

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

MAURO PEREIRA JUNIOR

A Ciência Revelada: codificação religiosa e racionalização na comunidade muçulmana sunita
do Rio de Janeiro



Niterói, SETEMBRO de 2011

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

MAURO PEREIRA JUNIOR

**A Ciência Revelada: codificação religiosa e racionalização 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.

Orientador: Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto

Niterói, SETEMBRO de 2011

Banca Examinadora

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

Dra. Simoni Lahud Guedes
PPGA-Universidade Federal Fluminense

Dra. Gisele Fonseca Chagas
Pesquisadora IFPO Damasco-Síria

Para Alessandra, a quem fiz mãe, por me fazer pai

&

Para o Miguel, por objetificar em carne e riso o nosso amor

“Religion” is everybody’s favorite dependent variable.

[...]

The world does not run on believings alone. But it
hardly runs without them.

Clifford Geertz

RESUMO

Tomando como ponto de referência etnográfica a mesquita sunita da comunidade muçulmana carioca, situada no bairro da Tijuca, zona norte do Rio de Janeiro, este trabalho pretende investigar o que aqui é denominado ‘codificação racionalizante’ da doutrina religiosa islâmica. Tal processo de codificação se faz presente na dinâmica de transmissão dessa doutrina e conhecimentos religiosos atrelados, perpassando diversas esferas da vida religiosa da comunidade. Assim, esta dissertação irá abordar os diversos processos e relações que se estabelecem, analisando as várias dimensões envolvidas: cognitiva, emocional, relações sociais, doutrina religiosa. Trata-se de investigar e mapear etnograficamente a vida religiosa da comunidade, cotidiano e serviço religioso da mesquita, para localizar a codificação, transmissão e recepção desse conhecimento religioso racionalizado.

O debate geral passa profundamente, portanto, pela questão das diversas possíveis relações de afinidade ou conflito que ciência, religião, racionalidade científica e pensamento religioso podem estabelecer entre si.

Palavras-chave: antropologia da religião; antropologia do conhecimento; Islã; racionalização; ciência e religião.

ABSTRACT

Taking as ethnographic reference point a Sunni mosque of Muslim community situated at the neighborhood of Tijuca, north of Rio de Janeiro, this dissertation intends to investigate what is called here 'rationalizing codification' of Islamic religious doctrine. This encoding process is present at the transmission process of the doctrine and other linked knowledges, pervading many spheres of the community religious life. Thus this dissertation will address the various processes and relationships which take place, analyzing the various dimensions involved: cognitive, emotional, social relations, religious doctrine. The aim is to investigate and to draw out an ethnographic map of the religious life of the community, daily life and religious attendance on the mosque to localize the codification, transmission and reception of this rationalized religious knowledge.

The general discussion pass through the question of the many possible relations of affinity or conflict which science, religion, scientific rationality and religious thought can establish between each other.

Keywords: anthropology of religion; anthropology of knowledge; Islam; rationalization; science and religion.

AGRADECIMENTOS

Um dos frutos mais bem acabados e celebrados da crença nos talentos e aptidões individuais, este trabalho me concede o título de mestre em antropologia. Concluindo e coroando um período de amplo aprendizado, onde muito esforço e empenho nos estudos foram requisitados, testados, avaliados, medidos, quantificados, este trabalho qualifica e certifica um conjunto de potencialidades adquiridas por meio de esforço individual – ao dissertar sobre um tema, domino-o pela rama, assenhorando-me dele, tornando-me mestre nas aptidões antropológicas, fazendo jus a título e diploma de certificação. No entanto, muito curiosamente frente à poderosa ideologia individualista, este trabalho jamais poderia ser concluído sem que muitas outras criaturas – na maioria dos casos, mais talentosas do que eu – tivessem tomado parte decisiva no processo.

Citar nomes em lista é sempre muito difícil e perigoso por haver o risco real de se esquecer alguém importante. No entanto, é preciso agradecer. Anton Bruckner esteve presente em cada minuto da redação, fazendo-me companhia nos desgastantes, longos e intensos períodos de preparação, organização, reflexão, redação, revisão, correção. Soando baixo, intenso, sempre.

Agradeço à Capes pelos longos – por vezes não tão longos – 24 meses de curso de mestrado em que me forneceu bolsa de estudos, tornando possível a preparação e conclusão deste trabalho. Na Universidade Federal Fluminense, no espaço institucional do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, contei com a colaboração de muitas pessoas. Nem todos poderei ou saberei mencionar, por ignorância ou desatenção. Mas devo mencionar Ilma e Vanessa, secretárias do programa, pela atenção, esforço, bom-humor e gentileza com que sempre atendem aos chamados dos alunos – e é preciso admitir o quanto aluno pode ser inconveniente e irritante, com perda de prazos, dúvidas repetidas, telefonemas inúteis... Ambas sempre souberam dosar, cada uma por sua conta, serenidade e humor na lida diária do departamento.

Do corpo docente, em primeiro lugar agradeço a todo ele. Não pude travar relações diretas com todos, mas a produção de um espaço de liberdade de criação e reflexão é fundamental nesse processo, e disso desfrutei larga e generosamente no PPGA. Aos professores com quem pude travar relações, agradeço a todos, muitíssimamente. Professora Tânia Stolze Lima, por quem já nutria admiração pelo trabalho nos idos da graduação em outra instituição, só fez crescer o sentimento. Além de me mostrar um Malinowski muito mais rico e poderoso do que aquele que circula no mercado funcionalista, teve paciência e atenção para sanar minhas dúvidas sobre sistemas de parentesco ameríndios em hora avançada em plena praça da Cantareira-

ra. Ao professor Marco Antônio da Silva Mello, que me acompanha e ensina desde os tempos vividos de graduação em Ciências Sociais na UFRJ, devo muito. Seu ethos controverso, enérgico, erudito, rigoroso, foi fundamental em todo o meu processo de formação, como disse, desde os primeiros passos na antropologia. Guardo com muito carinho suas aulas de antropologia econômica no quarto andar do IFCS, que foram fundamentais no meu interesse pelos estudos da racionalidade moderna. Já na pós-graduação, o mesmo empenho com maior cobrança e a constante exigência de leitura correta dos clássicos – de Fustel de Coulanges a Marcel Mauss e Radcliffe-Brown – estiveram presentes. Sem os clássicos lidos, de nada servem os contemporâneos, repetia sempre.

Com Ana Cláudia Cruz da Silva e Luiz Rojo cursei disciplina sobre antropologia contemporânea, e a generosidade de Ana Cláudia chegou ao ponto de responder meu trabalho final de curso com uma carta comentando-o. Agradeço demais a atenção e empenho de ambos. Assim também agradeço ao professor Jair de Souza, com quem cursei disciplina sobre métodos de pesquisa em antropologia, onde tive a oportunidade de resenhar muito cuidadosamente o clássico de Clifford Geertz sobre o Estado-teatro balinês. A leitura dessa obra realizada frente aos debates de sala de aula me levou a uma reflexão sobre as definições aristotélicas de ato, potência e as quatro causas, análise que ainda considero muito valiosa.

Agradeço muito ainda à professora Simoni Lahud Guedes, que esteve presente em minha banca de qualificação do projeto de pesquisa e na banca para defesa deste trabalho. A professora Simoni foi muito gentil em me atender para a banca de qualificação quando suas ocupações acadêmicas tornavam sua presença extremamente difícil. Ainda assim agradeceu-me com uma leitura generosa, honesta, sincera e, devo mencionar, elogiosa de meu trabalho, quando seria até permitido nem lê-lo, já que meus pedidos de ajuda e prazos para qualificação eram tremendamente proibitivos.

Agradeço ainda a Gisele Fonseca Chagas, que compôs, junto com a professora Simoni Lahud Guedes, a minha banca de mestrado.

Encerrando a referência ao corpo docente, agradeço acima de tudo ao professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Meu orientador desde as primeiras semanas de mestrado, Paulo tornou tudo isso possível. Dono de um estilo forte e contundente, rigoroso, exigente, extremamente laborioso e elegantemente iconoclasta, Paulo jamais me exigiu qualquer esforço de forma desonesta ou além do que minha (in)capacidade e (in)competência permitiria. Foi extremamente sensível aos problemas pelos quais passei durante esse período, muitos dos quais só tomou ciência depois de resolvidos e de já ter demonstrado a devida paciência. Cobrou e exigiu quando necessário, sem perder a sensibilidade humana frente à dor e tristeza da morte

de um querido e à alegria e arrebatamento da chegada de um filho. É preciso partir do humor para encontrá-lo em sua severidade e iconoclastia, o que entendi rapidamente. Que esse agradecimento se estenda ao Nuri, pelo bom humor com que me recebeu em sua casa nas noites em que, depois de jantarmos, lhe tomava o pai emprestado para falar de antropologia até altas horas no bairro das Laranjeiras, sem que isso o impedisse de, ora, ora, me recomendar também leituras importantes.

Fora do quadro institucional do PPGA, quero declarar gratidão a dois professores fundamentais em todo o meu processo de formação como antropólogo. Sem a amizade e os ensinamentos de Emerson Giumbelli e João Geraldo Martins da Cunha, jamais teria dito ou escrito qualquer coisa inteligente. Ambos foram meus mestres desde os primeiros dias de faculdade, ensinando-me antropologia e filosofia com dedicação e esforço sem paralelo. Professor João Geraldo incorpora o típico ethos uspiano – um paulista típico entre cariocas atípicos – de rigor e disciplina na leitura dos clássicos. Ensinou-me a ler filosofia, a leitura estrutural de um texto à moda francesa, teve paciência para apontar os caminhos escuros e difíceis da filosofia alemã hegeliana e a fenomenologia husserliana a um aluno de graduação em ciências sociais insistente, por muitas vezes inconveniente, e dividiu comigo o interesse por futebol, automóveis e pelo pensamento de Lévi-Strauss.

Emerson Giumbelli me acompanha desde os meus primeiros passos em antropologia e religião. Com ele segui por toda a graduação, em sala de aula e em pesquisas sobre o ensino religioso no Rio de Janeiro, pesquisa de três anos na qual obtive amplo treinamento etnográfico fundamental para a realização deste trabalho. Com bom humor, humildade e simpatia cada vez mais raros no *métier* acadêmico, esteve sempre presente. Comigo dividiu a sala no 4º andar – eu a usava mais do que ele –, os livros ali guardados, a pesquisa no ensino religioso e seu acervo – que ajudei a organizar cuidadosamente, devo mencionar –, algumas participações nas jornadas de iniciação científica da UFRJ, o Coletivo RESA, pizzas e chopes na Lapa, Led Zeppelin, Jane's Addiction, White Stripes...

Por mais longe que fosse em minhas palavras, a gratidão que trago por estes dois mestres jamais seria devidamente expressa.

Agradeço muito ainda ao professor Guilherme Sá, que conheci no último ano de graduação, mas com quem, de lá para cá, construí uma sincera relação de amizade. Sua generosidade, simpatia no trato e disposição para ensinar são marcantes e cada vez mais raras.

Foi realmente um privilégio ter aprendido com tantos e tão competentes mestres.

Felizmente, e de forma fundamental, estudar não é a única coisa que fazemos durante um curso de mestrado. As amizades que construímos fazem com que a experiência desgastan-

te de muito trabalho, estudo e pouco sono em tão breve tempo de curso seja possível. Meus companheiros de turma tornaram o ambiente intenso de pós-graduação divertido e agradável. Quero deixar expressos meus agradecimentos pela companhia de Camila, Eric, Paola, Nestor, Daniel, Alessandra, Gleice, Carolina, Marta, Pedro Pio, Pedro Bogossian Porto, Carla, Edson, Luciana, Priscila Tavares, Priscila Loretti. No NEOM-UFF descobri novas possibilidades de pensamento. Ali travei importantes relações e amizades com Bruno Ferraz, Pedro Bogossian, Daniele Abilas, Nathália Klein, Liza Dumovich, Gisele Chagas, Houda Bakour.

Pedro Freire e Bruno Emílio são velhos, velhos amigos, amigos de graduação, amigos de IFCS, amigos de biblioteca, chegamos juntos aqui. Leif foi uma surpresa, um acontecimento. Frequentou minha casa, dividiu comigo pratos, queijos, vinhos, cigarros, manhãs, tardes e noites de risos e alegria. Viu Miguel crescer dentro da barriga de Alessandra, esteve junto em momentos singulares. Viu Miguel chorar de madrugada, já cidadão do mundo. “Coisa fina.”

Do IFCS trago carinho por Paola Lins, Janaína Alencar Lui, Luiz Guilherme Braga, Edilson Pereira, Bernardo Curvelano Freire, colegas do RESA. André Veiga Bittencourt e Alex Englander dividiram a sala de aula desde o primeiro dia de graduação. Hélio Sá é outro desses velhos, velhos amigos, amigos de graduação... Certamente esta lista crescerá muito. Peço perdão por qualquer omissão. A todos deixo um muito obrigado.

Fernando Chinnici, Carolina e Adnan são amigos fundamentais, desses que depois de conquistados nos perguntamos por onde andaram tanto tempo longe. Fernando tornou minha passagem pela bela, charmosa e sedutora Buenos Aires tão agradável que tenho a plena convicção de que jamais poderei retribuir tamanha gentileza. Nesse caso, a certeza de ter recebido o dom perfeito, aquele que não permite contradição, traz uma estranha satisfação de ter conhecido alguém especial.

Jeff Guhin, doutorando de Yale, conheci em sua breve passagem pelo Brasil. Trocamos algumas ideias e interesses pelo Islã e outras minorias religiosas na América Latina, Oriente Médio, E.U.A... Nice to meet you guy!

Não poderia deixar de agradecer à comunidade muçulmana sunita carioca, que me recebeu em seu espaço religioso comunitário, tornando toda essa pesquisa possível. Conteí ali com o carinho de todos, a atenção e boa vontade sem limites de Fernando, Munzer, Sami, Gabriel, Samir, França, Mohammed, Samer, Diego, Idriss, Saulo... toda a comunidade. *Chukran!!!*

Agradeço também aos amigos pessoais e companheiros de trabalho que, pela amizade e tolerância, foram fundamentais. Aos companheiros do CEAT – Centro Educacional Anísio Teixeira, onde recentemente comecei a lecionar sociologia para o ensino médio – agradeço de

todo por tudo. Um espaço privilegiado para trabalhar e praticar com sinceridade, honestidade e profundidade o ofício de professor, onde ainda o processo educacional é concebido e consumado em toda a sua totalidade e complexidade, no CEAT descobri muitos amigos e profissionais nos quais tenho buscado me espelhar enquanto professor. Levo meu obrigado a todo o corpo docente e aos profissionais que ali trabalham, mas é inevitável mencionar nominalmente: Emília Fernandes, Luiza Aieta, Patrícia Rocha, João Jorge, Nilsão, Paulinho Cavaco, Marlene, Autran, Simon, Márcia Cortes, Dedé, Elci, Beth Albano, Teresa, Luiz Américo, Taís, Gisele, Márcia Araújo, Cláudio Velloso, Drago, Luiz Cláudio, Antônio Cesar, Marcelo Fonte Boa, Marcelo Sá Correa, Pedro Costa, Ivan Proença, Rubinho, Mariângela, Luisa Buarque de Holanda, Luiz Marola, José Manoel, Leon Diniz, Alexandre Pimentel e Anita Gomes – o prazer foi todo meu!

No ITEB, onde também leciono sociologia e filosofia para turmas de ensino médio, fiz e mantenho amigos. Ao corpo docente, por ser imenso, agradeço a todo sem citar nomes. Agradeço também à companhia de Ludmila, Aline e demais coordenadoras, e também ao Paulo e à Alexandra – muito obrigado pela paciência.

Também não poderia deixar de mencionar Rodrigo Carqueja, Mhyrna Boechat, Leandro e Leonardo Mangia, que foram sempre amigos muito sinceros e queridos. Paulinho e Flávia muitas vezes me incomodaram em momentos de intenso estudo nos fins de semana, resgatando-me dos livros para fundamentais momentos de descontração. Com Paulinho tenho tanto para contar que jamais poderia agradecer de modo pleno. Vimos juntos meu irmão mais novo nascer – amizade assim é cada vez mais rara hoje em dia. Meu comrade para sempre. Lívio “Bililiu” e Marcelo “Teco” são amigos que, junto com Paulinho, trago sempre comigo, muito perto do coração.

Vó Diva, tão elegante, viu isto começar, mas não terminar. Que pena. José, que se foi quando ainda podia e devia ficar, com tanto por fazer e tanto a aprender, também não. Que triste!

Sonia, Raíssa (que também se foi tão cedo!), Dagoberto, beijos. Claudete, José, Sinha, Ia, Márcio, Clarinha, Cosminho e Zé Rique, muitos beijos.

Danilo e Rachel dividiram tudo comigo durante 26 anos – pai, mãe, teto, espaço, amor. Mauro e Olga me deram à luz. Qualquer palavra a mais será inútil.

Com Alessandra divido a dor, o sabor e a alegria do mundo, da vida a dois, a três. Com ela, e mais ninguém, divido a carne do Miguel.

SUMÁRIO

1 – CAPÍTULO 1: Introdução	01
1.1 – Objeto e unidade de análise	02
1.2 – Entrada no campo e método de pesquisa: como cheguei à Mesquita	05
1.3 – O que veio antes? Como cheguei ao Islã	18
1.4 – Antropologia da religião/ciência, antropologia do conhecimento: revisão bibliográfica. Magia, ciência, religião	29
Edward Burnett Tylor (1832-1917) – antropologia vitoriana I	29
James Frazer (1854-1941) – antropologia vitoriana II	32
Émile Durkheim (1858-1917) – Escola Sociológica Francesa	34
Max Weber (1864-1920) – Hermenêutica, Sociologia do Sentido	38
Lucien Lévi-Bruhl (1857-1939) – Razão civilizada e desrazão primitiva	40
Paul Radin (1883-1959) – O homem primitivo como filósofo	43
Bronislaw Malinowski (1884-1942) – Funcionalismo etnográfico I	45
Edward Evans-Pritchard (1902-1973) – Funcionalismo etnográfico II	48
Claude Lévi-Strauss (1908-2009) – Estruturalismo, a ciência do concreto ...	50
Intelectuais, conhecimentos e dinâmicas de transmissão	52
1.5 – Plano da dissertação	62
2 – CAPÍTULO 2: A comunidade muçulmana do Rio de Janeiro e a SBMRJ	64
2.1 – Breve histórico antropológico	65
2.2 – Recém-chegados: os imigrantes árabes no Rio de Janeiro	69
Origem	70
Imigração e seus motivos	71
Chegada ao país, mecanismos de construção da comunidade, Sociedades Benéficas	73
2.3 – A SBMRJ: história recente, espaço	74
A mudança de local, construção	74
Financiamento da obra	75
Espaço e sua organização	76
2.4 – Atividades: a comunidade em funcionamento	85
2.4.1 – A comunidade em si e para si. Rituais e festas	87
Orações coletivas, <i>Khutbah</i>	87

<i>Ramadan</i>	102
2.4.2 – Comunidade para si e para fora	112
Cursos de língua árabe e religião	116
2.4.3 – Sagrado e O Extra	124
2.5 – Conclusão	125
3 – CAPÍTULO 3: Codificando e ensinando o Islã	128
3.1 – Os ‘intelectuais’ da comunidade	129
Formação e atividade	131
Salafismo, Wahhabismo	132
3.2 – A codificação: racionalização do Islã	133
3.3 – Formas de divulgação	138
3.3.1 – Panfletando o Islã. Breves mensagens da verdade	139
3.3.2 – Publicações	149
3.3.3 – Ensinando o Islã. O curso de religião	166
3.3.4 – Árabe, língua divina, sagrada	170
3.3.5 – Khutbah. Sermão. Doutrina	172
3.4 – Autoridade reconhecida. Quem pode falar? Até onde falar?	174
3.5 – Conclusão	179
4 – CONCLUSÃO: O beliscão racional do destino	182
4.1 – Recontexto do problema. Religião e ciência no mundo contemporâneo	183
BIBLIOGRAFIA	190

capítulo 1

introdução

1.1 – Objeto e unidade de análise

Este trabalho se propõe a realizar um estudo etnográfico de uma comunidade religiosa da cidade do Rio de Janeiro nos moldes de pesquisa antropológica. Está preocupado com um aspecto particular da codificação da doutrina religiosa realizada por aqueles que chamarei ora adiante de ‘intelectuais’ da comunidade religiosa em questão, e sua transmissão para os demais membros da comunidade. Embora possa parecer inicialmente que o alvo da investigação aqui desenvolvida seja questões de caráter teológico, evidentemente este não é o caso. O que dá a este trabalho o caráter antropológico é o fato de que estou interessado em estudar as consequências sociais dessa codificação da doutrina religiosa islâmica que se faz circular nesta comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, procurando entender tal codificação do ponto de vista da teoria antropológica consagrada pela história da disciplina; isto significa, não mensurar graus de adequação entre princípios religiosos, doutrinas, dogmas, interpretações e ações de atores sociais, mas investigar que tipo de interpretação da doutrina é realizada, em que tipo de situação, por quem, como, com que propósito e compreender o que isso implica na vida comunitária dessas pessoas. Interessa-me, entre outras coisas, a coerência interna dos discursos elaborados e circulados na comunidade, mas os critérios para essa coerência são antropológicos, não teológicos. Espero refletir sobre os efeitos de mútua implicação entre codificações doutrinárias religiosas e práticas sociais contextualizadas. Essa leitura será feita frente à teoria antropológica da religião.

...

A comunidade muçulmana sunita carioca é o contexto etnográfico da pesquisa, ela produz e compõe o conjunto de fenômenos para os quais estou direcionando minha atenção investigativa.

Essa comunidade tem como centro o templo religioso localizado no bairro da Tijuca, zona norte da capital fluminense, a ‘Mesquita da Luz’ (*Masjid El Nur*). Lá realizei minha pesquisa de campo de caráter etnográfico. Entre março e dezembro de 2010 visitei regularmente a mesquita e travei diversas relações diretas com a comunidade. Foram frequências a cursos de língua árabe, aulas de religião, presença nas orações coletivas e sermões de sexta-feira, visitas ocasionais durante a semana; longas conversas descontraídas sobre variedades e também temas religiosos nos fins de tarde de sábado, conversas que na maioria das vezes se estendiam até altas horas da noite. Estive presente também na mesquita durante o mês do Ra-

madan, que em 2010 ocorreu entre os meses de agosto e setembro. Frequentei a mesquita nos fins de tarde para acompanhar a quebra diária do jejum, o *iftar*, uma oração e um jantar coletivo. Comprei diversos livros, camisas temáticas, manuais de língua árabe, tapetes de oração e outras coisas vendidas no bazar que funciona na mesquita nas manhãs de sexta-feira, antes e depois da oração coletiva. Paguei voluntariamente o *zakat* (dízimo, tributo religioso) no Ramadan. Aprendi os nomes de objetos, ações, ditos e rezas. Esqueci todos e pedi que fosse repetido cada nome, quase infinitamente. Aprendi a usar o cumprimento básico “Assalamu Aleikum” e sua forma invertido como resposta “Waleikum Salam”. O objetivo claro e evidente era levantar dados empíricos sobre a vida da comunidade muçulmana que se constituía em torno da mesquita. Buscava mergulhar na vida comum dos muçulmanos da mesquita para que o convívio me permitisse traçar uma espécie de mapa etnográfico das múltiplas relações que se efetuavam naquela coletividade.

Partindo do conhecimento que consegui reunir nesses meses de pesquisa, esta dissertação tentará lançar alguma luz sobre um conjunto de questões a respeito do Islã na comunidade carioca.

...

Estou interessado em investigar um aspecto em particular da codificação religiosa da comunidade sunita carioca, qual seja, uma espécie, instigante do ponto de vista antropológico, de racionalização do discurso religioso. A codificação religiosa que estou analisando aqui procura construir uma acomodação entre a razão humana – a razão como faculdade humana capaz de emitir juízos posicionados, fundamentados –, ciência e a religião. Este ponto merece maiores comentários.

Considerando a comunidade sunita carioca como contexto etnográfico da presente dissertação, a unidade de análise aqui tomada é exatamente essa elaboração discursiva em tentativa de adequação entre dois conjuntos de crenças e práticas, um religioso, outro científico. Deter-me-ei sobre a construção e circulação de interpretações que pretendem demonstrar que o Islã é uma religião racional, universal e em consonância com a ciência. É preciso aqui definir um pouco melhor esses termos, especialmente ciência e razão. Meu objetivo é demonstrar durante a dissertação as variações de sentido que ciência, razão e religião ganham no dia-dia da comunidade. Em primeiro lugar, o discurso nativo elabora um sentido para o Islã que extrapola o conceito de ‘religião’, entendido como *din*, como ‘sistema total’ capaz de reger a vida do ser humano por completo.

