingas”. Entretanto encontrei nomes semelhantes em africanos de outros grupos étnicos (wolof, fulani, chamba, ghan, por exemplo) entre os que frequentam na SBMRJ. Os africanos muçulmanos que frequentam a Mesquita Bilal Al-Habashi (mesquita dos africanos) em São Paulo também chamam o shaykh Yahia daquela mesquita da mesma forma africanizada.

se referiu em certa ocasião⁷⁴. A primeira vez que o vi, ele usava uma galabia (túnica usada em muitos países árabes e/ou muçulmanos) branca com listas pretas imitando uma pele de zebra. Pensei que ele fosse africano, depois um interlocutor me contou que ele era brasileiro e que ele estava envolvido com movimento negro há muito tempo. Ao me aproximar dele, ele me confessou que lutava para que os negros ganhassem auto-estima para poderem ascender socialmente.

Ele partia do princípio que se deveria abandonar o termo “negro” substituindo por “preto”, visto que o primeiro termo seria pejorativo, o segundo já teria implicações positivas. Esta iniciativa partiu de seu amigo Nabby Clifford, um ganense de origem cristã cantor de Reggae. Seu movimento se intitula “Novo Brasil” e suas atividades não vão além de alguns “manifestos” (textos escritos por Nabby) que combate o termo negro e briga, inclusive, para que o termo oficialmente seja substituído por “preto”.

Estes são exemplos de processo de etnificação em que os atores buscam se africanizar em busca de “raízes”, essencializando suas identidades. Este processo também ocorre com alguns dos membros da SBMRJ que buscam a arabização principalmente quando possuem alguma ascendência árabe.

Arabização

O resgate da identidade árabe, segundo meus interlocutores, nunca foi considerado um motivo para a conversão, visto que é comum os muçulmanos que freqüentam a SBMRJ, independente de ser brasileiro convertido ou árabe nascido muçulmano, endossarem o caráter universal do Islã na tentativa de eliminar seu caráter étnico (árabe).

Entretanto conheci alguns casos de brasileiros convertidos que citavam seus antepassados libaneses ou sírios que teriam deixado o Islã no Brasil, em outros o fato de ter descendência árabe gerou por si o interesse pelo Islã. O primeiro caso que conheci foi o de

⁷⁴ Durante uma conversa informal, Omar, brasileiro convertido, funcionário público, cerca de 40 anos, disse que o Islã praticado na SBMRJ “não é Islã”. Omar apontou o fato de alguns “se fantasiam de árabe, de africanos”, mas segundo ele, estes “nunca vão ser africanos”. Disse ainda: “você é brasileiro, bota isso na cabeça” e me perguntou “se fantasiam para que?”, se referindo às roupas usadas por alguns membros. Em seguida me lembrou que o Islã não estava ligado a qualquer identidade étnica e disse para “não confundir arabismo com religião”. Por fim afirmou que aquilo era uma “exposição ao ridículo”. E disse: “Eu sou brasileiro (...) sou miscigenado, tenho essa consciência”.

Mario, com cerca de 30 anos, policial militar e educado em uma família evangélica cujo avô materno era sírio, segundo ele de origem cristã. Neste caso, o conteúdo cultural árabe do Islã foi o que gerou a curiosidade a princípio para conhecer a religião após encontrar, segundo ele “várias contradições na Bíblia”.

Nesta época, ele estudava língua hebraica no CLAC para aperfeiçoar sua exegese bíblica. Ao se deparar com as “contradições” que muitos muçulmanos enfatizam, pois segundo o discurso nativo, o Islã teria sido a única das religiões monoteístas a se manter intacta, fiel, a mensagem de Deus transmitidas pelos profetas que teriam sido enviados por Ele ⁷⁵, se desilude com o cristianismo. Em seguida, Mario se interessou pelo judaísmo e enviou uma carta à ARI (Associação Religiosa Israelense) perguntando sobre conversão. Como não obteve resposta, esqueceu a ideia de se tornar judeu⁷⁶. Pouco tempo depois, visitou a SBMRJ, onde em pouco tempo se converte ao Islã. Neste caso, ele me disse que o conteúdo árabe da religião teria sido um meio que o levou a sua conversão, não um fim.

Quando conheci Nilsinho, com 24 anos de idade, estudante de direito e que trabalha no bar de seu pai na região portuária da cidade do Rio, em uma roda de conversa com vários descendentes de árabe nascidos muçulmanos, ele me disse que era filho de palestinos. Na época, o conheci como Ahmed, depois descobri que seu nome era Nilson o mesmo que o do seu pai.

Meses depois descobri que seu pai era brasileiro e que só seu avô paterno era árabe, mas não palestino e sim libanês. Depois de tantos mal-entendidos ele me contou que seu pai não era muçulmano, mas que achava que seu avô era. Me confessou que havia feito a shahada um pouco antes do início do meu trabalho de campo no início do ano de 2006.

Nilsinho só disse que se tornou muçulmano depois de estudar todas as religiões e deixar o Islã por último. Não afirma que aquela seja uma tentativa de arabização apesar

⁷⁵ O grupo de profetas reconhecido pelo Islã abrange todos os profetas judeus como Adão, Noé ou Moisés, entre outros. Também considera Jesus um profeta. É Muhammad (Maomé) quem completa este grupo como último dos profetas.

⁷⁶ Há o caso também do brasileiro convertido Abdul Karim, 27 anos, estudante de História, que se considera negro e se converteu ao Islã em março de 2006. O universitário afirma ter chegado ao Islã “por tabela” através do monoteísmo e do judaísmo. Suas expectativas de se tornar judeu foram frustradas devido à dificuldade que enfrentaria para a conversão. Mesmo não tendo um envolvimento no movimento negro, Abdul Karim afirma ter vontade de divulgar o Islã no DeNegrir (coletivo de alunos negros) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, onde estuda, já que os negros que fazem parte deste grupo teriam uma visão muito limitada do que é o Islã, não por reconhecer um Islã Negro. Segundo ele, o Islã deve ser divulgado para todas as pessoas porque, é o melhor que pode acontecer para todos.

disto ser evidente ao longo de sua performance como muçulmano, o que constatei em uma visita que fiz à sua casa onde encontrei diversos símbolos árabes sobretudo da Palestina, como bandeira e fotos, de onde na época ele achava que vinha seu avô.

Há casos em que são mais claros este processo de arabização como o de Ali Abbas, cabeleireiro, com 46 anos, filho de uma síria, segundo ele que nasceu em uma família de origem muçulmana, mas que não teria sido criada como tal. Sua descoberta do Islã ocorreu há 7 anos, quando segundo ele estava bem financeiramente, mas sentia um vazio que foi preenchido pelo Islã.

Sua performance cultural, com uma corporificação identitária, entretanto não tem ressonância em seu discurso. Muitas pessoas que o conheciam na SBMRJ achavam que ele havia nascido muçulmano por saber que ele tinha uma origem árabe e pelo uso de vestimentas que expressavam uma identidade árabe. Ele adotou também alguns hábitos típicos dos árabes, que os brasileiros convertidos rejeitam, como dar um beijo no rosto de outros homens quando vai cumprimentar. Apesar disso, durante uma conversa que tive com ele, quando falei sobre o arabismo em algumas comunidades em São Paulo, ele rejeitou e lembrou que o Islã é universal.

Em certa ocasião, quando Ali Abbas chegou à SBMRJ para a oração de sexta-feira, vestindo um traje típico árabe, o brasileiro convertido Celso me alertou:

“Ele não é árabe, ele é convertido como eu. O nome dele é Paulo (...) parece que o avô dele era sírio!”

Assim Celso rejeita o conteúdo cultural árabe incorporado por alguns membros, comunicado durante as orações de sexta-feira. Alguns chegam a tentar conversar em árabe, mesmo tendo pouco conhecimento da língua, ou mesmo falam com sotaque. Celso limita o conteúdo árabe do Islã a suas fontes escritas e seus usos rituais. Este também não adota no cotidiano um nome árabe-muçulmano, que apenas pode indicar este processo de arabização sem ser, no entanto, determinante.

O último caso que presenciei neste processo de arabização foi de Ali, um comerciante com cerca de 60 anos que afirmou ter se convertido ao Islã porque “está no

sangue”. Após me dizer isto, ele mostrou o braço, deu alguns tapas e disse: “Sou parecido com meu avô (...) sou peludo”.

Este foi o único caso explícito em que o interlocutor combinou a religião islâmica com etnicidade árabe. Seu discurso essencialista tenta mostrar a realidade identitária através de diacríticos fenotípicos, pois segundo ele por ser de origem síria era peludo, como seriam os árabes em geral. Este tipo de essencialização de um tipo étnico árabe é similar àquele expresso pelos interlocutores curdos de Paulo Pinto (2006) que se distinguiam dos árabes na Síria utilizando:

“(...) critérios raciais, como sua ‘ascendência indo-européia’ que era ‘comprovada’ pelos olhos verdes, pele clara e pelos cabelos arruivados, que muitos curdos, mas não todos, ou mesmo a grande maioria, dos curdos apresentavam” (PINTO, 2006: 139)

Além disso, Ali disse que este não era o nome adotado após a conversão ao Islã e sim dado por sua mãe, filha de sírios, após o seu nascimento. Ali tenta localizar o Islã como parte da identidade árabe ao enfatizar o Islã como a única filiação religiosa dos árabes que vieram para o Brasil. Estes imigrantes, segundo ele, teriam deixado o Islã ao se “integraram” e se “casaram com mulheres brasileiras”. Esta assertiva foi negada durante a conversa que tivemos por um jovem de cerca de 30 anos nascido na Síria e há 6 anos morando no Brasil. O jovem sírio ressaltou que a maioria dos imigrantes árabes no Brasil era de origem cristã. O Islã, neste caso, seria uma via de acesso a sua identidade árabe que teria sido apagada quando seu avô se “integrou” a sociedade brasileira.

Um outro caso é o de Farah, engenheiro aposentado, neto de sírios, cristãos melquitas, que frequentou por muito tempo a SBMRJ, com o objetivo de aprender a língua e a cultura árabe. Em certa ocasião ele afirmou que não tinha o interesse de se converter ao Islã, segundo ele mesmo se definia era um:

“simpatizante e estudioso (...) da civilização islâmica”.

Seu interesse pelo Islã estava ligado à identificação desta religião como parte da civilização árabe, que ele estava tentando resgatar de seus antepassados.

Nestes casos, o acesso ao Islã se dá a partir da busca de uma identidade árabe. Segundo critérios desta comunidade, ser árabe é principalmente dominar a língua árabe e ser de cultura árabe. De qualquer forma, os descendentes de árabe que formam o grupo de “intelectuais” (MONTENEGRO, 2000: 126) são vistos pelos membros da comunidade como árabes, apesar de serem brasileiros natos. Esta identidade é transmitida, um dos critérios na formação de uma fronteira étnica com o grupo dos brasileiros, apesar de nesta comunidade, como já foi dito, haver teoricamente uma desvinculação entre identidades étnicas e religiosas em prol de um Islã universalizante (MONTENEGRO, 2000: 110).

Universalização do Islã

De fato a maioria dos brasileiros negros não se converteu ao Islã por causa da “cor” e a maioria nunca não fez parte do movimento negro apesar de muitos o compreenderem como legítimo, por se tratar de uma causa justa como a ascensão social e o combate ao preconceito de cor. Este discurso se baseia na ideia sempre recorrente de o Islã buscar a justiça, o que pode harmonizar uma militância negra com o Islã.

Os brasileiros negros convertidos ao Islã usam em geral como motivo para a conversão o mesmo argumento que muitos outros membros: defendem o Islã como religião universal e seu caráter igualitário reproduzindo a ideologia igualitária presente com força no discurso oficial

Muitos citam o primeiro contato com a comunidade lembrando ser aquele um espaço onde todos eram iguais. Desta forma o Islã parecia ser uma alternativa para minorias discriminadas, por exemplo, quando a religião majoritária é identificada com o grupo dominante. Este fato levou negros em São Paulo durante a década de 1950 a se converterem ao protestantismo e negros ao catolicismo nos Estados Unidos, pois para ambos os grupos na nova fé que aderiam não havia linha de cor ou preconceito (BASTIDE e FERNANDES, 1959: 218).

A adesão de uma minoria a uma religião minoritária também reforça o senso de comunidade, onde são valorizados outros critérios como a religiosidade e a frequência nas

atividades religiosas (BASTIDE e FERNANDES, 1959: 218). Isto se dá tanto entre os negros brasileiros na década de 1950 descritos acima, quanto entre aqueles que se convertem ao Islã atualmente no Rio de Janeiro.

Assim a maior parte da comunidade não se converteu ao Islã ao buscar a adoção de uma nova identidade étnica. Alguns se interessam pelo Islã devido a um suposto conteúdo político da religião enfatizado pelas lideranças nos sermões de sexta-feira. Segundo o imam Abdu, o muçulmano deve se engajar pela “causa de Deus”.

O imam Abdu, durante uma aula que deu no Ramadã de 2006, criticou a apropriação, ou “instrumentalização”, do Islã por ideologias, como foi o caso do Islã nos Estados Unidos entre os negros na década de 1960. Na mesma ocasião, o imam Abdu enfatizou o caráter universal do Islã que, por exemplo, não faria diferença entre árabes e não árabes⁷⁷, acrescentando que ser africano, o que é diferente de ser “negro” dando o exemplo da “África Branca” (Norte da África).

Quando conheci alguns muçulmanos que se definem como negros em São Paulo, alguns afirmaram ter se aproximado do Islã a princípio devido ao fato de serem negros, como resgate de suas raízes que haviam sido cortadas pela ordem escravocrata. Após anos convertidos, muitos continuam ainda envolvidos com o movimento negro e veem seu envolvimento nesta e no Movimento Hip Hop, como parte da luta pela justiça que é pregado por esta vertente do Islã.

Desta forma, tanto a SBMRJ como os discursos que ouvi de brasileiros negros convertidos em São Paulo, não haveria espaço para a identificação do Islã com quaisquer outras identidades como etnia e nacionalidade afastando-se dos casos descritos por Tone Bringa (1995), do Islã como diacrítico étnico entre os bósnios na Antiga Iugoslávia, e de Pinto (2006), no caso do sufismo entre os curdos da Síria.

Mesmo assim há uma linha que separa e posiciona os membros da comunidade formando uma hierarquia devido a princípio ao fato da língua litúrgica, o árabe, ser dominado por uma minoria, o que proporciona poder. Segundo Rodrigo, o militante político citado acima, há na SBMRJ além da diferença de classes:

“uma polarização entre os árabes e os não árabes.”

⁷⁷ Esta questão era enfatizada freqüentemente pelo imam Abdu em seus sermões.

Apesar disso, o poder na SBMRJ está hoje um pouco mais fragmentado, devido à sua administração estar mais plural agregando não-árabes e um convertido. Entre estes encontramos os conselheiros Dilshad (cingalês), o conselheiro Said e o responsável pelo departamento financeiro Amin (ambos indianos nascidos em Moçambique), Abdul Aziz (senegalês) e o diretor social Celso que é um brasileiro convertido⁷⁸.

Casamento

Estas identidades eram expressas em outros momentos na SBMRJ como através dos casamentos. Entre os rituais que pude presenciar durante meu trabalho de campo, o casamento se revelou um momento privilegiado em que era possível, por exemplo, observar a relevância da etnicidade na organização das relações sociais nesta comunidade.

Gisele Chagas (2006: 106) afirma ser a idéia de família central nas religiões doutrinárias como o Cristianismo e o Islã⁷⁹, no caso desta última, como ficou claro em entrevista que fiz com o então imam Abdu quando lhe perguntei a respeito do uso freqüente do termo “irmão” entre os muçulmanos da SBMRJ, em especial os brasileiros convertidos. Ele me responde que:

“Ao entrar no Islã, você passa a fazer parte de uma família”

Assim todos os “crentes” passariam a fazer parte da comunidade mundial dos fieis (Ummah), ligados por um parentesco espiritual, que ultrapassaria fronteiras nacionais, étnicas, raciais, de classe, etc.

Na SBMRJ, o tema do casamento é muito presente nos mais diversos domínios, seja nas aulas “tira-dúvida”, seja em conversas informais ou durante os sermões de sexta-feira. Isto se deve:

⁷⁸ Estas posições, entretanto mudaram no ano de 2007, como pode ser visto no início deste capítulo.

⁷⁹ “No Islã, a família também é valorizada como a base para a constituição dos indivíduos, pois é através das relações familiares que os valores morais e religiosos são primeiramente transmitidos” (CHAGAS: 106)

“(...) ao lugar privilegiado que a família ocupa no Islã e a distribuição de responsabilidades morais que acompanham os papéis de pai, mãe e filhos muçulmanos” (CHAGAS: 106)

Além disso:

“(...) tanto no Islã quanto em outras religiões monoteístas, o casamento é a arena para a constituição da família, entendida como a base moral da sociedade” (CHAGAS: 109)

O casamento na SBMRJ é a única forma lícita em que pode haver relações sexuais entre um homem e uma mulher. Por isso há um estímulo para que as pessoas logo se casem, visto que para estes muçulmanos não existe namoro.

Freqüentemente as lideranças desta comunidade afirmam que só é permitido a mulher muçulmana se casar com o homem muçulmano. Por outro lado, o muçulmano pode se casar, mesmo que não seja preferível, também com mulheres que fazem parte de algum dos “Povos do Livro” (cristãs ou judias). No entanto é comum notar que haja certas preferências na escolha do parceiro ou da parceira.

Em todos os casamentos que observei, todos feitos pelo imam Abdu, foi dito pelo imam que um muçulmano deve escolher uma mulher para se casar segundo os seguintes critérios: beleza, riqueza, nobreza e religiosidade, a partir das recomendações do Profeta Muhammad. O último critério é o mais importante. Entretanto, é comum entre os membros da comunidade a preferência pelo casamento segundo critérios étnicos, o que inclui uma trajetória comum no que diz respeito à religião, onde fica claro a preferência dos árabes e seus descendentes de se casar com uma pessoa que possui as mesmas origens étnicas e, dos brasileiros convertidos ao Islã também preferirem se casar entre si como enfatizou Gisele Chagas (2006: 109). Segundo esta:

“(...) o movimento de escolhas de esposas e esposos é, na maioria das vezes, pré-definido a partir das classificações de seus membros entre ‘brasileiros convertidos’ e ‘nascidos muçulmanos’” (CHAGAS, 2006: 112)

Esta valorização é expressa em alguns casos. O imam Abdu, por exemplo, é hoje casado com uma marroquina nascida muçulmana após se separar da primeira mulher uma brasileira não muçulmana. Além desta preferência “étnica”, seu casamento aparece como o resultado de um outro processo que Abdu leva cabo dentro da comunidade:

“(…) é significativo que ele tenha gradualmente enfatizado cada vez mais a integração entre sua identidade cultural árabe, diacríticos identitários muçulmanos e a *performance* moral de valores construídos como essencialmente islâmicos através de uma reconfiguração de sua vida pessoal e, implicitamente, de seu *self*. Tal reconstrução e apresentação do *self* foi constituída através de processo pessoal que o levou a se casar em segundas núpcias com uma marroquina que usa o véu islâmico (hijab) (...)” (PINTO, 2005a: 232).