Razão e ciência, no conjunto codificado ora em análise, ganham deslizes semânticos importantes que elucidarei nos devidos tempos. Tese geral, razão e ciência se completam, se interpenetram, mas não se confundem completamente. Assim os conceitos aparecem em jogo, muito mais em função da dinâmica particular dos seus múltiplos acionamentos nos variados contextos do que propriamente a partir de uma elaborada distinção ou precisão conceitual entre ciência e razão por parte dos atores sociais. Ora a ciência moderno-contemporânea é claramente o alvo da adequação de seus conteúdos com o Islã e seus ensinamentos e postulados – descobertas científicas que já estariam presentes no Alcorão, por exemplo –, ora o Islã é predicado de diversas maneiras por atributos racionais que indicam uma origem clássica do conceito de razão, como a capacidade do intelecto humano de organização, depuração, classificação, separação (de origem aristotélica), ou uma definição mais cartesiana, a razão natural sendo a capacidade de emitir juízos de valor de acordo com o bom senso humano. Em outros momentos, claramente a razão é compreendida como razão científica, sendo a razão aquela faculdade do intelecto humano capaz de dar origem à ciência.

Muito importante para este conjunto de preocupações é a forma da transmissão dessa codificação racionalizante do Islã. Estou interessado na forma como os intelectuais da comunidade codificam o Islã, e isto significa compreender como eles interpretam essa doutrina religiosa, como transmitem e como compreendem a forma da transmissão e a possibilidade de recepção desse discurso. Assim, demonstro como a transmissão dessa codificação funciona a partir de uma “pedagogia da razão”, onde o ensino e o aprendizado da doutrina partem da posição pedagógica de transmissão racional ilustrada. Forma e conteúdo se completam, não se opõem ou se distinguem. A possibilidade de transmissão racionalizada da doutrina e a possibilidade de compreensão racional dependem ambas de uma definição particular do que seja propriamente o conteúdo do Islã. Neste caso, o Islã é definido como um código simples, claro, racional, apreensível por meio da reflexão lógica e desapaixionada, transmitido através da leitura do texto escrito. Para isto concorre também uma divinização da língua árabe que, precisamente por ser sagrada, torna-se racional.

...

São essas elaborações discursivas, essas codificações do Islã e suas relações com a ciência moderna que irei abordar nos capítulos seguintes, procurando mapear os deslizes semânticos, as aproximações, diferenciações. Ao passo da exposição dessa problemática, irei apresentando outros aspectos da comunidade que, de um modo ou de outro, estão atrelados a esse conjunto

de questões, como a identidade da comunidade muçulmana, seu posicionamento frente à sociedade mais ampla, relações de poder, hierarquias, ‘revertidos’¹.

1.2 – Como cheguei à mesquita? Entrada no campo e método de pesquisa

O início de minha pesquisa na comunidade muçulmana sunita carioca foi resultado de um conjunto de mediações entre meus interesses teóricos e de pesquisa, algumas dificuldades com a atividade de pesquisa de campo, os interesses de meu orientador e seus canais viabilizadores para uma pesquisa de mestrado. A respeito das dificuldades com uma primeira pesquisa que iniciei no âmbito do mestrado em antropologia, reflito mais à frente. Neste momento quero refletir sobre a pesquisa na comunidade muçulmana propriamente.

...

Cheguei à mesquita pela primeira vez em 2 de março de 2010, uma terça-feira, no início da noite. O contato com um dos membros da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, ora adiante SBMRJ, organização que administra a mesquita, foi propiciado pelo professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, meu orientador durante todo o mestrado. Após uma ligação telefônica, contatei Sami Isbelle² em Florianópolis, que estava em retiro coletivo com a comunidade por conta das festividades de carnaval do Rio de Janeiro, das quais em geral a comunidade muçulmana não participa. Muito gentil, combinou a data, hora e local para nos conhecermos, e desde o início mostrou generosidade e disposição. O ambiente que encontrei

¹ Tal como formulado pela comunidade carioca, o termo ‘revertido’ é preferido para referir-se aos novos adeptos do Islã. ‘Reversão’, e não ‘conversão’, porque, segundo a comunidade muçulmana sunita carioca, todo ser humano nasce ‘muçulmano’ (*muslim* – ‘submisso à vontade de Deus’). Ao ser criado em família de não muçulmanos, por exemplo, o ser humano desvia-se de sua condição original, de modo que qualquer adesão futura ao Islã será sempre um retorno, um re-começo. Isto está profundamente articulado com os predicados do Islã que derivam da codificação racionalizante. A adesão ao Islã e sua prática cotidiana é fácil, simples, porque o Islã é a condição original do homem.

² Não faço uso de qualquer codinome ou apelido para referir-me aos membros da comunidade muçulmana. Os nomes mencionados aqui são reais, referem-se a pessoas reais, que fazem, dizem e pensam coisas reais. Minha opção foi a de não procurar esconder pessoas e discursos. Em geral essa estratégia de usar nomes falsos tem a louvável intenção de proteger os interlocutores da pesquisa de eventuais constrangimentos futuros advindos do confronto de posições discordantes em determinados assuntos, ou a manifestação de opiniões particulares a respeito de outrem que, expostas de forma circunstanciada, muitas vezes em regime de segredo ao etnógrafo, podem ser a origem de conflitos. Minha posição aqui é a de que não há nada a preservar, em primeiro lugar porque não trato de um conjunto de questões polêmicas, que envolvam conflitos e desafetos internos ou mais amplos em relação à comunidade. Ao contrário, parte do conjunto de problemas que abordo aqui é exatamente a publicização, comunicação, divulgação de uma interpretação da comunidade a respeito de sua crença. Em seguida, por isso mesmo, não acredito que meus interlocutores na comunidade carioca considerem essa possibilidade, ou mesmo gostariam de ver camufladas suas posições a respeito das questões que abordo aqui.

na mesquita foi da mesma natureza: abertura, trânsito livre, boa disposição. Não são apenas as situações de dificuldade na pesquisa que merecem reflexão. As facilidades podem dizer muito sobre a comunidade pesquisada, e no caso da presente dissertação, certamente assim o fazem.

...

Minha ‘entrada’ no campo contou com credenciais iniciais que não eram minhas. Por um conjunto de circunstâncias que aponto mais à frente, vi-me frente à impossibilidade de continuar uma pesquisa com outra denominação religiosa, comumente conhecida por Movimento Raeliano. Não poderia senão realizar um tipo de pesquisa que não me permitiria o nível de envolvimento com a comunidade que julgava necessário – praticamente não havia mais comunidade. Era preciso lidar com pessoas diretamente, travar relações, experiências, contatos pessoais. Meu projeto passava por uma pesquisa etnográfica, com todos os recursos, dificuldades, impedimentos e resultados que lhe são característicos. Desse modo, transferi meus interesses teóricos que se concentravam nos raelianos para a comunidade muçulmana carioca, uma vez que meu orientador dispunha de canais pessoais que me colocariam em contato com a comunidade. A mudança de objeto tornaria a pesquisa viável segundo o plano original, mas traria efeitos imediatos: acomodações e adaptações de perspectiva e questionamento se fariam necessários, assim como o levantamento e cobertura de toda uma bibliografia que desconhecia ou da qual não possuía amplo domínio.

Desde o início tornou-se claro para mim que a mediação de um professor universitário desempenhou um papel positivo nas condições que desfrutei para realizar a pesquisa. A presença de um pesquisador acadêmico em uma comunidade pode adquirir tons e características muito diversas, de acordo com o que é conhecido como ‘a entrada no campo’. O caso clássico na antropologia urbana de Foote-Whyte e sua amizade com Doc ilustra todo um conjunto de significados e formas dessa ‘entrada’ (Whyte 2005). Que tipo de mediação tornou aquele encontro possível expõe um conjunto amplo de conexões, e por isso essa mediação precisa ser explicitada. A ausência desse tipo de reflexão nas monografias clássicas antropológicas já foi alvo de críticas contundentes (Rosaldo 1986:88³). No caso da presente pesquisa, tratou-se de uma mediação acadêmica com credenciais respeitadas e respeitáveis. Os efeitos positivos es-

³ Devo dizer que não compartilho de alguns dos questionamentos que Renato Rosaldo dirige à figura de Evans-Pritchard em sua pesquisa de campo entre os Nuer do Sudão Anglo-egípcio, como por exemplo, quanto foi pago a ele pela administração colonial para produzir o relatório encomendado. Por que a pergunta? O que ela revela de importante do ponto de vista antropológico? A menos que se busque atacar pessoalmente a figura do etnógrafo, a pergunta é um tanto deslocada e exagerada.

tão diretamente vinculados a significados que o *métier* acadêmico aciona na comunidade muçulmana carioca. Nesse sentido, o professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto não só me introduziu na comunidade muçulmana sunita carioca, mas o fez permitindo que minha imagem, associada a dele, ganhasse em respeito e boa disposição junto àquelas pessoas que acabavam de me conhecer. Os desdobramentos dessa entrada positiva são longos.

Antes de prosseguir, é importante esclarecer que não estou sugerindo que a comunidade pesquisada apresente, fora dessas condições especiais de que desfrutei, algum tipo de resistência a ser pesquisada pelos que vem do ‘fora’. A situação geral que se apresenta sugere mesmo certa disposição e boa vontade para com visitantes, curiosos, interessados, simpatizantes. Há um claro interesse em receber não muçulmanos em diversas circunstâncias, e por uma série de razões. Valoriza-se em geral a presença de não muçulmanos no dia-dia da comunidade como a possibilidade de tornar conhecido o ‘verdadeiro Islã’, em geral defendido como completamente distinto dos estereótipos preconceituosos publicizados pela mídia em geral; essa presença é vista também como índice da boa disposição da parte dos visitantes para conhecer mais detalhadamente a religião, indo além dos preconceitos gerais. Além disso, há também no discurso geral da comunidade inúmeras justificativas para essa presença de visitantes atreladas à própria estrutura da vida religiosa comunitária, como a recomendação corânica de que nas refeições coletivas durante o mês do Ramadan a comunidade convide não-muçulmanos para participar do conagraçamento.

Isto, no entanto, não exclui a possibilidade de conflitos, rejeições. O caso mais emblemático nesse sentido que envolve a própria comunidade carioca é o de Cláudio Cavalcante Jr., impedido de continuar seu trabalho de campo junto à comunidade na Mesquita da Luz em meados de 2007⁴ (Cavalcante Jr. 2008). O caso é complexo e multifacetado, envolve circunstâncias de conflito interno na comunidade, e o próprio antropólogo discute com mais detalhes os fatores envolvidos que culminaram na sua expulsão da comunidade (Cavalcante Jr. 2008:12ss). Cavalcante reconhece seu relacionamento mais intenso com algumas das lideranças e relativo afastamento de outras figuras de posição como um dos elementos que favoreceram o conflito. Mas a causa central da controvérsia na qual se envolveu foi o fortalecimento de relações com ex-membros da comunidade expulsos sob a acusação de faccionalismo, interpretação errônea da religião e tentativa de desintegrar a harmonia da comunidade sunita carioca – entre eles, muçulmanos xiitas e envolvidos com movimentos nacionalistas alinhados à extrema direita, como o MV-Brasil. Assim, equívocos e imprudências da parte do antropó-

⁴ Sua pesquisa destinava-se, assim como esta, à redação de dissertação de mestrado, e era orientada pelo mesmo professor, no PPGA-UFF.

logo, somados a conflitos internos da comunidade, levaram à recusa de sua presença na comunidade, o que expõe a importância da habilidade na condução das relações sociais durante a pesquisa.

O canal que me levou à comunidade funcionou como um atalho, facilitando um acesso que, de outro modo, imagino que também seria possível, mas provavelmente com outros desdobramentos, outro posicionamento de minha figura do esquema significativo da comunidade, outro conjunto de relações. Em primeiro lugar, cheguei como pesquisador interessado na comunidade. Foi muito bem recebida a disposição de minha parte de, ao pretender escrever um trabalho acadêmico sobre a comunidade, procurá-la para ouvir sua versão de si mesma. Ouvir a comunidade foi fundamental, uma vez que ela conta com um considerável número de frequentadores com bom nível de escolaridade, com formação superior, de modo que o estudo, a pesquisa acadêmica, a busca por conhecimento desfruta de grande apreço. A comunidade carioca partilha de uma codificação do Islã – a ser exposta e analisada durante o trabalho – que vê na busca pelo conhecimento, em último caso, umas das melhores formas de adoração a Deus. Pessoas educadas (*‘educated’*, embora também *gentis*) e religiosamente inclinadas a ver na busca de conhecimento uma atividade louvável.

Mas, além desse quadro favorável, concorreu também o prestígio que o professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto tem na comunidade como pesquisador do Islã e da comunidade árabe carioca. Sua atividade acadêmica é conhecida por pessoas importantes na comunidade muçulmana, de modo que cheguei não apenas como pesquisador acadêmico, mas como aluno de um pesquisador que concluía uma ampla pesquisa no processo de preparação de livro sobre a comunidade árabe carioca (Pinto 2010a)⁵. Não só professor Paulo Pinto já havia enviado à comunidade outros alunos⁶ para pesquisas da mesma natureza que a minha⁷, o que já tornaria aquelas pessoas disponíveis para minha pesquisa, mas ele mesmo estava envolvido com a comunidade. De fato, minhas credenciais eram respeitáveis, além de respeitadas. Era significativo para minha pesquisa que as pessoas demonstrassem interesse pela atividade acadêmico-científica.

⁵ Comunidade que é maior do que a comunidade muçulmana, que a integra. O livro aborda a comunidade árabe como um todo, de modo que os muçulmanos integram mas não esgotam o universo do livro.

⁶ Além dos trabalhos de Gisele Chagas, agora doutora em antropologia, novamente sob orientação de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, e de Cláudio Cavalcante Jr., devo mencionar que contei com a companhia de Bruno Ferraz durante quase a totalidade da minha pesquisa. Bruno Ferraz também é membro do NEOM (Núcleo de Estudos do Oriente Médio, do qual também faço parte), atualmente desenvolve pesquisas na Mesquita da Luz no âmbito do curso de mestrado. À época Bruno ainda estava fora do quadro de alunos do PPGA-UFF, mas já dividia comigo o cotidiano da Mesquita, especialmente aos sábados, nas aulas de árabe e religião. Nos meses finais de pesquisa contei ainda com a presença de Liza Dumovich, iniciando atividades de pesquisa no âmbito do curso de mestrado no PPGA-UFF, também sob a orientação de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto.

⁷ Ver Chagas (2006) e Cavalcante Jr. (2008).

Se, por um lado, essa ‘entrada’ no campo via mediação acadêmica funcionou como um eficaz facilitador, permitindo acesso à comunidade, estabelecimento de relações pessoais, fazendo com que minha presença ganhasse posição e significado no quadro de referências da comunidade – estudante universitário pesquisando a comunidade –, isto não nos permite esquecer, por outro lado, que sentido se pode dar à noção de ‘entrada’ na comunidade. Paulo Pinto (Pinto 2010c) alerta para um aspecto geralmente negligenciado nas reflexões produzidas sobre a pesquisa etnográfica, o fato de que a ‘entrada no campo’ é sempre relacional, contextualizada, e que estar ‘dentro’ da comunidade significa algo muito particular. Não há visão panóptica em uma pesquisa etnográfica, precisamente porque não há visão panóptica na vida social. Estar dentro de uma comunidade significa estar inserido em uma rede de relações que permitem acesso a diversas instâncias, na mesma medida em que podem proibir acesso a outras. Tendo ‘entrado’ na comunidade muçulmana sunita carioca pelos canais abertos pelo professor Paulo Pinto, eu estava igualmente impossibilitado de abrir as mesmas portas que possivelmente foram fechadas a ele. Mas não só isso.

Aparte o fato da mediação, minha própria *persona* já impunha limites que desmentem a concepção panóptica da etnografia. Enquanto homem, não tive livre acesso ao universo feminino. Embora a mesquita conte com membros de ambos os sexos, não sendo de modo algum um espaço exclusivamente masculino, a presença feminina nas atividades da mesquita é indubitavelmente menor. Mas minha virtual impossibilidade de pesquisar livremente junto ao universo feminino independe de quantidades, vinculando-se qualitativamente às relações de gênero no universo muçulmano, não só carioca, mas de um modo mais geral nesse caso. As relações homem-mulher na etiqueta religiosa muçulmana são de evitação, pudor, distância, regidas pela lógica do ‘respeito’ e ‘humildade’ com variações de acordo com os diversos contextos culturais nos quais o Islã se faz presente⁸. Assim, não me sentia proibido em cumprimentar com um *salam* as mulheres com quem cruzava na mesquita, mas jamais me senti à vontade para iniciar uma conversa mais detalhada. De um modo geral, a própria configuração das atividades na mesquita facilita a separação sexual, seja na própria segregação espacial para a oração; na pouca participação feminina nas atividades voltadas para fora da comunidade, como as aulas de árabe e religião, por exemplo; seja ainda na participação das atividades de preparação do *iftar*, a quebra diária do jejum no Ramadan, onde a presença feminina era muito reduzida em relação a dos homens.

⁸ Ao contrário do que supõe a vulgata orientalista especialmente na mídia, que atribui certa homogeneidade às mais diversas sociedades de maioria muçulmana, permitindo, por exemplo, a sobreposição de religião, nacionalidade e etnia ao se referir ao ‘problema’ da ‘imposição’ do véu às mulheres nos ‘países árabes’, sem que sejam mencionados quais países e os diversos contextos e processos complexos que envolvem o tema.

Assim, nenhuma informação de que disponho permite compreender possíveis concepções femininas sobre meus interesses de pesquisa – que tipo de efeito o gênero teria sobre a concepção de ciência e razão. Assim, não obtive nenhum tipo de informação feminina a respeito das consequências sociais dessa codificação, o que poderia produzir informações interessantes, como a respeito das relações de autoridade – quem pode e quem fala sobre o Islã, ciência e afins; quem ‘sabe’ a religião –, juízos estéticos e morais. Meus dados não cobrem esse conjunto de questões.

...

A atividade de pesquisa ocorreu entre março e dezembro de 2010, com os dois últimos meses com ritmo menos intenso. Como já mencionado, o projeto da pesquisa envolvia levantamento de dados de cunho etnográfico, nos moldes consagrados da disciplina antropológica.

Não estava interessado em produzir qualquer tipo de trabalho acadêmico cuja mirada analítica partisse de uma posição distante da realidade social em questão. Tratava-se precisamente de trabalhar partindo de uma imersão na realidade em questão que me permitisse compreensões robustas e detalhadas dos códigos culturais em operação na dinâmica social, o que significa não produzir formulações sobre a vida religiosa de uma comunidade carioca sem que estivesse em contato com tais códigos – e assim produzir um conhecimento mais bem fundamentado, mais rigoroso, com uma validade maior precisamente por respeitar epistemologicamente a realidade em questão. Esta, me parece, é a maior das utilidades da pesquisa etnográfica – produzir conhecimento acerca de uma realidade social partindo de, e embasado no discurso nativo, procurando reconstruí-lo em seus termos, desvendar sua teia de significados (Geertz 1973:cap.1)

Nesse sentido, realizei observações e presenças nas atividades da comunidade, tomando como ponto de referência a mesquita do bairro da Tijuca, zona norte do Rio de Janeiro. Priorizei o uso da ‘conversa’, do ‘diálogo’ com os membros da comunidade, muito mais do que entrevistas. Embora tenha realizado entrevistas, dei prioridade à informalidade e descontração do ‘bate-papo’, apostando na maior liberdade do discurso nativo nessas condições. Não distribuí questionários em nenhuma circunstância. Evitei circular todo o tempo pela mesquita com um caderno de notas e uma caneta na mão. Produzi volumosas anotações durante as atividades de pesquisa, mas quase sempre durante as aulas de árabe e religião, o que era uma forma de mascarar o registro constante. A preocupação era naturalizar minha presença, não apenas esconder o que fazia. Evidentemente não tinha a pretensão de ‘não interferir na

vida cotidiana’, como se o objetivo fosse coletar dados ‘não alterados’ por minha presença. Era natural que minha presença produzisse efeitos; o que buscava era torná-los positivos, produtivos para minha pesquisa, não inibidores. Naturalizar minha presença fazia parte desse propósito.

De fato me preocupava ser associado à imagem de jornalista, especialmente pesquisando uma comunidade que não raro entra em atrito com a imprensa. John Karam, antropólogo americano, pesquisando a comunidade árabe paulistana, menciona o fato de ter sido confundido com jornalista, fazendo anotações, entrevistas, provavelmente perguntas indevidas e inconvenientes (Karam 2007:39). Não menciona qualquer dificuldade de pesquisa referida a essa ‘confusão’ entre os seus interesses e o enquadramento por parte da comunidade. Provavelmente é incorreto afirmar que jamais fui alvo de ambiguidades de posicionamento, dúvidas, incertezas por parte das pessoas que frequentavam a mesquita. É razoavelmente claro que todo pesquisador passa por esse descompasso entre suas ideais intenções, reais ações e o modo como a comunidade lhe captura e posiciona em um esquema significativo para ela (Cicourel 1975:90). Professor Paulo Pinto (2002:32-3) aponta as dificuldades que encontrou para iniciar sua pesquisa na comunidade sufi em Aleppo, Síria, por ter sido, entre elas, ser alvo da suspeita de ser agente infiltrado dos serviços de inteligência do governo sírio. Mas afirmo que, para meus interesses, a imagem de jornalista seria prejudicial, uma vez que em especial a diretoria da SBMRJ não possui relações propriamente amistosas com a imprensa – não gostaria, entretanto, de cometer qualquer exagero a esse respeito e afirmar que as relações são contundentemente belicosas⁹.

...

Buscando participação positiva na comunidade muçulmana sunita carioca, realizei observações de sua vida religiosa na mesquita da Tijuca. No entanto, tendo a relutar em classificar como ‘observação participante’ minha pesquisa etnográfica. Realizei observações, anotações, presenças, experiências, aprendizados, cometi gafes e gentilezas durante a pesquisa. Nesse sentido particular, é possível falar em participação. A pesquisa produziu de fato uma série de intervenções na minha vida em particular que dizem muito a respeito do quanto um ‘pesquisador’ participa da comunidade ‘pesquisada’, o quanto a comunidade ‘pesquisada’ participa do ‘pesquisador’. Incorporei hábitos cotidianos, como o cumprimento ‘*assalamu aleikum*’,

⁹ No capítulo 2 volto à presença de membros da SBMRJ na mídia.

ainda que nesse caso de forma consciente e jocosa. Durante o período de aulas de língua árabe, rabisquei todos os espelhos de casa com transliterações canhestras para o árabe de nomes próprios e frases patéticas como ‘eu amo minha esposa’. Decorei minha sala de estar e o então escritório do meu apartamento com tapetes enfeitados por arabescos dourados em fundo negro, verde e grená. Mas, em se tratando de uma comunidade religiosa, é importante considerar que não passei por qualquer experiência religiosa. Não abracei o Islã, não comunguei com Deus, não adicionei um ponto que fosse de certeza em meu convicto ‘mar de dúvidas’. Não estava lá para isso e esse tipo de experiência não se produziu, nem mesmo para além de minhas intenções iniciais. O que pretendo marcar aqui é a diferença entre minha participação na comunidade pesquisada e a de outros pesquisadores, cujas participações foram de ordem mais transformadora. Não participei da comunidade muçulmana sunita carioca da mesma maneira nem no mesmo sentido que Loïc Wacquant participou do mundo do boxe quando de sua pesquisa em Chicago (Wacquant 2002). Não caminhei no sentido da conversão, como fez Fernando Chinnici, após realizar pesquisas entre os muçulmanos em Buenos Aires (Chinnici 2009). Wacquant (2002:12-15¹⁰) menciona diretamente o que entende terem sido os benefícios epistemológicos em sua pesquisa frutos do envolvimento pessoal com o universo pesquisado – no caso da prática de boxe, fundamentalmente tornar o corpo vetor de conhecimento, e não apenas objeto do conhecimento sociológico. Neste sentido particular, jamais participei da comunidade muçulmana. Isto não significa, no entanto, que não tenha sido afetado pelo universo pesquisado, no sentido a que se refere Jeane Favret-Saada (Favret-Saada 1978). Em sua etnografia da crença em feitiçaria na região do Bocage, oeste francês, Jeanne Favret-Saada refere-se à possibilidade do etnógrafo ser capturado pelo esquema simbólico que investiga, de modo que é essa captura mesma o que permite um tipo de compreensão mais densa dos esquemas cognitivos em análise – no seu caso, um entendimento mais qualificado da crença na feitiçaria passou pela própria experiência de se encontrar ela mesma acreditando e pensando o conjunto de fenômenos e relações à sua volta a partir de sua existência e eficácia. Falar sobre a crença na feitiçaria dependia da captura pelo sistema de crenças – ‘aqueles que não foram

¹⁰ A seguir, ele transcreve um trecho de seu diário de campo, a fim de expor os complexos sentimentos a respeito de sua participação na comunidade. “Experimentei tal prazer simplesmente de *participar* que a *observação* tornou-se secundária e, francamente, estava dizendo a mim mesmo que, de bom grado, abandonaria meus estudos, minhas pesquisas e todo o resto para poder ficar aqui, boxeando, permanecer ‘*one of the boys*’. Sei que isso é completamente tolo e certamente irrealista, mas, nesse momento preciso, a perspectiva de migrar para Harvard, de apresentar um *paper* à ASA, de escrever artigos, ler livros, assistir a conferências e o *tutti frutti* universitário, acho tudo isso sem o menor sentido, deprimente, de tal forma morno (morto) em relação à alegria carnal pura e viva que me oferece o diabo desse *gym* [...], que eu queria largar tudo, *drop out*, para ficar em Chicago.” (2002:20, nota 2). Não estou, nem de longe, sugerindo qualquer censura a essa ‘participação’. Menos ainda estou afirmando que jamais seria alvo de uma captura dessa natureza. Apenas afirmo que no meu caso, neste contexto, nada se passou nesse sentido.

afetados não podem falar a respeito’ (Favret-Saada 1978:12-23)

Eis que, portanto, a captura que sofri não foi da ordem da crença e adesão definitiva, mas foi além do simples incorporar de trejeitos idiossincráticos. Embora tenha assimilado hábitos e incluído objetos referidos à comunidade em minha esfera cotidiana, como os já mencionados tapetes de oração, a caligrafia árabe exercitada nos espelhos de casa ou cumprimento com um *salam*, fui capaz, com o passar do tempo, de proceder um determinado conjunto de operações mentais, juízos de valor e estéticos que foram tornando minha experiência particular da pesquisa mais densa (Geertz 1973:cap.1) por produzir um tipo de conhecimento que partilhava das premissas significativas daqueles que pretendia compreender. Assim foi que dei por emitir juízos morais típicos, que de outro modo não poderia fazer. Ou a cada oportunidade plausível, mencionar passagens corânicas com lições morais que, ou reproduzia do discurso de meus interlocutores, ou eu mesmo extraía e construía baseado em exemplos que vivenciei com os muçulmanos na Tijuca – o que era índice do aumento de minha capacidade de manejar aqueles códigos. Em algumas circunstâncias me encontrava discorrendo sobre equívocos teológicos no cristianismo, no judaísmo, e fundamentalmente nas religiões afro-brasileiras – alvo de repreensões teológicas constantes, especialmente no que se refere ao ‘politeísmo’ e aos cultos de possessão. Mais significativo, fui capaz de condenar, com boa dose de sinceridade inocente, ingênua e prematura, como *bida*’ (‘inovação condenável’, termo que aprendi quase imediatamente no início da pesquisa) algumas características do xiismo iraniano, em especial a autoridade do *ayatollah* Ali Khamenei, “sem fundamento no texto corânico”, ouvia e repetia.

Todas essas passagens se deram em contextos particulares, fora do âmbito da pesquisa propriamente – ou seja, na esfera da minha vida pessoal –, e por isso mesmo ilustram o alcance que a experiência de uma pesquisa etnográfica pode ter sobre o antropólogo. Tais juízos eram formulações particulares minhas, que produzia à medida que, de algum modo inconscientemente, os padrões morais e religiosos, simbólicos e pragmáticos da comunidade sunita carioca iam se tornando mais claros para mim. Não se tratava, em muitos casos, de juízos propriamente nativos, mas construções minhas, produtos da minha criatividade e manejo daquele conjunto de ferramentas simbólicas que buscava apreender. No entanto, certos ou errados, a despeito de qual parâmetro se use, o mais significativo era o fato de que minha capacidade de formular críticas, por exemplo, à figura do *Ayatollah* iraniano, ou juízos de valor – como condenar ataques terroristas no Afeganistão ou o maltrato a cativos de guerra, não simplesmente de um ponto de vista humanitário, mas fundamentalmente como pecados condenados no texto corânico – era função do maior domínio e compreensão que conquistava da cos-

mologia nativa. À medida que essa captura, essa afetação foi se tornando consciente, e principalmente o que significava essa captura e que benefícios cognitivos me traria, pude retroalimentar um ciclo de troca entre a experiência de pesquisa e os efeitos individuais sobre minha pessoa, como forma de experiência epistemológica. Por fim, ria de mim mesmo condenando despachos de umbanda em encruzilhadas, a procissão do Círio de Nazaré, o culto cearense de Padre Cícero, ou a insólita figura do médico David Muszkatum, judeu, amigo pessoal do médium espírita Chico Xavier, que lhe psicografou cartas de um filho falecido precocemente, a despeito da completa interdição do contato entre vivos e mortos que vigora no judaísmo.

Evidentemente tais juízos de valor eram circunstanciados e em nenhum momento cheguei a crer em qualquer um deles de um modo mais profundo. Rapidamente tomei consciência das circunstâncias de pesquisa que me levavam a emití-los, e ao refletir sobre elas, captar algo a mais do conjunto de referências culturais que investigava.

...

O caso que relato agora, do conflito aberto entre um dos diretores da SBMRJ e os editores e redatores do O.I. – o Observatório da Imprensa – ilustra duas facetas da minha pesquisa que mencionei acima. A primeira delas é a importância de não ter sido confundido com jornalista; em seguida, minha ‘participação’ na comunidade, já que mencionei até aqui o quanto a comunidade participou em mim, e não o contrário.

No dia 27 de agosto de 2010, Sami Isbelle, diretor do departamento educacional da SBMRJ, postou um texto na página eletrônica do Observatório da Imprensa em que reclamava contundentemente da posição dos editores e redatores do programa na edição que havia ido ao ar no dia 24 de agosto de 2010. De acordo com o texto de seu protesto, o programa manifestou parcialidade e preconceito ao tratar do Islã numa mesa redonda sobre o caso da iraniana Sakineh Ashtiani¹¹. Não havia à mesa nenhum membro representante do Islã, e Sami Isbelle afirmava ser falsa e melindrosa a desculpa apresentada pelo âncora do programa, ao declarar em tom de deboche que o programa havia tentado a participação de um representante, mas o senhor procurado – Sami Isbelle – não teria podido comparecer por conta dos jejuns do Ra-

¹¹ O caso teve ampla repercussão mundial. Sakineh foi presa e condenada à morte pela participação no assassinato do marido, assim como de ter cometido adultério. O caso é extremamente controverso, com as acusações variando a cada momento e circunstância das repercussões e críticas no cenário internacional. A repercussão e apelo midiático do caso podem ser mensurados pelo oferecimento do governo brasileiro, diretamente pela figura do então presidente da república, Luiz Inácio Lula da Silva, de asilo à condenada, além de ter diretamente se manifestado pedindo o cancelamento da pena de morte, repreensível do ponto de vista cristão, nas palavras do então presidente brasileiro.

madan. Sami alegou jamais ter sido convidado para participar do programa, e que tinha atendido ao que havia sido solicitado pelos produtores do O.I.: uma opinião – à luz do Islã – a respeito do caso da iraniana, que havia ido ao ar em programa no dia 23 de agosto, programa anterior ao que supostamente não teria comparecido. Afirma Sami Isabelle que jamais teria sido convidado para a mesa redonda, e que não teria alegado jejum de Ramadan, pois que o jejum termina por volta de 17h40min e que estaria em plenas condições de participar do programa pela noite. O texto de Sami Isabelle menciona ainda a surpresa e decepção com o programa, visto que só havia aceitado dar declarações à imprensa por se tratar do O.I., programa pelo qual tinha apreço pelo histórico correto na mídia brasileira, pois que temia que suas palavras fossem distorcidas por qualquer outro órgão da imprensa¹². O texto finda sugerindo suas publicações sobre o Islã para que os responsáveis pelo programa não mais cometessem os erros crassos e irresponsáveis que haviam cometido no ar¹³.

Este evento se deu em um momento de minha pesquisa no qual eu já me encontrava completamente inserido e socializado na comunidade, acompanhando o mês do Ramadan, desempenhando um papel atribuído pelos frequentadores da mesquita. Foi nesse momento, no entanto, que me veio à mente a importância de não ter sido confundido com jornalista no início de minhas atividades de pesquisa, e fez com que iniciasse uma ampla reflexão a respeito da minha posição na comunidade e que tipo de consequência essa posição tem no fluir geral da pesquisa. Exatamente porque já me encontrava bastante à vontade no trânsito cotidiano da comunidade, com relações de amizade e bem-querer estabelecidas, e com sinais suficientes de reciprocidade por aqueles que pesquisava, senti-me igualmente ofendido com as declarações do O.I. a respeito do Islã, da comunidade carioca e daquele diretor em particular com quem sempre tive ótima e gentil relação. A resposta do O.I. serviu para motivar ainda mais minha participação naquela contenda, na medida em que reafirmava as ações que o membro da SB-MRJ já havia negado, não dava nenhuma justificativa para o tom de deboche do apresentador, e inclusive mencionava o nome de meu orientador de mestrado como um dos possíveis ‘representantes’ do Islã que haviam sido cogitados, mas que por razões que não ficam claras pela resposta, não estiveram presentes.

Não assisti ao programa, de modo que não posso testemunhar a favor ou contra a alegação de que o apresentador do programa referiu-se em tom ‘debochado’ às desculpas supostamente apresentadas para a ausência. No entanto, meu envolvimento com a comunidade es-

¹² Como, por fim, acabou acontecendo, segundo a posição que tomava frente ao O.I.

¹³ O texto de Sami Isabelle e meu comentário a respeito encontram-se no link a seguir:
<http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/protesto-contr-o-programa>

tava em uma tal ordem que parti para a ação e comentei a resposta do O.I., apontando basicamente as inconsistências das respostas do programa, afirmando que não eram razoáveis e que, portanto, tratava-se de um absurdo o O.I. proceder daquela maneira. “Parece que é preciso um observatório do Observatório da Imprensa”, afirmei. Mais importante do que ter ou não razão nesse debate, ou estar ou não correto em ter me manifestado nele, é o fato de que esta foi a minha maneira de ‘participar’ da e na comunidade muçulmana sunita carioca.

...

As relações da comunidade muçulmana sunita carioca com a imprensa por demais complexas para que qualquer reflexão sobre a situação ganhe solução fácil. Situações como a apontada acima indicam dificuldades e conflitos latentes, mas as aproximações entre a comunidade e a imprensa também existem. Sami Isabelle é colunista da edição eletrônica do jornal Extra, das organizações Globo, na editoria ‘religião e fé’, onde contribui com textos explicativos sobre a religião muçulmana. A comunidade também está representada na série Sagrado, da Rede Globo e Canal Futura, a respeito da qual teço maiores comentários no capítulo 2.

...

Em resumo, gostaria de qualificar minha etnografia do mesmo modo que John Karam fez da sua – uma etnografia sem qualificativo (Karam 2007:26). Por isto entendo uma pesquisa de campo de caráter etnográfico, na medida em que partilha de todo um conjunto de características que historicamente foram consagradas enquanto tais, sem que haja qualquer pretensão explícita no sentido de propor novas modalidades de pesquisa que estabeleçam novas clivagens no método em geral. O texto está preocupado com algumas características narrativas, acompanha uma série de preocupações técnicas a respeito da autoridade etnográfica (Clifford 1997), da ‘justa’ representação dos sujeitos com quem pesquisei, meus interlocutores, mas não tem pretensões de propor maiores contribuições à temática das técnicas de pesquisa e seus desdobramentos teórico-metológicos. Etnografei como pude, como soube, como tive competência para fazer, evitando o que entendia ser desnecessário, investindo naquilo que julguei produtivo. Sem maiores qualificativos.

...

No que se refere à metodologia da pesquisa de campo, portanto, busquei levantar os dados sobre a comunidade dentro do modelo consagrado pela história da disciplina antropológica. Uma das faces da pesquisa etnográfica que busca trazer compreensão sobre realidades sociais variadas é o fato de que ao observar realidades cultural ou socialmente próximas, precisamos estabelecer determinadas relações de aproximação e/ou distanciamento de acordo com as respectivas relações mútuas entre pesquisador e pesquisados.

Na sociedade americana e europeia contemporânea a ciência permeia quase a totalidade da vida urbana, e um estudo antropológico da ciência, por exemplo, se verá frente à dificuldade de familiarizar um conjunto assombroso de conhecimentos e procedimentos desconhecidos do fazer e funcionar científico, como no trabalho de Guilherme Sá sobre primatólogos nas florestas tropicais de Minas Gerais (Sá 2006). Não estou propriamente me referindo à familiarização da densa teoria científica sobre determinado campo de saber – como a primatologia –, embora esse também possa ser o caso, mas à familiarização do *métier*, dos processos, redes de alianças, *modus operandis*, funcionamento de associações, fundos de financiamento: como a primatologia produz seu conhecimento científico sobre primatas.

Ao trazer esse conjunto de questões para meu universo de pesquisa vejo-me frente à pergunta: os muçulmanos sunitas do Rio de Janeiro são exóticos ou familiares? Exóticos para quem? Familiares para quem?¹⁴ Evidentemente o universo muçulmano, fosse carioca ou paulista, me era estranho ao início da pesquisa, tanto do ponto de vista particular quanto do ponto de vista antropológico – já que eu não era muçulmano nem havia feito qualquer tipo de pesquisa anterior entre eles –, mas não mais estranho ou exótico do que uma comunidade batista, de assembleianos, ou frequentadores de uma sala de meditação Rajneesh em Santa Tereza. Ser estranho não significava ser completamente desconhecido, de modo que estava naturalmente munido de estereótipos e opiniões parciais sobre o Islã e seus adeptos. Durante a pesquisa descobri que estava mais munido de estereótipos e pré-noções do que imaginava, e noções mais problemáticas do que podia conceber. Muito provavelmente chegaria às mesmas conclusões estudando algum outro grupo religioso.

A razão pela qual aponto esse conjunto de questões e problemas a respeito das relações de proximidade e distância em pesquisa social está particularmente vinculada ao meu objeto de pesquisa em particular, a comunidade muçulmana sunita carioca. Relativizo as no-

¹⁴ O trabalho de Karina Kuchnir (Kuchnir 2000), por exemplo, embora se constitua a partir de uma intensa pesquisa de campo realizada com uma família de políticos do subúrbio e zona norte do Rio de Janeiro, peca profundamente na representação dessa família e sua realidade social – um subúrbio carioca – exatamente porque parece não considerar a relatividade da alteridade por ela experimentada durante a pesquisa. É de se perguntar sobre o seu trabalho: com quem ela imaginava estar dialogando com a redação do texto? O subúrbio e os suburbanos são retratados como seres e lugares distantes e estranhos, exóticos. Para quem?

ções de proximidade e distância neste caso em especial por estar lidando com uma comunidade religiosa que, no plano mais global, padece de uma poderosa exotização. Estou evidentemente me referindo às interpretações orientalistas-essencialistas que pretendem fazer do Islã uma alteridade máxima no mundo contemporâneo, contribuindo para o fortalecimento da falsa oposição Ocidente/Oriente e seus corolários políticos e epistemológicos, apontados no clássico trabalho de Edward Said (Said 1979). Os muçulmanos cariocas compõem uma realidade ‘exótica’ ao se partir de um determinado ponto de vista, não por serem muçulmanos, representantes de um povo estranho, com o qual é preciso ter cuidado e reserva. Qualquer assertiva sobre alguma particularidade da comunidade deve levar em conta a necessidade de não exotizar nem naturalizar.

Todo este trabalho de dissertação está preocupado com aspectos da narrativa etnográfica que não essencialize características particulares da comunidade investigada, em primeiro lugar pela importância que atribuo à necessidade de combater orientalismos exotizantes do Islã como denominação religiosa em particular, assim como de qualquer comunidade que padeça de estigmatizações – esta é a minha participação; em seguida, pelo próprio perigo que esse tipo de posição pode apresentar para os resultados da pesquisa. No sentido oposto, no entanto, também há a preocupação de não naturalizar a realidade investigada, já que o propósito da pesquisa etnográfica é exatamente o de tornar claro o que está subentendido, evidenciar significados implícitos, em último caso, desnaturalizar aquilo que compõe a realidade social, os esquemas culturais em ação em comunidade de seres humanos.

1.3 – O que veio antes? Como cheguei ao Islã?

Meu interesse pela religião como tema de pesquisa antropológica inicia-se ainda nos tempos de graduação em ciências sociais e esteve sempre dirigido, de alguma maneira, para as questões que vinculam religião com forma de vida e ciência como discurso de verdade. Essa vinculação me interessava à época, e ainda me interessa hoje, na medida em que surgem movimentos contemporâneos que reascendem o tema do conflito entre a doutrina religiosa e o conhecimento científico, entre a explicação religiosa da realidade e a explicação científica (Dawkins 2005; 2007; Dennet 2006; Gleiser 2001; 2010; Sagan 2006; Shermer 2000).

O conflito entre o conhecimento científico e a religião não é propriamente novo. A modernidade como um todo testemunhou seu desenvolvimento (Galilei 2009), com desdobramentos como a redescoberta do ceticismo antigo sendo fundamental para o próprio desenvolvimento da ciência (Popkin 1996:45-86), ainda que com feições diversas e controversas.

Mas o que me chamava a atenção era o fato de ele se apresentar atualmente com uma nova configuração. É possível organizar uma sequência histórica do debate da seguinte forma: no séc. XV, com a Revolução Científica, testemunhamos o conflito entre um discurso religioso detendo poder de verdade consolidado pela filosofia escolástica medieval, além da força do domínio político-institucional da Igreja Católica. Assim, as perseguições às teses de Copérnico, a Galileu Galilei, a queima de livros, o *Index*¹⁵; nos séculos XVIII e XIX, com a consolidação política e epistemológica do discurso científico na sociedade europeia – constituída propriamente em conjunto com essa ciência (Latour 1994) – o eixo sofre uma torção, de modo que a ciência – entendida como um conhecimento racional, rigoroso, objetivamente fundamentado na natureza¹⁶ – passa a dispor de primazia sobre a força da verdade. Em princípio, sua força no valor de verdade funda-se na realidade e natureza das coisas, e não numa força política institucional, como no caso do domínio católico – um domínio político baseado em um conjunto de afirmações tautológicas e inferências circulares.

A ciência moderna surge em um contexto em que o pensamento religioso – uma religião em particular – é dominante, portanto capaz de modular. Na medida em que a ciência se desenvolve e se afirma como legítima instância produtora da verdade, é capaz de subverter o domínio político do pensamento religioso, chegando mesmo ao ponto em que seu domínio e progresso técnico é de tal ordem que parece plausível postular um futuro desaparecimento do pensamento religioso, da religião como instituição social. São as teorias sobre o desencantamento do mundo, o retraimento da religião para a esfera privada (Weber 1944; Freud 1996; Berger 1973; 1985; Pierucci 2005; 2006).

O que me parece interessante a respeito desse quadro é o fato de que, nos dias de hoje, quando o debate a respeito do desaparecimento da religião saiu de cena, talvez exatamente porque se tornou evidente que ela não desapareceria, a ciência retorna com pretensões maiores do que simplesmente instalar o domínio da técnica sobre a natureza. O debate “ciência x religião” na atualidade não passa tanto pela questão de saber quem poderá falar legitimamente sobre o real, uma vez que o domínio da ciência é sólido, mas pelo papel que a ciência pode desempenhar enquanto uma nova metafísica do ser – a ciência pode vir a desempenhar, ou

¹⁵ O caso do moleiro Menocchio, trabalhado brilhantemente por Carlo Ginzburg (Ginzburg 2006), preso e processado diversas vezes, até ser torturado e morto pelo Tribunal do Santo Ofício Italiano é um belo documento do controle da Igreja Católica sobre a própria interpretação e pensamento religioso.

¹⁶ Na definição de Japiassú e Marcondes (1996:43): “Mais modernamente, é a modalidade de saber constituída por um conjunto de aquisições intelectuais que tem por finalidade propor uma explicação racional e objetiva da realidade. Mais precisamente ainda: é a forma de conhecimento que não somente pretende apropriar-se do real para explicá-lo de modo racional e objetivo, mas procura estabelecer entre os fenômenos observados relações universais e necessárias, o que autoriza a previsão de resultados (efeitos) cujas causas podem ser detectadas mediante procedimentos de controle experimental.”

pretende desempenhar o papel ontológico que antes era delegado à religião. A centralidade da ciência pode chegar mesmo ao próprio discurso teológico (Barbour 2000; Haught 1984; 1995; 2000; 2001).

Eis o que me parece permitir um bom entendimento acerca dos constantes ataques que intelectuais, acadêmicos em geral – dos mais variados naipes e áreas de estudo – vem direcionando à religião. A participação de autores como Richard Dawkins, Daniel Dennet, Michael Shermer, Marcelo Gleiser, Carl Sagan no cenário mais amplo de público das obras de divulgação científica; casos como o surgimento do Movimento Bright¹⁷; da popularização de figuras como James Randi e o seu instigante “*One Million Dollar Paranormal Challenge*”, dos ilusionistas Penn & Teller, são exemplos de como vem se configurando o ataque ao pensamento religioso, místico, sobrenatural, e portanto falso, que se faria presente em todas as religiões.

Não se pode deixar de fora do escopo dessa reflexão o fato de que o surgimento de figuras como Carl Sagan, ainda nos anos 1970, com programas de televisão dirigidos para o ataque ao pensamento religioso, é por sua vez uma reação ao levante religioso na sociedade americana dos anos 1960, dentro da contracultura, com o fortalecimento dos debates na sociedade civil envolvendo, por exemplo, teses criacionistas e evolucionistas acerca da origem da vida. De todo modo, a reação cética, ateísta, materialista e científicista já aponta para a dialética ‘ciênciaXreligião’, que particularmente interessa ao presente trabalho.

...

O projeto inicial de minha pesquisa de mestrado era investigar esse conjunto de questões que envolvem modernidade, ciência, religião, racionalidade, misticismo, credíes, ontologias. Era preciso, portanto, encontrar uma referência etnográfica que me permitisse desenvolver essas questões, um grupo religioso que tornasse relevante a discussão sobre tais questões. Em primeiro lugar, não bastava encontrar um grupo de pessoas que servisse apenas como justificativa e exemplificação das discussões que me interessava fazer – significativamente, trabalhos dessa natureza não são raros no cenário acadêmico contemporâneo, e não só nos estudos de religião. O ponto de partida era esse conjunto de questões, mas o importante era ver

¹⁷ O Movimento Bright é uma iniciativa de Paul Geisert e Mynga Futrell, intelectuais americanos envolvidos com o debate acerca da liberdade de pensamento e independência religiosa, cujo objeto inicial foi propor uma denominação adequada aos que não compartilham de uma visão de mundo que esteja marcada pelo sobrenatural. Como afirmam, um *bright* é uma pessoa que possui visão naturalista do mundo, livre de elementos sobrenaturais, cuja ética e ação está baseada em sua visão naturalista do mundo. Trata-se de evitar termos negativos como ateu, cético, infiel, irreligioso. Para mais, ver <http://www.the-brights.net/>

como esse conjunto problemático se realizava concretamente em um sistema religioso. Desse modo, eis o segundo ponto, era preciso que o conjunto de questões que me interessava fosse interessante também para eles, aqueles aos quais as questões se dirigiriam, de modo a permitir alguma reflexividade, um jogo entre as questões conceituais que eu levaria até eles e o tipo de resposta que eles me dariam – a descoberta das articulações internas ao grupo com o conjunto mais amplo de questões que compõe o contexto cultural moderno.

Para um pesquisador interessado nesse emaranhado de problemas é fato muito feliz a descoberta de um grupo religioso como o Movimento Raeliano. Trata-se de um movimento religioso de matriz francesa, surgido nos anos 1970 em torno da figura de Claude Vorilhon, que adota o codinome Raël. Claude Raël afirma ter o dever de anunciar a mais nova ‘boa nova’ dos tempos modernos, qual seja a de que até aquele presente momento vivíamos em flagrante erro, sem que a clara mensagem presente nos evangelhos judaico-cristãos fosse plenamente compreendida, uma vez que ela teria sofrido adulterações humanas em sua história. Seu dever é revelar efetivamente as origens da vida na Terra, de forma clara, sem adulterações, esclarecendo os detalhes e reorganizando, portanto, as formas de vida que atualmente existem em nosso planeta.