Há um caso citado por Gisele Chagas (2006: 110-11) de uma interlocutora palestina que articula a combinação entre ser “muçulmano” e ser “árabe” como partes de uma mesma identidade ao afirmar a preferência de que suas filhas se casem com um homem de origem árabe. Esta preferência estaria reduzida ao fato de os netos não terem contato com parentes não muçulmanos reforçando a ideia do casamento com a construção de uma família nos moldes islâmicos.

Um outro exemplo é o dos irmãos descendentes de sírios, que fazem parte da administração e compõe o grupo de “intelectuais” (MONTENEGRO, 2000: 126) da comunidade, que são casados com mulheres descendentes de árabes (uma de família jordaniana e outra de família palestina) nascidas muçulmanas, que, como no caso da esposa de Abdu, também fortalece suas performances religiosas com o uso cotidiano do hijab.

Entre os nascidos muçulmanos, vale a pena destacar que os moçambicanos de origem indiana são casados com mulheres nascidas na Índia. Dois deles, em especial, irmãos com cerca de 50 anos, mantém relações de amizade muito próximas com dois jovens indianos (o executivo Owais com 29 e o engenheiro Yusuf com 25 anos) originários de Mumbai (antiga Bombaim). Estes jovens que estão no Brasil a trabalho por uma duração limitada, foram em algumas ocasiões convidados a almoçarem na casa de um destes

moçambicanos e me disseram não ter interesse em se casar com mulheres do Brasil, independente de origem ou religião.

Já a escolha das muçulmanas brasileiras convertidas pelos brasileiros convertidos se deve ao fato destes estarem mais próximos cultural e religiosamente delas. Segundo Gisele Chagas:

“(....) a maioria dos muçulmanos convertidos que freqüentam a SBMRJ teve uma formação cristã e também estão envolvidos em relações familiares com não-muçulmanos, o que lhes confere uma trajetória religiosa comum” (2006: 110)

Estas fronteiras simbólicas não são fixas e, em alguns casos, são suspensas, visto que há alguns árabes nascidos muçulmanos casados com mulheres não árabe e cristãs. Pude, por exemplo, observar durante meu trabalho de campo o casamento de uma brasileira convertida com um britânico muçulmano de origem paquistanesa e o de um árabe marroquino nascido muçulmano que se casou com uma brasileira não muçulmana. Ambos os casais se conheceram na internet.

Muitos casais da SBMRJ se conhecem em “chats”⁸⁰, como o imam Abdu e sua segunda mulher. É comum casos de brasileiros convertidos que conheceram suas esposas (ou “pretendidas”⁸¹) da mesma forma até em outros estados do Brasil ou mesmo outros países.

A maioria dos brasileiros convertidos que conheci, quando solteiros sempre afirmavam o desejo de se casar com uma muçulmana, apesar de não especificar qualquer preferência quanto à origem. Quando se tornavam muçulmanos e já eram casados, a maioria tinha grande desejo de que suas esposas, em especial, e os parentes próximos, também se tornassem muçulmanos.

Um destes, Antônio, nascido em uma família evangélica, convertido ao Islã há 3 anos e com cerca de 50 anos de idade, durante uma conversa, confessou que o seu maior desejo era que sua esposa, que continuava a ser evangélica, se tornasse muçulmana. Acresceu ainda que:

⁸⁰ Maneira como é chamado geralmente as salas de conversa na internet.

⁸¹ Categoria nativa que substitui a “namorada” ou “noiva”.

“Se eu fosse me casar hoje, me casaria com uma muçulmana”.

Nesta conversa, Ednei, brasileiro convertido há 4 anos, taxista, de 48 anos, concordou e afirmou que gostaria que sua mulher e seus filhos também se tornassem muçulmanos.

Em outro caso, Steveson, um brasileiro convertido, de 34 anos e universitário, concluindo o curso de veterinária não só conseguiu, depois de anos, que sua esposa se tornasse muçulmana como sua mãe e seu filho de 7 anos que fez a shahada em uma noite durante o mês de Ramadã de 2007.

Por fim, uma característica que diferencia os africanos nesta comunidade é o fato de praticamente nenhum ser casado com mulher originário de seu país ou de outro país da África. Todos os aqueles com quem tive contato eram casados com mulheres brasileiras, quase todas não muçulmanas.

Amim, nascido muçulmano no Togo, mecânico de caminhões, com cerca de 40 anos, há 10 anos no Brasil, casado com uma brasileira há 7 anos, foi o único africano que se preocupava com o fato de sua família não ser muçulmana, o que o levou a “ensinar” o Islã a sua esposa culminando com sua conversão “poucos meses” antes do Ramadã de 2007. Essa preocupação era uma característica mais forte entre outros grupos como o dos brasileiros convertidos.

Apesar de proibido pelo universo normativo do Islã veiculado pela SBMRJ, é comum que estes africanos namorem mulheres brasileiras. Vários africanos, a maioria jovens vindo para o Brasil para fazer algum curso universitário, me contavam de suas namoradas. Os que estavam há mais tempo no Brasil, muitas vezes 10 ou 15 anos, eram casados ou tinham sido casados com brasileiras. A maioria também tinha filhos nascidos no Brasil.

Na SBMRJ, pude observar que a maioria dos africanos fixam raízes no Brasil, o que contastei também entre os africanos que frequentam a mesquita Bilal al-Habashi. Nesta comunidade até o imam, um ganense, há um ano no Brasil é casado com uma brasileira não muçulmana.

Os processos de arabização e africanização envolvem poucos membros da comunidade. A maioria dos membros da SBMRJ está interessada na idéia de um Islã universal e da religião como parte da narrativa histórica do Brasil, através da localização do Islã como “muito antiga” no processo histórico nacional. Alguns ainda chamam a atenção para o Islã que teria sido praticado por escravos africanos, os chamados “malês”.

De forma geral, as diversas identidades citadas neste capítulo coexistem e interagem, às vezes ocorrem tensões, outras vezes a SBMRJ, através de uma de suas lideranças dá apoio a atividades como os seminários do ICAMMALES (Irmandade dos Creolos Muçulmanos Malês), apesar de não reconhecer a legitimidade de um “Islã malê” que a instituição liderada por Sanin tenta também resgatar.

Depois de tratar dos processos identitários, nesta comunidade, irei, nos próximos capítulos, tratar da identidade negra, sua situação atual no Brasil e dos africanos muçulmanos que chegando ao país se deparam com novos tipos de classificação e com novas identidades.

CAPÍTULO 3

OS NEGROS NA SBMRJ

Na SBMRJ, a identidade negra em certas circunstâncias pode unir diversos grupos como os brasileiros convertidos e africanos dos mais diversos países. Esta identidade é comunicada através de diferentes canais, apesar de desestimulada por lideranças e outros membros que lutam pela coesão da comunidade se baseando apenas na identidade religiosa.

Os discursos das lideranças da comunidade tentam lembrar que todos fazem parte da Ummah, a comunidade global islâmica, na tentativa de superar fronteiras étnicas, nacionais, raciais, de classes. Segundo este discurso, todos os muçulmanos do mundo estariam ligados por um laço de parentesco espiritual que descartaria outros tipos de identidade.

Com as atuais mudanças na classificação racial brasileira⁸² e a iminência de ações afirmativas promovidas sobretudo pelo Estado, este espaço parece ser privilegiado para analisar como a identidade negra será construída e comunicada pelos seus membros seja os brasileiros, seja os africanos.

A princípio trato do que é ser negro no Brasil, a partir de trabalhos pioneiros, para a seguir expor como esta identidade é apropriada pelos membros da SBMRJ. Chamo atenção para causas que podem separar ou unir grupos, como a discriminação racial e a possibilidade de acesso a bens públicos.

Neste contexto, a identidade negra não é algo óbvio, já dado, partindo do indivíduo a escolha por esta identidade baseado em uma série de critérios que estabelecem fronteiras raciais nem sempre nítidas no Brasil. Além disso não é necessário ou inevitável que os africanos que frequentam a SBMRJ se identifiquem como negros.

Um assunto presente entre os brasileiros convertidos ao Islã que se consideram negros é a influência do Islã Negro norte-americano, sobretudo da representação do líder negro-muçulmano Malcolm X, integrante do grupo “Nação do Islã”⁸³. Nesta parte comparo

⁸² Conjunto de categorias que expressam a forma pela qual as pessoas no Brasil identificam sua “cor” ou “raça”. O governo brasileiro possui as seguintes categorias no Censo brasileiro: preto, pardo (ambas constituem a população “negra”), branco, indígena e amarelo.

⁸³ Grupo fundado nos Estados Unidos em 1931 que se considerava islâmico. Seu fundador Wallace Fard, dizia ser “Deus em pessoa” e Elijah Muhammad, o líder do grupo na época de Malcolm X, era considerado um “mensageiro de Deus” (Malcolm X, 1992: 161). O objetivo do grupo era que os “homens pretos”

os dados que obtive com alguns membros da comunidade do Rio de Janeiro com militantes negros muçulmanos com quem tive contato na comunidade muçulmana de São Paulo para esclarecem alguns aspectos fundamentais na construção de suas identidades religiosas.

Identidades Negras

Em 1933, Gilberto Freyre em *Casa Grande e Senzala* tratou da mistura de culturas e da “salvação” do Brasil, com sua defesa da miscigenação e seus antagonismos “harmonizados”. Abordou a construção da nação e sua especificidade sobretudo em relação aos Estados Unidos onde não haveria uma relação harmoniosa entre senhores e escravos como a que ocorrera no Brasil. Nesta relação, valorizou não só o elemento africano e europeu, como o indígena defendendo a contribuição de forma positiva para a formação da sociedade brasileira de todos os 3 grupos.

Para o autor, todo brasileiro, independente da filiação genealógica, era culturalmente africano, ameríndio e europeu, a base deste Brasil imaginado como híbrido (racial e culturalmente). A partir disso, se constitui uma imagem de “democracia racial” aceita no Brasil e no resto do mundo até a década de 1940 (FRY, 2005: 216). Inclusive estimulando a vinda de pessoas de lugares onde havia segregação, como no caso de negros norte-americanos, para conhecer este lugar “idílico” (FRY, 2005: 170).

Em 1950, após a Segunda Guerra Mundial e dos genocídios promovidos pela Alemanha Nazista, a UNESCO divulga a primeira declaração sobre “raça” afirmando que esta não tem fundamento biológico, no entanto as crenças em raças se mantinham como mito social (FRY, 2005: 15). A UNESCO desenvolve a partir daí um projeto-piloto que tinha com objetivo estudar os problemas de diferentes grupos étnicos e raciais que viviam “num ambiente social comum” (FRY, 2005: 216).

O Brasil é o local escolhido para este projeto que contava com uma série de pesquisas para descobrir “soluções” para o racismo em outros lugares do mundo, pois se imaginava que era um lugar onde pessoas de diferentes “cores” conviviam de modo

reconstituíssem sua “Nação perdida” do Islã. Este grupo além de uma cosmogonia muito particular, pregava que o “homem branco” era o “demônio” e que o seu domínio no mundo estava chegando ao fim (Malcolm X, 1992: 158 e 161). Malcolm X abandonou suas posições em prol de um Islã universalizante e igualitários após sua peregrinação à Meca.

harmonioso e sem problemas, o que acaba revelando que há no Brasil tanto preconceito racial quanto em qualquer outro lugar, só que mascarado e difícil de se combater (FRY, 2005: 170).

É neste contexto que surge grande parte de novos trabalhos sobre as populações “negras” no Brasil concentrados na questão do preconceito de cor. Entre os trabalhos encomendados pela UNESCO, merece destaque o de Oracy Nogueira (1955). O autor mostra diferentes formas de preconceito como produto de diferentes formas de classificação racial tomando como modelos comparativos o caso do Brasil e dos Estados Unidos.

No Brasil, o preconceito é de marca, pois ele se exerce em relação à aparência ao passo que nos Estados Unidos o preconceito é de origem, o que define um indivíduo como negro é o fato de ter algum ancestral negro (NOGUEIRA, 1955: 285). No caso brasileiro, o preconceito é mais implícito, nos Estados Unidos, explícito inclusive com a segregação racial que assolou os estados do sul daquele país até a década de 1960.

Oracy Nogueira apresenta a flexibilidade das fronteiras raciais no caso do Brasil, onde há a possibilidade de escolha em algumas situações e como as fronteiras são fixas no caso norte-americano (NOGUEIRA, 1955: 285-286). A identidade racial no Brasil é contextualmente negociada, como pode ser visto na expressão da “cor” para o IBGE de tempos em tempos (FRY, 2005: 16).

Nos Estados Unidos, as categorias “negro” e “branco” são consideradas naturais de acordo com a “one drop rule” (“regra da gota única”) (FRY, 2005: 294). A diferença é marcada por sinais diacríticos compreendidos por todos, além do elemento naturalizante desta identidade um argumento citado por alguns afro-brasileiros convertidos ao Islã.

Desta forma, a identidade racial no Brasil é contextual e, podendo mudar, quando possível, de acordo com a capacidade de manipulação por parte do sujeito. No caso brasileiro, apesar da definição racial ser baseado em critérios físicos, há formas de driblar certas barreiras como no exemplo dado Oracy Nogueira, do negro que entra no clube recreativo no qual negros não tinha acesso. O indivíduo consegue isto quando tem alguma:

“(...) superioridade inegável, em inteligência ou instrução, em educação profissional e condição econômica, ou se for hábil, ambicioso e perseverante, poderá levar o

clube a lhe dar acesso, ‘abrindo-lhe uma exceção’, sem se obrigar a proceder da mesma forma para com outras pessoas com traços raciais equivalentes ou, mesmo, mais leves” (NOGUEIRA, 1955: 286).

No caso dos Estados Unidos, por se tratar de um país multicultural, é valorizado o fato de as identidades étnicas serem mantidas, visto que os elementos que definem a identidade nacional norte-americana não demandam um processo de desetnificação.

Já no Brasil, imigrantes e seus descendentes têm de abandonar seus diacríticos étnicos para poderem se tornar brasileiros, para se integrarem adotando uma cultura nacional homogênea. Desta forma, a diferença cultural não é comunicada publicamente em prol da integração na nação brasileira. Como falou um descendente de sírios a Oracy Nogueira:

“O problema do italiano, no Brasil, é o da *desmacarronização*, assim como o do sírio é o da *desquibização* e, o do alemão, o da *desbifização*” (NOGUEIRA, 1955: 291, nota 29)

Apesar de muitas das observações feitas por Oracy Nogueira ainda serem atuais, as novas formas de classificação têm tido um grande impacto na sociedade. Assim ser negro pode passar a ser alguém que tem uma história de discriminação racial. Uma história compartilhada pode ser um critério para a produção de uma nova identidade. Todas alicerçadas por questões genealógicas, ter alguma descendência africana, por exemplo, e também classe social o que influencia de diferentes formas brasileiros convertidos ao Islã negros ou africanos muçulmanos.

Os resultados das pesquisas para a UNESCO revelaram as tensões entre o mito e o “racismo à moda brasileira” (FRY, 2005: 217). De forma geral, os autores envolvidos no projeto chegaram à conclusão de que o “processo de hegemonia racial” desativaria a “consciência” da discriminação racial e da desigualdade, mas estimularia a discriminação racial e a negaria ao mesmo tempo.

O trabalho de Roger Bastide e Florestan Fernandes (1959), feito também para o Projeto da UNESCO, mostrou que a discriminação racial e a desigualdade entre brancos e

“pessoas de cor” eram em grande parte resultantes da herança da escravidão e da dificuldade que os negros brasileiros haviam enfrentado para se adaptar ao capitalismo. Assim com a sua integração à economia, a desigualdade e a discriminação desapareceriam.

Até os trabalhos encomendados pela UNESCO, acreditava-se que no Brasil só existia preconceito de classe. Acabam por identificar no país, onde a miscigenação é um valor cultural, a presença de um racismo silencioso. Este muitas vezes foi condenado pelos meus interlocutores, como Sanin e Yahia, brasileiros convertidos afro-descendentes que se tornaram muçulmanos, por causa de suas identidades negras e, por vezes, defenderam a segregação racial nos Estados Unidos como mecanismo que colaborava para a formação da identidade negra.

Tanto no Brasil como em outras colônias portuguesas, há a ênfase na “conversão” de diversos grupos étnicos a cultura dominante (FRY, 2005: 175). O ideal da miscigenação cultural tenta construir um país homogêneo. A ameaça desta homogeneidade pode por em risco a própria existência do Estado-nação, segundo a ideologia nacional em muitos países.

Algo semelhante aconteceu no Brasil, quando publicações em língua estrangeira e escolas onde eram ensinadas as línguas de imigrantes foram proibidas na Constituição de 1934, pois constituía uma ameaça a nação (LESSER, 2001: 218 e 230). Desta forma, toda a educação deveria ser em português. Todos os imigrantes devem por fim se tornar brasileiros, abandonando sobretudo sua língua, o que rendeu a proibição por lei de se falar língua estrangeira em público ou em particular (LESSER, 2001: 233).

A busca pela assimilação de valores compartilhados pelo grupo é semelhante às tentativas de assimilação a uma cultura nacional como ocorre no Brasil, ou em colônias portuguesas na África onde houve um grande esforço para a formação de uma homogeneidade cultural e lingüística como em Moçambique.

O Brasil também passou por um processo de homogeneização cultural o que o aproxima do modelo de Moçambique. O contraste das situações raciais nos Estados Unidos e no Brasil é semelhante à encontrada entre Zimbábue e Moçambique, que estão na base das identidades nacionais destes países. Isto se deve ao fato de serem exemplos do contraste entre os ideais de “segregação” e “assimilação” (FRY, 2005: 46).

O modelo bipolar de classificação racial, como o que existe nos Estados Unidos, vem ao longo dos anos se tornando mais popular no Brasil onde a forma de pensar as

identidades raciais é mais complexa. Esta complexidade pode ser constatada em pesquisa feita em 1976, que mostrou que 135 categorias de classificação de “cor” ou “raça” foram mencionadas demonstrando a grande flexibilidade na escolha da “cor” no Brasil (FRY, 2005: 176).

O modelo complexo de classificação da “cor” é acompanhado pela relação entre as gradações de cor e gradações de riqueza e pobreza. Assim havia as desigualdades sociais e econômicas entre os mais escuros e os mais claros, mas semelhanças culturais entre os brasileiros de maneira geral, pois compartilhariam de uma cultura única nacional.