Por si só, não há nada de extraordinário nesse tipo de configuração para um novo movimento religioso. Num certo nível de significado, a proposta raeliana não é absolutamente nova. Historicamente, a afirmação de que alguma mensagem divina está equivocada, adulterada pelo homem e que, portanto, é preciso restaurá-la, salvaguardando-a de uma nova adulteração humana, se faz muito presente dentro do próprio Islã (Hourani 2006). Em última análise, é aquilo que o traz à existência¹⁸. Muitos foram os movimentos milenaristas que assim o fizeram. O que torna o movimento raeliano singular, em especial para as conjunto de questões que me preocupavam, é a forma como entende essa adulteração, o caráter original da mensagem e o que dela é possível extrair.

Sem entrar em maiores detalhes da cosmologia raeliana, fundamentalmente o que Raël propõe é uma espécie particular de denúncia na desvirtuação da mensagem presente no Antigo e Novo Testamento, onde essa desvirtuação é fruto de determinadas características que compõem o imaginário humano, quais sejam, a tendência à superstição, ao maravilhoso, à

¹⁸ Na comunidade muçulmana carioca circula a mesma crítica ao texto bíblico judaico-cristão, que teria sido adulterado pelo homem em sua forma original revelada por Deus. A medida da balança é o texto corânico, onde tudo aquilo que dele diverge nos evangelhos judaico-cristãos é imediatamente entendido como produto da interferência humana na revelação divina.

crendice, ao fanatismo, a mistificação, o ocultismo, ao irracional (Raël 2003:25¹⁹). Em resumo, Raël elabora uma crítica racionalista à doutrina judaico-cristã, a qual acusa de ter mascarado a verdadeira mensagem – que, nesse discurso, não é de Deus! – por conta de atributos menores que precisam ser superados – misticismo, fetichismo, maravilhamento, magicismo intelectual... A mensagem original pode ser resgatada na letra dos evangelhos, mas devendo ser corrigida onde a irracionalidade do homem a modificou. Essa irracionalidade é propriamente religiosa, na medida em que se reconhece historicamente esse atributo como sendo componente das formas religiosas conhecidas. Ainda assim, o movimento raeliano se autodenomina um movimento religioso, na medida em que é uma ontologia, um sistema filosófico que constitui um conjunto de conceitos em ordem de modo a permitir a extração de valores morais, regras de conduta, mas também experiências subjetivas, fruição estética, organização do *self*. É uma religião, mas seus membros são ateus convictos, materialistas e racionalistas extremados. Ao recusarem qualquer conceito sobrenatural de divindade, força, energia mística, podem afirmar categoricamente: “*Science is our religion!*”²⁰. Ateus e, *absolutely not least*, religiosos. Pode-se até enquadrar mais precisamente essa proposta, pois assim eles o fazem: ‘*design* inteligente’ para ateus.

...

O Islã também possui sua história de racionalismo filosófico e religioso. Albert Hourani menciona o surgimento, desde os primórdios do Islã, de uma concepção da atividade de busca do conhecimento religioso como integrando a sua vida religiosa, de modo a dar ensejo ao surgimento de figuras centradas no controle e manejo desse conhecimento, as autoridades religiosas, os *ulemás* (forma plural, *alim* no singular) (Hourani 2006:92ss).

A valorização da atividade de busca do conhecimento atrai a presença da filosofia grega no pensamento islâmico desde seus primeiros séculos. Diversas escolas de pensamento islâmico surgem a partir do estudo, diálogo e desenvolvimento do pensamento grego, orientados por questões próprias, um “movimento de pensamento que começou cedo, uma tentativa de assimilar no árabe a tradição de ciência e de filosofia grega; ou pode dizer-se, de continuar e desenvolver essa tradição por meio do veículo da língua árabe” (Hourani 2006:111). Pen-

¹⁹ “Agora peço-lhe que pegue na Bíblia onde poderá encontrar os traços da verdade, que evidentemente foram um pouco deformados pelos copiadore, que não conseguiam conceber tecnologicamente tais coisas, atribuindo-as ao místico e ao sobrenatural.”

²⁰ Conferir o inteligente trabalho de Palmer (2004) sobre os raelianos, em especial o cap. 9 para a portentosa afirmação. Ver também Machado (2006), para uma discussão sobre os raelianos no Rio de Janeiro.

samento reflexivo, crítica, investigação e exames críticos são atividades intelectuais que fazem parte do pensamento islâmico desde seu início. Correntes de racionalismo no interior do Islã surgem em meio a reflexões sobre a natureza do Alcorão, e levam a considerações sobre a própria forma da atividade intelectual na resposta para o conjunto de perguntas – questão metodológica:

Tais questões estão implícitas no Corão, e se apresentavam a qualquer um que o levasse a sério, mas o pensamento sistemático sobre elas envolvia não apenas um texto a considerar, mas um método de fazer isso: *uma crença em que se podia atingir o conhecimento pela razão humana, trabalhando segundo certas regras*. Essa crença na razão corretamente orientada tinha formado a vida intelectual nas regiões por onde o Islã se espalhou, incluindo o Hedjaz [...]. (Hourani 2006:96, os destaques são meus)

Essa tradição viva do pensamento e da ciência helenista no interior do pensamento islâmico manifesta-se no trabalho árduo de tradução das obras gregas para o árabe, que começa a partir de fins do século II da civilização islâmica, com forte estímulo dos califas abássidas. Praticamente toda a cultura grega foi assimilada. Aristóteles e Platão serão objetos de constantes e refinadas reflexões. O califado abássida (séc. VIII a XIII d.C) unifica terras do Oceano Índico, Mediterrâneo e as tradições gregas, persas e indianas. De todo modo, a ciência e a filosofia grega foram amplamente incorporadas na cultura e sociedade islâmica, trazendo consigo a centralidade da razão na atividade reflexiva.

Os diálogos e dificuldades de conciliação entre Platão, Aristóteles e o Alcorão não foram sempre facilmente resolvidas. Por isto mesmo, não deixou, a tradição islâmica, de produzir posições críticas e mesmo ateias, algo materialistas e até mesmo antirreligiosas. Em especial neste caso a figura de Abu Bakr al-Razi (865-925d.C), que afirmou só a razão poder ser capaz de proporcionar conhecimento correto, a filosofia sendo uma estrada livre e aberta. Al-Razi chega mesmo a negar a verdade das revelações e acusa as religiões de serem perigosas (Hourani 2006:114-5).

Esta posição, no entanto, não foi a via de regra no interior do pensamento islâmico – que não poderia permanecer como religião mantendo-se em acordo com as afirmações de Al-Razi. Al-Farabi (morto em 950d.C) é apontado por Hourani como assumindo talvez a forma mais típica da posição racionalista muçulmana: a filosofia pode alcançar a verdade pela razão. Mas nem todos os seres humanos eram filósofos, já que a maioria das pessoas somente poderia alcançar a verdade por intermédio de símbolos. A religião aqui é um sistema simbólico.

Diferentes sistemas simbólicos, diferentes religiões. De acordo com a formulação de Al-Farabi, a religião profética é uma exposição da verdade por meio de símbolos inteligíveis, sendo o profeta precisamente aquele que, além do intelecto, faz uso da imaginação para a

compreensão da verdade, e expõe tal verdade sob forma de imagens. Os símbolos apontariam todos para uma mesma verdade, não necessariamente com a mesma competência (Hourani 2006:115).

O problema da autoridade religiosa aparece claramente em seu desenvolvimento frente a questão da lei islâmica, sua fundamentação e aplicação social. Al-Shafi (767-820d.C) defende uma articulação entre o texto corânico e as tradições do profeta como fundamentos para a lei islâmica, e a autoridade religiosa surge aqui como aquele que irá exercitar a razão para explicar o Alcorão e os Hadith. A qualificação racional da autoridade o levava ao uso de analogias (*qiyas*) na solução de impasses em situações menos obviamente esclarecidas pelo texto corânico ou pelas tradições do profeta. Tal exercício é conhecido como *Ijtihad*, buscando o estabelecimento do consenso, '*ijma*', que terá status de verdade certa e inquestionável. Aquele que produz a *Ijtihad* é o *Mujtahid*.

Outra corrente de pensamento racionalista na história do Islã é aquele que ficou conhecido como mutazilismo. Os Mu'tazilis ('aqueles que se mantêm à parte') acreditavam na possibilidade de se encontrar a verdade pelo uso da razão sobre aquilo que é dado pelo Alcorão, o que marca sua ênfase na literalidade da interpretação religiosa. Afirmavam a unicidade de Deus, mas tal unicidade entrava em conflito com a posse dos atributos da parte de Deus, e a própria natureza do Alcorão é colocada em jogo (Hourani 2006:96-7). Na mesma época surge Ahmad Ibn Hanbal, que dará origem à escola de interpretação hanbalita, fundamental nos debates sobre a *Charia*, a lei islâmica. Hanbal segue no sentido oposto dos mutazilistas, adotando uma posição de cautela e ceticismo frente à possibilidade de se alcançar a verdade por meio da razão, demonstrando consciência dos problemas para a própria unidade da comunidade que resultariam da tentativa de se levar muito longe a argumentação e a discussão racional.

O mutazilismo se desenvolve no interior do sunismo, mas acaba por perder espaço nessa vertente, sendo importante no desenvolvimento de escolas de pensamento xiita (Hourani 2006:226,245). A posição mais tradicionalista de Ibn Hanbal, defendendo maior ênfase na unidade do povo muçulmano do que consenso sobre questões doutrinárias, ganha uma vertente racionalista na figura de Al-Ash'ari (morto em 931d.C), defendendo uma interpretação literal do Alcorão, que se daria pelo uso do método do discurso racional (*kalam*). Ainda assim, a razão teria seus limites alcançados frente à verdade corânica, de modo que o que não for passível de apreensão racional deve ser simplesmente aceito. O método do *kalam* do asharismo estaria baseado nos princípios da lógica e de uma teologia dialética.

Nos tempos modernos, especialmente a partir do século XIX, surge outro movimento

racionalista no interior do Islã, movimento que será fundamental neste trabalho uma vez que informa as correntes de pensamento e interpretações da própria comunidade muçulmana sunita carioca – o salafismo. O salafismo irá mais uma vez enfatizar a importância da literalidade da interpretação corânica para a consumação da verdade revelação divina, mas o fará numa chave bastante diferente das apontadas acima, já que a literalidade será exatamente aquilo que permite conciliar a verdade de Deus, a verdade do conhecimento científico e a perenidade e generalidade da racionalidade, em Deus e em Suas obras. Um histórico mais detalhado do salafismo será apresentado no capítulo 3.

...

Grupos ‘religiosos’ e materialistas, racionalistas ou ateus, ou os três simultaneamente, vem se tornando mais comuns nos dias de hoje. No contexto histórico brasileiro, por exemplo, há os casos exemplares racionalistas do espiritismo kardecista²¹ e o racionalismo cristão²². O ateísmo aqui deve ser entendido em continuidade com o racionalismo, de modo a ser concebido como uma extração necessária dos elementos básicos de uma filosofia racionalista e, em último caso, científicista²³. Aqui é o ponto onde posso iniciar uma conexão com os meus atuais interesses em produção e transmissão de conhecimento religioso. O elemento chave é a ciência. A centralidade metafísica da ciência nos debates contemporâneos é imensa. Os trabalhos de teólogos como John Haught (2000), que buscam reinterpretar sistemas teológicos a partir de modelos explicativos fornecidos pela ciência; ou Ian G. Barbour (Barbour 2000) mostram até que ponto a própria religião parece admitir e incorporar o discurso científico. O que se assiste nos dias de hoje não é mais uma disputa pelo domínio do real, mas uma tentativa, por parte da religião de conciliar com a ciência, enquanto esta ou se mantém alheia, em alguma medida, aos esforços da religião, ou busca lhe desqualificar por completo.

...

²¹ Ambos os casos são exemplos de religiões racionalistas, científicistas. No caso do espiritismo, é evidente que não cabem os predicados ‘materialista’ e ‘ateu’.

²² A própria história do racionalismo cristão é reveladora e extremamente significativa. O Racionalismo Cristão se pretende uma codificação racional e científica de Jesus Cristo, mas depurada do ranço teológico religioso. Sua origem está ligada a um constante debate e diferenciação do kardecismo, acusado de ser místico e supersticioso (Mattos 1991). Para uma história do kardecismo no Brasil, ver o belo trabalho de Emerson Giumbelli (Giumbelli 1997). Seu livro é particularmente interessante no que se refere à perseguição de que foi alvo o espiritismo kardecista por parte dos aparelhos repressores estatais, sob a acusação de charlatanismo e prática ilegal da medicina.

²³ Para uma história do ateísmo no desdobramento do Iluminismo, em sua gênese pré-Diderot, ver Piva (2006).

A pesquisa com o Movimento Raeliano no Rio de Janeiro acabou interrompida em janeiro de 2010. Os primeiros contatos que fiz com o Movimento foram em março e abril de 2009, ainda nos primeiros meses do curso de mestrado, após ter localizado informações sobre a presença do grupo no Rio de Janeiro e ter visitado a sede improvisada do movimento em Botafogo, zona sul da cidade. Michel Vilan²⁴, representante do movimento no Brasil e coordenador para a América Latina recebeu-me muito bem, de forma cordial explicou-me sobre o que compunha o movimento e seu funcionamento, além de ter discorrido longamente sobre questões filosóficas e teológicas que envolvem a religião no mundo contemporâneo e a inserção do Raelianismo nessa conjuntura. Formado em filosofia pela Universidade de Paris nos fins dos anos 1980, Vilan demonstrou desde o início grande interesse pela pesquisa que me dispunha a fazer, refletindo sobre determinados aspectos da antropologia contemporânea e o caso francês, na figura de Claude Lévi-Strauss, ainda vivo naquele momento.

No entanto, já no primeiro encontro, o primeiro percalço. Vilan me adverte que, sendo eu antropólogo e querendo realizar uma etnografia – o que ele entendia muito bem o que é e como funciona – teria que esperar seis meses mais, já que sua estada no Brasil era intercalada por viagens à Europa, e seu voo para seis meses na Itália estava marcado para a próxima terça-feira, dali a três dias. Michel Vilan é filho de pai espanhol e mãe francesa, criado na França, com visto permanente no Brasil, dono de uma empresa de viagens na Itália que atende basicamente a brasileiros que embarcam para desfrutar do verão mediterrâneo. Eis porque estava de viagem marcada: primavera na Europa, momento oportuno para fechar negócios, vender pacotes de viagens para as paradisíacas ilhas mediterrâneas. Sua vida se dividia entre os verões europeus, a trabalho, e os verões brasileiros, em descanso da atividade empresarial, mas a serviço do movimento religioso, do qual faz parte desde os 15 anos de idade. À época Michel Vilan aparentava cerca de 40 anos de idade.

A volta de Michel Vilan ao Brasil estava programada para outubro, quando o outono chegaria à Europa. Manifestei interesse em dar continuidade à pesquisa quando Vilan voltasse, já que poderia esperar esses meses, considerando que me encontrava no primeiro ano de mestrado e envolvido com a conclusão dos créditos de disciplinas obrigatórias e optativas. Vilan mostrou-se solícito, bem disposto, concordando em me ajudar. No entanto, apontou alguns problemas de ordem mais específica com relação à minha pesquisa. A comunidade no Rio de Janeiro era pequena, com algumas pessoas espalhadas pela vizinhança de Botafogo, alguns no subúrbio, outros no norte do Estado e na Região dos Lagos. Vilan garantiu que me

²⁴ Neste caso faço uso de codinome para referir-me ao membro coordenador do movimento raeliano no país.

colocaria em contato com essas pessoas, e que eu teria livre trânsito nas reuniões semanais que realizam, com a exposição de vídeos, meditações *on-line*, algumas breves viagens às quais poderia acompanhar, de acordo com minha disponibilidade de tempo e recursos. Em princípio considerei que, ainda que não fossem condições ideais de pesquisa etnográfica, seria produtivo insistir no movimento dada a riqueza do material para meus interesses teóricos.

Esperei até outubro de 2009, envolvido com as disciplinas do mestrado e uma participação na VIII RAM em Buenos Aires em fins de setembro e início de outubro. Ao contactar Michel Vilan em novembro, já de volta da Itália, recebo a notícia de que sua volta da Itália estava confirmada, mas não para o Brasil em definitivo, e sim para a Venezuela, onde o movimento já vinha crescendo em ritmo muito mais poderoso que no Brasil nos últimos dez anos. A direção geral do movimento, que tem sede na internacional cidade de Zurique²⁵, havia decidido dar maior atenção ao caso venezuelano, e Vilan iria coordenar a América Latina a partir de Caracas. Fui convidado a segui-lo em Caracas, mas declinei do convite por não contar com recursos que permitissem uma longa estada no país vizinho.

Michel Vilan seguiria no Brasil ainda até fins de dezembro daquele ano, exatamente para preparar sua mudança e estabelecimento no país de Hugo Chávez. Vilan mencionou o fato de que o movimento cresceu muito mais lá do que no Brasil, embora desde o início tenha apostado no Rio de Janeiro como ponto de trabalho. Segundo suas expectativas, o Brasil seria um país muito promissor, mas em dez anos de trabalho missionário por aqui, os resultados eram poucos. Pergunto sobre São Paulo, e ele confessa que acredita que o movimento poderia ter crescido mais se tivesse se instalado na Nova Iorque sul-americana, mas que admitia que as razões que o levavam a ficar no Rio não eram nobres do ponto de vista da atividade religiosa: “Não gosto de San Paulo. Não parar morar lá, todo o tempo. Vou a San Pablo constantemente, é uma cidade bonita, gosto dela, mas non para vivir. Sempre fiquei aqui porque prefiro o Rio. Mas, sim, talvez o movimento teria crescido mais em San Paolo.”

²⁵ Claude Vorilhon Raël, o profeta, embora cidadão francês, não pode entrar na França, segundo Vilan, pois o movimento sofre perseguição do governo francês e seus aparatos estatais. O grupo integra a lista negra dos movimentos religiosos (des)classificados como ‘seitas’ religiosas e, de acordo com o relato de Vilan, qualquer desculpa seria utilizada para enquadrar Raël em alguma infração penal. Segundo ele, de acordo com os membros residentes na França, o mais provável, no caso de Raël ser preso em território francês, é que seja enquadrado por crime fiscal, já que o movimento recebe doações financeiras dos membros. Ainda de acordo com Vilan, são doações voluntárias em todos os sentidos e afirma que Raël não acumula patrimônio algum. Não possui residência fixa, a todo tempo viajando pelo mundo, e em nome de uma fundação criada pelo movimento, mas totalmente independente do ponto de vista legal, há apenas um xalé na Suíça, que seria onde Raël passa a maior parte do tempo livre. É precisamente essa fundação quem recebe as doações, com o único propósito de sustentar financeiramente Raël. “Mas ele non gasta con nada, no tiene imóveis, dinheiro guardado, nada. O que Raël gosta muito é de comer, casi todo dinero que gasta é con comida. Ele promove muitos encontros em restaurantes bons, onde nos encontramos e temos momentos de prazer.”, contou-me Vilan, com um portunhol mesclado com um acento francês incontestemente nos fonemas nasais. O recebimento dessas doações pela fundação seria o link para uma acusação de crime fiscal da parte dos opositores do movimento.

Em dezembro de 2009 vi meus interesses de pesquisa necessitarem de uma reformulação bastante volumosa. Os caminhos que me levaram de Michel Vilan e o Raelianismo à Sami Isabelle e a Mesquita da Luz (*Masjid El Nur*) já foram apontados, de modo que quero agora indicar os caminhos da abordagem antropológica desse problema que envolve a codificação religiosa racionalista, as formas de transmissão dessa doutrina e a experiência real da comunidade muçulmana nesse quadro social.

...

Mas o que tudo isso tem a ver com o Islã, com a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, com a presente dissertação?

Pretendo demonstrar que esse conjunto de questões está em estreita relação com as dinâmicas internas dentro da comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro, em variadas frentes de investigação. Isto porque os muçulmanos cariocas também elaboram um discurso a respeito das relações entre Islã e ciência, uma forma de reagir a esse cenário global de debates a respeito do lugar da ciência da vida contemporânea. Há um grande número de publicações de membros da SBMRJ a esse respeito. Também eles procuram afinar sua teologia com as ‘verdades científicas’, de modo a demonstrar racionalmente a adequação entre o sistema religioso doutrinário e prático do Islã com a razão, a ciência, a sabedoria, a temperança racional (Isabelle 2010). E sugiro que isto está fortemente atrelado ao modo como os muçulmanos desejam ser vistos pela comunidade que os envolve, a que tipo de imagem querem ser associados, de quem pretendem diferir. Outro ponto importante nessa conexão é aquele que diz respeito a afinidades eletivas entre essa elaboração discursiva de afinização do Islã com a ciência, a racionalidade, e a conversão de novos adeptos na comunidade. Não pretendo sugerir uma relação determinante entre os dois fatores, por isso mesmo sugiro afinidades eletivas, aproximações e coincidências produtivas entre eles. O trabalho de Paulo Pinto (2010b:212-13) sugere uma tipologia da conversão ao Islã: conversão matrimonial, que envolve aqueles que se converteram ao Islã para consumir o matrimônio, ou cuja conversão deriva do fato do cônjuge ser muçulmana ou ter se convertido anteriormente; conversão afetiva, produto de relações de amizade ou admiração com muçulmanos, seja no ambiente de trabalho, estudo ou lazer; conversão ideológica, comum entre aqueles que aderiram ao Islã como forma de reencontrar um conjunto de motivações e convicções políticas perdidas em outras esferas ou grupos políticos; e a conversão intelectual, quando o interesse pelo Islã é produto de curiosidades e estudos intelectuais sobre a história e cosmologia islâmica. Para o meu caso em particular,

esta última forma de conversão religiosa é fundamental para compreender as afinizações entre Islã e ciência realizadas na comunidade sunita carioca.

1.4 – Antropologia da religião/ciência, antropologia do conhecimento: revisão bibliográfica

Magia, ciência e religião

O tema das relações entre a religião e o pensamento científico não só ganhou amplo tratamento na história da antropologia, como se pode dizer que foi um dos temas que caracterizam propriamente a sua primeira fase. O tema era preocupação geral na antropologia evolucionista britânica de meados do século XIX e obras de autores clássicos como Edward Tylor e James Frazer são marcadas pelo tratamento exaustivo de questões dessa natureza. Perpassando todo esse debate está a tentativa de definir a razão, suas potencialidades e limites. Ciência, magia e religião são fenômenos produtos da atividade intelectual humana – explicitam formas da racionalidade humana. Os diferentes tratamentos que esses termos ganham na história da antropologia ilustram o que esteve em jogo nessa abordagem.

Trabalho neste momento a bibliografia antropológica a respeito, em seguida trato do problema da transmissão do conhecimento religioso e o Islã no caso brasileiro. No que se refere ao problema geral desta dissertação, qual seja as relações entre religião e ciência, acompanho em parte o histórico desenvolvido por Stanley Tambiah em *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality* (Tambiah 1990).

Edward Burnett Tylor (1832-1917) – antropologia vitoriana I

Edward Tylor foi por muitos considerado o pai da antropologia vitoriana do século XIX. Sua obra tem contribuições importantes para os estudos em religião, onde introduz o conceito de ‘animismo’ como base e origem do fenômeno, além de seu conceito de cultura como “aquele todo complexo...”²⁶ ser talvez a definição mais repetida nas ciências humanas no século XX. No entanto, no que se refere à antropologia da religião, suas contribuições não permanecem

²⁶ Tylor (1920 vol. 1:1): “Cultura ou civilização, tomada em seu sentido etnográfico amplo, é aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e qualquer outra capacidade e hábito adquirido pelo homem como membro da sociedade. A condição da cultura entre várias sociedades humanas, na medida em que é capaz de ser investigada no que se refere aos seus princípios gerais, é objeto apto para o estudo das leis de pensamento e ação humana.” No original: “CULTURE or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society. The condition of culture among the various societies of mankind, in so far as it is capable of being investigated on general principles, is a subject apt for the study of laws of human thought and action.”

atuais ou ainda produtivas, o que não retira sua importância histórica.

Tylor tem origem e formação religiosa *quaker* e, assim como no caso de outros autores importantes do período²⁷, sua formação religiosa teve larga influência na sua definição do fenômeno religioso e nas análises que se seguiram – como sua reiterada rejeição ao excesso ritualístico católico e anglicano. Partindo de um modelo biológico e geológico de ciência do homem (Tambiah 1990:43), lyelliano mais do que darwiniano, Tylor assume a unidade psíquica do homem, que seria corroborada pela factualidade do paralelismo e independência das ocorrências culturais humanas pelo mundo. No seu esquema evolucionista, esse florescimento cultural, que parte de uma unidade fundamental, se desdobra em uma variedade de ocorrências na linha da história, de modo a expor o progresso da racionalidade humana, partindo de uma simplicidade rude e liminar com a natureza, atingindo o cume da sofisticação cultural na Europa branca cristã do século XIX. Selvageria – Barbárie – Civilização // Natureza – Cultura. Tambiah (1990:48) chama a atenção para o fato de ser Tylor o primeiro evolucionista a centrar o foco na religião para desenvolver e sustentar o sistema evolutivo cultural, diferentemente de Henry Sumner Maine, que se debruça no direito primitivo (Maine 1906 [1861]), e de Herbert Spencer, preocupado com estruturas e funções sociais (Spencer 1873). No esquema de Tylor, a religião acompanha este esquema do desenvolvimento da racionalidade humana. Cresce de um estado natural para um mais elevado, e revelado, com conteúdo moral e ético – das religiões grosseiras selvagens ao cristianismo purificado. Tylor estabelece um modelo de ciência humana intelectualista, fundada na psicologia individual como chave para a determinação das leis sociais. Nesse sentido, mais do que o rito, o que define a religião é a crença, e é a racionalidade dessa crença o que está em jogo.

No primeiro volume de *Primitive Culture* (1920 vol.1:424) Tylor estabelece a definição mínima do fenômeno religioso. Diz ele:

O primeiro requisito no estudo sistemático das religiões das raças inferiores é estabelecer uma definição rudimentar da religião. Ao exigir para essa definição a crença em uma deidade suprema ou no julgamento após a morte, a adoração de ídolos, prática de sacrifícios ou outras doutrinas e ritos mais ou menos difundidos, sem dúvida muitas tribos podem ser excluídas da categoria religião. Mas uma definição assim tão limitada tem o defeito de identificar a religião mais com desenvolvimentos particulares do que com os motivos profundos que subjazem tais desenvolvimentos. Parece melhor retornar imediatamente à fonte inicial, e afirmar simplesmente como de-

²⁷ Caso de William Robertson Smith (1846-1894), autor de *Religion of the Semites* (1889).

A crença nos seres espirituais como definição mínima do fenômeno religioso depende da sequência lógica de Tylor, na qual ele estabelece as condições mentais do selvagem e deduz que a primeira projeção animística foi a existência da alma e do espírito. A origem dessas entidades está na especulação – uma racionalização, no sentido de produzir um esquema explicativo plausível – do selvagem primitivo sobre a vida no sonho, ensejando a noção de alma (que se desliga do corpo), que, por sua vez, se transformará em seres espirituais, quando da morte do indivíduo. Esse animismo primitivo dá origem, no seu esquema evolutivo, a formas religiosas fundadas em revelação, com conteúdo moral e ético desenvolvido. Animismo – politeísmo – monoteísmo (forma mais elevada).

No entanto, se a religião evolui no seu sistema apresentando diferentes formas históricas, a magia e as artes ocultas serão vistas invariavelmente como ‘sobrevivências’, elementos do presente que indicam características de um passado selvagem irracional²⁹. Para Tylor a base intelectual da magia, sua operação cognitiva básica, o fundamento de sua (ir)racionalidade, é o princípio da associação de ideias.

A principal chave para a compreensão da Ciência Oculta é considerá-la como baseada na Associação de Ideias, uma faculdade que jaz precisamente no fundamento da razão humana, mas igualmente em não menor patamar da desrazão humana. (1920 vol.1: 115-6)³⁰

Como não poderia deixar de ser, para Tylor a magia deriva do equívoco em que se constitui o princípio da associação de ideias, que confunde conexões ideais e conexões reais entre ações e fenômenos – o pensado se torna o fato. A irracionalidade da magia reside na impossibilidade de conectar adequadamente um efeito à sua real causa natural – a coincidência factual entre o galo cantar e a alvorada torna-se uma relação de causa e efeito. A persistência da existência da magia frente a tão gritante falsidade é intrigante, uma vez que fundada

²⁸ No original: “The first requisite in a systematic study of the religions of the lower races, is to lay down a rudimentary definition of religion. By requiring in this definition the belief in a supreme deity or of judgment after death, the adoration of, idols or the practice of sacrifice, or other partially-diffused doctrines or rites, no doubt many tribes may be excluded from the category of religious. But such narrow definition has the fault of identifying religion rather with particular developments than with the deeper motive which underlies them. It seems best to fall back at once on this essential source, and simply to claim, as a minimum definition of Religion, the belief in Spiritual Beings.”

²⁹ A esse respeito, notar a influência de Charles Lyell e o uniformitarismo geológico, mencionada por Tambiah. O presente é chave para o passado, na medida em que as mesmas forças que agem agora, agiram anteriormente.

³⁰ No original: “The principal key to the understanding of Occult Science is to consider it as based on the Association of Ideas, a faculty which lies at the very foundation of human reason, but in no small degree of human unreason also.”

no erro, não pode produzir efeitos positivos. Para Tylor faz parte da atividade do mágico encontrar meios eficazes de manter seu (falso) sistema em funcionamento, seja por que efeitos naturais são atribuídos à eficácia da magia e da sua intervenção; falhas nos feitiços atribuídas ao cliente ou a contrafeitiços; seja produzindo e emitindo diagnósticos e previsões genéricas, imprecisas, que podem facilmente ser enquadradas em qualquer factóide. A isso, Tambiah complementa (Tambiah 1990:46):

De todo modo, uma vez que Tylor vê as artes mágicas e ocultas como superstições sem base verdadeira, em termos de uma concepção positivista da ciência, em última instância ele pode apenas atribuir sua prática à *teimosia* e *conservadorismo* da parte da humanidade, apesar de ver sua base analógica na razão humana.³¹ (Ênfase minha)

A base explicativa fundada na razão humana é complexa e controversa, já que se trata de uma desrazão primitiva fundamental aquilo que permite explicar as operações cognitivas envolvidas no pensamento mágico no esquema tyloriano. A religião povoa a natureza de almas e espíritos conscientes, enquanto a magia conecta pensamento e ação. O sistema mágico é falacioso, o sistema religioso é supersticioso. Historicamente sucedendo tanto o pensamento mágico quanto a religião, Tylor vê na ciência o auge do pensamento humano racional e esclarecido, com um papel muito particular nessa conjuntura: cabe à ciência e sua racionalidade modificar e impessoalizar, substituir as ideias religiosas e mágicas de força pessoal, alma, ação imediata de espíritos, por força impessoal, lei impessoal, dissolvendo o mundo de almas que povoam a natureza para a religião e a magia. Magia, religião e ciência são noções antitéticas, com qualquer continuidade histórica absolutamente solucionada pela razão científica.

James Frazer (1854-1941) – antropologia vitoriana II

A importância de Edward Tylor não se limita à sua obra em si, mas se estende aos pensadores que lhe seguiram e este é precisamente o caso de James Frazer, outro antropólogo britânico que foi apontado como ‘pai’ da antropologia nos novecentos³². A obra de Frazer é alvo de contundentes críticas há muito na história da antropologia, especialmente naquilo que a pró-

³¹ No original: “In any case, since Tylor saw the magical and occult arts as superstitious having no basis in truth in terms of a positivistic conception of science, in the last resort he could only attribute their practice to wrongheadedness and conservatism on the part of humanity, even though he saw their analogical basis in man’s reason.”

³² Discordo profundamente da abordagem que Tambiah faz da obra de Frazer, não vendo nele nada mais do que um comentário de rodapé à obra de Tylor. A obra de Frazer apresenta volume e sistematicidade que lhe dignificam a um tratamento mais cuidadoso, além de desenvolver de forma interessante aspectos do pensamento de Tylor, o qual certamente lhe serve de ponto de partida, mas ao qual acrescenta importantes contribuições, como aquela que diz respeito à teoria da associação de ideias, que é um tanto vaga em Tylor, assim como a melhor caracterização e refinamento das definições e relações entre magia, ciência e religião.

pria antropologia, depois de amplo esforço para divulgar e popularizar, desconstrói e recusa: o modelo evolucionista cultural. O mesmo esforço de Tylor em mapear a evolução cultural da humanidade está presente em Frazer, assim como o foco no fenômeno religioso como elemento guia nesse suposto processo histórico – a escada evolutiva cultural.

Frazer desenvolve a tese de Tylor de que o pensamento humano funciona a partir do princípio de associação de ideias, e que o pensamento mágico mantém importantes similaridades com a ciência moderna – leia-se sempre, branca e europeia – diferindo deste exatamente pelo equívoco, mal emprego e compreensão. O princípio de associação de ideias de Tylor é dividido por Frazer em dois tipos básicos:

- princípio de similaridade ou semelhança
- princípio de contiguidade ou contágio

Dois tipos de magia derivam da aplicação desses princípios no sistema de ação mágico: magia simpática e magia contagiosa. A *má* aplicação dos princípios produz dois tipos de magia, que é assim, portanto, uma espécie de irmã bastarda da ciência, a qual irá se caracterizar exatamente pela aplicação correta. As concepções mágicas são semelhantes à ciência: ambas apostam na uniformidade da natureza. Tanto a ciência quanto a magia, onde quer que ocorram em sua forma pura, partem do princípio lógico de causa e efeito, uma causa para cada efeito. A sucessão de eventos se dá de forma necessária, sem a intervenção de seres ou agentes. Não há súplica a poderes sobrenaturais, personalidades divinas. A analogia com a ciência é imediata: sucessão regular e necessária, regida por leis imutáveis; acidentes, capricho e acaso estão fora da ordem natural. “Portanto, sua concepção fundamental é idêntica à da ciência moderna; passando todo o sistema está a fé, implícita mas firme e real, na ordem e uniformidade da natureza.” (Frazer 1985:56). De acordo com o modelo de Frazer, a magia será sempre necessariamente falsa, pois que quando sua associação de ideias deixar de ser equivocada, já não se tratará mais de magia, mas ciência.

É importante no modelo de Frazer mencionar que a magia, em sua forma pura, será semelhante à ciência em sua estrutura básica, porque na imperfeição da realidade humana a magia pode aparecer lado a lado com a religião, da qual, no entanto, difere necessariamente. Que tipo de relação há entre magia e religião? Como distinguir os dois fenômenos? Frazer assim define a religião (Frazer 1985:58): “Por religião, portanto, entendo a apropriação ou conciliação de poderes superiores ao homem, as quais se acredita dirigir e controlar o curso da natureza e vida humana.” Uma crença em poderes maiores que o homem e a tentativa de propiciá-los ou conquistá-los. Pode-se facilmente alegar que os exemplos de mágicos dirigindo-se a seres superiores ao homem são muitos e incontestes. No entanto, de acordo com Frazer o

mágico interage com seres espirituais, tal como a religião, mas não o faz de modo conciliador ou propiciador, mas por coerção e constrangimento. O que faz a religião se referir aos seres no intuito de conciliar ou propiciar é a crença atrelada no poder de tais seres de intervir na realidade e modificá-las ao capricho voluntarioso. Desse modo, religião assume que a ordem das coisas, as leis da natureza são maleáveis e variáveis, podendo os deuses serem induzidos a intervir nessa ordem. Assim, religião opõe-se simultaneamente à magia e à ciência.

No entanto, Tambiah aponta para um detalhe importante: o fato de o mágico coagir seres sobrenaturais, e não buscar conciliação, não torna tais seres inanimados, de modo que a manutenção do paralelo entre ciência e magia na afirmação da imutabilidade e impessoalidade no funcionamento da natureza funda-se em um claro e evidente sofisma.

O esquema de Frazer assim se organiza:

- Magia e ciência – buscam manipular e coagir as leis da natureza a seu favor.
- Religião – busca propiciar ou conciliar as leis por intermédio de divindades.

É a oposição desses princípios que explica o sentimento mútuo de repulsa entre os dois conjuntos de fenômenos. Assim, no modelo evolucionário, temos: magia, partindo da apreensão de uma impessoalidade na ordem das coisas, uma invariabilidade de causas e efeitos, mas concluindo-se em uma aplicação equivocada dos princípios básicos da psique humana; religião, reconhecendo a falibilidade da magia, mas desenvolvendo-se em erro ainda maior ao povoar o mundo com seres poderosos aos quais se atribui a ordem que a magia não é capaz de controlar³³; ciência, açambarcando toda a verdade que até então não era possível ser acessada ou produzida. Se à magia cabe o mérito da afirmação da impessoalidade, à ciência a correta aplicação dos princípios cognitivos, o que cabe à religião? “Assim, a religião, começando como uma descoberta parcial e superficial de poderes superiores ao homem, tende, com o crescimento do conhecimento humano, a se aprofundar em uma confissão de completa e absoluta dependência do divino.” (Frazer 1985:67). Novamente: o que cabe à religião? De positivo, muito pouco ou quase nada. Ciência e magia são racionais no desenvolvimento de suas premissas lógicas fundamentais.

Émile Durkheim (1858-1917) – Escola Sociológica Francesa

Durkheim é um autor clássico para duas disciplinas, sociologia e antropologia, que no quadro

³³ Aqui podemos ver o desenvolvimento do pensamento de Tylor. Este não desenvolve claramente as distinções entre magia e religião, partindo do pressuposto de que desde o início dos tempos o animismo esteve presente. Em Frazer há um momento antes do povoamento do mundo, ao menos um momento em que esses seres, ainda que existentes, não seriam acionados pelo homem. Com florescer do pensamento religioso o animismo se estabelece.

da Escola Sociológica Francesa mantinham relações especiais³⁴. É significativo o fato de que a obra de maturidade de Durkheim esteja dedicada à antropologia da religião, o que nos permite refletir sobre o quão importante o fenômeno religioso irá se mostrar no pensamento do autor francês. No clássico “As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico australiano” de 1912 (Durkheim 1996), Durkheim desenvolve uma longa análise do fenômeno religioso. Durkheim ainda pode ser enquadrado no modelo evolucionista, mas suas reflexões apontam para grandes modificações no debate da época. Assim, a religião, que em Tylor e em Frazer será definida eminentemente como um fenômeno marcado pela negatividade, pela proximidade ou flagrância do erro, ganha em Durkheim positividade. Recusa qualquer definição da religião que implique em algum elemento de falsidade, numa proposição que já se tornou mais do que conhecida. “Com efeito, é um postulado essencial da sociologia que uma instituição humana não pode repousar sobre o erro e a mentira, caso contrário não pode durar. Se não estivesse fundada na natureza das coisas, ela teria encontrado nas coisas resistências insuperáveis.” (Durkheim 1996:VI-VII).

Para Durkheim, estudar as religiões dos povos aborígenes australianos era uma questão de método. Tratava-se de definir o fenômeno religioso em suas características mais simples, de modo que todos os componentes dessa definição essencial estariam presentes em todas as formas posteriores, que a esses elementos básicos adicionariam tudo, mas nada poderiam retirar. Estudar a religião mais simples significava estudar a religião dos povos mais simples até o momento encontrados, e esta posição era ocupada pela população australiana, de acordo com os princípios científicos da época. Como os fatos naquela realidade são mais simples, as relações entre os fatos e as explicações também o são, de modo que as religiões primitivas permitem facilitar a explanação científica causal. Durkheim desenvolve toda uma crítica das definições já tentadas do que seria a religião – crença em seres sobrenaturais, em divindades – mas termina por mostrar que a religião é um todo formado por partes, crenças e ritos, estados de opinião e modos de pensamento, que se articulam na medida em que o rito depende da crença para se realizar, celebrando-a. A crença básica da religião, no modelo durkheimiano, é a separação entre duas ordens de realidade, dois gêneros distintos, inconciliáveis, sagrado e profano. Estas duas ordens da realidade se definem mutuamente pela total heterogeneidade e por uma relação de hierarquia, estando o sagrado acima do profano³⁵.

Durkheim não se furta a definir outro elemento que seguia quase sempre a religião

³⁴ Ver Mauss (2003 [1950]: 319-325).

³⁵ O ritual do sacrifício funciona exatamente na transposição de pessoas e coisas de uma ordem para outra, como mostraram Mauss e Hubert (2005 [1899]).

nesse conjunto de discussões da época, como vimos nos autores anteriores, que é a magia. O que diferencia a magia da religião? Ambos são sistemas de crenças e práticas, mas sistemas opostos. Comungam diversos elementos, como as divindades, objetos, ritos, mas repelem-se mutuamente. A magia teria sempre algo de antirreligioso, ao passo que a religião vê a magia com desagrado, repulsa, nojo, uma clara relação de repugnância mútua. A diferença fundamental reside no fato de que a religião constitui igreja, ou seja, uma comunidade moral: “Uma sociedade cujos membros estão unidos por se representarem da mesma maneira o mundo sagrado e por traduzirem essa representação comum em práticas idênticas, é isso o que chamamos uma igreja.” (Durkheim 1996:28) A magia não tem por finalidade constituir tal comunidade ou qualquer outra. “Não existe igreja mágica. [...]. O mágico tem uma clientela, não uma igreja.” (Durkheim 1996:29). Durkheim define assim o seu objeto de estudo (Durkheim 1996:32):

Chegamos, pois, à seguinte definição: uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a ela aderem. O segundo elemento não é menos essencial que o primeiro, pois, ao mostrar que a ideia de religião é inseparável da ideia de igreja, ele faz pressentir que a religião deve ser uma coisa eminentemente social.

A religião constitui uma comunidade moral e este é o seu grande diferencial, não só da magia, mas da ciência. A oposição religião/magia em Durkheim é correlata de outra oposição fundamental no seu pensamento, sociedade/indivíduo. No que se refere à ciência, a questão é mais complexa, uma vez que a centralidade da ciência na vida em sociedade moderna é apontada por Durkheim como um dos elementos que convocam o sociólogo à reflexão. A ciência assume o papel especulativo da religião, domina o real. A parte final da obra de Durkheim dedica-se a discutir o lugar e papel da religião no mundo contemporâneo, e nesse momento é inescapável referir-se à ciência. A primeira das grandes modificações que Durkheim insere no debate do momento diz respeito à própria definição da religião. Diferentemente de Tylor e Frazer, que definem a religião fundamentalmente apenas como um sistema de crenças, formas clássicas das definições intelectualistas de um fenômeno eminentemente abstrato, cognitivo, uma forma de pensamento; e de William Robertson Smith, cuja definição mínima da religião passa pela prática do totemismo, Durkheim articula as duas esferas – sistema de crenças e sistema de práticas – na sua definição do fenômeno religioso.

O conflito ciência X religião seria uma disputa sobre quem tem competência para falar sobre o real, no que a ciência assume a função especulativa da religião. “No entanto, ela [a

religião] parece chamada antes a se transformar do que a desaparecer.” (Durkheim 1996:477). Isto porque a ciência não é capaz jamais de fazer a religião desaparecer, na medida em que a ciência não pode fornecer a moralidade, os valores éticos, a coesão que a religião produz.

No clássico “Algumas formas primitivas de classificação”, escrito em conjunto com seu ilustre sobrinho Marcel Mauss (Durkheim & Mauss 1903), Durkheim propõe uma origem social para as categorias do entendimento humano – orientações de tempo, espaço, gênero, espécie, causa, quantidade, substância. A formação kantiana de Durkheim conduz suas preocupações para as categorias que fundamentam o pensamento humano, sua organização lógica e a categorização da realidade. Duas diferenças fundamentais entre Durkheim e Kant precisam ser marcadas, no entanto. Em primeiro lugar, o que são as categorias; em seguida, a sua origem. Durkheim parte do escopo investigativo kantiano, mas propõe soluções diversas. Em primeiro lugar, parte do conjunto de categorias aristotélicas, e não da tábua de categorias de Kant. A principal diferença é que se em Aristóteles tempo e espaço são categorias do ser – ‘coisas ditas sem combinação’ – (Aristóteles 1999:93), em Kant tempo e espaço são intuições sensíveis que produzem os fenômenos a serem enquadrados pelas categorias (Kant 1999:73ss³⁶). Em Aristóteles temos 10 categorias – tempo, espaço, substância, quantidade, qualidade, relação, posição, posse, ação, paixão ou passividade. Em Kant, 12, divididas em 4 módulos: 1- quantidade: unidade, pluralidade, totalidade. 2- qualidade: realidade, negação e limitação. 3- relação: substância, causalidade e mútua relação. 4- modalidade: possibilidade, existência e necessidade.

Para além dessa diferença básica entre o quadro de categorias do qual Durkheim fará uso, há outra diferença importante entre ele e Kant, e diz respeito precisamente à origem dessas categorias, o que é de vital interesse para o conjunto de questões de que me ocupo no presente trabalho – qual é a origem dessas categorias e o alcance e fundamento da racionalidade humana?

Se em Kant essas categorias são apriorísticas, inatas ao ser humano – ao que Hegel, por exemplo, irá contrapor uma origem histórica dessas categorias –, em Durkheim as categorias têm origem social, de modo que antes de serem as categorias o *a priori* fundamental e absoluto, é a própria sociedade o fundamento do pensamento humano, o verdadeiro *a priori*.

No modelo durkheimiano, a religião é a base da vida em sociedade porque é a própria sociedade o objeto da experiência religiosa. “Se a religião engendrou tudo o que há de essencial na sociedade, é que a ideia de sociedade é a alma da religião.” (Durkheim 1996:462). Mas

³⁶ “Tempo e espaço são, portanto, duas fontes de conhecimento das quais se pode tirar *a priori* diferentes conhecimentos sintéticos [...]” (Kant 1999:81)

não só a religião funda a vida em sociedade ao celebrá-la, mas é objeto e fundação da própria ciência e do pensamento científico. O pensamento científico é forma aperfeiçoada do pensamento religioso. “Vimos até que as noções essenciais da lógica científica são de origem religiosa. [...]. Oriunda da religião, a ciência tende a substituir esta última em tudo o que diz respeito às funções cognitivas e intelectuais.” (Durkheim 1996:475-6). Nesse sentido, a própria origem do racionalismo científico, porque é a base da própria racionalização do mundo, é a religião.

Max Weber (1864-1920) – Hermenêutica, Sociologia do Sentido

Seria um tanto inadequado, ao proceder a uma revisão bibliográfica preocupada com o tratamento do tema ‘ciência e religião’, não mencionar Max Weber. Saindo por um momento da história da antropologia e da teoria antropológica, é inescapável mencionar a discussão de Max Weber sobre o lugar da religião na modernidade, assim como o da ciência e o tipo de conflito que se estabelece entre esses dois domínios, refletindo sobre as consequências na vida moderna.

A obra de Max Weber é grandiosa, profunda, difícil e ainda assim, ou por isso mesmo, muito produtiva, na medida em que se preocupou com quase todos os temas da sociologia à sua época, indo da história econômica e o direito, até a sociologia da burocracia, passando pela religião. Não por acaso, o tratamento que Weber dá ao tema da religião é central, passando a partir de um determinado momento a ser o grande eixo temático em torno do qual todas as outras questões era pensadas. A esse respeito, Antônio Flávio Pierucci (Pierucci 2005) afirma que a análise do sentido da religião em Weber se dá mais pelo que lhe transcende, por suas significações para outras esferas da vida do que propriamente pelo valor religioso. Em Weber, pensar a religião é pensar o racionalismo, onde uma sociologia da religião é rigorosamente uma sociologia do racionalismo moderno. Na introdução do trabalho que pretende perpassar a reflexão de Weber sobre a perda do lugar da religião na vida moderna, Pierucci repete sete vezes em oito páginas a passagem: “Antes de mais nada, uma busca como esta em Sociologia da Religião deve e quer ser ao mesmo tempo uma contribuição à tipologia e sociologia do próprio racionalismo.” (Pierucci 2005:17, 18, 19, 20, 21, 22 e 23).