Com esta grande quantidade de cores, junto à idéia de miscigenação, o pensamento racial brasileiro acreditava que o branco poderia englobar o negro, ou seja, afastando a idéia de identidade “racial” baseada na origem, o que possibilitou a política de branqueamento com o estímulo à migração européia.

Já segundo a taxionomia bipolar dos Estados Unidos, que divide brancos e negros, a raça “inferior” seria dominante, manchando ou poluindo a “pureza branca” com critérios objetivos, a descendência, que definiam as linhas “raciais” (FRY, 2005: 198).

Com mudanças atuais no tipo de classificação no Brasil, parece haver uma espécie de redução do tipo múltiplo ou ampliação ao tipo bipolar, mesmo insistindo em três categorias. O Censo brasileiro passa a trabalhar com as categorias “preto” e “pardo” sendo que “negro” passa a englobar tanto “preto” quanto “pardo”.

No Brasil, apesar da grande quantidade de classificações raciais, há a tensão entre estas duas taxonomias com o exemplo de expressões populares como “quem passa de branco preto é” (FRY, 2005: 224).

Estes diversos modelos influenciam brasileiros convertidos ao Islã na formação de suas identidades “raciais” e religiosos, o que os aproximou do Islã de diferentes formas. Abu Bakr e Abdul Karim, dois brasileiros convertidos ao Islã, com aproximadamente 27 anos, graduados respectivamente em ciências sociais e história, por exemplo, se consideram negros por não se considerarem brancos. Abdul Karim ao responder a pergunta sobre a classificação de sua “cor” afirmou primeiro que negro era:

“(...) um conceito bem amplo hoje em dia.”

Em seguida falou:

“Branco eu não sou”.

Abu Bakr apesar de não ser militante negro, mantém relações próximas com militantes negros muçulmanos de São Paulo e em vários momentos demonstrou grande interesse por mitologias africanas, história da África e itens culturais de origem africana como Candomblé. Entretanto em nenhum momento afirmou ter se tornado muçulmano por ser negro, tampouco acredita haver algo como um “Islã africano”.

Abdul Karim também não se converteu ao Islã por este motivo. Segundo ele, se aproximou do Islã, primeiro, através do judaísmo, depois de pensar em se tornar judeu. Nesta época, leu artigos de Louis Farrakhan, líder do “Nação de Islã” na internet e estava ligado a um grupo de pesquisa em História da África na UERJ. Com o judaísmo veio o interesse pela diversidade desta religião, através da história dos judeus negros, os Falasha da Etiópia, no entanto sabia das dificuldades que enfrentaria para se converter ao judaísmo.

Teve também acesso à história do Malcolm X através do filme e de sua autobiografia, além de ter ouvido os seus discursos na internet. Este teria sido o grande motor que o aproximou do Islã, em especial dando ênfase à experiência de Malcolm X durante o Hajj quando o líder afro-americano vê as diferenças étnicas entre os muçulmanos do mundo unido pela mesma fé o que o leva a mudar de posição em relação aos brancos nos Estados Unidos.

Após se tornar muçulmano, a ênfase nesta parte da vida de Malcolm X o levou a ter vontade de divulgar o Islã no DeNegrir, coletivo de estudantes negros da UERJ, onde ele participou de debates, cursos e palestras. Seu objetivo era esclarecer o Islã, cuja mensagem não teria sido compreendida pelos membros deste grupo.

Um outro grupo nesta comunidade é formado pelos brasileiros convertidos e militantes negros Yahia e Sanin que se definem respectivamente ora como “afro-brasileiros” ora “afro-descendentes”. Ambos inclusive me pediram para que eu não usasse o termo negro “no meu livro”, mas “preto”, pois seria o contrário de branco. Segundo Yahia, o termo “negro” está associado à escravidão e indica sempre algo ruim, diferente de

“preto” que tem um valor positivo. Ele cita como exemplos as expressões “grana preta” e “ovelha negra”. Seu interesse nesta discussão se deve, segundo Yahia, ao seguinte motivo:

“O termo ‘negro’, denigre, impede que o preto tenha auto-estima”

Yahia e Sanin fazem constantemente duras críticas à relativa homogeneidade cultural no Brasil que absorveu símbolos africanos transformados em elementos centrais da identidade nacional (FRY, 2005: 27). Ambos me chamaram a atenção para a lembrança de como os negros “foram roubados” no Brasil, se referindo aos seus diacríticos culturais. Certa vez Sanin me disse:

“Tomaram o samba e a capoeira dos afro-descendentes (...) A cultura brasileira é toda tirada dos pretos”.

Assim há grande dificuldade de grupos negros estabelecerem seus próprios diacríticos culturais, pois muitos elementos culturais que teriam origem africana tornaram-se símbolos nacionais brasileiros. Por isso que hoje é freqüente que símbolos da identidade negra venham de fora do Brasil como o reggae (no Maranhão) e o hip hop (no Rio de Janeiro e São Paulo) e da própria África na Bahia com os grupos carnavalescos “afro” para demarcar fronteiras (FRY, 2005: 233).

Além da feijoada, o samba e o candomblé são outros exemplos de expressão cultural negra transformados em símbolos nacionais (FRY, 2005: 155). O que lembra o que me foi dito por brasileiros convertidos ao Islã, militantes negros, é o fato destes terem sido produzidos e elaborados pelos negros em situação de dominação.

O próprio carnaval, apesar de sua origem européia, é encarado por Sanin como uma outra tradição africana “roubada” pelos brancos⁸⁴. Itens culturais, produzidos originalmente por negros, foram sutilmente adotados pela “burguesia branca” e transformados em instituições nacionais lucrativas segundo Sanin e Yahia. O primeiro enfatizou que:

⁸⁴ A africanização do carnaval em Salvador, por exemplo, já era criticada por jornais no início do século XX, considerado uma ameaça à civilização brasileira, pois a afastava cada vez mais da “Europa culta” (RODRIGUES, 1982: 157-159).

“(...) os pretos aqui estão interessados em futebol, samba (...) (mas) os afro-descendentes sambam e não levam nada para casa, são usados pelo sistema.”

Apesar de ser ilícito para a concepção de Islã veiculada pelas lideranças da SBMRJ, estes dois brasileiros negros convertidos ao Islã reconhecem estes itens culturais como parte de suas “raízes” africanas, “cortadas” e “roubadas” pelos brancos. Eles se definem como autênticos africanos ao se imaginarem “pretos puros”. Yahia diz, por exemplo, que é:

“(...) mais africano que os de lá (...) africano de raízes e brasileiro de nacionalidade.”

O Islã para eles também constitui parte de sua identidade perdida, que eles conseguiram reencontrar. Ambos tentam se aproximar dos africanos muçulmanos, segundo Sanin:

“Tento apreender com os africanos pois eles são o nosso passado (...) Eu vim da África (...) Devemos sempre nos espelhar nos africanos”

Yahia tenta resgatar sua identidade através de suas relações de amizade com africanos. Esta identidade africana inclui o Islã, pois segundo Yahia:

“O Islã é africano também, Agar (escrava do Profeta Abraão e mãe de Ismael, considerado o ancestral dos muçulmanos) era africana (egípcia).”

Ele inclusive expressa sua identidade através do nome muçulmano que adotou: Yahia, por causa de seu nome de “batismo” João, seguido por Ibo Hajjar (filho de Agar). Além do resgate da identidade africano através do Islã, Sanin e Yahia tem outras coisas em comum, como serem os únicos muçulmanos da família. Como me dissera Yahia, quando o perguntei se havia outro muçulmano em sua família, ele disse:

“Só os meus bisavós.”

Segundo ele, seus bisavôs que teriam nascido na África, e trazidos para o Brasil como escravos, eram muçulmanos. Esta identidade segundo ele não era comunicada, apesar disso, teria os identificados como muçulmanos a partir de seus hábitos. Assim, segundo ele, “dava a entender” que eram muçulmanos. Da mesma forma, Sanin afirma ser descendente de africanos muçulmanos, descoberta que teria sido feita a partir do seu nome de “batismo”.

Yahia e Sanin são os únicos brasileiros convertidos militantes no movimento negro. Por vezes, como citei no capítulo anterior, Yahia vai a SBMRJ para participar da oração coletiva de sexta-feira, com uma galabia branca com manchas pretas imitando a pele de uma zebra⁸⁵, outras vezes vai com uma camisa onde há um mapa da África onde se podia ver alguns países e no topo escrito “bismillah al-rahman al-rahim”⁸⁶. Em outra parte da camisa está escrito “Genocídio de Pretos Séc. XIX” lembrando, segundo ele, os “mártires malês”.

Esta conversão ao Islã em busca da recuperação de “raízes” africanas pode ser vista como um motivo não “legítimo” para a adoção da religião pelas lideranças da SBMRJ. Isto se deve à idéia de “pureza” do Islã veiculada pela SBMRJ. É endossado com frequência pelas lideranças da comunidade, nos sermões de sexta-feira, que o Islã não é nem árabe, nem africana, mas uma religião revelada para “todo o mundo”. Desta forma, o Islã também não pode ser instrumentalizado para uma causa política, como o Islã negro norte-americano, através do Islã só se poderia lutar pela “causa de Deus”, segundo o imam Abdu.

Como militantes negros, estes brasileiros convertidos tentam equilibrar suas posições políticas com as designações do Islã, que consideram pelo menos legítimas a luta pelas causas justas, como o combate ao racismo condenado pela religião. O fato por exemplo de não haver hierarquia entre pessoas de “cores” diferentes é sempre lembrado como algo que os chamou atenção no primeiro contato com a religião, como afirmou Edson, cerca de 40 anos, afro-descendente convertido ao Islã há 7 anos.

A formação de uma identidade negra junto a uma aproximação do Islã, identificado como parte das raízes africanas ainda é algo limitado a poucas pessoas na comunidade

⁸⁵ Yahia tem também o desejo de montar um guarda-roupa com vestimentas de todos os países africanos em busca cada vez mais de referências africanas.

⁸⁶ “Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso” em árabe. Trata-se de uma forma ritual no Islã sendo que a maioria das suras do Alcorão começa com esta sentença.

carioca, o que é mais comum entre militantes negros convertidos ao Islã que conheci em São Paulo.

Através de minha passagem por São Paulo, pude observar a heterogeneidade das comunidades muçulmanas no Brasil que me serviu de contraste para minha pesquisa na SBMRJ. Em uma das visitas que fiz a São Paulo conheci alguns brasileiros convertidos que se tornaram muçulmanos por causa da identidade negra. Além de militar no movimento negro, tinham envolvimento no movimento Hip Hop, que serviria de canal para a divulgação do Islã em “comunidades” (na periferia de São Paulo).

Um deles Malik⁸⁷, militante negro, do movimento Hip Hop e do grupo “Posse Hausa”⁸⁸ é um dos que faz este trabalho de divulgação nestas “comunidades”. Segundo ele, está engajado na luta contra a injustiça através do Islã, pois a religião é contra o racismo, já que no Islã não há diferença entre os homens. Sua consciência política começou entretanto com seu envolvimento no Movimento Hip Hop antes de conhecer o Islã.

Já Suleiman está ligado ao movimento negro e tem trabalho de divulgação da religião em “comunidades”. Me contou que entrou no Islã primeiro devido à sua luta política, junto com o movimento negro, mas em seguida deixa um pouco esta perspectiva de lado ao seguir as determinações políticas do Islã encarado como um sistema completo que tem inclusive um conteúdo político.

Esta perspectiva é compartilhada por Jamal, rapper, militante negro e abatedor de carne halal⁸⁹. Ele me contou que “conheceu” o Islã pelo filme “Malcolm X”, quando também descobriu que o Islã não era a religião dos “árabes”. Ele afirma que sempre procurou uma religião, como Suleiman, mas antes de se tornar muçulmano frequentou religiões afro-brasileiras ao encarar como parte de uma “identidade africana”. Segundo ele:

“Entrei no Islã em busca da identidade africana.”

⁸⁷ Este adotou após a conversão o mesmo nome muçulmano de Malcolm X, Malik Al-Shabazz.

⁸⁸ A Posse Hausa, segundo a apresentação encontrada em seu blog na internet (<http://possehausablogspot.com/>), é uma entidade que tem como principal objetivo levar a “Cultura Hip-Hop” e “Afro-descendente” às periferias e preservar os valores e a história desse movimento levantando a bandeira dos 5 elementos que é referência para jovens do mundo inteiro.

⁸⁹ Carne permitida para o consumo dos muçulmanos. Deve ser abatida segundo um ritual de sacrifício.

Nestes casos, a identidade negra é o motor que os aproximam do Islã na busca por suas raízes cortadas. Todos entretanto afirmam que reconhecem o Islã hoje como uma religião universal, para toda a humanidade, não reconhecendo um “Islã negro” ou “africano”. Me contaram ainda que o Islã passou a estar à frente das demais identidades ao adotarem a ideologia universalizante do Islã.

Em todos estes casos, é recorrente uma retórica a respeito de uma “tomada de consciência” da negritude. Paulo Pinto, em trabalho sobre o impacto do sistema de cotas raciais na UERJ, cita a grande recorrência de alunos ligados a movimento negro de frases como:

“Me descobri negro (a) há X anos/meses’ ou ‘só me dei conta que era negro (a) há X anos/meses.” (PINTO, 2006: 160)

Em vários momentos, há esta formação da identidade, como se fosse uma identidade adormecida, cada vez mais positiva com inclusive a comemoração no dia 20 de novembro, desde 1995, do Dia da Consciência Negra que se tornou feriado⁹⁰. Este dia passou a partir de então a ganhar força como um dia que é lembrado a resistência dos negros na luta pela liberdade, pois foi o a data em que teria morrido Zumbi dos Palmares, líder do Quilombo dos Palmares (1630-1697) localizado hoje no Estado de Alagoas. Zumbi é através desse processo transformado em herói da população negra contra a opressão e o racismo.

Este se torna um dia em que os símbolos outrora ligados à população de origem africana são celebrados como parte da identidade afro-brasileira ou mesmo africana. Há a reconfiguração de diacríticos étnicos, tais como o candomblé, chamado na ocasião, de “religião de matriz africana”, a culinária baiana ou o samba, que passam a ser encarados como parte de uma tradição importada da África.

A “restituição” destes símbolos como africanos é evidente nas comemorações nesta data que vem ocorrendo em frente ao busto de Zumbi na Praça XI, centro da cidade do Rio de Janeiro. Uma região com um forte valor simbólico também para Sanin, pois foi onde se

⁹⁰ Primeiro no Estado do Rio de Janeiro e, posteriormente, em partes do Brasil.

instalou uma grande comunidade de ex-escravos oriundos da Bahia a partir do final do século XIX, onde entre eles, haveria uma parte que seguia o Islã (COSTA E SILVA, 2005).

Nas comemorações realizadas no ano de 2007, houve a presença de grupos de afoxé, samba, sacerdotes de religiões afro-brasileiras, políticos e militantes do movimento negro. Era enfatizado todo o tempo, a riqueza do que foi chamado de “cultura africana” que se mantém viva hoje na sociedade brasileira, além do empenho de todos na luta contra o racismo. Uma grande valorização não só da cultura de origem africana, mas da consciência desta cultura, na manipulação performática de diversos atores para exibir publicamente que eram negros. Entre estas marcas havia os cabelos com uma estética “afro”, a música e a comida.

Nas comemorações do Dia da Consciência Negra, encontrei apenas 3 muçulmanos, entre eles, dois africanos. Havia entretanto um grupo considerável que angolanos, todos de origem cristã, que estavam mais envolvidos com as questões que estavam sendo discutidas naquela ocasião. Estes angolanos se identificavam como “negros” e que se engajavam em algumas lutas, como a conscientização da prevenção da AIDS na comunidade africana. Cabenda, uma das lideranças desse movimento, estudante de fisioterapia, 29 anos, há 10 anos no Brasil, definiu aquele dia como:

“(...) acima de tudo, um dia de reflexão.”

Apesar de não fazer parte do movimento negro, este grupo de angolanos apoiava ações afirmativas e se decepcionava com os demais angolanos que moravam nas redondezas e não se envolviam com as comemorações daquela data.

Além destas datas e da representação de heróis, Zumbi no Brasil ou Malcolm X nos Estados Unidos, merece destaque outros fatores que podem contribuir para a formação de uma identidade negra como, por exemplo, o interesse de consumir os mesmos produtos. Foi o que aconteceu quando os negros passaram a ser imaginados como brasileiros com uma estética própria (FRY, 2005: 264).

Ações Afirmativas, movimento negro e discriminação

Com o fortalecimento das ações afirmativas, que começam a ser adotadas pelo Estado, a partir da criação da Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial em 1995, a identidade negra toma outro rumo. A possibilidade de pleitear vagas em serviços públicos ou em universidades baseado a partir de critérios raciais é um importante fator que colabora com a escolha por ser negro.

Algumas medidas começaram a ser tomadas após Conferência de Durban⁹¹ quando foram propostas ações afirmativas em prol da “população negra”. O Programa Nacional de Direitos Humanos mais do que o objetivo anti-racista, propõe intervenções que visam fortalecer uma definição bipolar de raça no Brasil e implementar políticas específicas em favor dos brasileiros negros (FRY, 2005: 227).

Entre os brasileiros convertidos ao Islã da SBMRJ, às vezes “raça” é uma categoria valorizada por alguns membros, inclusive como ponto de partida para o “regresso ao Islã”. Como certa vez Sanin falava a respeito de dois brasileiros afro-descendentes, Eduardo e Edson, também convertidos ao Islã, que não se interessam pelos seus projetos:

“Estes dois estão ligados aos árabes (...) só falam do Líbano. É Allah no Céu e os árabes na Terra e se esquecem da Mãe África⁹²”

Sanin é um grande crítico da bipolarização imaginada por militantes negros, pois ele como “preto”, forma pela qual ele se define, segundo a taxionomia bipolar, é incorporado no grupo de “negros” o que não dá visibilidade a sua identidade e o iguala a diversas categorias. Ele, como “autêntico” descendente de africanos, ou como um “verdadeiro africano”, como se definia, reivindica uma posição muito dura a respeito da miscigenação.

A maioria dos meus interlocutores, africanos e brasileiros convertidos negros, era a favor do sistema de cotas nas universidades públicas, pois identificavam ser negro com ser pobre. Achavam que fazia sentido quando concedida para pessoas de origem humilde. Era uma forma de fazer justiça depois de terem sido vítimas da escravidão e do preconceito. Nenhum deles entretanto já se beneficiou destas medidas, nem declarou ter a intenção de querer pleitear uma vaga como cotista (negro) em uma universidade pública.