O que está em debate? Weber é o grande ícone quando se trata de refletir sobre aquilo que se convencionou chamar de ‘teorias da secularização’. Esse conjunto de reflexões, vindo de fins do XIX e chegando ainda a alguns fiéis nos dias de hoje – como o respeitado professor paulista –, propõe que com o avanço do conhecimento científico, da técnica, da racionalidade e da burocracia na vida moderna europeia, a religião tenderia a desaparecer, no que a ciência e

seu discurso racional e técnico de domínio da natureza tomar-lhe-ia o lugar, muito mais por demonstrar a falsidade das religiões do que por propor efetivamente algo em substitutivo. É sabido o lugar que Weber ocupa nesse conjunto de reflexões – afirmava claramente estar a religião perdendo seu sentido na vida moderna europeia capitalista. É sabido também que a posição de Weber nesse debate não era de conforto, mas de lamento, ao que se pode fazer lembrar os sentidos da expressão ‘gaiola de ferro’ da racionalidade e ‘desencantamento do mundo’. Weber, espécie de precursor do vindouro existencialismo sartreano, decreta, mas lamenta (Weber 2010:30ss)

A discussão weberiana segue por mostrar como a religião é um motor de racionalização da vida no mundo moderno, seja na própria organização do discurso religioso, na forma da sistematização teológica; seja em sua influência na esfera profana da vida. A própria definição de racionalidade em Weber já aponta para a complexidade e operacionalidade de seu pensamento, uma vez que ganha variados matizes e sentidos de acordo com as realidades e circunstâncias em que ocorre. Na esfera econômica, Weber refere-se à racionalidade como um cálculo entre meios e fins com vistas à eficácia/eficiência econômica (Weber 1944:51ss). Racionalidade, de um modo geral, implica organização e sistematicidade, coerência, cálculo, eficácia. Uma ação racional terá por fundamento a busca por esse conjunto de atributos. Como apontado, na economia implica cálculo e adequação, na religião implica sistematização do discurso e do conjunto de crenças de acordo com princípios morais (valores) e objetivos (intra e extra)mundanos. Na religião, o discurso racional concebe uma ordem para o mundo, finalidades desejáveis e meios de obtenção. Em todas essas esferas da realidade, o agente da racionalização será fundamental.

Weber concebe a racionalização do mundo moderno – em suas diversas esferas, jurídica, econômica, científica, burocrática – como uma força em contraposição à tradição, ao passado legitimado pelo tempo. Nesse sentido, dois personagens se opõem: o profeta, cuja dominação sobre sua comunidade de fiéis e seguidores é de ordem carismática, fundada em qualidades que não podem ser facilmente descritas, capturadas pelo discurso racional – nesse sentido, uma dominação irracional, por ser assistemática e não coerente; e o sacerdote, cuja dominação e legitimidade sobre um conjunto de seguidores, fiéis, sua igreja, está fundada em uma coerência e sistematicidade do discurso religioso, o que significa dizer, uma dominação racional, já que suas qualidades e performances enquanto líder não apenas são coerentes e organizadas no discurso e em sua prática, como dependem dessas qualidades para que se

constitua enquanto tais³⁷. Ainda assim, é preciso apontar para o fato de que o profeta, mesmo em sua dominação carismática, produz uma codificação do sistema religioso e, nesse sentido, é um racionalizador, na medida em que organiza, reorganiza, sistematiza, depura, um sistema abstrato e coeso.

A análise clássica de Weber sobre as afinidades eletivas entre o capitalismo moderno, sua racionalidade econômica fundada no cálculo, e a ética religiosa protestante, fundada na valorização do trabalho e no ascetismo intramundano (Weber 2004[1904-5]), é central nesse conjunto de demonstrações da religião como agente de racionalização do mundo moderno. A organização de seitas protestantes na América (Weber 1974:347-370) mostra como uma instituição religiosa se transforma em uma prática com sentidos e finalidades econômicas justamente por estar fundada em uma ética racional.

Lucien Lévi-Bruhl (1857-1939) – Razão civilizada e desrazão primitiva

Lévy-Bruhl é um autor instigante para este trabalho exatamente na medida em que vem da filosofia para se inserir no debate antropológico a respeito da racionalidade ou irracionalidade dos povos primitivos frente às capacidades cognitivas do homem (branco) moderno. Lévy-Bruhl estabelece uma espécie de ponto médio, opondo-se à Tylor e Frazer, aproximando-se das propostas de Durkheim, mas deste último também divergindo profundamente. Apresenta uma posição diferente da antropologia britânica por partir da posição oposta a Tylor e Frazer que, como vimos, tomam o indivíduo como modelo básico de saída. Já desde seus primeiros trabalhos em filosofia, apresenta o debate acerca da moralidade e as ciências da moral, em diálogo com a filosofia neo-kantiana, e sua descrença na possibilidade da ciência moral estabelecer ‘universais morais’ (Tambiah 1990:84). Lévy-Bruhl ‘marca seu encontro com Durkheim’ (Goldman 1994:9) ao defender que mentalidade humana e suas formulações morais dependem de condições sociais, variam no tempo e no espaço, e que a ciência da moral não poderia estabelecer, mas investigar essas formações.

Em primeiro lugar, não se trata mais, para os filósofos, de fundar a moral. Essa excessiva pretensão, em um certo sentido respeitável, uma vez que proviria da necessidade de racionalizar a ação, foi sempre ilusória. A moral não tem mais necessidade de ser fundada do que a natureza, no sentido físico da palavra. Ambas têm uma existência de fato, que se impõe a cada sujeito individual, e que não lhe permite duvidar

³⁷ Para a distinção entre os personagens religiosos em Weber, ver Weber (1944), em especial capítulo V, segunda parte, “Sociología de la comunidad religiosa”: “... se distinguen los sacerdotes de los magos y de los ‘profetas’ em cuanto que aquellos poseen *un saber específico*, una doctrina firmemente establecida y una cualificación profesional, mientras que éstos poseen *dones personales (carisma)* que ponen a prueba por mérito del prodigio o de la revelación personal, según se trate del mago o del profeta.” (Weber 1944:345-6).

de sua objetividade.

[...].

Tal realidade não está, mais do que a outra, por se construir ou fundar. Ela está simplesmente, como aquela, por ser observada, analisada e remetida a suas leis. (Lévy-Bruhl 2001 [1903]:130)³⁸

Lévy-Bruhl acompanha Durkheim, procurando compreender como a coletividade age e interfere nas consciências individuais, uma vez que a moralidade integra o conjunto das representações coletivas, que são formações sociais. É precisamente na exposição dessa tese que seu trabalho irá se debruçar sobre a mentalidade primitiva. Uma moral universal não é possível porque moralidade é uma formação social, enquanto tal é variável em cada sociedade. Em “Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures” (1951[1910]:10) ele afirma:

As representações chamadas de coletivas, definidas de maneira grosseira e sem profundidade, podem se reconhecer nos seguintes signos: são comuns aos membros de um determinado grupo social; transmitem-se no grupo de geração em geração; impõem-se aos indivíduos e despertam em seu interior, conforme o caso, os sentimentos de respeito, crença e adoração por seus objetos. Eles não dependem do indivíduo para existir.³⁹

Não dependem do indivíduo, reproduzem-se no tempo, produzem sentimentos agregadores. A grande pergunta que Lévy-Bruhl aponta nesse trabalho é acerca da diferença: representações coletivas primitivas derivam de funções mentais como a nossa, ou derivam de outras funções mentais?

As representações coletivas dos primitivos diferem, portanto, profundamente das nossas idéias e conceitos. Elas não possuem qualquer equivalente. Por um lado, como veremos em breve, *elas não possuem caracteres lógicos*. Por outro lado, não sendo puras representações, no sentido próprio da palavra, elas expressam, ou ao menos implicam, não somente que o primitivo tem atualmente uma imagem do objeto, e acredita que ele é real, mas também que ele espera, ou teme, em alguma medida, que uma ação determinada emane dele ou se exerça sobre ele. Trata-se de uma

³⁸ No original: « En premier lieu, il ne saurait plus être question, pour les philosophes, de « fonder » la morale. Cette prétention excessive, mais en un certain sens respectable, puisqu'elle provenait d'un besoin de rationaliser l'action, a toujours été illusoire. La morale n'a pas plus besoin d'être « fondée » que la « nature » au sens physique du mot. Toutes deux ont une existence de fait, qui s'impose à chaque sujet individuel, et qui ne lui permet pas de douter de leur objectivité. [...] Cette réalité n'est pas plus que l'autre à « construire », ni à « fonder ». Elle est simplement, comme l'autre, à observer, à analyser et à ramener à des lois. »

³⁹ No original: « Les représentations appelées collectives, à ne les définir qu'en gros et sans approfondir, peuvent se reconnaître aux signes suivants: elles sont communes aux membres d'un groupe social donné; elles s'y transmettent de génération en génération; elles s'y imposent aux individus et elles éveillent chez eux, selon les cas, des sentiments de respect, de crainte, d'adoration, pour leurs objets. Elles ne dépendent pas de l'individu pour exister. »

influência, uma virtude, um poder oculto, variável conforme os objetos e circunstâncias, mas real para os primitivos, e é parte integrante de sua representação. (1951[1910]:28. Ênfases minhas)⁴⁰

Eis a grande diferença com o pensamento de Durkheim. Se é verdade que Lévy-Bruhl segue a proposta durkheimiana de pensar a sociedade como fenômeno *sui generis*, irreduzível ao indivíduo, por outro lado, não irá partilhar da concepção contínua entre pensamento primitivo e pensamento civilizado, mentalidade primitiva e civilizada, em último caso, pensamento místico e pensamento científico. Para Lévy-Bruhl há descontinuidade radical entre mentalidade primitiva e mentalidade civilizada, expressa exatamente na terminologia que ele aciona para organizar essa diferença: a mentalidade primitiva é uma mentalidade pré-lógica, ao passo que nossa mentalidade é uma mentalidade lógica, racional-científica. A mentalidade primitiva manifesta processos e procedimentos cognitivos distintos das leis da moderna lógica racional e do pensamento científico. Caracteriza-se pela ausência de leis de contradição e regras de inferência e prova. Os primitivos não tiveram nem seu Aristóteles nem seu Francis Bacon.

A ausência de leis de contradição e regras de inferência e prova não significa que a mentalidade primitiva funcione em meio ao caos, ou que esteja inescapavelmente alijada de algum conceito possível de razão. Ela possui suas próprias formas de ordenação e procedimento. A investigação de conexões causais à moda científica não ocorre, mas não por deficiências na mentalidade estrutural, ou por simples incompetência. A diferença é maior e mais radical. O primitivo não falha ao buscar realizar operações mentais lógicas, como queria Frazer e Tylor. Ele não busca. Nem irá esse pensamento primitivo apresentar, ao contrário, qualquer característica que possa ser conectada com as luzes do pensamento racional-científico moderno, em uma espécie de anúncio no sentido hegeliano, como queria Durkheim. Não há tal continuidade. Qualquer procedimento lógico está fora de questão na mentalidade primitiva porque tal procedimento não pertence ao conjunto de premissas básicas desse pensamento, está fora de seus parâmetros de conhecimento. Mais do que falha, ausência. A racionalidade, em sua definição mais abrangente e inclusiva, pode até ser vislumbrada na estrutura cognitiva primitiva. Segundo a análise de Evans-Pritchard – clássico comentador da obra de Lévy-Bruhl – isto é possível na medida em que se podem encontrar desenvolvimentos ordenados

⁴⁰ No original: « Les représentations collectives des primitifs diffèrent donc profondément de nos idées ou concepts; elles n'en sont pas non plus l'équivalent. D'une part, comme nous le verrons bientôt, elles n'en possèdent pas les caractères logiques. D'autre part, n'étant pas de pures représentations, au sens propre du mot, elles expriment, ou plutôt elles impliquent, non seulement que le primitif a actuellement une image de l'objet, et croit qu'il est réel, mais aussi qu'il en espère ou qu'il en craint quelque chose, qu'une action déterminée émane de lui ou s'exerce sur lui. Celle-ci est une influence, une vertu, une puissance occulte, variable selon les objets et selon les circonstances, mais réelle pour le primitif, et faisant partie intégrante de sa représentation. »

segundo princípios básicos. Nesse sentido, como afirma Evans-Pritchard, o homem primitivo até pode ser racional e lógico, mas jamais científico e crítico⁴¹, pois, de algum modo como propunha Frazer, o ponto que marca a diferença fundamental está nas premissas que ordenam o pensamento, a mentalidade primitiva. Sua lógica e racionalidade seriam assim, na melhor das hipóteses, índices de uma alteridade radical. Seu pensamento parte de um conjunto de premissas não lógicas no sentido aristotélico e, portanto, não comunga dos princípios básicos da filosofia do pensador grego, como o de não contradição e de terceiro excluído.

Há um *modus operandi* a ser determinado, classificado. Lévy-Bruhl define a mentalidade primitiva como funcionando a partir de outras leis e princípios. Não os princípios aristotélicos de identidade, não contradição e terceiro excluído, mas as leis e relações de ‘participação’. Esta lei define que a mentalidade primitiva, pré-lógica e mística, postulando a existência de seres suprassensíveis, mais do que forças sobrenaturais, concebe uma identidade – bastante distinta da noção aristotélica, que só se estabelece conjugada com os outros dois princípios – e uma consubstancialidade entre seres e objetos, uma unidade mística, a partir da qual produz seus enunciados.

De certa forma e em diferentes níveis, todas implicam em uma participação das pessoas ou dos objetos ligados a uma representação coletiva. Portanto, na falta de um termo melhor, eu chamarei de lei de participação o princípio da mentalidade primitiva que rege as conexões e as pré-conexões de tais representações. (1951[1910]: 54)⁴²

A lei de participação se opõe à causalidade do mesmo modo que religião e ciência, nós e eles.

Participação/Causalidade // Ciência/Religião // Nós/Eles

Paul Radin (1883-1959) – O homem primitivo como filósofo

A obra de Paul Radin “Primitive Man as philosopher”, publicada em 1927, é uma das primeiras reações contrárias às teorias pseudocientíficas acerca da inferioridade inata da mentalidade e capacidade intelectual do homem primitivo. A reação de Paul Radin está diretamente ligada à obra de Lucien Lévy-Bruhl, “Les fonction mentales dans les sociétés inférieures”, de 1910.

⁴¹ Evans-Pritchard (1965:82): “Aqui Lévy-Bruhl foi muito sutil, pois por ‘pré-lógico’ ele entende algo mais do que não científico ou não crítico, mas que o homem primitivo é racional, mas não científico ou não crítico.” No original: “Here Lévy-Bruhl was being too subtle, for he means by ‘prelogical’ little more than unscientific or uncritical, that primitive man is rational but unscientific or uncritical.”

⁴² No original: « Sous des formes et à des degrés divers, tous impliquent une « participation » entre les êtres ou les objets liés dans une, représentation collective. C'est pourquoi, faute d'un meilleur terme, j'appellerai *loi de participation* le principe propre de la mentalité « primitive » qui régit les liaisons et les préliations de ces représentations. »

Tal como venho mostrando, Radin afirma que tais teorias indicam um nível morto de inteligência do primitivo. Contra tal proposta, reage propondo não apenas a tese oposta, mas segue por desenvolvimentos que transcendem o ponto inicial e central da questão – a irracionalidade do pensamento primitivo, chegando ao problema da noção de indivíduo e sua participação como intelectual na sociedade primitiva.

Entre as mais importantes dessas suposições está a noção de que há um nível morto de inteligência entre os povos primitivos, que o indivíduo está completamente impregnado por (*'swamped by'*) e submerso no grupo, que pensadores e filósofos, enquanto tais, não existem – em resumo, que não há nada nem mesmo remotamente comparável a uma classe intelectual entre eles.⁴³ (Radin 1957:xii)

Um corolário das teses acerca da inferioridade da mente primitiva é negar a possibilidade de participação ativa e criativa de indivíduos no conjunto de representações culturais – logo, não haveria pensadores ou filósofos nessa sociedade primitiva.

A proposta de Paulo Radin é negar tais posições, demonstrar sua falsidade e impossibilidade de afirmação frente aos dados etnográficos disponíveis. Trata-se de recusar a inferioridade intelectual do primitivo, o que implica na capacidade criativa e reflexiva desse homem, no seu desenvolvimento e refino intelectual, a tal ponto que se pode chamá-los filósofos primitivos – mais do que primeiros, teleologicamente, o que significaria considerá-los ainda como menores –, filósofos da sociedade primitiva.

Se a mentalidade limitada do primitivo é o ponto fundamental do questionamento de Radin, a primeira parte de sua obra segue exatamente por indicar a participação ativa de indivíduos na sociedade primitiva, especialmente na esfera intelectual, demonstrando de que modo é possível falar da atividade intelectual de indivíduos particulares, considerando a plausibilidade, o caráter racional e coerente dessa atividade. Radin analisa alguns aspectos desse pensamento, a fim de demonstrar tal capacidade intelectual. O que lhe interessa mais imediatamente não é considerar o que se convencionou chamar, desde Durkheim, de representações coletivas, mas as interpretações e manipulações, criações, compartilhamento e divergências entre tais representações, indivíduos particulares e os chamados filósofos.

Nesse sentido, espera-se que seja possível indicar em que extensão cada pensador compartilhava e participava das ideias do homem comum de seu grupo, e em que

⁴³ No original: “Among the more important of these assumptions is the notion that there is a dead level of intelligence among primitive peoples, that the individual is completely swamped by and submerged in the group, that thinkers and philosophers as such do not exist – in short, that there is nothing even remotely comparable to an intellectual class among them.”

sentido as transcendia.⁴⁴ (Radin 1957:6)

Assim, Paul Radin está propondo a existência de uma classe intelectual primitiva – novamente, mais do que primeira, classe intelectual da sociedade primitiva –, com maior ou menor participação em diferentes sociedades, mas de existência e demonstrabilidade inegável, de acordo com seus exemplos etnográficos.

A racionalidade e refino intelectual desse pensador primitivo é exposta e mais bem trabalhada na segunda parte do livro, onde são abordados o que ele mesmo chama de ‘aspectos elevados’ (*‘high aspects’*) do pensamento primitivo. Ganham espaço na exposição de Radin questões como análise do mundo externo, sujeito e personalidade, natureza de Deus, tendências monoteístas e a própria sistematicidade das ideias no pensamento primitivo. Os dados etnográficos apresentados permitem concluir que, não apenas o homem primitivo não padece de uma irracionalidade insuperável, mas que a atividade intelectual está presente, de modo que o pensamento primitivo está dotado de sistematicidade, coerência, além de demais atributos que caracterizariam um pensamento propriamente filosófico, não apenas especulativo.

Passamos então por toda a gama de filosofia especulativa e abordagem crítica tal como se pode verificar entre povos primitivos representativos. Em face dessa marcante evidência, que provavelmente representa apenas uma pequena parte do que ainda está por ser obtido, é claramente injusto afirmar que os povos primitivos são deficientes tanto em capacidade de pensamentos abstratos, ou na possibilidade de organizá-los em uma ordem sistemática, quanto, finalmente, de submetê-los, junto com todo seu meio ambiente, a uma crítica objetiva. (Radin 1957:384)⁴⁵

Bronislaw Malinowski (1884-1942) – Funcionalismo etnográfico I

Retomando o debate no campo próprio da antropologia, considero neste momento o trabalho de Malinowski, o grande etnógrafo do funcionalismo britânico, que também dedicou longas páginas de sua obra ao tema das relações entre magia, ciência e religião. A influência do pensamento de James Frazer, que lhe prefacia a obra mais famosa, é conhecida. A antropologia vitoriana se faz presente também na concepção do indivíduo que o coloca como ponto de partida, já que a análise de Malinowski será sempre considerando aspectos psicológicos e socio-

⁴⁴ No original: “In this way, it is hoped, it will be possible to indicate to what extent each thinker shared and participated in the ideas of the average man of his group and in what way he transcended them.”

⁴⁵ No original: “We have now passed through the whole gamut of speculative philosophy and critical approach as vouched for among representative primitive people. In the face of this remarkable evidence which probably represents only a small portion of what is still to be obtained, it is manifestly unfair to contend that primitive people are deficient either in the power of abstract thought or in the power of arranging these thoughts in a systematic order, or, finally, of subjecting them and their whole environment to an objective critique.”

lógicos, tendo os primeiros a proeminência.

Fundamentalmente Malinowski trata mais uma vez de repensar as relações entre magia, ciência e religião em suas mútuas relações e no que se refere à racionalidade de cada uma dessas esferas da vida. Funcionalmente magia e religião operam em dois níveis, psicológico e sociológico. Malinowski também aciona no contexto das definições desses elementos a separação fundamental entre sagrado e profano, mas a forma dessa definição o impede de corroborar a continuidade que Durkheim estabelece entre religião e ciência, de um lado, assim como a total separação entre religião e magia, de outro. Magia e religião estão aqui mais próximas do que em Durkheim porque ambas referem-se à esfera sagrada da vida, ao passo que a ciência se define por sua condição profana. Por sagrado entende Malinowski todo ato e observação que estejam guardados por reverência e medo, temor e evitação, envolvidos por proibição, e que se refiram ao sobrenatural, às forças suprassensíveis, além de envolver, em alguma medida, um elemento ético. O profano é tudo aquilo que envolve as artes e técnicas, por meio de uma relação particular entre meios e fins na busca por resultados. É digno de nota que a racionalidade é o elemento que está presente nas duas esferas da vida, conectando-as, e aproximando a magia da ciência por meio de suas racionalidades particulares no que se refere ao cálculo e sucesso dos objetivos. Frazer aparece muito claramente no pensamento de Malinowski nesse momento, dotando magia e ciência de razão, deixando a religião de fora.

Tambiah define a noção malinowskiana de ciência como simples e generosa a um só tempo (Tambiah 1990:67-8), uma vez que no seu modelo qualquer definição de ciência insere o conjunto de conhecimentos técnicos e artísticos trobriandeses. Sua posição de diferença em relação à Lévy-Bruhl é clara na seguinte passagem (Malinowski 1955:26):

Em primeiro lugar, possui o selvagem alguma perspectiva racional, algum domínio racional de seu entorno, ou é ele, como Sr Lévy-Bruhl e sua escola sustenta, inteiramente ‘místico’? A resposta será que *toda comunidade primitiva está de posse de notável provisão de conhecimentos, baseados na experiência e modelado pela razão*⁴⁶. (ênfases minhas).

Mas a definição de Malinowski só pode ser generosa por ser um tanto indeterminada. Assim, ele termina por não ser tão taxativo ao afirmar existir ‘ciência primitiva’ exatamente por considerar a relatividade da noção que se use em cada contexto⁴⁷. Assim, termina por

⁴⁶ No original: “First, has the savage any rational outlook, any rational mastery of his surroundings, or is he, as M. Lévy-Bruhl and his school maintain, entirely ‘mystical’? The answer will be that every primitive community is in possession of a considerable store of knowledge, based on experience and fashioned by reason.”

⁴⁷ “Podemos considerar o conhecimento primitivo, o qual, como apontamos, é igualmente empírico e racional, como um *estágio rudimentar de ciência*, ou ele não é de modo algum relacionado com a ciência? Se por ciência

concluir: “Ciência evidentemente não existe em qualquer comunidade não civilizada como força condutora, crítica, renovadora, construtora. Ciência jamais é conscientemente feita. Mas, a se partir desse critério, também não há lei, religião ou governo entre os selvagens.” (Malinowski 1955:35)⁴⁸

A ciência se mantém na esfera profana da vida, com relações entre meios e fins muito claramente definidas. No entanto a magia, que também mantém uma relação direta de meios e fins, com objetivos práticos, embora na esfera sagrada da vida, tem origem exatamente quando o controle e a eficácia tecnológica terminam e faz-se necessário acionar dimensões suprasensíveis e incognoscíveis. A análise de Malinowski mostra como o funcionamento da magia se dá por palavras e atos, pela fala e manipulação de objetos, numa lógica de uso de múltiplos meios de ação do ritual. De acordo com a exposição de Tambiah (1985;1990), Malinowski antecipa mesmo as teorias de John Austin dos ‘atos de fala’ e Kenneth Burke e a retórica dos motivos. Um dos méritos da análise de Malinowski é exatamente mostrar o jogo de separação e enlace entre atos mágicos e as atividades técnicas, a convergência entre ciência e magia na agricultura, na pesca e demais esferas da vida.

Mas, se magia e ciência se definem por relações práticas com a realidade, ainda que interagindo com esferas distintas dessa realidade, a religião define-se exatamente por ser um fim em si mesma, dividida entre a Providência, a interferência divina na realidade, e a Imortalidade, a vida após a morte, uma outra vida em sequência a esta. Ritos religiosos buscam manutenção da tradição, da fé, como nos ritos de iniciação, ao passo que ritos mágicos, como os de nascimento, buscam resultados práticos, nesse caso, saúde e bom desenvolvimento da criança.

A grande questão malinowskiana, ao fim e ao cabo, é a de saber como o homem participa dessa dualidade dos modos do real, sagrado e profano, como se muda de um estado para

entender-se um corpo de regras e concepções, baseados na experiência e derivado dela por inferência lógica, corporificada em conquistas materiais e em uma forma tradicional estável, e mantida por alguma forma de organização social – então não há dúvida que, mesmo a mais baixa comunidade selvagem possui os primórdios da ciência, ainda que rudimentar.

A maioria dos epistemólogos não estaria satisfeito com tal definição mínima da ciência, por poder ela ser aplicada a toda e qualquer sorte de arte ou ofício.” (Malinowski 1955:34)

No original: “Can we regard primitive knowledge, which, as we found, is both empirical and rational, as a *rudimentary stage of science*, or is it not at all related to it? If by science be understood a body of rules and conceptions, based on experience and derived from it by logical inference, embodied in material achievements and in a fixed form of tradition and carried on by some sort of social organization – then there is no doubt that even the lowest savage communities have the beginnings of science, however rudimentary.