⁹¹ Conferência realizada pela Organização das Nações Unidas na cidade de Durban na África do Sul em 2001, com o objetivo de encontrar soluções para o combate ao racismo, xenofobia e demais formas de intolerância.

⁹² Yahia também chamou a África de Mãe Pátria em uma ocasião.

Sanin era um dos poucos que não via vantagem no sistema de cotas raciais, pois acha que os “negros” (“mestiços”)⁹³ é que iriam ser beneficiados e não os “pretos”⁹⁴ “verdadeiros descendentes de africanos”, como ele. Desta forma, iria ser como ocorre com:

“o mulato, o mestiço, que recebe os privilégios do patrão”.

Segundo Sanin, os “pretos” legítimos, apesar de serem formalmente os verdadeiros beneficiados da medida, acabariam ficando de fora.

Muitas vezes, ele demonstrou estar indignado com o MNU (Movimento Negro Unificado) que teria influenciado estas mudanças de classificação oficial ao englobar grupos que ele considerava como “não autênticos” como candidatos a estes benefícios.

Já Yahia é a favor das cotas tratadas por ele como uma indenização:

“(…) é um direito nosso.”

Esta definição da negritude é semelhante à encontrada no trabalho já citado de Paulo Pinto (2006). O autor fala da manipulação da identidade racial como estratégia para indivíduos conseguirem entrar em cursos universitários concorridos como o de medicina. Esta atitude é condenada como fraude por alguns alunos, sobretudo por aqueles ligados ao movimento negro (PINTO, 2006: 154).

A repulsa de Sanin contra a mestiçagem foi exposta certa vez quando ele se decepcionou com uma visita que fez a uma comunidade remanescente de quilombo⁹⁵ na região dos Lagos do Rio de Janeiro. Ao chegar lá, esperando encontrar vários “pretos” descendentes “legítimos” de africanos, encontrou pessoas “miscigenadas”, “cablocos” segundo ele. Sua crença na idéia de “raça” é tão forte que identifica pureza racial com inteligência. Certa vez se referindo aos africanos que frequentam a SBMRJ, me disse:

⁹³ Segundo Sanin, os “negros” são miscigenados, diferentes dos “puros”, “matriz”, “pretos” ou “crioulos”, algumas das formas pela qual ele se define. Esta classificação se encontra também no blog de sua instituição: <http://icammales.zip.net/index.html>.

⁹⁴ Termo pelo qual Sanin chama os africanos e descendentes de africanos não “mestiços” em seu blog, citado na nota acima.

⁹⁵ A Constituição de 1988 deu direito de propriedade a terras ocupadas por descendentes de escravos quilombolas.

“Você já reparou como esses garotos (africanos) falam tantas línguas? É porque não são miscigenados.”

Segundo ele, as novas classificações raciais no Brasil fazem parte de uma estratégia para eliminar o “preto”, uma iniciativa do MNU, para transformar todos em “negros” o que teria como resultado o aumento de prestígio de pessoas que não faria parte do “autêntico” grupo discriminado, os “pretos”. Isto o está levando a “cortar laços” com o MNU, pois acusa o grupo pelo “genocídio estatístico” ao estar por décadas eliminando o “preto” e transformando todos em “negros”.

Segundo ele, antes havia o (1) africano (preto) e (2) crioulo (preto), além do (3) mulato (negro ou mestiço) que recebia os privilégios do patrão. Isto o leva a ser contra o uso do termo “negro” que passa a englobar vários grupos no Censo.

Em meu trabalho de campo, tanto entre brasileiros convertidos que se consideram negros quanto entre africanos ouvi histórias de discriminação. Kossi, angolano, convertido ao Islã na África, me disse que uma vez ao entrar em um restaurante o garçom disse que antes de sentar ele teria que mostrar o dinheiro. Já Ibrahim, nigeriano, nascido muçulmano, afirmou durante uma conversa que tivemos na internet, com o programa MSN Messenger, que o Brasil é:

“O país mais racista do mundo, número um”.

O nigeriano me contou que, em certa ocasião, percebeu que vigilantes em um Shopping Center estavam-no seguindo. Desta forma, a discriminação uniria brasileiros e africanos que apesar das diferentes trajetórias, no Brasil, eram alvo de racismo por parte de diferentes agentes sociais. Uma memória que passa a ser compartilhada a partir do momento em que os africanos chegam ao Brasil.

ICAMMALES

Ao longo do trabalho de campo, tive uma grande surpresa quando Sanin se definiu como “male” e “crioulo muçulmano”, muito orgulhoso “de sua história, de seu legado”. Ele

expressa sua origem africana através do nome adotado após sua conversão ao Islã há 4 anos: Abdullahy Sanin Ybu Alei⁹⁶.

Segundo ele, ao pesquisar sobre sua família, teria descoberto ser descendentes de africanos muçulmanos. Esta descoberta o fez não só se tornar muçulmano como fundar duas associações: uma delas chamada Projeto Sanin, com o objetivo de “divulgar a cultura muçulmana”, e a Irmandade dos Creoulos Muçulmanos Africanos Malês (ICAMMALES) que tem como objetivos divulgar a história do Islã trazido por escravos africanos para o Brasil e tem como público alvo africanos e brasileiros afro-descendentes convertidos ao Islã.

Um dos objetivos do ICAMMALES é o resgate do que ele chama de “África Muçulmana”. Quer que africanos e os “crioulos” que ao longo da História no Brasil foram “nacionalizados” (“abrasileirados”) e “ficaram sem laços”, “retornem” para a África.

Além disso, tenta fazer com que os africanos muçulmanos que freqüentam a SBMRJ, tomassem consciência de que eram “malês”, os descendentes do antigo Império do Mali. Esta identidade, segundo Sanin, teria ido apagada na época do colonialismo europeu.

O ICAMMALES estaria restabelecendo uma estrutura como as antigas irmandades que existiam na África⁹⁷ antes da escravização. Seria uma espécie de sociedade secreta, como a maçonaria, com ritos próprios, que teriam sido extintos devido à intensa repressão policial no Brasil.

A instituição teria também como objetivo “discutir a África Muçulmana no Brasil e a descendência africana” para poder “resgatar” a “África muçulmana” e, assim, conscientizar os afro-descendentes da sua identidade. Neste caso, o Islã tem um papel funcional, pois, a princípio, a religião seria a melhor coisa para dar consciência ao negro já que segundo Sanin: (1) no Islã haveria igualdade entre todos e (2) disciplinaria os indivíduos, além de estimular a busca pelo conhecimento e de ensinar a fazer caridade.

Além de dois seminários realizados cada um em 2006 (“O Islam, a discriminação religiosa e étnica e racial”) e outro em 2007 (“Os Malês e a Presença Muçulmana no

⁹⁶ Sanin era o nome de uma das lideranças da Revolta dos Malês e Alei teria sido adotado devido ao nome de sua família, que seria da nação “Nupi ou Tape” na África. De fato, o sobrenome seria Aleiso, que significaria, segundo ele, “esculpidor de Exu”. Ao eliminar do seu nome a divindade iorubana, ele tem como objetivo subcomunicar o “sincretismo” presente em seu nome e em sua identidade para o restante da comunidade muçulmana.

⁹⁷ Teria a estrutura, segundo ele, de uma tariqa sufi da África, com autoridade hereditária, apesar de afirmar que nem ele, nem os malês são sufis.

Brasil”), o ICAMMALES promoveria algumas atividades cuja participação seria restrita aos seus membros ou aqueles em potencial. Ele me confessou várias vezes observar o perfil de algumas pessoas para saber se poderiam entrar em sua Irmandade.

Não tive acesso às outras atividades que a instituição promoveria por não ter o perfil de potencial membro do grupo. Depois de um ano do nosso primeiro contato, ele admitiu que a sua Irmandade não tinha nenhum membro associado ainda, pois estava ainda neste processo de escolha dos membros.

Para entrar na irmandade é necessário passar pelo menos dois anos como muçulmano, ser africano ou afro-descendente. Todos têm que passar por seu crivo, já que, segundo ele, seria uma prevenção para que ele não perdesse o poder na instituição⁹⁸ usando como exemplo a mesquita Bilal al-Habashi em São Paulo que foi fundada por brasileiros convertidos ao Islã, mas que hoje é praticamente só freqüentada e administrada por africanos. Yahia, por exemplo, estaria fora de sua irmandade pois:

“(…) é mais árabe.”

Sanin se referia à maneira como Yahia praticava a religião, pois este não estaria interessado no Islã africano que Sanin estaria resgatado. Exemplo disso estaria no fato de Yahia ter feito o Hajj (Peregrinação a Meca) recentemente. Isto desagradou Sanin, pois antes de fazer o Hajj, os afro-descendentes muçulmanos, como ele e Yahia, deveriam fazer uma peregrinação a um lugar santo em Ifé (Nigéria).

Neste universo, os africanos se tornam os porta-vozes desta África imaginada. Uma África que importou para o Brasil negros com uma “alta cultura” da região chamada por Sanin de “West Sudan”⁹⁹.

Sua identificação com os africanos muçulmanos serve de argumento para o local onde mora, uma ocupação próxima à Central do Brasil, no bairro da Gamboa, região central da cidade do Rio de Janeiro, onde teriam vivido, no passado, africanos muçulmanos.

⁹⁸ Além de presidente e fundador da instituição, por vezes ele dizia ser alufá ou shehu, antigas funções religiosas entre os muçulmanos malês (RAMOS, 1937: 343).

⁹⁹ Este termo é utilizado por Sanin no blog de sua instituição. Durante algumas conversas informais, ele utilizava apenas o termo “Sudan”, que segundo ele, significava em árabe “Terra dos Homens Pretos”. Estes termos foram apropriados por ele a partir de suas “pesquisas”, sobretudo em livro de Nina Rodrigues, Artur Ramos e Nei Lopes.

Apesar de afirmar que as religiões afro-brasileiras¹⁰⁰ “são um atraso”, reconhece o Islã praticado na África¹⁰¹ como sincrético ao fazer uma analogia com o catolicismo no Brasil se baseado em palestra feita pelo babalaô Ivanir dos Santos.

Para Sanin, os “malês”, que incluiria os “sudaneses”¹⁰², devem tomar consciência e resgatar suas práticas também, que seriam distintas do “Islã puro” pregado pelas lideranças da SBMRJ¹⁰³. O sincretismo do chamado “Islã Malê” com religiões tradicionais na África apareceria em uma foto que Sanin retirou do livro *Africanos no Brasil* de Nina Rodrigues. Esta foto mostrava a entrada de um açougue em 1895 em Salvador onde há uma frase em nagô (iorubá) que diz “Kosi obá Kan afi Olorum” que Nina Rodrigues traduz como “Só há um rei que é Deus”, ou literalmente “Não há rei um senão Deus” (RODRIGUES, 1982: 132). Já Haidar Abu Talib, historiador, membro do grupo de “intelectuais” (MONTENEGRO, 2000: 126) da SBMRJ, afirma que esta inscrição é a primeira parte da shahada em nagô (“Não há deus senão Deus”) apontando para a presença de muçulmanos naquele espaço (ABU TALIB, 2006).

Sanin transformou aquela foto em parte da logomarca de sua instituição. Ele identifica esta frase também como parte da shahada, além de afirmar ser uma prova do sincretismo dos malês, pois Olorum (divindade máxima dos iorubas), seria sincrético com Allah¹⁰⁴, uma prova da resistência dos africanos frente ao Islã introduzido naquela região da África pelos árabes. Sua defesa deste Islã o faz manter contato com pessoas ligadas ao Candomblé e a Umbanda, pois, segundo ele, as práticas malês:

“(...) tem culto aos antepassados e aos voduns¹⁰⁵.”

Esta perspectiva não é aceita por Haidar Abu Talib, ou qualquer outra liderança da SBMRJ, pois se há no Islã qualquer sincretismo, este deixa de ser Islã. O Islã veiculado pelas SBMRJ não reconhece as práticas consideradas “heterodoxas” dos malês, com o uso

¹⁰⁰ Por ele chamado genericamente de “animismo”, como fez Nina Rodrigues (1982: 216) que ele cita com frequência como fonte.

¹⁰¹ Que ele chama de “Islã Preto”.

¹⁰² Africanos originários da costa ocidental da África.

¹⁰³ Uma das lutas de Sanin é para que os árabes muçulmanos no Brasil admitam o Islã dos africanos.

¹⁰⁴ Sanin recorre a Artur Ramos para confirmar isto (RAMOS, 1937: 342).

¹⁰⁵ Divindades da mitologia daomeana.

de talismãs com orações ou trechos do Alcorão¹⁰⁶. Certa vez durante um sermão, o imam Abdu afirmou que carregar trechos do Alcorão no corpo não era permitido pois por ser sagrado, não poderia entrar em locais considerados “impuros” como o banheiro. Ao indagar isso a Sanin, ele me responde que:

“A África tem muitos mistérios”.

Sanin estava se referindo às práticas secretas que fariam parte da identidade religiosa deste grupo que não seriam reconhecidas pelas lideranças da SBMRJ como legítimas no Islã.

As tradições que compõe a “religião dos Alufás” ou “Culto Malê”, como Sanin define o Islã veiculado pelos malês, é vista por ele como parte do legado que ele estaria resgatando de seus “ancestrais”. Sua abordagem a respeito de suas raízes africanas é semelhante a do babalaô Ivanir dos Santos em relação ao candomblé como tratou durante o 2º Seminário promovido pelo ICAMMALES.

Em sua palestra, o babalaô diferenciou identidade de opção religiosa afirmando que em sua família apesar de cada um ter optado por uma religião, todos se reúnem de tempos em tempos para celebrar seus antepassados. Ele pôde constatar o mesmo em uma visita que fez a Nigéria, onde conheceu muçulmanos e cristãos que mantinham sua identidade ao manter o culto aos antepassados e a crença nos orixás.

A “fortaleza, a força do homem”, segundo Ivanir dos Santos, está em suas raízes, na sua tradição. Ele ainda afirma que o Islã pode ser tão dominador quanto cristianismo na África, no entanto valoriza a recuperação do Islã através de uma religiosidade e cultura “africana” como estava fazendo Sanin. Outro babalaô, Marcelo Monteiro, também em palestra no mesmo evento, afirmou que não há religião que:

“(…) nos impeça de cultuar nossos ancestrais em nossa casa.”

¹⁰⁶ Para Sanin, esta é a marca da identidade malê. Ele próprio usa um desses talismãs que me mostrou em uma ocasião, distante da sede da SBMRJ. Ele afirma ainda que os demais africanos muçulmanos que freqüentam a SBMRJ também seriam malês, pois também carregariam talismãs semelhantes, o que não constatei empiricamente.

A instituição de Sanin recebe um pequeno apoio de alguns africanos muçulmanos, através dos quais tenta resgatar o “Islã na África”. Entre os africanos que lhe dão apoio está Mamudo, de Guiné-Bissau, que particularmente não tem interesse pelo assunto, mas ajuda Sanin por tratar-se de um “irmão” muçulmano. Por outro lado, Abdul Aziz, senegalês, é um dos poucos africanos que se interessa pela história dos africanos muçulmanos no Brasil e ajuda Sanin a organizar seminários, onde o senegalês dá palestras sobre a presença de africanos muçulmanos no Brasil.

Já a maioria dos muçulmanos, inclusive africanos e brasileiros negros convertidos, tem um interesse a respeito dos malês limitado ao fato apenas de envolver “irmãos” muçulmanos.

Há um apoio da diretoria da SBMRJ para os seminários do ICAMMALES, com a participação de Haidar Abu Talib, que nestas ocasiões dá palestras sobre a Revolta dos Malês encarado por ele e pelos demais lideranças da comunidade como uma revolta religiosa, que segundo a concepção de Islã veiculado pela comunidade como “din” (sistema completo) (MONTENEGRO, 2000: 27) a transforma também em revolta política.

A participação de Haidar Abu Talib nos seminários tem como objetivo localizar na História do Brasil a presença muçulmana. Ao tomar os malês como verdadeiros muçulmanos guerreiros, com um espírito de resistência característico dos muçulmanos, ele nunca cita as diferentes práticas dos malês, o que faria com que deixassem se ser muçulmanos.

Durante uma conversa que estava tendo com Yahia, o imam Abdu, que tentava convencer brasileiros convertidos a participar do concurso de memorização do Alcorão durante o mês sagrado do Ramadã de 2007 que estava se aproximando, viu o cartaz sobre o seminário organizado pelo ICAMMALES de 2007 e fala para Yahia:

“João, aprenda a ler o Alcorão e deixa isso.”

Esta situação expressou algumas tensões que ocorrem quando o assunto envolve estes africanos muçulmanos. A maioria dos africanos, por exemplo, não tem nenhum interesse nem em relação aos malês nem em relação às questões raciais no Brasil, o que frustra tanto Sanin quanto Yahia que adotam o Islã com o objetivo de “regressar” a África.

Os africanos não têm interesse por um Islã construído como “africano”, tampouco identificam a religião como parte de uma identidade negra ou africana, o que os mantém a parte das questões que Yahia e Sanin estão envolvidos.

De várias formas são construídas as identidades negras na SBMRJ, que coexistem e por vezes geram tensões entre membros de grupos distintos. Alguns tentam resgatar um Islã propriamente africano, outros reconhecem que o Islã é “também africano”. Já outros membros não têm interesse na questão e afirmam que o Islã “veio para acabar com todas estas divisões”. Esta última fala é de Edson, um brasileiro convertido com cerca de 40 anos, que foi, várias vezes, convidado a participar do grupo de Sanin, já que é considerado “preto” pelo líder do ICAMMALES.

Tanto Edson, quanto outros muçulmanos, que para Sanin seriam potenciais integrantes de seu grupo, se referem às intenções da construção de um “outro” Islã de forma jocosa. Outros membros, especialmente brasileiros convertidos, informados pelas idéias de “pureza” e “universalização” da religião, veiculadas pelos canais considerados legítimos pelas lideranças da SBMRJ, abordam estes processos de “africanização” e a identificação de uma “negritude” com o Islã como artificiais e contrários aos preceitos islâmicos.

No capítulo seguinte, apresento como é construída uma identidade africana dentro da comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro. Como são importantes as identidades nacionais, solidariedade lingüística e as relações de amizade com africanos não muçulmanos.

CAPÍTULO 4

OS AFRICANOS NA SBMRJ

Ao chegarem ao Brasil, os imigrantes africanos se deparam com novas formas de classificação que se afastam daquelas experimentadas na África. Entre elas, há a questão racial que coloca a possibilidade da atribuição e/ou formação de novas identidades.

Os antigos critérios que estabelecem fronteiras entre grupos étnicos na África, aqui parecem se apagar, ou pelo menos perder importância nesta nova situação de contato. Nos casos que pude observar entre os africanos muçulmanos que freqüentam a SBMRJ, e entre aqueles da Mesquita Bilal al-Habashi de São Paulo, constatei a grande importância das identidades nacionais.

É comum a associação de grupos segundo suas identidades nacionais, independente do grupo étnico do qual fazem parte. Há a construção de uma solidariedade entre pessoas que fazem parte de uma mesma “comunidade imaginada” (ANDERSON, 1989: 14). Assim há a manutenção de redes de amizade e apoio, independente de religião. Há a promoção de encontros esporádicos entre, por exemplo, nigerianos, imigrantes de Guiné-Bissau, Nigéria, e sobretudo Senegal, com a formação neste último caso até de uma associação chamada SENEBRASIL.

A maioria dos africanos da SBMRJ é formada por senegaleses, mas também há alguns da Nigéria, Moçambique, Guiné, Guiné-Bissau, Togo, Gana e Serra Leoa. Há também grupos de árabes do norte da África, como egípcios e marroquinos que em diversas circunstâncias demonstraram não se considerarem “africanos” tampouco mantêm conversas com o grupo de africanos que enfoco após as orações de sexta-feira, principal atividade da comunidade¹⁰⁷.

A presença da “África” na SBMRJ é marcante em diversos domínios como no imaginário de alguns membros que celebram sua origem africana, idealizam a “nação” dos seus antepassados construindo a África de forma homogênea e mantêm proximidade dos africanos considerados porta-vozes desta África que eles buscam reencontrar e incorporar.

¹⁰⁷ De todos os norte-africanos (árabes) que obtive informações, apenas um marroquino se definiu certa vez como “africano”. Além disso, afirmou que não mantinha conversas com os senegaleses (e africanos da África subsaariana de forma geral), porque, segundo ele, estes eram acanhados, tímidos e não davam oportunidade para estabelecer uma conversa.

Apesar de serem vistos por membros da comunidade como grupo unido, os africanos de fato formam pequenos grupos baseados principalmente nas identidades nacionais. Estas se tornam o principal motor da formação de laços e redes de solidariedade entre os africanos muçulmanos no Rio de Janeiro que não ficam restritos à comunidade religiosa da SBMRJ. As redes de solidariedade que unem africanos com uma mesma identidade nacional aparentam ser mais fortes que aquelas construídas dentro da comunidade religiosa, mesmo que a identidade religiosa possa se fortalecer por se tratar de muçulmanos em situação minoritária em um país de maioria cristã.

Mesmo pouco expressa, há a formação de diferentes identidades africanas, além da formação de redes de amizade entre africanos a partir do uso de uma língua comum dominada por alguns atores. É o caso da língua inglesa entre africanos oriundos de ex-colônias inglesas. Este grupo mantém relações tensas com os africanos lusófonos, como os angolanos. Um dos motivos dessa tensão é o domínio da língua portuguesa pelos angolanos que permite uma maior integração cultural com a sociedade brasileira, o que faz este grupo ser visto como “esnobe” por outros africanos que chegam ao Brasil sem o domínio da língua portuguesa. Estas informações foram dadas por Kenneth, um ganense de família evangélica, cerca de 23 anos, há três no Brasil, universitário do curso de Exploração de Petróleo e morador de Niterói. Segundo ele:

“Há uma rixa (dos africanos oriundos de países onde não se fala a língua portuguesa) com os angolanos, pois se eles acham mais espertos por falarem melhor o português”.

No Brasil, a língua portuguesa é um capital simbólico fundamental para a inserção de imigrantes na sociedade brasileira, para poderem cursar a universidade, ter um emprego ou mesmo construir laços de amizade. Para Pierre Bourdieu o capital simbólico é:

“qualquer tipo de capital (econômico, cultura, escolar ou social) percebido de acordo com as categorias de percepção, os princípios de visão e divisão, os sistemas de classificação, os esquemas classificatórios, os esquemas cognitivos, que são, em parte, produtos das incorporações das estruturas objetivas do campo considerado,

isto é, de estruturas de distribuição do capital do campo considerado (...) o capital simbólico é um capital com base cognitiva, apoiado sobre o conhecimento e o reconhecimento” (1997: 150).

Um aspecto comum, no entanto, entre os imigrantes africanos é a experiência da discriminação¹⁰⁸. Os africanos têm diferentes graus de comprometimento com questões raciais, de acordo com critérios como educação e tempo em que estão no Brasil. Estes aspectos influenciam a construção de diferentes identidades africanas.

Todos os africanos da SBMRJ vieram para o Brasil para estudar ou trabalhar, com o objetivo de posteriormente voltar a seus países e ajudar suas famílias. A maioria deles ficaram, criaram raízes, se casaram com brasileiras e tiveram filhos brasileiros.

Os africanos que freqüentam a SBMRJ, em geral, estão no Brasil:

“(...) por meio de intercâmbios estaduais, como estudantes de graduação ou pós-graduação. Alguns se refugiaram aqui fugindo de guerras civis e conflitos étnicos em seus lugares de origem, e outros, simplesmente, emigraram buscando melhores oportunidades (...)” (MONTENEGRO, 2000: 46)

A maior parte é composta por jovens que moram em diversas partes da cidade do Rio de Janeiro, na região do Centro e Zona Norte sobretudo, mas também alguns poucos nas Zonas Oeste e Sul. Há também alguns que moram na Região Metropolitana, em Niterói, ou na Baixada Fluminense, como Nova Iguaçu. Além daqueles que estão estudando no Brasil, há muitos que trabalham com comércio, muitos são vendedores ambulantes, mas há um número considerável de africanos que são professores de língua estrangeira.

Uma questão que diferencia os africanos de outros grupos estrangeiros que freqüentam a SBMRJ, é a flexibilidade das fronteiras religiosas que existe na África. Desta forma, há alguns africanos que se converteram ao Islã e possuem uma formação cristã,

¹⁰⁸ A discriminação, em alguns casos, é algo que não está restrito aos afro-descendentes e africanos na SBMRJ. Tive acesso a alguns casos de muçulmanos, vítimas de discriminação religiosa no Rio de Janeiro. Muitos membros me relataram situações em que eram chamados na rua de “talibãs”, “terroristas” ou “homens bombas”. Eu mesmo como pesquisador quando revelava a algumas pessoas que fazia pesquisa na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro me perguntavam se eram “terroristas”, “radicais” ou “homens bombas”.

assim como a maior parte dos brasileiros convertidos ao Islã, maior grupo nesta comunidade.

Africanos convertidos ao Islã

Assim como entre alguns brasileiros como especifiquei anteriormente¹⁰⁹, entre alguns africanos também era difícil saber quem havia nascido muçulmano. A maioria dos africanos não era convertida, visto que a maioria dos que freqüentam a SBMRJ é senegalesa e mais de 80% dos senegaleses são muçulmanos. Entretanto encontrei alguns casos de conversão entre os africanos.

O primeiro momento que tive conhecimento de um africano convertido foi quando morreu, em meados de 2006, um congolês chamado “Frederico”, ou “Amoran” após a conversão, nascido em uma família cristã, mas que teria se convertido ao Islã a partir das relações pessoais com outros africanos, segundo o imam Abdu durante um de seus sermões de sexta-feira.

Segundo o imam Abdu, havia uma forte coesão social da comunidade africana¹¹⁰ no Brasil. Alias foi possível saber de sua morte por causa desta integração da comunidade africana. Nesta ocasião, ele expressou também sua identidade:

“Eu sou de origem africana¹¹¹.”

Como a família de Frederico era cristã, exigiram que ele fosse enterrado como cristão, o que gerou um mal-estar na SBMRJ, pois segundo o imam Abdu, a família não poderia opinar nesta questão, pois a conversão:

“(...) abre as portas do converso para uma nova família (...) muito mais ampla”.

¹⁰⁹ Ver capítulo 2.

¹¹⁰ A integração africana, que o imam Abdu citou nesta época, não inclui, segundo ele, “outros africanos” como os marroquinos no Brasil.

¹¹¹ Seu carisma, sua origem africana e sua trajetória no Brasil tornava Abdu uma espécie de catalisador dos diversos grupos que compunham a SBMRJ. É importante ressaltar que, durante o Ramadã no ano de 2006, o imam Abdu disse que ser de origem africana era diferente de ser “negro” e chamou atenção para a “África Branca” (Norte da África).

A partir desse caso, foi manifestado o compromisso que os “irmãos” muçulmanos tem entre si. Segundo o imam Abdu, teria caído sobre todos os muçulmanos um “pecado”, que seria “limpo” se pelo menos um dos membros cumprisse a obrigação que, naquele caso, se limitava apenas a oração fúnebre (salat al-janazah)¹¹² que foi feita em grupo para a alma de Frederico, logo depois a oração de sexta-feira.

Um outro muçulmano convertido que conheci foi Kossi¹¹³, que está há 18 anos no Brasil, é angolano nascido no antigo Zaire, atual República Democrática do Congo, professor de francês e graduado em psicologia, que depois de um longo período de convivência¹¹⁴, me contou que era muçulmano convertido.

Como todos os africanos que conheci se apresentavam por seu nome árabe-muçulmano ou de origem muçulmana, às vezes africanizado, mesmo que não tivesse nascido com nome muçulmano, perguntei a Kossi porque ele tinha um nome que não parecia ser muçulmano. Em seguida, o angolano me disse que sua família era cristã, a maioria evangélica, e que havia se convertido ao Islã por causa de seu “avô” (irmão de seu avô) que se tornou muçulmano para se casar com uma senegalesa muçulmana.

O outro africano que conheci convertido ao Islã foi Mussa. Marinheiro da Petrobrás há 15 anos no Brasil, este ganense, nascido na Libéria, conheceu o Islã através de amigos muçulmanos e se converteu ao Islã na Costa do Marfim há cerca de 20 anos. Sua família era também cristã, uma parte evangélica e outra católica.

A partir destes exemplos pude perceber a fluidez das identidades religiosas de africanos tanto no Brasil quanto na África, o que não ocorria com outros grupos a não ser como os brasileiros na SBMRJ.

Processos Identitários entre africanos

A situação do negro no Brasil, os problemas econômicos enfrentados por eles, além do baixo status social, influenciam muitos na escolha da “cor” sendo outrora mais

¹¹² Este raramente ocorria na mesquita, visto que geralmente é feito na presença do corpo antes do enterro. Apesar disso, pude presenciar este ritual três vezes.

¹¹³ Já foi casado com uma brasileira não muçulmana, tem um filho e é residente no Brasil, não naturalizado.

¹¹⁴ Conheci Kossi em 2002 quando fizemos uma disciplina juntos na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Desde então sabia que ele era muçulmano, mas ele só disse ter se convertido ao Islã no final do ano de 2006, quando fazia meu trabalho de campo na SBMRJ.

estratégico se definir, por exemplo, como “moreno” (FREYRE, 1995, p. 84). O fato da origem africana, não é um elemento necessário para que os africanos se considerem negros, apesar de muitos deles rirem quando eu perguntava sobre a classificação de sua cor, como se fosse algo óbvio.

De forma alguma o grupo de africanos pode ser visto como homogêneo, são diversas identidades colaborando na construção de representações. Diferente da época da escravidão, quando havia o reconhecimento das diferenças baseadas na “nação” (RODRIGUES, 1982: 101, VERGER, 1987: 521, REIS, 1986: 23), além da identidade que unia grupos de africanos inclusive grupos de trabalho e atividades lúdicas, como danças (REIS, 1986: 76), havia também esteriótipos positivos e negativos a que cada “nação” estava ligada.

As gradações de cor são um outro elemento presente na classificação racial no Brasil que tenta ser superado por militantes negros, na tentativa de agregar um grupo mais abrangente segundo uma mesma identidade negra, o que é encarado de diferentes formas pelos meus interlocutores na SBMRJ.

Neste universo, há espaço para a escolha de identidades, não só as raciais, mas a nacional, em alguns casos, quando era possível. Há os casos dos dois africanos convertidos ao Islã que conheci na SBMRJ. Ambos se identificam a partir da origem dos pais, no caso de Kossi, angolanos, e do de Mussa, ganenses, apesar de terem nascido e passado boa parte de suas vidas fora das fronteiras dos países dos quais declararam suas identidades nacionais.

No caso de Kossi, sua identidade angolana, o levou a morar no Bairro de Fátima, localizado na área central da cidade do Rio de Janeiro, onde há uma grande comunidade angolana. Segundo ele, que chegou ao Brasil em 1990, como refugiado de guerra (devido a Guerra Civil em Angola), sua relação com os angolanos era de:

“(...) conterrâneo, amizades, (...) pergunta sobre as novidades de Angola, dos familiares”.

Kossi mantém em seu cotidiano maior contato com outros angolanos, apesar de ele, segundo o próprio, ser o único muçulmano da comunidade angolana, pois os angolanos

seriam “todos católicos ou evangélicos”. Quando foi morador do Bairro de Fátima, conheceu grupos cujos membros se organizam como angolanos. Segundo ele, não conhecia qualquer grupo organizado como africanos.

Quando conheci alguns membros desta comunidade durante as comemorações do Dia da Consciência Negra, um deles, Nello, de família evangélica, comerciante, graduado em Letras, no Brasil há 8 anos e morador de Niterói, afirmou que Kossi não era angolano, mas congolês. Salientou que havia pessoas de outras nacionalidades que viajavam para Angola, aprendiam a língua portuguesa e coisas básicas sobre o país e depois vinham para o Brasil. Estas pessoas se declaravam “angolanas” para permanecer no Brasil como refugiados de guerra. Como exemplo, falou de um rapaz que conheci quando estudava na UFRJ, que segundo ele, não era angolano, mas nigeriano. Nello afirmou que sabe reconhecer alguém como angolano, através do sotaque e de alguns hábitos.

De qualquer forma, Kossi e Mussa tiveram experiências em muitos países da África, o que faz com que eles reivindiquem e comuniquem uma identidade africana com mais frequência do que outros africanos. Baseado em sua trajetória e com um forte sentimento africano, Kossi formulou um projeto para uma Organização Não Governamental que tem como objetivo ajudar e absorver imigrantes africanos no Brasil, independente de nacionalidade, etnia ou religião e divulgar o que ele chamou de cultura africana. Durante uma entrevista, ele afirmou querer divulgar:

“uma cultura africana, um modo de viver da África (...) divulgação da língua africana como o suaíle¹¹⁵ (...) da culinária africana”.

Kossi também tenta ajudar refugiados de guerra africanos freqüentando, quando pode, a Cáritas¹¹⁶. Ele e os demais angolanos que conhecia tinham status de refugiado de guerra e tinham passagem pela Cáritas.

¹¹⁵ Para Kossi, o suaíle é uma língua africana notória, em especial por ser uma língua franca comum na África Oriental, além de segundo ele, ser o fruto do comércio de escravos entre os árabes e africanos. O brasileiro convertido Yahia é outro muçulmano que valoriza esta língua, assim como foi valorizada pelos militantes negros nos Estados Unidos, como uma “língua africana”, não apenas entre aqueles que se tornaram muçulmanos.

¹¹⁶ A Rede Caritas Internationalis tem sede em Roma e abrange todas as Cáritas nacionais, incluindo a brasileira. É subdividida em 7 regiões: América Latina e Caribe, África, Europa, Oceania, Ásia, América do Norte, Oriente Médio e Norte da África. Ela atua com abertura ecumênica, estabelecendo parcerias com

Algumas pessoas que freqüentam a SBMRJ ou mesmo o imam Abdu, como mostrei acima, crêem que os africanos formam um grupo coeso no Brasil. O brasileiro convertido ao Islã, líder do ICAMMALES, Sanin, por exemplo, certa vez afirmou que:

“Os africanos são muito unidos.”

Empiricamente, o que pode ser observado na SBMRJ, através das rodas de conversa e redes de amizade é que não são os africanos em geral que são unidos, mas certos grupos com identidade nacional comum, principalmente o dos senegaleses.

Este grupo, é liderado por um dos africanos que teve por algum tempo o maior status na comunidade muçulmana, Abdul Aziz, o engenheiro senegalês que fora até o início de 2007 o responsável pela construção da nova mesquita e conselheiro da SBMRJ. Com sua saída do corpo administrativo da SBMRJ, há um vácuo na representatividade do grupo de africanos na administração da instituição. Seus problemas com a construção da nova mesquita fizeram com que ele também se afastasse das atividades da comunidade muçulmana.

Segundo o angolano Kossi durante uma entrevista que fiz:

“Abdul Aziz (senegalês) não é representante dos africanos na diretoria, não manda em nada”.

Já o guineense Mamudo, há 2 anos no Brasil, estudante de administração de empresas, morador do Bairro de São Francisco Xavier, na Zona Norte do Rio de Janeiro, afirmou durante uma entrevista que também não se sentia representado por Abdul Aziz na diretoria da SBMRJ. Muito reservado e “diplomático”, como ele mesmo se definia, Mamudo não quis falar a respeito disso.

Assim que Abdul Aziz deixa de ocupar a posição mais eminente entre os africanos na SBMRJ, quem se destaca é Ibrahim, outro senegalês, há 10 anos no Brasil, graduado em jornalismo, estudante de história e de um curso para ser guia turístico, que ascendeu à

organismos nacionais e internacionais pelo resgate dos direitos humanos, em especial ajudando refugiados de guerra. A Caritas Internationalis é reconhecida pelo Conselho Socioeconômico da ONU como de “status consultivo geral”.

posição de secretário ocupado por vários meses entre o final de 2006 e início de 2007, com a saída da então secretária, uma brasileira convertida, que havia se casado. Ademais, Ibrahim ganhou notoriedade como muadhin, pronunciando com uma certa frequência o adhan, o chamamento para a oração, diversas vezes, em especial na presença do imam Abdu antes da oração de sexta-feira. Durante meu trabalho de campo, era notória a preferência por um muadhin árabe ou descendente, o que era justificado pela necessidade do domínio da língua árabe para a eficácia do mesmo.

Por dominar a língua árabe, Ibrahim é o atual professor desta língua¹¹⁷ na SBMRJ, o que lhe deu legitimidade para se destacar como imam, ao guiar algumas vezes a oração, durante a sexta-feira, as orações que ocorriam durante o iftar no mês do Ramadã ou a oração fúnebre. O importante como disse anteriormente, é que apesar da comunidade definir ser árabe, aquele que fala árabe, isto não torna Ibrahim árabe em nenhum momento, para qualquer um dos agentes. Uma identidade que continua restrita àqueles nascidos em países árabes e aos seus descendentes.

Abdul Aziz é um dos poucos africanos com forte identidade negra. Certa vez, quando o encontrei em meio a uma roda de conversa com outros muçulmanos afro-descendentes, ele expressou o desconforto com a situação do negro no Brasil e a importância de reforçar a identidade “racial” ao usar como exemplo o caso de seu sogro que apesar de Abdul Aziz dizer que este era “negro”, o próprio não se reconhecia como tal.