Most epistemologists would not, however, be satisfied with such a ‘minimum definition’ of science, for it might apply to the rules of an art or craft as well.”

⁴⁸ No original: “Science, of course, does not exist in any uncivilized community as a driving power, criticizing, renewing, constructing. Science is never consciously made. But on this criterion, neither is there law, nor religion, nor government among savages.”

outro, como eles interagem; como o simbólico se conecta ao pragmático (Tambiah 1990:68). Toda essa exposição parte dos dados de Malinowski sobre a população trobriandesa e chama a atenção a sua proposta de falar sobre o homem em geral a partir de uma amostra mínima do fenômeno social, como se os trobriandeses contivessem em si todo o cosmo, como se fossem eles um microcosmo. Assim, as definições e relações entre magia, ciência, religião e a racionalidade que as perpassa nas ilhas Trobriand podem ser alçadas ao nível universal, abrangendo toda a humanidade.

Edward Evans-Pritchard (1902-1973) – Funcionalismo etnográfico II

Evans-Pritchard é talvez o etnógrafo mais celebrado na história da antropologia depois de Malinowski. Sua obra inclui etnografias clássicas, como as entre os povos Nuer e Zande, sendo a etnografia da crença zande na bruxaria (Evans-Pritchard 1976) um dos textos mais comentados de toda a história da antropologia, indo mesmo muito além de suas fronteiras disciplinares.

Um dos debates mais importante da obra de Evans-Pritchard foi aquele que ele travou, partindo de um conjunto de dados etnográficos, com as teorias psicológicas da religião, em especial Tylor e Frazer, as quais ele nomeia ‘falácia do “Se eu fosse um cavalo”’.

O argumento é uma especulação *a priori*, salpicado com algumas ilustrações, e é especioso. É um belo exemplo de falácia psicológica introspeccionista, ou ‘se eu fosse um cavalo’, a qual farei referência constante. *Se* Spencer tivesse vivido em condições primitivas, aqueles *teriam sido*, ele supôs, os passos pelos quais teria alcançado as crenças que primitivos sustentam⁴⁹. (Evans-Pritchard 1965: 24, ênfases minhas)

A crítica é clara. Teorias psicológicas da religião, em primeiro lugar tomando fenômenos sociais por manifestações de ordem psicológica generalizadas para, em seguida, por um processo especulativo de proporções portentosas, reconstruir o que *teria sido* o caminho para se chegar a um conjunto de crenças, que são então classificadas como religiosas.

Mas em sua etnografia da crença zande na bruxaria (Evans-Pritchard 1976[1937]), o interlocutor central não é nem Tylor nem Frazer, nem qualquer outro representante da antropologia britânica, mas Lucien Lévy-Bruhl, acima comentado. A monografia sobre o povo zande desenvolve uma crítica etnográfica ao modelo levy-bruhliano da ‘mentalidade primitiva’. De acordo com a exposição de Evans-Pritchard, a bruxaria zande é um sistema de expli-

⁴⁹ No original: “The argument is *a priori* speculation, sprinkled with some illustrations, and is specious. It is a fine example of the introspectionist psychologist’s, or ‘if I were a horse’, fallacy, to which I shall have to make frequent reference. *If* Spencer were living in primitive conditions, those *would*, he assumed, *have been* the steps by which he would have reached the beliefs which primitives hold.”

cação de infortúnios, sendo a crença na bruxaria o substrato ideológico desse sistema. Uma vez que lida com infortúnios, lida com seres humanos em suas múltiplas relações entre si. Portanto a bruxaria faz sentido na medida em que torna significativas as relações sociais. Suas premissas são sócio-lógicas, lógicas, racionais e coerentes, dadas as premissas culturais básicas. Sua validade não é apenas como explicação no plano das relações sociais, mas é também uma filosofia natural, vinculando homens em suas relações e os eventos naturais. A bruxaria não é sobrenatural, é natural, explica. Seu procedimento explicativo não é místico, por supostas noções de participação ou qualquer outra conexão excêntrica.

Portanto, um zande que sofre um infortúnio imediatamente especula sobre quem tem probabilidade de odiá-lo. [...]

As consultas oraculares, assim, exprimem histórias de relacionamentos pessoais, pois em geral um indivíduo só coloca diante do oráculo os nomes daqueles que o poderiam ter prejudicado em razão de algum acontecimento determinado que, em sua opinião, motivou a inimizade de tais pessoas. Frequentemente é possível, por meio das perguntas corretas, fazer remontar a apresentação de um nome diante de um oráculo a algum incidente passado. (Evans-Pritchard 1976:73)

De acordo com a descrição de Evans-Pritchard, a noção de bruxaria estabelece uma cadeia causal entre acontecimentos naturais e sujeitos sociais. Ela não é a única causa acionada para explicação, mas explica como duas cadeias causais coincidem no fluxo espaço-tempo. A bruxaria explica ‘porque’, o que é mais significativo no plano das relações sociais, mais do que ‘como’. Os zande sabem como (causalidade natural), mas sabem também porque. “A bruxaria explica porque os acontecimentos são nocivos, e não [apenas] como eles acontecem.” (Evans-Pritchard 1976:54). A filosofia zande da bruxaria como explicação de infortúnios busca por razões (socialmente) suficientes, e não por causas (naturais) eficientes, à moda aristotélica. Ela abrevia a cadeia de eventos e relaciona a causa socialmente relevante, que será a bruxaria porque é a única que permite intervenção, determinando o comportamento social. Sem relação (social), não há intenção (subjetiva), o que explica porque não se pode acusar de bruxaria um príncipe, sendo você um plebeu. Não há, nesse caso, relação fora de uma hierarquia que impede a associação entre o evento e a vontade. “Desse modo vemos que a bruxaria tem sua lógica própria, suas próprias regras de pensamento, e que estas não excluem a causalidade natural.” (Evans-Pritchard 1976:59). O *modus operandi* dos eventos naturais pode até vir a ser, em alguma medida, ignorado, mas o porquê do funcionamento é conhecido na medida em que é socialmente relevante.

Evans-Pritchard é contundente e consistente em sua crítica etnográfica da teoria levy-

bruhliana da heterogeneidade constitutiva da razão humana: apenas mais uma falácia.

Claude Lévi-Strauss (1908-2009) – Estruturalismo, a ciência do concreto

O caminho que vim percorrendo até aqui, passando por variadas concepções das relações entre religião, magia e ciência, procurou mostrar ao fundo as diferentes concepções da razão humana. De Tylor e Frazer, com concepções estritamente negativas da razão primitiva, passando por Durkheim e Malinowski, até às críticas de Evans-Pritchard, temos em Lévi-Strauss um espécie de superação definitiva das definições que buscavam retratar o primitivo como irracional ou limitado expressando-se por meio de crenças e procedimentos abstrusos. O estruturalismo marca uma mudança paradigmática nos modelos de análises antropológicas e mesmo depois de sua ‘substituição’ por teorias mais *avant-garde*, salvaguarda o primitivo da alcunha de irracional, embora seja o estruturalismo, em seu turno, um elogio à razão humana, à ciência como uma de suas manifestações.

No clássico “O Pensamento Selvagem”, Lévi-Strauss começa exatamente por expor um conjunto de proposições que entram em sintonia com algumas das teorias até aqui revistas, e que apontam para uma suposta inépcia dos primitivos para o pensamento abstrato. Seja a língua selvagem, a farmácia selvagem, a herbologia selvagem, qualquer taxonomia primitiva irá ganhar algum tipo de predicado que lhe torne menor. Alega-se que as línguas civilizadas estão dotadas com maior variabilidade lexical em função de uma maior capacidade intelectual. Nomenclatura e classificação de seres e objetos são funções das utilidades materiais, econômicas, sexuais. A esses exemplos Lévi-Strauss retruca inúmeros exemplos etnográficos – em alguns dos casos os mesmos ou das mesmas fontes utilizadas para demonstrar a tese que ele vem a derrubar, o que demonstra a fragilidade e viés dessas próprias teorias. Todos eles apontando para a riqueza conceitual do pensamento selvagem. “Em todas as línguas, o discurso e a sintaxe fornecem os recursos indispensáveis para suprir as lacunas do vocabulário.” (Lévi-Strauss 2006[1962]:15). A nomenclatura e classificação da realidade não derivam de necessidades biológicas ou econômicas a serem atendidas, mas a interesses culturais desigualmente marcados, de modo que o pensamento primitivo possui uma ânsia por conhecimento objetivo que é negligenciada pela ciência civilizada.

O amplo conhecimento desenvolvido pelos selvagens sobre a natureza, o mundo, não pode ser apenas função da utilidade prática, já que os domínios cognitivamente dominados são muito mais amplos do que aqueles que a utilidade necessitaria. A ciência primitiva atende a exigências intelectuais, não a necessidades econômicas e biológicas. Trata-se de introduzir um princípio de ordem no mundo, já que esta é exigência de qualquer forma de pensamento.

Lévi-Strauss se volta mesmo ao tema das possíveis relações entre magia e ciência. Qual seria propriamente o pecado da magia, se há algum? Há, mas jamais aquele apontado pela antropologia vitoriana, já que o pensamento mágico não apresenta qualquer rejeição pelo determinismo causal, base do pensamento científico; ao contrário, se excede nesse determinismo, produzindo associações onde elas não podem existir. No entanto, tal proliferação conceitual não é deficiência, mas atenção às propriedades do real, e essa atenção conta mais do que os resultados. Assim, a primeira diferença entre magia e ciência é o determinismo global generalizado que a primeira supõe, contra a distinção de níveis e ordens de realidade, característica da ciência. Lévi-Strauss deixa aflorar seu hegelianismo ao ilustrar as relações entre as duas formas de pensamento pela clássica imagem hegeliana do pensamento espiralado:

Mas não se poderia ir mais longe e considerar o rigor e a precisão que o pensamento mágico e as práticas rituais testemunham como produtores de uma *apreensão inconsciente da verdade do determinismo*, enquanto modo de existência de fenômenos científicos, de maneira que o determinismo seria globalmente suposto e simulado, *antes* de ser conhecido e respeitado? Os ritos e as crenças mágicas apareceriam então como tantas outras expressões de um ato de fé numa *ciência ainda por nascer*.”
(Lévi-Strauss 2006:26, ênfases minhas)

No plano da experiência ainda uma série de associações e aproximações são realizadas e que posteriormente se mostram verdadeiras. E tais aproximações de grupo de coisas não são fruto de um ‘frenesi associativo’, nem tem resultados derivados de um jogo de sorte, já que a aleatoriedade não é o princípio eficaz aqui. A intelecção e a experiência reduzem o número de possibilidades dadas. Lévi-Strauss procura deixar claro que não está voltando às teses durkheimianas da magia como forma tímida, rústica e iniciante de ciência quando fala das anunciações. Magia aqui é uma expressão metafórica da segunda, uma sombra que apresenta um corpo.

No entanto, como dar conta da diferença, pois que ela existe, entre o pensamento científico e o mágico, selvagem? Lévi-Strauss aponta o que ele chama de ‘paradoxo do neolítico’. O período neolítico é o período que domina as artes da civilização. Esse domínio, essa conquista depende que o homem seja herdeiro de uma longa tradição científica. Mas se essa tradição científica se acumula para realizar-se em determinado momento e produzir a revolução neolítica, como explicar a distinção nós/eles? Se há continuidade, por que ela desaparece? Por que há estagnação desse pensamento que foi capaz de revolucionar a trajetória da humanidade? De acordo com Lévi-Strauss, o paradoxo aceita somente uma solução: existem dois mo-

dos de pensamento científico⁵⁰. Esses dois modos são níveis estratégicos de abordagem científica que a natureza permite, mais do que derivados de uma desigualdade de desenvolvimento. Temos uma ciência do concreto, fundada na intuição sensível, na percepção e na imaginação, e a ciência moderna, fundada na análise e abstração. Essa classificação fundada nas qualidades sensíveis não é menos válida, já que qualquer classificação é melhor do que o caos.

Essa ciência do concreto opera não por fabulações⁵¹, mas por perceptos, e seu ator fundamental é o *bricoleur*, construindo a partir de pedaços, de conjuntos feitos, desfeitos, refeitos, de modo que um dado sistema se reorganiza infinitamente a partir de um conjunto finito de possibilidades iniciais. O *bricoleur*, o pensador selvagem pensa por perceptos, por pedaços já experimentados, reconstrói, reformula um conjunto finalizado, reabrindo as possibilidades de combinação. Jamais alheio à lógica, jamais mal aplicando princípios. Produzindo equivalências estéticas, teórica e praticamente satisfatórias, jamais apenas atendendo apenas aos reclames do estômago. Fim da desrazão primitiva.

...

Após esta exposição de alguns autores centrais nos debates acerca das múltiplas relações entre ciência, magia, religião e as formas de racionalidades moderna e ‘primitiva’, passo agora a uma revisão bibliográfica a respeito de uma antropologia do conhecimento e de suas formas de transmissão, questão fundamental para minhas discussões posteriores sobre a codificação e a divulgação-transmissão desse conhecimento religioso na comunidade muçulmana sunita carioca. Abordo também a figura do intelectual, fundamental nessa dinâmica de transmissão de conhecimento.

Intelectuais, conhecimentos e dinâmicas de transmissão

Minha discussão proposta aqui é tratar das relações entre doutrina religiosa e racionalidade científica, na forma que estas relações ganharam na comunidade muçulmana sunita carioca. Ao tratar do tema do Islã racionalizado, devo mencionar o trabalho de Leif Stenberg (Sten-

⁵⁰ Lévi-Strauss é menos cauteloso, ou melhor seria dizer, mais convicto que Malinowski, e não titubeia em afirmar a existência de uma ciência no pensamento primitivo.

⁵¹ Lévi-Strauss contra Henry Bergson. Sobre a função fabuladora, ver Bergson (1978:90, ênfases minhas): “Consideremos então, no domínio vagamente e sem dúvida artificialmente delimitado da “imaginação”, o corte natural que chamamos de fabulação, e vejamos a que ela se pode empregar naturalmente. Dessa função decorrem a novela, o drama, a *mitologia* com tudo o que a precedeu. Mas nem sempre houve romancistas e dramaturgos, ao passo que a humanidade jamais se privou de religião. É, pois, provável que poemas e fantasias de todo gênero tenham vindo por acréscimo, aproveitando-se de que o espírito sabia fazer fábulas, mas que a religião era a razão de ser da função fabuladora: em relação à religião, essa faculdade seria efeito, e não causa.”

berg 1996), que trata de um quadro particular de mobilização por parte de alguns intelectuais muçulmanos em um projeto de islamização da ciência moderna ocidental⁵². Stenberg desenvolve uma longa análise da produção textual e outras mídias de quatro intelectuais muçulmanos de origens diversas, mantendo entre si diversas formas de diálogo e divergência, cujos propósitos são não apenas mostrar a convergência entre pensamento islâmico e conhecimento científico, mas produzir uma crítica a essa ciência e a todo um conjunto de valores vinculados à epistemologia ocidental, e propor uma doutrina islâmica como alternativa para reforma – islamizar a ciência ocidental.

O trabalho de Leif Stenberg é pertinente para a discussão que desenvolverei em todo este trabalho, mas meu caso em estudo diverge em algumas das características particulares. Em meu universo etnográfico há referências a um projeto de islamização do conhecimento científico, na crítica elaborada por um dos intelectuais da comunidade à epistemologia ocidental⁵³. De fato, este é um dos elementos que define o projeto de islamização analisado por Stenberg. No entanto, na comunidade carioca, não é essa proposta de islamização que define precisamente seu projeto. Seus esforços mais contundentes procuram mais apontar as convergências e afinidades do que reformas da ciência ocidental com modelo islâmico. Além disso, existem as críticas a essa ciência pela recusa do Islã como possível afim da razão. Mais do que islamizar, eles parecem reivindicar reconhecimento pela epistemologia ocidental da legitimidade da verdade científica que eles consideram estar contida no Alcorão. O tema coaduna com minhas preocupações com as configurações possíveis das relações entre religião e ciência na modernidade, a acomodação entre o discurso religioso e o conhecimento científico. A proposta de islamizar a ciência, que está, de fato, presente na comunidade carioca, ainda que em germe, decorre exatamente da forma como as relações entre Islã e ciência são constituídas.

Sua abordagem é feita em material produzido por intelectuais que não tem formação religiosa formal, mas formação acadêmica de alto nível – todos doutores em grandes centros de pesquisa acadêmica mundial, com carreiras universitárias consolidadas. O que Stenberg procura mostrar é que a proposta desses intelectuais é inserir o Islã na modernidade, dar-lhe segurança ontológica⁵⁴, enquanto mostram as formas pelas quais creem que o Islã pode contribuir com essa modernidade (Stenberg 1996:cap.7). O discurso sobre a islamização da ciência é uma arena para negociação das variadas definições do Islã apresentadas. Assim, há um oci-

⁵² De acordo com a exposição de Stenberg, o uso do termo ‘western’ para se referir a essa ciência é nativo. Em meu universo etnográfico encontro uso correlato das expressões ‘ocidental’, ‘ocidente’ e equivalentes, com sentidos também correlatos.

⁵³ O argumento é que a epistemologia ocidental, por excluir a revelação divina como forma de conhecimento legítimo, cientificamente válido, é insuficiente e limitada. (Isbelle 2010).

⁵⁴ Giddens (1991:84ss).

dentalismo (Stenberg 1996:332-3) no discurso desses intelectuais, na medida em que rejeitam todo um conjunto de valores e modelos ontológicos e epistemológicos ‘ocidentais’⁵⁵, mas retém o valor e a centralidade da ciência ocidental em seu próprio modelo alternativo. Stenberg sugere que fica por responder a questão de saber se é possível aderir à ciência ocidental sem seus valores, o que, a bem da verdade, é respondido pelos intelectuais de forma positiva.

No entanto, mais interessante do que procurar saber se tem ou não razão em recusar ou não, é ver como eles produzem essa acomodação entre Islã e ciência, e como e porque os elementos éticos e epistemológicos são rejeitados.

Assim, sugiro que o projeto de islamização da ciência que Stenberg mapeia depende, da parte dos intelectuais envolvidos, de uma dupla objetificação, tanto do Islã como da própria ciência. Refiro-me aqui ao conceito de Dale Eickelman e James Piscatori (Eickelman & Piscatori 1996), que é propriamente dirigido à religião, mas que ousa direcionar para a ciência. A definição de Eickelman & Piscatori (Eickelman & Piscatori 1996:37) propõe que a objetificação da consciência religiosa é um processo de sistematização e racionalização da doutrina religiosa – em sua análise particular, o Islã – marcado pela colocação, da parte do fiel, de questões que implicam a organização da crença em um sistema coerente. A religião é retirada de seu contexto cultural, extirpada de valores particulares, sistematizada e racionalizada de modo que passa a se constituir como sistema abstrato e coerente, simples, supostamente passível de apreensão universal – vale mencionar, via postura racional (Eickelman & Piscatori 1996:39-40). A operação que Stenberg mapeia da parte dos intelectuais muçulmanos depende dessa objetificação do Islã. Na medida em que este sistema doutrinal e seus mecanismos disciplinares (Asad 1993:130-55) são objetificados, tornam-se pretensamente universais. No entanto, a própria ciência também é objetificada. A ciência já se pretende como um sistema coerente, dotado de alto nível de abstrações, capaz de ser apreendido racionalmente. Mas não é, nem pode ser, de acordo a posição dos intelectuais analisados por Stenberg, livre de contexto cultural⁵⁶. Eis porque, como mostra Stenberg em diversos trechos da obra (Stenberg 1996:79-83; 137-140; 170; 208-213), a ciência é retirada do contexto de sua produção, o Ocidente, depurada de alguns dos princípios epistemológicos fundamentais, como o naturalismo e o materialismo, e corolários morais negativos – em especial, o maior dos males ocidentais, a secularização e a negação do valor de Deus no conhecimento científico – para então voltar a se contextualizada, islamizada, fazendo com que todo o seu potencial se desenvolva plena-

⁵⁵ Uso as aspas para indicar minhas desconfianças com tais conceitos, mas aqui faço uso na medida em que é assim que aparecem na obra ora comentada.

⁵⁶ Esta é precisamente parte da crítica elaborada contra o ‘Ocidente’.

mente. Essa islamização depende de uma prévia objetificação, de uma depuração e re-sistematização para que os valores islâmicos, seus pressupostos epistemológicos possam ser reacomodados no sistema científico, cujo valor de verdade jamais é questionado enquanto inerente a ele. Eis porque é possível aderir à ciência sem aderir aos valores ocidentais, mas, ao contrário, por meio de uma crítica do estado geral da sociedade ocidental, direcionar crítica à ciência dotada desses valores.

Acompanho em grande parte o conjunto de questões que se apresentam na obra de Stenberg, já que, da mesma forma, irei lidar com um conjunto de intelectuais que formulam uma objetificação do Islã: trata-se de investigar as formas de construção de um modelo que acomode consistentemente religião e ciência na modernidade. Por razões e meios diferentes, esta é uma questão para Ziauddin Sardar, Seyyed Hossein Nasr, Ismail Al-Faruqi e Maurice Bucaille, no universo de análise de Stenberg; e para os intelectuais da comunidade muçulmana sunita carioca, no meu caso. Consistentemente, eles demonstram sensibilidade para as possíveis relações e combinações entre religião e ciência, de modo que o contexto exige formas de negociação de novas possibilidades de relação.

Outro ponto importante é que, ao formularem concepções do conhecimento religioso como superior, capaz de explicar completamente a realidade, e associarem este conhecimento religioso ao científico, a ciência passa a estar dotada de aspectos metafísicos – depois de objetificada e reinserida no sistema religioso islâmico – já que permite atuação em conjunto com Deus na realidade humana. Assim, o projeto de islamização é uma forma de reencantar tanto ciência quanto religião (Stenberg 1996:cap.7⁵⁷). Nesse quadro, a modernidade não é rejeitada como um todo, em uma espécie de neo-tradicionalismo. Somente se abandonam aqueles aspectos para os quais o projeto nativo busca dar novas soluções – em especial, o secularismo e um ateísmo corolário. Há tantas modernidades possíveis quanto interlocutores envolvidos, propondo novas soluções na exata medida em que definem tanto o que é a ‘modernidade’ quanto seus méritos e deméritos. O quadro é de formação de uma multiplicidade de vozes e agentes atuantes no debate.

Nesse sentido surge exatamente todo o aspecto político desse debate acerca da religião e ciência moderna formulado pelos intelectuais muçulmanos, no Brasil, Índia, E.U.A ou França. A própria possibilidade de que todos esses atores tomem parte ativa em um debate que, por sua vez, adquire caráter global, depende de que novas formas de autoridade religiosa estejam surgindo – o poder de falar e interpretar o Islã está amplamente flexibilizado. Embora

⁵⁷ Cf. Weber (2010) sobre o desencantamento.

as codificações religiosas circulem em circuitos e redes internacionais, conectando diversos pontos e agentes em codificações coerentes, são muito diversos esses agentes e muitas as possibilidades de comunicação dessas codificações. É importante perceber que isto não significa um desaparecimento total da autoridade religiosa em suas manifestações formais, políticas e institucionais, mas uma multiplicação de possibilidades de intervenção e parte no debate. Mais atores interferindo, mais meios de comunicação disponíveis – estes são alguns dos aspectos, facetas do processo de objetificação do Islã. Eickelman e Piscatori mencionam exatamente que a possibilidade de mais interlocutores tendo acesso a maiores possibilidades de comunicação fazem parte do contexto da política muçulmana contemporânea, assim como maior acesso a educação – os níveis de escolaridade em países de maioria muçulmana cresceram consideravelmente nas últimas décadas do século passado (Eickelman & Piscatori 1996:40).

A importância de se considerar a flexibilização da autoridade religiosa no Islã deve ser compreendida frente ao entendimento do Islã como uma tradição discursiva implicada numa ortodoxia – mecanismos de definição do modelo e da práxis correta de princípios religiosos (Asad 1986). Aqui encontramos a discussão de Talal Asad sobre como definir o Islã e sua antropologia. Talal Asad propõe que uma antropologia do Islã depende de conceitos mais adequados do que aqueles utilizados até o momento, em geral considerando o Islã como uma totalidade circunscrita por uma trajetória histórica idiossincrática, epifenômeno de uma dada estrutura social (Gellner 1981). A alternativa seria pensar o Islã como uma tradição discursiva, um conjunto de formulações concernentes tanto a modelos como a conjuntos de práticas envolvidas na performance e história de uma dada coletividade. Por tradição entende Asad a procura por introduzir forma e propósito correto em determinada prática, que por ser instituída, tem uma história. Desse modo, passado, presente e futuro estão conectados, na forma da instituição da prática, no agenciamento da correção de sua performance e na sua transmissão e manutenção. “Uma tradição islâmica discursiva é simplesmente uma tradição muçulmana de discurso que se refere a concepções do passado e futuro islâmico, com referências em uma prática islâmica particular no presente.” (Asad 1986:14⁵⁸). Tradição não é simples repetição de um passado em um presente, mas a busca por performance correta. Não é simplesmente inventada, mas referenciada no passado.