Apesar de ser o presidente do SENEBRASIL durante uma conversa falou que queria muito ajudar:

“O meu povo”.

Não sabia de que povo se tratava, quando pedi que especificasse, ele disse:

“O povo da África.”

Estava se referindo aos africanos e “africanos na Diáspora” como falam alguns militantes negros. Segundo ele, seu povo não é o senegalês visto que o Senegal é “uma

¹¹⁷ Ele também é professor de francês.

invenção”. Isto o faz se aproximar de Yahia, citado nos capítulos anteriores, em alguns projetos que tem como objetivo valorizar os afro-descendentes. Como na edição de um livro sobre um mestre de Capoeira, afro-descendente, não muçulmano. Segundo Yahia, aquilo era importante para valorizar o “preto” mostrando que:

“(…) preto também tem herói”.

Yahia, junto ao grupo dos senegaleses, formou a base de apoio a Abdul Aziz e ao arquiteto Gilson, brasileiro convertido ao Islã, afro-descendente, também responsável pela construção da nova mesquita, que junto com o senegalês estava sendo acusado de negligência na obra. Além disso, Abdul Aziz também era acusado de não querer devolver um lap top que a SBMRJ lhe havia emprestado para a realização dos projetos de construção e os planos da obra que ele teria pegado ao se afastar do projeto. Outros africanos como Kossi, amigo de Abdul Aziz, não davam apoio total a ele. Segundo o angolano:

“Ele (Abdul Aziz) fez muita coisa errada”.

Ou no caso de outro africano, Amim, nascido no Togo, há 10 anos no Brasil, casado com uma brasileira que se converteu há pouco tempo ao Islã¹¹⁸, se referindo ao caso, ele disse que a SBMRJ:

“(…) tomou uma volta (se referindo ao lap top e aos planos da obra)”.

Ele me perguntou como a diretoria da SBMRJ deixou que Abdul Aziz fizesse aquilo.

A construção da identidade de Amim é muito distinta das demais. Em certa ocasião, ele me contou que não mantém contato com seus compatriotas de Togo no Rio de Janeiro, mas mantém contato com os africanos apesar de não demonstrar preferência por relações de amizade com africanos.

¹¹⁸ Como disse anteriormente, é comum entre os imigrantes africanos criarem raízes no Brasil. A maioria é formada por homens que são ou foram casados com brasileiras e tiveram filhos brasileiros. Neste caso em particular, Amim é casado com uma brasileira que, depois de 8 anos de casamento, se tornou muçulmana.

A distância em relação aos africanos, inclusive os muçulmanos, é constatada quando Amim afirmou que soube da existência da SBMRJ há apenas 2 anos, apesar de estar no Brasil há 10 anos. Apesar de considerar legítimas, nunca se envolveu com questões raciais no Brasil, diferente de Abdul Aziz. Quanto a sua escolha racial ele afirma ser “preto legítimo, africano e sem miscigenação”, sem ter problema com o termo “negro” como ocorre com outros africanos e afro-descendentes da comunidade.

Apesar de estarem no Brasil há aproximadamente o mesmo tempo e terem experiência parecidas, como serem casados com brasileiras e terem filhos brasileiros, Abdul Aziz e Amim têm diferentes graus de envolvimento nas questões raciais no Brasil. Isto ocorre também devido às diferentes experiências que ambos tiveram no Brasil, como suas distintas trajetórias profissionais¹¹⁹.

O angolano Kossi já teve envolvimento com o movimento negro, quando deu aula de francês, por um “valor simbólico”, para alunos “negros e carentes” no IPCN (Instituto de Pesquisas das Culturas Negras). Nesta época, tentou colaborar com a “causa negra” se engajando em um local de referência para ele, palco de luta para muitos militantes negros.

Um outro africano que tem um envolvimento com a questão racial no Brasil é o já citado ganense Mussa. Ele está envolvido, junto com o brasileiro afro-descendente convertido ao Islã Yahia, em um movimento para a consciência negra¹²⁰ no Brasil chamado “Novo Brasil”¹²¹. Este foi fundado por um outro ganense, não muçulmano, o cantor de Reggae e DJ Nabby Clifford. Segundo os “manifestos” de Nabby, o termo “negro” é por si só negativo:

“A origem da violência que começou no Navio Negreiro (...) que denigre, mantém a baixa auto-estima dos ‘pretos’, a causa da pobreza e violência”.

Para resolver esse problema, deve ser substituído “negro” por “preto” (o contrário de “branco”). Para ele, o termo “negro” persiste porque o Brasil foi o “último lugar no mundo a abolir a escravidão” e não tem a menor expectativa que o termo “negro” venha a

¹¹⁹ Abdul Aziz é graduado em engenharia e estava fazendo doutorado na COPPE/UFRJ. Já Amim é mecânico de caminhões.

¹²⁰ De fato, consciência “black” (“preta”), a forma como ele se identifica.

¹²¹ Citei no capítulo 3, o envolvimento de Yahia também neste movimento.

ser algo positivo. Segundo ele, seu movimento é sobre o Brasil, não sobre os “pretos”. Apesar desta posição, Nabby afirma não “crer” em “raças”, só na raça humana.

Identidades Nacionais e Identidades Africanas

O grupo de imigrantes africanos no Rio de Janeiro não presta ajuda mútua, ou possui alguma atividade beneficente, se constituindo em atividades que reforcem amizades pré-existentes e criam laços com outros imigrantes. Há entretanto algumas atividades promovidas pela e para a comunidade africana como a “África-Brasil Festa”¹²², que teve duas edições e que tenta promover uma maior união da comunidade africana no Rio de Janeiro.

Mesmo assim, a identidade nacional é o principal fator que colabora para a formação de redes de amizade e solidariedade entre os imigrantes africanos. O sentimento nacional é mais forte na diáspora que os grupos étnicos dos quais estes africanos fazem parte, apesar de alguns africanos afirmarem se sentir mais próximo daqueles que fazem parte do mesmo grupo étnico.

Os trabalhos sobre identidade nacional colaboram na abordagem sobre o grupo de africanos na SBMRJ, visto que por meio destes vemos grupos que tendem a expressar afinidade baseada em laços que exprimem o sentimento de fazer parte de uma mesma “comunidade imaginada” (ANDERSON, 1989: 14).

O caso mais notório é o da organização dos senegaleses em torno da instituição SENEBRASIL, que conta inclusive com “carteirinhas” para os sócios, e por enquanto apenas promove encontro entre os imigrantes do Senegal e suas respectivas famílias¹²³. A instituição, segundo o seu estatuto, tem como objetivo fazer intercâmbio entre a África, Senegal e Brasil, combater a pobreza, defender as minorias, e outras atividades culturais e sociais.

A coesão dos senegaleses é algo que chamou atenção do angolano Kossi na época em que ele morava em Kinshasa (República Democrática do Congo). Segundo ele, lá os senegaleses também eram muito unidos:

¹²² Esta festa é divulgada pelo orkut e pelas redes tecidas pelos africanos na Região Metropolitana do Rio de Janeiro.

¹²³ Esposas e filhos brasileiros.

“Se chegava algum senegalês à cidade, ele no mesmo dia arranjava um lugar para comer, dormir na casa de um outro senegalês”.

Nesta ocasião, ele fez uma analogia com a coesão existente nas comunidades judaicas. Ele me contou esta história durante uma visita que fiz a ele quando estava internado em um hospital. Também estavam presentes um amigo angolano e um brasileiro convertido ao Islã que foi lhe entregar uma ajuda em dinheiro dada pela SBMRJ. Em algumas ocasiões, Kossi disse que tinha a mesma relação com os angolanos e demais africanos, que tinham a “mesma proveniência”. Apesar disso, observei que ele não tinha uma relação tão próxima com outros africanos como tinha com os angolanos.

Os fortes laços entre aqueles que compartilham uma mesma identidade nacional, apesar das diferenças religiosas, pode ser observado não só entre os angolanos e senegaleses, mas entre os nigerianos, guineenses e guineanos. Um nigeriano que conheci em São Paulo, se referiu a um outro nigeriano, ioruba e muçulmano como ele, que eu havia conhecido na SBMRJ como “irmão”. Quando indaguei o que ele queria dizer com aquilo, ele salientou o fato de serem ambos nigerianos.

Os nigerianos no Rio de Janeiro mantêm forte contato e se encontram em reuniões esporádicas. Segundo Ibrahim, um destes nigerianos muçulmanos, há 2 anos no Brasil, estudante de informática e morador do alojamento da UFRJ, o encontro acontece na casa de um deles e há a presença tanto de muçulmanos, quanto de cristãos, quanto de “tradicionalistas”¹²⁴.

Mamudo, nascido muçulmano em Guiné-Bissau, afirma se encontrar com grande frequência com seus amigos também de Guiné-Bissau. Poucos são muçulmanos, segundo ele a maioria é evangélica. Certa vez, conheci Tozzy, também de Guiné-Bissau, estudante universitário, evangélico e melhor amigo de Mamudo, segundo este. Tozzy tinha ido a SBMRJ para poder vender uma calça costurada por sua mãe que, segundo ele, era um tipo de roupa usada “por muçulmanos na África”. Como não era muçulmano, pediu para Mamudo ajuda-lo a vender a calça na SBMRJ. O guineense estava usando redes de solidariedade tecidas com seus compatriotas na tentativa de efetuar um negócio.

¹²⁴ Categoria usada pelo interlocutor que dizia respeito às religiões “autóctones” de seu país.

Alguns africanos muçulmanos vinham a se conhecer e se tornavam amigos, sem que realmente parecesse relevante uma identidade africana. Nestes casos, passavam pela mesma experiência, chegavam juntos ao Brasil através de programas de intercâmbio para fazer curso universitário e antes de começarem a estudar, faziam junto o curso de português para estrangeiros¹²⁵.

Um outro grupo, também pequeno, o de imigrantes da Guiné, mantém também fortes laços. Certa vez, encontrei um deles, Suleiman, vendedor ambulante, morador de Niterói e há 6 anos no Brasil, com dois compatriotas, também muçulmanos, que tinham acabado de chegar de seu país.

Um deles, se tornou também vendedor ambulante com o apoio de Suleiman que lhe forneceu o mesmo tipo de produto para começar a trabalhar. Em outras ocasiões, pude sentir o valor das identidades nacionais, como quando Abu Bakr, também da Guiné, me perguntava sobre seu compatriota Suleiman todas as vezes que nos encontrava. O mesmo Abu Bakr, durante uma conversa com outro de seus compatriotas recém-chegados ao Brasil, afirmou que já o conhecia de vista em Conakry, capital da Guiné, de onde os dois eram provenientes.

Quando perguntava a origem, quase todos os africanos na SBMRJ diziam o seu país de origem, apenas uma minoria dizia primeiro “África”. Esta situação era muito distinta na Mesquita Bilal al-Habashi em São Paulo, onde apesar da maioria dos frequentadores ser africanos, uma grande parte respondia a mesma pergunta com “África”.

A ausência de coesão entre diversos africanos ficou mais exposta quando conversei com o nigeriano Ibrahim que, muito orgulho de sua identidade nacional e se definindo também como “carioca”, afirmou:

“Eu não me dou com os angolanos (...) nós (os nigerianos) não gostamos dos angolanos”.

Ele afirmou, de forma jocosa, que isso devia à (1) por causa da rivalidade no futebol que resultou na eliminação da seleção da Nigéria na disputa da Copa do Mundo de 2006 e

¹²⁵ Conheci dois casos que envolviam nigerianos e senegaleses, que construíram relações de amizade, após chegarem ao Brasil através de um intercâmbio para fazer um curso universitário.

(2) por questões econômicas, por ser a Nigéria mais rica que Angola. Em outra ocasião, quando conheci o ganense Kenneth, um dos organizadores da “Brasil-África Festa”, evento em que conheceu algumas dos africanos muçulmanos, ele afirmou manter maior proximidade com os africanos falantes de inglês como ele, o que incluía os nigerianos.

Apesar de existir, a identidade africana é pouco expressiva na SBMRJ, visto que é uma identidade atribuída e não reivindicada. Além disso, neste espaço, as autoridades citam a grande diversidade entre os seus membros como um elemento positivo, para demonstrar a unidade do Islã e da comunidade. Desta forma outras identidades são desvalorizadas. Certa vez ao perguntar sobre a qual grupo étnico fazia parte Amim de Togo, um brasileiro convertido ao Islã me respondeu:

“Ele é muçulmano”.

Um outro exemplo da identidade africana é a de Cabenda Ricardo, que conheci nas comemorações do Dia da Consciência Negra em 2007, angolano de origem cristã, estudante de fisioterapia e há 10 anos no Brasil, que luta pela coesão dos africanos no Brasil. Além de ele chamar atenção para a falta de compromisso da maioria de seus compatriotas com a questão racial no Brasil¹²⁶, tenta unir os grupos de africanos, principalmente na luta contra a AIDS no Brasil e na África.

O objetivo de sua ONG “Mãe África Ação Social” é a prevenção de DST, principalmente a AIDS, na tentativa de mobilizar os estudantes africanos a entrarem nesta luta. Cabenda trabalha com outros africanos¹²⁷ e brasileiros, com o objetivo de agregar ainda mais africanos para, quando voltarem a seus países, estejam capacitados para retransmitir o que aprenderam aqui.

Fundada em 2004, a instituição também é um espaço de organização de atividades que discutam as relações “étnico-raciais” tanto no Brasil quanto na África. Tenta dar apoio de várias formas aos africanos residentes no Brasil, seja refugiados seja estudantes para garantir acolhimento e melhores condições de vida enquanto residentes no país. Tem

¹²⁶ Como tratei no capítulo anterior.

¹²⁷ De Cabo Verde, Moçambique e Guiné-Bissau, todas ex-colônias portuguesas.

também como objetivo a melhoria das capacidades técnicas e consciência política para atuação dos africanos ao regressarem para a África.

Através de seu trabalho, conheceu outros africanos engajados em algumas lutas no Brasil, como o ganense Nabby e os senegaleses Abdul Aziz e Hassan que fazem parte do corpo administrativo do SENEBRASIL, ao participarem de um evento que a instituição de Cabenda promoveu. Entre os angolanos Nello e Cabenda¹²⁸, há uma forte identidade africana e um certo envolvimento com as questões raciais no Brasil.

Diferente de Cabenda, Nello fica um pouco mais distante do movimento negro, pois acha que este movimento está corrompido “pelo sistema”. Durante uma conversa, ao tratar dos elementos culturais de “matriz africana” valorizados no Dia da Consciência Negra, perguntei a Nello se ele já havia freqüentado uma “macumba”. Ele disse que não, pois aquilo era coisa séria em seu país, “feitiçaria”. Esta opinião era influenciada pelo fato dele ter sido criado em uma família evangélica. Já Cabenda disse ter vontade de conhecer as religiões tradicionais de seu país, a mitologia banto e as línguas de Angola, às quais ele não teve acesso.

Africanos ou Indianos?

Algumas pessoas nascidas em Moçambique não se definiam como africanos, mas como portadoras de uma identidade polissêmica: indiana e moçambicana. No caso de Abdul Latif, há 30 anos no Brasil, quando o conheci pela primeira vez, ele me respondeu a pergunta “de onde você é” afirmando:

“Sou da Índia”.

Mas o mesmo expressa sua identidade moçambicana usando uma camisa da seleção de Moçambique e colocando em seu perfil no Orkut que era de Moçambique. Como disse anteriormente, por vezes o mesmo usava uma taquia¹²⁹ durante as orações de sexta-feira com as cores da bandeira da Índia. Entre os outros indianos nascidos em Moçambique, um

¹²⁸ Ele se define como “negro” e mantém boas relações com o movimento negro.

¹²⁹ Espécie de solidéu utilizado por alguns muçulmanos quando fazem as orações. Alguns brasileiros convertidos a utilizam no seu cotidiano para marcar sua identidade muçulmana.

é seu irmão, Amim, que quando certa vez, na minha presença, lhe perguntaram de onde ele era, disse que havia nascido em Moçambique, mas que:

“A semente é indiana”.

Do mesmo modo, um outro indiano-moçambicano Saidul Rahman, disse certa vez simplesmente ser de Moçambique sem dizer nada sobre sua origem indiana. Só tive certeza de que era de origem indiana e gujarati, quando lhe perguntei.

A identidade africana era experimentada de diferentes formas entre estes agentes. Amim, por exemplo, demonstrava grande interesse sobre a África, a colonização e política do continente. Certa vez durante o jantar no iftar do mês do Ramadã de 2007, ele conversou com alguns africanos sobre alguns políticos da África e em um determinado momento, muito ressentido, afirmou que ele e sua família deixaram Moçambique porque os portugueses:

“Nos abandonaram (...), abandonaram inclusive sua própria gente depois da independência (de Moçambique em 1975)”.

Amim demonstrou seu interesse por Moçambique quando, certa vez, também durante o iftar numa noite de Ramadã de 2007, eu estava falando com Sanin sobre a mesquita que tem grande frequência de africanos em São Paulo, e que já havia tido um shaikh moçambicano. Ao ouvir isto, Amim se virou interessado e perguntou qual era o seu nome deste shaikh.

Apesar de terem nascidos em Moçambique, os demais africanos não os consideram como tais, mas como “indianos”. Há inclusive tensões envolvendo indianos e africanos, o que inclui as disputas envolvendo o engenheiro senegalês Abdul Aziz e os indianos Amim e Saidul Rahman, que fazem parte da administração da SBMRJ, nos problemas com a obra.

Um dos que se refere a eles como “indianos”, o angolano Kossi, disse logo no início dos conflitos entre Abdul Aziz e a SBMRJ que teriam sido os “indianos” que haviam tirado Abdul Aziz da obra para por gente de sua confiança.

O fato deste grupo ser de Moçambique levou Haidar Abu Talib, historiador da comunidade, a convidar Abdul Latif para participar de uma palestra sobre a presença do Islã na África que contou com a participação de outros africanos convidados para falarem do Islã em seus países em uma escola pública de Copacabana. Estiveram presente o ganense Mussa, o angolano Kossi, o então imam sudanês Abdu, o guineense Mamudo e o senegalês Ibrahim. Abdul Latif afirmou não querer ir, pois não tinha nada a dizer sobre Moçambique.

É importante também dizer que a experiência destes indianos na África contribuiu com a formação de uma nova etnicidade. No contexto da colonização europeia na África, eram classificados genericamente como “asiáticos” ou segundo a nacionalidade de seus antepassados, como no caso de “indianos” ou “paquistaneses” em Moçambique (MUSSÁ, 2001: 131).

Desta forma, quando perguntei a Abdul Latif se seus pais eram gujaratis, um brasileiro convertido, perguntou a mim o que era “gujarati”, eu respondi que era um grupo étnico da Índia. Abdul Latif, antes de dizer que seu pai era de Bombaim e sua mãe gujarati falou:

“Gujarat é um estado (...)”

Em seguida comparou a Índia ao Brasil:

“Como o Ceará (...) cearense é grupo étnico”?

Alguns africanos passaram por alguns momentos conflituosos com os indianos. Alguns desses, eu presenciei, outros tive acesso a informações através de outros africanos. Em um deles, um senegalês que comia com talheres teve sua identidade africana posta em dúvida de forma jocosa pelo moçambicano-indiano Amim, pois ele não estava comendo com a mão e segundo Amim, africano de verdade “come com a mão”. O senegalês se sentiu desconfortável com aquilo, mas, para amenizar a situação, Amim disse:

“Eu sou africano”.

A interação entre o senegalês e Amim se deu através de uma “relação jocosa”. É comum a conciliação e a expressão da ambivalência subjacente entre membros de grupos distintos se dar com o estabelecimento das relações jocosas, que permitem a manifestação controlada da hostilidade, num composto de amizade e antagonismo (RADCLIFFE-BROWN, 1973: 121-122).

Entre alguns momentos do Ramadã de 2007, o mesmo senegalês mantinha uma relação também tensa com o irmão de Amim, Abdul Latif. O primeiro chegou a perguntar certa vez se Abdul Latif não gostava dele, o que foi presenciado por Kossi. Outros africanos também protagonizaram momentos de tensão com os indianos. Apesar dos conflitos, há de algumas formas a expressão de uma identidade africana, não reconhecida pelos africanos nem pelos afro-descendentes, a partir, sobretudo, do interesse pela África, exposta através das conversas dos indianos com os africanos. Mesmo assim, a identidade indiana é mais forte, dentro deste grupo, motivo pelo qual se aproximam de outros indianos, nascidos na Índia, que estão no Rio de Janeiro a trabalho.

Áfricas

Os atores envolvidos, negros ou africanos, constroem a África na diáspora das formas mais distintas, baseadas sobretudo em experiências pessoais. Assim os afro-descendentes brasileiros se identificam como africanos na Diáspora, com suas raízes “cortadas” com as tradições dos seus antepassados. Por isso precisam dos africanos para se religarem simbolicamente à África. De fato, a identidade africana é apenas reivindicada por estes afro-descendentes, apesar de não serem reconhecidos como africanos nem pelos africanos, nem pelos demais membros da comunidade muçulmana.

Durante meu trabalho de campo, ao conversar com muitos africanos e alguns afro-descendentes, questionei o que havia de parecido entre o Brasil e a África. Sanin, por exemplo, afirmou durante uma entrevista que:

“Entre o afro-descendente e o africano, não há nenhuma semelhança, só a cor”.

Enfatiza, em seguida, os laços cortados com a África, com suas tradições, sua “cultura”. Para ele a única “saída” para o “preto” é se aproximar da África, pois:

“Ninguém pode negar a África, Pátria-Mãe de todos os pretos do Brasil. Não vão chegar a lugar nenhum enquanto desconhecerem a África como Pátria-Mãe.”

São diversos os discursos sobre a África, seja entre brasileiros afro-descendentes seja entre africanos. Segundo o ganense Mussa, as raízes africanas são as mesmas, o que ligaria os diversos grupos étnicos do continente e os descendentes de africanos no mundo. No entanto a idéia de uma África homogênea é também criticado por alguns africanos, como o nigeriano muçulmano, que citei anteriormente, que conheci em São Paulo, que afirmou, em uma ocasião, ter discutido com um brasileiro que acreditava que a África era um país.

O senegalês Ibrahim afirmou certa vez que apesar de ser contra a homogeneização que em geral se faz da África, acredita que haja uma base comum, enfatizando a África como o lugar onde surge a humanidade. Ele cita o caso do Egito como exemplo de civilização africana e acusa uma suposta tentativa de branqueamento deste país. Esta grande civilização manteria contato com outros povos na África pois:

“(...) o deserto nunca foi uma barreira que isolasse os povos na África.”

Muitas destes africanos são visto como “representantes” da África imaginada por Sanin e Yahia. Yahia quer que africanos colaborem para o que chamam de “consciência de raça” dos brasileiros. Alguns africanos, como Abdul Aziz, têm esse interesse, mas a maioria quer apenas estudar ou ganhar a vida e voltar para o seu país como Mamudo de Guiné-Bissau. Apesar dele ajudar Sanin com seus projetos, ele afirma que sua participação é muito limitada e tem medo se ser deportado caso se envolva com alguma questão política.

Certa ocasião, Mamudo disse que não se envolve mais porque é estrangeiro e pode ter problemas com a Polícia Federal. Ele me disse não ter interesse por exemplo nas questões raciais no Brasil acima de tudo tenta ser “diplomata” com Sanin e Yahia, os verdadeiros interessados no assunto.

Apesar do apoio a Sanin em sua instituição que tenta construir uma identidade malê¹³⁰, Mamudo me contou não saber quem foram os malês, também parecia não ter interesse sobre o assunto que Sanin já havia tentando explicar algumas vezes. Entre alguns africanos da SBMRJ, há aqueles interessados na história dos Malês, grupo de língua ioruba que protagonizaram uma rebelião em Salvador no século XIX (REIS: 1989), episódio marcante na defesa da presença islâmica no Brasil, assim como seu caráter combativo valorizado por diversos grupos na SBMRJ. O senegalês Ibrahim, por exemplo, se interessa pelos malês por se tratarem de africanos muçulmanos como ele. Atualmente, ele está cursando a faculdade de História e tem muito interesse pela História da África, apesar de não ter interesse pelo Islã que teria sido praticado pelos malês.

Assim como Sanin afirmou não haver semelhança entre os africanos e afro-descendentes, ouvi diversos discursos a este respeito. Certa vez quando conheci um senegalês muçulmano numa viagem de Barca na travessia da cidade de Niterói para a do Rio de Janeiro, ele me disse:

“Africano e brasileiro são a mesma coisa”.

Eu perguntei:

“São parecidos?”

Ele confirmou:

“São a mesma coisa”.

Segundo o senegalês, os africanos e os brasileiros compartilhavam culturas iguais, eram povos alegres. Estas características não lhe causaram grande estranhamento quando chegou ao Brasil.

¹³⁰ Perguntei a ele uma vez, se ele usava algum tipo de amuleto para proteção, como o que Sanin me mostrou uma vez, objetos que marcariam uma identidade muçulmana africana que Sanin tenta reconstruir. Mamudo disse que não, mas não tem idéia se algum outro muçulmano da África usa estes talismãs.

No entanto, os africanos de modo geral não tentam se identificar desta maneira com os brasileiros. Um outro senegalês, Abdullah, desta vez, na SBMRJ negou esta abordagem afirmando a diferença entre ser africano e ser brasileiro, o que não seria relevante se o indivíduo fosse muçulmano, pois segundo ele, a forma de agir disciplinada seria a mesma entre todos os muçulmanos. Segundo ele:

“Os muçulmanos são iguais (...) (agem) com disciplina (...) pensam do mesmo jeito”.

Apesar disso, quando lhe perguntei sobre as semelhanças das culturas afro-brasileiras com uma “africana”, Abdullah reconhece que:

“Negros do Brasil podem ser parecidos com os da África.”

Isto demonstra como os posicionamentos são diversos também baseados na religiosidade dos atores envolvidos já que no primeiro caso o interlocutor muçulmano, não praticava a religião, diferente do segundo caso. Ao mesmo tempo, Abdullah chama atenção para a unicidade do Islã que é um assunto recorrente na SBMRJ. Em São Paulo, um nigeriano me disse que a oração de sexta-feira é igual em todo mundo porque o Islã é único, após eu falar que tinha achado a oração coletiva naquela mesquita diferente da que eu conhecia na SBMRJ.

Como disse anteriormente, uma outra questão que liga diferentes “Áfricas” é a discriminação racial. A maioria dos africanos que freqüentam a SBMRJ já passou por algum tipo de situação de discriminação racial, como no caso do angolano Kossi, o nigeriano Ibrahim e o togolês Amim, que me contou também já ter sofrido discriminação, no caso dele, dos “árabes”, ainda antes de chegar ao Brasil, quando morou na Líbia. Hoje ele afirma que não liga para racismo, apesar de reconhecer que existe no Brasil.

É comum alguns africanos se sentirem parte do passado escravocrata, com a construção de uma memória da escravidão. Entretanto, muitas vezes se colocam a parte das questões raciais no Brasil, não se envolvem. A maioria não tem interesse a respeito de heranças culturais africanas no Brasil, como as religiões afro-brasileiras, que são de

diferentes formas valorizadas pelos brasileiros convertidos ao Islã¹³¹. Sanin, como outros brasileiros afro-descendentes convertidos, manifesta grande orgulho pela negritude, não reconhece freqüentemente a diversidade da presença de africanos na SBMRJ, visto que os consideram apenas “pretos”, “legítimos africanos”.

Desta forma, são diversas formas de construir e imaginar a África e diferentes tipos de identidades africanas que estão presentes nos discursos e serão incorporadas por estes africanos muçulmanos e afro-descendentes convertidos ao Islã que estão em constante diálogo com a História dos Africanos no Brasil e dialogando com os africanos que chegam no fluxo migratório para Brasil que continua até hoje.

Um outro exemplo: A Mesquita dos “africanos”

Em algumas passagens que fiz por São Paulo, tive acesso a algumas comunidades muçulmanas, que servem como exemplo de como segundo algumas situações, são construídas identidades religiosas. De maneira geral, a comunidade muçulmana de São Paulo é fortemente marcada por uma polarização étnica, com grande parte da comunidade nascida na religião e de origem árabe, o que contrasta com a comunidade muçulmana (sunita) do Rio de Janeiro, composta sobretudo por brasileiros, sem descendência árabe, e convertidos ao Islã.

Além de poucos convertidos, informação que não era confirmada por alguns brasileiros convertidos que conheci em São Paulo, há a pouca freqüência de muçulmanos não árabes em algumas comunidades. Em especial, passei 3 dias durante o Ramadã de 2007 na Mesquita Bilal al-Habashi, localizada em um prédio comercial na Praça da República, no centro da capital paulista, onde há a predominância da presença de africanos nascidos muçulmanos.

Esta mesquita, fundada em 2005, era mantida pelo CDIAL (Centro de Divulgação do Islam para a América Latina), baseado na cidade paulista de São Bernardo do Campo. O grupo que fundou essa instituição era formado por brasileiros convertidos ao Islã, militantes

¹³¹ Sanin chama de “animismo”, termo que ele adotou após a leitura de Nina Rodrigues. Como mostrei no capítulo anterior, ele mantém uma relação ambígua com os adeptos das religiões afro-brasileiras, os quais ele chama de “povo de terreiro”.

do movimento negro¹³². Isto explica o nome da mesquita, Bilal al-Habashi, um africano nascido na Etiópia, ex-escravo libertado pelo Profeta Muhammad que sofreu castigo físico ao se recusar a levar a cabo uma punição, também física, contra Muhammad. A partir daí, ele se torna muçulmano e companheiro do Profeta. Fica marcado na história do Islã como o primeiro “negro” muçulmano e também como o primeiro muadhin.

Esta história foi contada a mim, pela primeira vez, por Maoma¹³³, brasileiro convertido ao Islã, militante negro, que se declarou presidente daquela mesquita, apesar de outros muçulmanos que a freqüentavam me disserem que a mesquita era uma “filial do CDIAL” e que não tinha diretoria nem um estatuto¹³⁴.

A maioria dos freqüentadores era formada por africanos, entre 95 a 98%. A maior parte dos africanos, cerca de 50%, era tanzaniana, segundo um interlocutor nascido na Tanzânia, mas havia também muitos nigerianos, somalis, ganenses e alguns poucos do Senegal, África do Sul, Costa do Marfim e Guiné-Bissau. Muitos moravam nas redondezas da Praça da Republica, o motivo segundo eles, para a freqüência na mesquita. Para outros, entre eles, os brasileiros convertidos, a localização do centro de São Paulo, facilitava o acesso às pessoas em geral àquele espaço.

Segundo Mazim, um brasileiro convertido ao Islã xiita, o grupo de brasileiros convertidos em São Paulo “não passava de 50 pessoas”. Este grupo teria se conhecido, primeiro a partir de visitar que passaram a fazer a outras mesquitas. Depois passaram a se distanciar dos árabes ao se reunirem em mesquitas próprias, devido ao contexto árabe das comunidades de São Paulo. Um dos principais motivos era o fato do sermão de sexta-feira ser em língua árabe naquelas mesquitas¹³⁵. O interesse dos convertidos de ter acesso aos sermões de sexta-feira em língua portuguesa, se devia ao fato de este ser um bom veículo de conhecimento da religião. Daí teria nascido a vontade dos brasileiros convertidos em ouvir os sermões em português. Os sermões feitos em árabe ficavam restritos aos que

¹³² Segundo Vitória Peres de Oliveira (2006: 13), jovens negros convertidos em 2005, inauguraram esta *musalah* no centro de São Paulo com a administração predominantemente negra.

¹³³ Nome pelo qual é mais conhecido este senhor, convertido ao Islã há mais de 20 anos. No entanto ele se apresentou a mim, quando o conheci no Rio de Janeiro, como Muhammad Ali Numayri, os dois primeiros nomes seriam uma homenagem ao boxeador afro-americano Cassius Clay, que adotou este nome após sua conversão ao Islã. O segundo seria, segundo ele, uma homenagem ao ex-presidente do Sudão Ja'far Muhammad Numayri.

¹³⁴ Em minha última passagem por São Paulo, entre os meses de dezembro de 2007 e janeiro de 2008, um brasileiro convertido que freqüenta esta mesquita me contou que o estatuto estava sendo preparado.

¹³⁵ Em algumas há tradução para o português do sermão de sexta-feira.

dominavam aquela língua, assim como as posições mais eminentes no aparelho burocrático das comunidades muçulmanas de São Paulo.

Após uma divisão entre convertidos, há a formação da mesquita da Sé, centro de São Paulo, que depois foi para o bairro do Paraíso, e outra, aquela mesquita na Praça da República. A divisão teria sido provocada entre os brasileiros convertidos ligados ao movimento negro ao estilo “Islã negro americano”¹³⁶. Estes, segundo Mazim, teriam dado o nome da mesquita, para marcar que aquela era uma “mesquita de negros”.

A escolha do nome, no entanto, teria sido um acidente, apenas “sugerido”, segundo Malik, brasileiro convertido ligado ao movimento negro e ao movimento Hip Hop, que conheci na Mesquita do Paraíso, mas que freqüentava geralmente a dos africanos, devido à localização, segundo ele.

Para Mazim, o forte contexto árabe entre os muçulmanos¹³⁷ em relação também aos africanos muçulmanos, teria levado estes a freqüentarem aquela mesquita e, no final, formarem sua própria comunidade muçulmana. Nenhum africano me contou que este era o motivo da freqüência naquela mesquita. Mesmo assim, muitos não gostavam de falar dos árabes muçulmanos, um deles em especial, o ganense Issah, que conheci na SBMRJ, falava que não gostava dos árabes, nem os do Rio de Janeiro, nem os de São Paulo.

Certa vez eu e Issah estávamos conversando na Mesquita da República sobre o presidente da SBMRJ, um árabe egípcio. De repente, um muçulmano próximo de nós, trajado de uma galabia preta com tons dourados, e com forte sotaque, fez uma pergunta a respeito do presidente da SBMRJ que dificilmente teria sido feita por um africano:

“Ele é preto”?

Depois deste episódio, perguntei de onde ele era para Issah que respondeu que ele era brasileiro¹³⁸. Aquele brasileiro convertido fazia parte de um grupo de pessoas que

¹³⁶ Durante nossa conversa, Mazim insistiu várias vezes que aquilo “não é Islã”.

¹³⁷ Esta separação entre os árabes e os africanos agrada Sanin que tenta construir uma instituição religiosa restrita a apenas africanos e afro-descendentes muçulmanos.

¹³⁸ Este senhor, que me disse se chamar Calabar, também convertido ao Islã há 20 anos e envolvido no movimento negro, durante o Iftar em uma das noites do Ramadã de 2007, me disse que era africano, apesar de os africanos não o considerarem como tal.

quando se tornam muçulmanas, passam a “fazer tipo”¹³⁹, freqüentemente tentam falar com um sotaque diferente.

Quando foi fundada, a mesquita dos africanos contava com um shaikh moçambicano que fazia os sermões em português. Há desde 2006, no entanto, um shaikh de Gana, Yahia, chamado de “Iaiá” pelos africanos, que faz o sermão em inglês, contando no final com um resumo em português do mesmo feito por um brasileiro convertido. Este acontecimento foi encarado como algo “natural” por Mazim, visto que o inglês serve de língua franca naquele espaço devido ao fato de hoje os africanos anglófonos constituírem a maior parte dos membros. Por toda a mesquita, há mensagens e anúncios em três línguas: o inglês, o suaíle (idioma falado pelos tanzanianos) e o português.

Apesar das diferenças, encontrei semelhanças entre aqueles africanos e os da SBMRJ. Todos os africanos que tive acesso eram casados com mulheres brasileiras não muçulmanas, até mesmo o shaykh Yahia. Segundo ele, durante uma conversa informal que tivemos, o casamento com uma brasileira não passava de uma estratégia para os africanos não serem deportados do Brasil, visto a maioria deles estariam no país ilegalmente.

Diferente da SBMRJ, apesar de conflitos que presenciei, esta comunidade aparenta formar um grupo mais coeso, em que é mais forte o sentimento de ser africano, onde as pessoas dizem com mais freqüência que são da África, quando lhes é perguntado de onde são. É um espaço também onde é mais comum que se façam críticas aos árabes por parte dos africanos e dos brasileiros. Nesta mesquita alguns brasileiros afro-descendentes têm a oportunidade de adotar diacríticos africanos, como a indumentária construída como parte da tradição de muçulmanos africanos, com um sotaque distinto ou com hábitos que seriam comuns na África. Por exemplo, Calabar insistia em comer com as mãos durante as refeições na mesquita, adotando publicamente uma prática comum entre os africanos, a qual ele insistia ser parte da “Sunna” (tradição) permitida pelo Islã.

Nestas comunidades, há diversas formas de identidade africana, apesar de não haver a formação clara de uma etnicidade africana. Fredrik Barth (2005: 20-21) demonstrara como imigrantes paquistaneses passam a se constituir como um grupo étnico na Noruega. Há uma nova forma de se pensar e sentir paquistanês. Assim as diferenças entre grupos

¹³⁹ Como disse Abu Bakr, brasileiro convertido ao Islã há 3 anos, graduado em ciências sociais e morador da Zona Sul no Rio de Janeiro. Na ocasião, ele estava se referindo a um brasileiro convertido que eu acabara de conhecer.

étnicos no Paquistão são deixadas de lado e há a valorização do que é comum entre estes imigrantes. Neste contexto, a identidade paquistanesa que em um primeiro momento é atribuída aos paquistaneses, passa depois a ser auto-atribuída. Em São Paulo, devido ao forte contexto árabe, há a abertura de espaço para que haja a formação de uma etnicidade africana dentro da comunidade muçulmana. Diferente do Rio de Janeiro, onde há mais fluidez das identidades, não há a força da identidade árabe e, logo, não há da mesma forma uma consolidação da identidade africana.

CAPÍTULO 5

CONCLUSÃO

Apesar das lideranças da SBMRJ defenderem publicamente o Islã como uma religião universal, revelada para toda a humanidade, os diversos grupos que compõem a SBMRJ estão posicionados segundo diferentes graus de prestígio na comunidade de acordo com suas identidades. A questão da pluralidade étnica da comunidade é citada pelas lideranças, como o historiador Haidar Abu Talib, para confirmar a união pela fé que o Islã proporciona aos indivíduos dos mais diversos lugares do mundo.

O imam Abdu, em um dos seus sermões, aponta para o fato desta comunidade que une pessoas tão diferentes debaixo de uma mesma bandeira como um:

“(...) milagre (...) Pessoas de diferentes países, de diferentes culturas e formas de pensar, todas unidas por um único objetivo: se submeter a Deus na prática das orações (...) Fazem com que haja a união da Nação”.

Na mesma ocasião, chamou atenção para o fato de se deixar a “corda escapar, a Nação tende a se dividir”. Como consequência, haveria “humilhação e sofrimentos”. Dá como exemplo o mundo muçulmano que sofre por ter se afastado da religião. Neste discurso apontando a universalização do Islã, o imam Abdu diz que quando os muçulmanos pegarem “esta corda de novo, Deus vai fazer a honra voltar aos muçulmanos”. Eram momentos privilegiados em que era exposta uma das idéias centrais desta comunidade: a da unidade dos muçulmanos e da comunidade religiosa.

Deve-se manter a coesão do grupo que teria sido ameaçada de divisão o que foi em vários momentos usada para explicar a expulsão de alguns membros, de quem me aproximei que formaram uma pequena comunidade muçulmana, também no Centro da cidade do Rio de Janeiro: o BR-Islam (ou Estrada da Harmonia). Um grupo ainda marginal, composto por apenas 8 associados, que mantém como atividades a oração coletiva de sexta-feira e aulas de religião e língua árabe.

De modo geral, os membros do BR-Islam, compartilham uma concepção de Islã muito semelhante a das lideranças da SBMRJ, primando por um “Islã puro”, cujas fontes

são as escrituras sagradas. O BR-Islam não se consideram filiado a nem ramo do Islã (sunita ou xiita) se identificado apenas como muçulmanos “puros”.

Uma das concepções defendidas publicamente pelas lideranças da SBMRJ é a idéia da ausência de hierarquia no Islã. Algo que alguns brasileiros convertidos negros apontaram como uma característica que os fizeram se aproximar do Islã e se afastarem das tradições religiosas que praticavam. Segundo estes, o Islã não veria “cor, raça, classe social”. Um ingrediente importante na construção de identidades negras e africanas nesta comunidade.

Há, além disso, um Islã brasileiro que é construído pelas lideranças que estão no poder na SBMRJ desde 1993. Foi a partir de então que os sermões de sexta-feira passaram a ser feitos em língua portuguesa, que jovens nascidos muçulmanos foram estudar em universidades islâmicas na Arábia Saudita e que a instituição passou a oferecer cursos para os membros da comunidade e não muçulmanos. Um dos principais objetivos era a divulgação do Islã (dawah) e promoção crescente de conversões ao Islã.

Este Islã que tenta fincar raízes no Brasil é marcado pelo trabalho de Haidar Abu Talib, historiador e secretário da SBMRJ, que endossa a presença do Islã no Brasil, antes mesmo da chegada dos portugueses. Haidar tenta apontar a presença do Islã na cidade do Rio de Janeiro, através da arqueologia de uma arquitetura islâmica, agora descaracterizada, que marca a presença do Islã na cidade. Desta forma, faz com que o Islã deixe de ser uma religião estrangeira e a desetnifica. Estas estratégias fazem parte do processo de “crioulização” do Islã no Brasil. Ela deixa de ser uma religião tanto dos árabes quanto dos africanos, aqueles que trouxeram o Islã para o Brasil, para ser uma religião universal, revelada para toda a humanidade e presente no país há tanto tempo, ou até mais, que o cristianismo.

Mesmo assim alguns membros da comunidade se tornam muçulmanos por serem negros, segundo eles, para reatar as raízes com a África. Eles apontam que o Islã é também africano, ou mesmo constroem um “Islã africano”. Assim há alguns processos de etnificação na comunidade com pessoas que não só se africanizam, como se arabizam.

Alguns membros da SBMRJ comunicam estas identidades através de uma corporificação performática das mesmas. Estes processos são rejeitados por alguns membros da SBMRJ que apontam a falta de “autenticidade” dos agentes envolvidos e pelo

fato de ser usado o Islã para a construção de uma nova identidade. O discurso das lideranças da SBMRJ também gera tensões devido a estes processos etnificação.

Alguns afro-brasileiros constroem uma África imaginada como homogênea da qual os imigrantes africanos que freqüentam a SBMRJ são elevados a porta-vozes, pois conheceriam a história e as tradições da África, da qual os descendentes de africanos haveriam se separado. Por outro lado, alguns africanos afirmam que mesmo não sendo homogênea, há coisas em comum na África, que uniria também africanos e afro-brasileiros, pois teriam as mesmas raízes.

O caso mais notório era o de Sanin que idealiza uma “irmandade” chamada ICAMMALES (Irmandade dos Creolos Africano Muçulmanos Malês), que tem como objetivo ser uma instituição religiosa e uma sociedade secreta para os “malês”. Sanin reconstrói a África com elementos retirados de fontes bibliográficas do final do século XIX e início do século XX, como Nina Rodrigues, as quais “exotizam” os negros no Brasil. A idéia de Islã que Sanin tenta “resgatar” é abstrata e não conta com a participação de africanos com quem ele mantém laços de amizade. Estes africanos costumavam não se interessar pela ICAMMALES e com a idéia de “Islã” que Sanin veiculava.

Os membros potenciais seriam africanos e afro-descendentes muçulmanos e um dos principais objetivos seria a prática do que ele compreende como um “Islã africano” que teria resistido a “invasão” dos árabes na África. Entre as práticas estaria o uso de talismãs com trechos do Alcorão, além de culto aos antepassados e aos “voduns”.

As práticas são consideradas heterodoxas, “desviantes”, pelas lideranças da SBMRJ, motivo pelo qual, segundo Sanin, os africanos da SBMRJ não usam seus talismãs quando vão às sextas-feiras à mesquita. De fato, a maior parte dos africanos nem sabiam quem foram os malês e os que se interessavam por eles, na maior parte das vezes, o faziam por estes terem sido “irmãos muçulmanos”. Já em relação às suas práticas religiosas, nenhum africano disse ou praticou algo que se aproximasse daquelas práticas que seriam condenáveis segundo as lideranças da SBMRJ.

O contraste com a Mesquita Bilal al-Habashi em São Paulo permite uma melhor compreensão destes processos. As comunidades muçulmanas de São Paulo apresentam uma grande polarização étnica (árabe), há a demarcação de espaços religiosos segundo critérios identitários. Em São Paulo, existem mesquitas em que a maioria dos que freqüentam são

árabes, africanos ou convertidos. Neste contexto o uso oficial da língua árabe se torna motivo para tensões nas comunidades. Há uma mobilização dos não árabes para ter o acesso ao sermão de sexta-feira, que é um dos mais importantes veículos de conhecimento religioso.

Neste contexto, certas escolhas como casamento ou relações de amizade, muitas vezes, são influenciadas por critérios como etnicidade e identidade nacional. Como pude observar a maior proximidade de brasileiro convertidos, unidos por uma trajetória semelhante, com a preferência por esposas brasileiras também convertidas ao Islã. No grupo dos árabes e seus descendentes, o mesmo ocorria. Já entre os africanos, era comum se casarem com mulheres brasileiras e terem filhos brasileiros, o que os fazia fincar raízes no Brasil. Algumas vezes, isso influenciava alguns dos membros no seu posicionamento frente à questão racial no Brasil.

A força das identidades nacionais faz com que senegaleses formem um grupo coeso, o que resultou na fundação de uma Organização Não Governamental, com objetivos que vão além da identidade senegalesa no Rio de Janeiro, na tentativa de proporcionar um intercâmbio mais intenso com a África.

A identidade africana era raramente expressa na SBMRJ. Não era algo que tinha grande influência sobre as escolhas de amizade, por exemplo. Assim como os senegaleses, conheci imigrantes da Nigéria, Guiné, Guiné-Bissau e Angola que mantinham fortes relações de amizade com seus compatriotas, em alguns casos, promoviam encontros e outras atividades envolvendo membros de um mesmo estado-nação.

A relação de amizade que os membros destes grupos mantém com seus compatriotas não valoriza as diferenças étnicas ou religiosas dos membros envolvidos. A escolha por amizade entre africanos, muçulmanos ou não, pode ocorrer quando envolve aqueles que vieram de países que falam a mesma língua, como caso do inglês entre ganenses e nigerianos. A língua é também um fator que gera tensão entre alguns africanos que chegam ao Brasil sem conhecer a língua portuguesa e aqueles oriundos de ex-colônias portuguesas.

Entre os afro-descendentes convertidos, é comum enfatizarem a admiração pela história do líder afro-americano Malcolm X, através da qual muitos tiveram um primeiro contato com o Islã. A ênfase se restringe às posições tomadas por Malcolm X após a

Peregrinação a Meca, quando ele muda sua postura religiosa com a adoção do que o líder afro-americano chamou de “Islã verdadeiro” ou “Islã ortodoxo”, mas continuou sua luta pela “causa negra” nos Estados Unidos.

A posição de Malcolm X e seu grupo, Nação do Islã, foi duramente criticado pelo imam Abdu em uma ocasião. Ele afirmou que não era permitido no Islã aquele tipo de “instrumentalização” da religião. Foi uma oportunidade para o imam Abdu enfatizar que a única causa pela qual o muçulmano deve se engajar é “a causa de Deus”.

Do grupo de afro-descendentes convertidos, alguns são militantes negros e estão intimamente envolvidos nos debates sobre a situação racial no Brasil. A maioria dos africanos não tem interesse em se envolver nestas questões. Muitos têm apenas o desejo de estudar ou trabalhar no Brasil e voltar para os seus países para ajudar a família. A maioria reconhece que há muitos problemas aqui e afirmam que já foram vítimas de discriminação racial.

De modo geral, muitos imigrantes africanos no Brasil se imaginam, como parte do processo histórico que os une aos afro-brasileiros. Assim se aproximam do discurso de membros do movimento negro, construindo uma espécie de memória da escravidão compartilhada por todos os negros.

Uma das características que separam os afro-descendentes convertidos ao Islã dos africanos é o fato de os primeiros reivindicarem uma identidade africana, apesar de não serem reconhecidos como “autênticos” africanos. Por outro lado a identidade africana é apenas atribuída aos africanos, para quem as identidades nacionais tinham maior poder para a formação de laços e redes de solidariedade e amizade.

A identidade negra é comumente atribuída aos imigrantes africanos no Brasil, apesar de não ser algo necessariamente adotado pelos africanos de modo geral e por aqueles que freqüentam a SBMRJ. Os membros africanos da SBMRJ mantêm relações pessoais com afro-brasileiros convertidos ao Islã construídas a partir, sobretudo, da iniciativa dos afro-descendentes convertidos que buscam através destes africanos reconstruir uma África imaginária. Este grupo de convertidos costuma não observar também as divisões internas da comunidade africana muçulmana, sobretudo a partir das identidades nacionais, imaginando o grupo de africanos como homogêneo.

Há tensões entre os africanos e os afro-brasileiros convertidos motivadas, por exemplo, pelo fato de alguns africanos da SBMRJ não se interessar pela presença de africanos muçulmanos no Brasil ou das questões raciais discutidas atualmente, o que decepciona os afro-brasileiros convertidos engajados em movimentos identitários. Tensões também são geradas devido ao fato dos africanos da SBMRJ não identificarem o Islã como parte de uma identidade africana como fazem alguns afro-brasileiros convertidos.

Por outro lado o grupo de brasileiros convertidos que se consideram negros faz uma série de escolhas no universo da SBMRJ, como pelo universalismo do Islã, ao adotarem a idéia de que o Islã é uma religião universal revelada para toda a humanidade. Neste caso, enfatizam, por exemplo, a atração inicial pela religião motivada pelo fato de que nela não haveria hierarquia entre os seres humanos, segundo as lideranças da instituição. Outros afro-brasileiros convertidos escolhem o Islã como parte de uma identidade africana “perdida” ou “esquecida”, o que torna a conversão ao Islã o início de um processo que tem como objetivo religá-los simbolicamente a África.

BIBLIOGRAFIA

ABU TALIB, Haidar. “Exame das circunstâncias que motivaram as revoltas dos Malês”. Disponível em <http://www.sbmj.org.br/Historia-haidar.htm>. Acesso: 4 de Novembro, 2006.

ALI, M. Amir. “Explicando o ‘Jihad’”. Disponível em <http://www.sbmj.org.br/Atualidades-jihad.htm>. Acesso: 3 de Abril, 2007.

ANDERSON, Benedict. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Ática, 1989.

BAKOUR, Houda Blum. *A Igreja Ortodoxa Antioquina na cidade do Rio de Janeiro: Construção e Manutenção de uma identidade religiosa diaspórica no campo religioso brasileiro*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, PPGA. UFF, Niterói, 2007.

BARTH, Fredrik. *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

_____. “Etnicidade e o Conceito de Cultura”. In: *Antropolítica*. Niterói, nº 19, pp. 15-30, 2º sem. 2005.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

_____ & FERNANDES, Florestan. *Branços e negros em São Paulo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

BASSETTE, Fernanda. “Cotas na UnB: gêmeo idêntico é barrado”. Disponível em: <http://g1.globo.com/Noticias/Vestibular/0,,MUL43786-5604-619,00.html>. Acesso: 30 de agosto de 2007.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas*. São Paulo: Papyrus, 1997.

BRINGA, Tone. *Being Muslim in the Bosnian way: identity and community in the central Bosnian village*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

CHAGAS, Gisele F. *Identidade, Conhecimento e Poder na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, PPGA. UFF, Niterói, 2006.

COSTA E SILVA, Alberto da. “Comprando e vendendo Alcorões no Rio de Janeiro no século XIX”. In: *Estudos Avançados*, vol.18, n.50. São Paulo, 2004. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100024. Acesso: 30 de Novembro, 2005.

CUNHA, Manuela Carneiro. *Negros, Estrangeiros: Os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

EICKELMAN, Dale. *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 2002.

_____ & PISCATORI, James. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

ERIKSEN, Thomas H. *Ethnicity & Nationalism: Anthropological Perspectives*. Colorado: Pluto Press, 1993.

_____. *Common Denominators: Ethnicity, Nation-Building and Compromise in Mauritius*. Oxford e Nova York: Berg, 1998.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala. Casa-grande e senzala. Formação da família brasileira sob regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Record, 1995.

FRY, Peter H. *A Persistência da Raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GELLNER, Ernest. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University, 1983.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *O Pensamento Árabe na Era Liberal: 1798-1939*. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

HANNERZ, Ulf. “Fluxo, Fronteiras, Híbridos: Palavras-chave da Antropologia Transnacional” In *Mana* 3 (1) 7-39, 1997. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n1/2454.pdf>. Acesso: 30 de Janeiro de 2008.

JARDIM, Denise F. “Os imigrantes palestinos na América Latina”. In: *Estudos Avançados*. São Paulo, nº 20 (57), pp. 171-181, 2006.

LESSER, Jeffrey. *A Negociação da identidade nacional: Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: UNESP, 2001.

MALCOLM X. *Autobiografia de Malcolm X / com colaboração de Alex Haley*. Rio de Janeiro: Record, 1992.

MONTENEGRO, Silvia Maria. *Dilemas identitários do Islã do Brasil - a comunidade sunita do Rio de Janeiro*. Tese de doutorado em Sociologia, PPGSA. IFCS/UFRJ, 2000.

_____. “O olhar da mídia sobre o Islã no Brasil”. In: *Mana* vol. 8, nº 1, pp. 63-91, Rio de Janeiro, abril 2002.

MUSSÁ, Fátima Nordine. “Entre modernidade e tradição: a comunidade islâmica de Maputo”. In: *Moçambique: ensaios*. Peter Fry (org.). Rio de Janeiro: Editoria UFRJ, 2001.

NOGUEIRA, Oracy. “Preconceito Racial de Marca e Preconceito Racial de Origem – Sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil”. In: *Anais do XXXI Congresso Internacional dos Americanistas*. São Paulo, Editora Anhembi, 1955.

OLIVEIRA, Vitória P. “Islam in Brazil or the Islam of Brazil?”. In: *Religião & Sociedade*. v.2 n.se Rio de Janeiro 2006. Disponível em http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872006000200002&lng=es&nrm=iso&tlng=es. Acesso: 25 de janeiro de 2008.

PINTO, Paulo G. H. R. “Islamismo”. In: *Dicionário de Guerras e Revoluções no Século XX*. Francisco Carlos Teixeira da Silva (org). Rio de Janeiro: Campus, 2004.

_____. “Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil”. In *Revista USP*, São Paulo, nº 67, p. 228-250. Setembro/novembro 2005a.

_____. “Etnicidade e Nacionalismo Religioso entre os Curdos da Síria”. In: *Antropolítica*, Niterói, nº19, pp. 31-61. 2º sem. 2005b.

_____. “Ação afirmativa, fronteiras raciais e identidades acadêmicas: uma etnografia das cotas para negros na UERJ”. In: *Ação afirmativa e universidade: experiências nacionais comparadas*. João Feres Junior e Jonas Zoninsein (org.). Brasília: UnB, 2006.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973.

RAMOS, Artur. *As culturas negras no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malês (1835)*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo. Ed. Nacional. [1933], 1987.

SAID, Edward W. *Orientalismo: Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

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

VARGENS, João Batista & LOPES, Ney. *Islamismo e Negritude – da África ao Brasil, da idade média aos nossos dias*. Estudos Árabes 1. Publicação Semestral do Setor de Estudos Árabes da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1982.

VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos*. São Paulo: Corrupio, 1987.

VILLAR, Diego. “Uma abordagem crítica do conceito de ‘etnicidade’ na obra de Fredrik Barth”. In *Mana* vol.10 nº1, pp. 165-192. Rio de Janeiro, abril 2004.