A ortodoxia é central no Islã – e não apenas uma ortopráxis – na exata medida em que constitui uma relação de poder, uma disputa por quem pode afirmar-se como autorizado para

⁵⁸ No original: “An Islamic discursive tradition is simply a tradition of Muslim discourse that addresses itself to conceptions of the Islamic past and future, with reference to a particular Islamic practice in the present.”

sua formulação. “Onde quer que muçulmanos tenham o poder de regular, sustentar, requerer ou corrigir práticas *corretas*, ou condenar, excluir, enfraquecer ou substituir as *incorretas*, há o domínio da ortodoxia.” (Asad 1986:15, ênfases originais⁵⁹). Neste quadro, debate e argumentação não indicam qualquer crise de coerência interna no Islã, mas formam sua própria constituição histórica. Se não há homogeneidade, há busca por coerência.

As configurações político-econômico-culturais contemporâneas levam, portanto, a situações de debates acerca do que seja o correto Islã por cada vez mais variados atores sociais que tomam parte nas disputas. A busca por codificações do Islã que o afinizem com a ciência – tal como trabalhado por Stenberg e no presente caso em análise –, com agentes envolvidos sem formação religiosa tradicional, só são possíveis em um quadro flexível. Nesse quadro de definições e flexibilizações das autoridades religiosas, as figuras diretamente envolvidas, os intelectuais imediatamente partícipes nas disputas são centrais, já que são eles os agentes diretos – embora não necessariamente os únicos – nas definições ortodoxas religiosas. Quem fala sobre a religião? Quem está autorizado a falar? E quais são as condições de que tal discurso seja legítimo, legitimado, aceito pelos envolvidos e interessados?

...

Outro aspecto desse conjunto maior de questões que irei trabalhar a partir de meu material é aquele que diz respeito exatamente a esse conjunto de procedimentos por meio dos quais a propagação desses discursos e posições políticas – pois sempre envolvem relações de poder – e religiosas se efetiva. Dada a flexibilização do poder de falar, a multiplicação dos meios de comunicação, como se dá a transmissão, a propagação desses discursos?, por meio de que mecanismos?, com que consequências? Estas são questões que irei trabalhar. Interessa-me, a respeito desses discursos, a política (que relações de poder se estabelecem), a geografia (onde), a filosofia (com que pressupostos), mas também a processualística da transmissão desses discursos (de quem para quem, com que canais de comunicação). Ao lidar com uma comunidade religiosa que está envolvida em um projeto de formulação e transmissão de uma interpretação particular do que seja o Islã correto, devo fundamentalmente considerar que mecanismos e ferramentas são constituídos e acionados na própria dinâmica da transmissão, comunicação desse conhecimento.

Barth (2002:1) propõe que uma antropologia do conhecimento deve considerar o co-

⁵⁹ No original: “Wherever Muslims have the power to regulate, uphold, require, or adjust *correct* practices, and to condemn, exclude, undermine, or replace *incorrect* ones, there is the domain of orthodoxy.”

nhhecimento como um conjunto de meios através dos quais homens e mulheres refletem, agem e interagem entre si, sobre e no mundo. Todo conjunto de conhecimentos contará com três aspectos: asserções e ideias sobre o mundo; meios nos quais tais asserções se instanciam e são comunicadas, assim como um conjunto de representações a respeito desses meios e dos processos de comunicação; relações sociais por meio das quais esse conhecimento se põe em movimento. Uma das postulações de Barth mais importante para este trabalho é aquela que afirma que essa dinâmica do conhecimento envolve micro-circunstâncias de formação, construção, modificação e transmissão, de modo que tudo pode ser um enunciado relevante. Em uma mesquita, o sermão proferido do alto do *minbar* pode ser tão relevante quanto a conversa pequena entre as orações, o discurso formal e preocupado frente a uma câmera de TV, confissões e atos-falhos. A questão importante é descobrir os critérios de validade desses discursos, e analisar a trajetória do conhecimento por eles expressos. Afirma (Barth 2002:6⁶⁰): “Nossa análise se torna mais esclarecedora se estivermos aptos a identificar os processos proeminentes de produção, reprodução e uso do conhecimento que se realizam e moldam as formas de conhecimento.” Assim, o quão variável são os ramos do conhecimento em questão, seus graus de precisão, coerência e estabilidade, padronização e compartilhamento são perguntas pertinentes no processo de transmissão do conhecimento. Onde tais conhecimentos estão objetificados? Minha exposição etnográfica irá tratar exatamente de expor um quadro onde se possa dar respostas etnograficamente localizadas para tais questões.

Devo mencionar, no entanto, que meu esforço de compreensão desse processo de produção de um sistema de ideias que busca dar coerência às postulações de afinidade entre o sistema divino revelado corânico e o sistema histórico constituído da ciência não irá jamais buscar mensurar o quanto de verdade ou validade há nesse discurso. A coerência é interna. Isto não significa um ‘anything goes’. Exatamente porque são discursos, tais conhecimentos referem-se mutuamente, estabelecem relações e sua importância antropológica está nesse contexto político-epistemológico-religioso (Asad 1986). Além do mais, muito mais importante do que se colocar qualquer pergunta que diga respeito à *real* possibilidade do Islã ser efetivamente coerente com a ciência moderna, é se perguntar sobre que tipo de uso e propósito tal produção de conhecimento tem. No caso que analiso, há claramente o propósito de debater com a ciência, mas há também efeitos mais amplos – funções morais, estéticas.

Um outro aspecto para o qual Barth traz luz é aquele que diz respeito às figuras humanas nesse processo de transação do conhecimento. Retomando suas experiências de campo

⁶⁰ No original: “Our analysis becomes more illuminating if we are able to identify the salient processes of production, reproduction, and use of knowledge that take place and shape the forms of knowledge.”

entre os Baktaman da Nova Guiné e em Bali (Barth 1975; 1993) – duas sociedades profundamente distintas, representando dois polos opostos, uma tribal, ágrafa, simples; a outra, ampla, histórica, complexa – Barth propõe que os seres humanos envolvidos nessas transações podem assumir dois tipos sociais que ele apresenta na forma de dois tipos ideais ao estilo weberiano – o guru e o iniciador (Barth 2000:141-165). Este último é a figura típica das montanhas Ok, na Nova Guiné, que mantém uma relação de segredo com seu conhecimento, opera por eventos, experiências episódicas, estando o valor do conhecimento atrelado ao caráter mais ou menos oculto desse conhecimento. O segundo tipo é propriamente aquele que transaciona conhecimentos como o do tipo científico. Não apenas conhecimento científico, mas também formas de conhecimento complexamente codificadas em textos, ou formas de expressão abstrata.

O guru transmite um tipo de conhecimento lógico, integrado, explicado, oral ou textual, mas sempre semântico. Seu conhecimento é amplamente transmissível, contribuindo para o processo de formação de padrões comuns de conhecimento. O guru produz, ou está apto a produzir um cosmopolitismo intelectual na sua reprodução de conhecimento como educador. Ele pode dar origem ao escolástico⁶¹.

Na Nova Guiné do iniciador, os rituais públicos e iniciações não publicizam o conhecimento, ao contrário, garantem o mistério imanente. O guru permite a publicização não apenas de sua performance, mas de sua semântica. Trata-se, na feliz expressão de Barth, de duas economias informacionais distintas (Barth 2000:146).

Estou propondo aqui que as figuras que encontro na mesquita sunita carioca, os intelectuais que produzem, reproduzem, transmitem, codificam o Islã ali consumido, são figuras do tipo ‘guru’: ensinam, explicam, falam, transmitem. Estão sempre a produzir conhecimento, pois sem o que transmitir não podem perdurar. Ter alunos, seguidores, discípulos, faz parte do projeto do guru.

Harvey Whitehouse propõe um sistema teórico no qual essas economias informacionais estão associadas a modos de religiosidade distintos (Whitehouse 2000). Whitehouse baseia-se em alguns trabalhos etnológicos importantes na Melanésia e propõe partir de um reduzido número de casos etnográficos, mas profundamente bem documentados, para construir um modelo de modos de religiosidade divergentes, modos de religiosidade que são correlatos de modos de construção e transmissão do conhecimento religioso, no que, portanto, interessa

⁶¹ “O conhecimento ensinado pelo do guru torna-se ‘logicamente’ integrado em função de seu esforço, e de seus críticos, de aplicar premissas explícitas e conscientes produzidas por eles próprios: suas afirmativas são relevantes sobretudo em relação à *outras* afirmativas, e não em relação à ação. Assim, o conhecimento gerenciado pelos gurus está livre para transformar-se no mais extraordinário escolasticismo.” (Barth 2000:149)

diretamente a este trabalho.

A proposta de Whitehouse é pensar em dois modos de religiosidade cujos desdobramentos seguem definindo economias informacionais – para manter a expressão de Barth – e processos cognitivos (Whitehouse 2000:23-30), formação e organização de grupos sociais (:49-53), associações políticas (:99-124), processos históricos (:147-159), constituição de memória. Trata-se de duas tendências nas configurações de dinâmicas político-religiosas, de modo que jamais se excluem mutuamente de forma completa nas formações sociais, ou seja, podem, e frequentemente estão presentes em uma mesma comunidade, uma mesma denominação religiosa. Whitehouse defende a seguinte classificação:

- modo imagístico: uma configuração religiosa típica de pequenas comunidades, com tradições fragmentadas de ritual e culto. A transmissão do conhecimento religioso se efetiva por ações coletivas de caráter esporádico, evocando imagens icônicas multivocais em sua codificação e produzindo laços sociais particularizantes e altamente coesos. A memória produzida nesse modo religioso é episódica. Etnograficamente, Whitehouse se refere aos ritos de terror melanésios.

- modo semântico: configuração típica de religiões mundiais, sociedades complexas e em larga escala, com codificação religiosa por meio de corpo coerente de doutrinas, formas rotinizadas de culto e comunidades anônimas. A memória aqui se constitui por um corpo geral de conhecimento, sistematizado e racionalizado. No caso de Whitehouse, a referência é à religião dos missionários cristãos na Melanésia, mas a estrutura geral é a de qualquer religião que pregue universalismo e permita proselitismo, como o Islã.

A associação entre os modos de religiosidade e as figuras religiosas é imediata. O modo imagístico comporta a figura do iniciador, ao passo que o modo semântico, a figura do guru. O autor procura estabelecer um estreito diálogo com a psicologia, na medida em que entende que processos sociais religiosos que envolvem a produção de coesão comunitária não podem ser explicados somente em termos sociológicos⁶², já que coesão envolve produção de identidades compartilhadas (*common identities*) e, portanto, memória.

Em último caso, temos que assumir que as pessoas se lembram de certos símbolos, representações históricas, posturas e estereótipos, eventos experienciados, modos de comportamento e uma grande variedade de outros fenômenos que são usados para definir caráter, fronteiras e relações de categorias e grupos. (Whitehouse 2000:5⁶³)

⁶² A recusa nesse tipo de aproximação entre a sociologia e a psicologia seria uma herança durkheimiana. Cf. Whitehouse (2000:4ss).

⁶³ No original: “At the very least, we must assume that people remember certain emblems, historical representations, attitudinal stances and stereotypes, experienced events, ways of behaving, and a great variety of other phenomena that are used to define the character, boundaries, and relations of social categories and groups.”

O trabalho de Jack Goody é fundamental nessa reflexão a respeito das formas de organização, codificação e transmissão de conhecimento. Sua preocupação com a razão gráfica e seus efeitos na organização da vida em sociedade e do pensamento humano (Goody 2006[1963]; 1988) o levam a propor o surgimento da escrita como divisor na história do pensamento humano, já que a transformação da oralidade em texto escrito, graficamente representante de ideias que até então circulavam pela fala, organiza o pensamento, o torna não simplesmente universal, mas universalizável porque descontextualizado, impessoal, abstrato. A redação organiza o pensamento. Nesse sentido, o pensamento que funciona pela escrita não apenas dispõe de uma nova forma de comunicação, mas precisamente permite a transformação do próprio conteúdo do que é pensado e registrado pela escrita. Forma escrita e conteúdo cognoscível estão mutuamente implicados.

Além disso, há os trabalhos de Clifford Geertz (1971;1973), em que a religião é apresentada como uma forma de conhecimento, um sistema cultural, organizando toda a forma de percepção da realidade. De acordo com sua posição, a religião não apenas é um incremento para a realidade, um enfeite a realçar determinados aspectos – em geral considerados secundários e de menor importância –, mas propriamente um modelo para tal ordem de realidade. “[...], mais do que enfeite, tais crenças são também modelos. Eles não apenas interpretam processos sociais e psicológicos em termos cósmicos – o que as tornariam filosóficas, não religiosas – mas as conformam.” (Geertz 1973:124)⁶⁴. Assim, temos uma forma de conhecimento do mundo, mas também uma forma para o conhecimento do mundo. Nessa sua proposta de pensar a religião como sistema cultural, Geertz permite compreender o fenômeno religioso em suas mais variadas formas de influência, passando da psicológica – no que se refere às manifestações em indivíduos particulares – à social, referindo-se à esferas mais amplas da realidade, mas precisamente também permitindo que os mais variados fenômenos estejam sob a ação do fenômeno religioso.

A preocupação com processos cognitivos e mnemônicos é importante na discussão dos modos de codificação e transmissão do conhecimento religioso. A exposição que faço nos capítulos seguintes funda-se nessa proposta de Whitehouse de divergentes modos de religiosidade, estando claro que o Islã é um perfeito exemplo do modo semântico. Isto não significa, como dito acima, que o Islã não apresente configurações imagísticas. Vertentes históricas importantes do Islã, como o sufismo, lidam com formas de conhecimento religioso doutrinárias

⁶⁴ No original: “[...]more than gloss, such beliefs are also a template. They do not merely interpret social and psychological processes in cosmic terms—in which case they would be philosophical, not religious—but they shape them.”

e imagísticas, com os dois modos de transmissão, onde o *Shaykh* sufi pode mesmo conter em si as figuras tanto do iniciador quanto a do guru. O trabalho do professor Paulo Pinto (Pinto 2002) sobre o sufismo na Síria desenvolve uma importante análise precisamente dos mecanismos de transmissão de conhecimento, formação de subjetividades e identidades religiosas sufi, mostrando como essa dinâmica envolve processos imagísticos e doutrinários.

1.5 – Plano da dissertação

O capítulo 2 trata da comunidade sunita carioca, traça um breve histórico de sua formação e aponta as configurações rituais internas do funcionamento, seus rituais, festas e as formas de diálogo com a comunidade não muçulmana. Aponto os contornos gerais, sem abordar propriamente a codificação em seu conteúdo. O capítulo 3 propriamente se concentra nessas formas de codificação religiosa produzida pelos intelectuais da comunidade e a sua divulgação, os sermões de sexta-feira, as aulas de árabe e religião, publicações para o público em geral. Por fim, o capítulo 4 conclui o trabalho com um conjunto de reflexões acerca das relações entre religião e ciência na modernidade.

Capítulo 2

**a comunidade
muçulmana do rio de
janeiro e a sbmrj**

2.1 – Breve histórico antropológico

Meu estudo está centrado na etnografia da comunidade muçulmana sunita carioca, no espaço do templo religioso localizado na Tijuca, zona norte da cidade do Rio de Janeiro, chamada ‘Mesquita da Luz’ (*Masjid El Nur*). Do ponto de vista etnográfico, há considerável material produzido sobre a comunidade muçulmana carioca. Ao se abordar a origem histórica da presença muçulmana no Brasil, e Rio de Janeiro em particular, deve se ter em mente os fluxos migratórios oriundos do Oriente Médio a partir de meados do século XIX. Isto, no entanto, não nos habilita a confundir o entendimento dos processos históricos e do material analítico disponível acerca da comunidade árabe e da comunidade muçulmana na realidade nacional brasileira – como mencionei no capítulo anterior, a comunidade árabe é mais ampla em relação à comunidade muçulmana, uma vez que não apenas árabes muçulmanos compuseram o fluxo migratório, sendo, ao contrário, em especial no início das migrações, a comunidade muçulmana a minoria do contingente. Há materiais com caráter acadêmico e etnográfico sobre a presença muçulmana no Brasil, focando outras comunidades que não a do Rio de Janeiro (Ferreira 2006). Para o Rio de Janeiro, há uma tese de doutoramento (Montenegro 2000), duas dissertações de mestrado (Chagas 2006; Cavalcante Jr. 2008), um artigo que traça comparações entre comunidades no Rio de Janeiro, São Paulo e Curitiba (Pinto 2005), um livro sobre a comunidade árabe no Rio de Janeiro (Pinto 2010b) e outro sobre o Islã no mundo contemporâneo (Pinto 2010a), ambos abordando também a comunidade muçulmana. Essas últimas seis obras mencionadas ganham aqui um tratamento detalhado já que me servirão de ponto de apoio tanto nas descrições que farei como nas análises desenvolvidas.

Por falta de critério melhor, ou algum que condene o cronológico, abordo-os nesse sentido já que, por sinal, essa abordagem permite a melhor apreciação de algumas mudanças da configuração interna da comunidade, especialmente no que se refere à mudança de referência geográfica da comunidade.

O trabalho de Silvia Montenegro (Montenegro 2000) investiga os dilemas sociais envolvidos na política identitária da comunidade sunita carioca. De acordo com Silvia Montenegro, o processo de construção identitária da comunidade carioca passa por dois dilemas constitutivos fundamentais: uma tensão constante entre definir sua identidade como fundada num projeto – identidade é sempre um projeto, jamais fechado, encerrado, finalizado – de islamização ou arabização do Islã; em seguida, um debate tenso sobre incorporar ou não a categoria ‘fundamentalismo’ como definidora dessa auto-adscrição.

Assim, desetnificar a identidade muçulmana, torná-la referenciada por elementos cuja

validade não esteja fundada em elementos étnicos árabes – eis o projeto da comunidade – entra em conflito com um conjunto poderoso de elementos constitutivos da identidade muçulmana que não podem ser facilmente desetnificados – imediatamente começando pela língua árabe, por exemplo, que tem lugar fundamental em toda a ritualística islâmica. A comunidade funciona, segundo Montenegro, por meio de um jogo constante entre definir-se para além da cultura árabe, mas lidando com elementos étnicos poderosos. Isto está implicado numa política de universalização da doutrina islâmica, de seus componentes, do Islã como uma efetiva e real alternativa de escolha ativa no mercado religioso brasileiro. O outro dilema, definir-se como ‘fundamentalista’, implica em associações e aproximações que podem vir a configurar-se como altamente perigosas. A carga semântica negativa sobre categorias como ‘fundamentalismo islâmico’ já ocorria antes mesmo do fatídico 11/09 de 2001, que catapultou esse ‘terrorismo islâmico’ a níveis de popularidade e estigmatização midiática jamais vistos¹. O trabalho de Silvia Montenegro mostra como esse projeto identitário está relacionado também com outras movimentações da comunidade, como o mapeamento especializado de influências islâmicas na cidade, na vida e na cultura carioca, cujas origens seriam muito mais antigas e profundas do que se suspeitaria – uma arquitetura islâmica seria fato presente na cidade, assim como uma presença histórica das Américas que remeteria aos tempos pré-descobrimento em seu extremo.

O artigo de Paulo Pinto (Pinto 2005) aponta para quadros de análises mais gerais do Islã no Brasil, abordando as realidades em São Paulo, Rio de Janeiro e Curitiba. A comunidade muçulmana carioca é descrita por Paulo Pinto, como no caso de Montenegro (2000) e Chagas (2006), ainda no espaço de uma *mussala* (sala de oração) localizada no bairro da Lapa, área central da cidade do Rio. A sua exposição aponta para algumas configurações básicas já apontadas por Montenegro, especialmente o foco na formulação da identidade via tradição textual objetificada, apontando para identidades islamizadas na busca da superação étnica. Assim porque a composição da comunidade – uma elaboração discursiva, portanto cambiante na medida em que se confronta com outras elaborações – aqui apresentada destoa do quadro nacional, pois a maior parte é de convertidos, sem origem árabe. Há, portanto, uma consonância entre uma composição multiétnica e a formulação de uma política de universalismo da doutrina e a captura de não-muçulmanos como novos convertidos. As configurações da comunidade carioca, fundada numa multiétnicidade e uma tradição religiosa objetificada (Asad 1986; Eickelman & Piscatori 1996) direcionada para um universalismo textual, constitui-se

¹ É sempre importante lembrar que o trabalho de Silvia Montenegro é anterior aos atentados 2001 em Nova Iorque.

em uma forma de rede que vincula instâncias locais, nacionais e transnacionais.

O trabalho de Gisele Chagas (2006), sua dissertação de mestrado², foca a análise nas formas de conhecimento religioso que circulam na comunidade carioca e o seu papel na constituição das relações de poder e identidades religiosas da comunidade. Etnografando um conjunto de atividades da comunidade, com especial foco nas atividades que tomavam lugar na *mussala* da Lapa, Chagas procura mostrar como diferentes posições nas relações de poder estavam vinculadas ao domínio de determinados conhecimentos, ainda que tais distinções estivessem em conflito com o discurso público de simetria das relações pessoais; ou, em outros contextos, uma meritocracia declarada justa – uma maior detenção de conhecimento, maior aptidão, maior controle implicando melhor posição hierárquica – estando em conflito com etnizações vinculando arabicidade e competência – dominar a língua árabe como forma de acessar o conhecimento religioso, o texto corânico, ou ter acesso a instâncias internacionais de diálogo, como o *cyberislã* pode não depender de se ter origem árabe; mas o domínio da cultura árabe, islâmica, com suas restrições ou códigos particulares, pode estar vinculado diretamente a uma ascendência árabe. Nesse sentido, o trabalho de Gisele Chagas desenvolve análises acerca dos dilemas identitários apontados por Silvia Montenegro, ainda que suas exposições terminem por problematizar algumas das articulações e desdobramentos apontados. Em especial, desenvolve um aspecto não trabalhado por Silvia Montenegro – repercussão do discurso dominante nos outros membros da comunidade:

[...] estou interessada em perceber os efeitos sociais que as diferentes formas de conhecimento da tradição textual e ritual islâmica que circulam na SBMRJ têm nos processos de construção das identidades religiosas dos muçulmanos do Rio de Janeiro, e nas relações de poder que os envolvem no cotidiano da mesquita. (Chagas 2006:37)

Cláudio Cavalcante Jr. (2008) apresenta uma análise dos processos identitários que ocorrem na comunidade sunita carioca. Nesse caso em particular, Cavalcante Jr. irá focar sua análise no universo particular dos negros que compõem a comunidade, mapeando as diferentes formas de relação, os diferentes discursos formulados, conflitos e dilemas que necessariamente compõem tais processos identitários. O que Cavalcante Jr. demonstra é mais uma forma de tensão entre o universalismo textual apregoado na comunidade, de modo a coadunar com os projetos de expansão da comunidade pela conquista de fiéis novos via igualitarismo, e a marcação étnica dos grupos de frequentadores (nesse caso, negros) envoltos em

² Assim como o presente trabalho, produzida sob a orientação do professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto.

projetos de algum modo particularistas, que, portanto, não poderão deixar de entrar em conflito com o discurso universalista. No meio do acalorado debate acerca das políticas de cotas raciais que ocorriam na sociedade brasileira à época, afirma Cavalcante Jr. (2008:35):

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 públicos.

Assim, uma das tensões desse processo de construção é interna à própria definição da etnicidade negra e o quanto tal definição implica mobilização política e adesão a um projeto: a etnicização identitária no interior de uma comunidade religiosa que busca estabelecer uma concepção igualitária facilmente terá problemas para acomodar internamente um grupo mobilizando um projeto étnico. Eis como, segundo Cavalcante Jr., negros muçulmanos brasileiros, envolvidos no debate nacional a respeito das políticas de afirmação étnica não encontraram entre os negros africanos a ressonância de tais questões em um nível suficiente para pró-ativá-los na causa. “[...], os africanos raras vezes se envolvem com movimentos identitários, pois não demonstram ter muito interesse em relação às questões raciais no Brasil.” (2008:35)

O livro de Paulo Pinto sobre o Islã no mundo contemporâneo (Pinto 2010a) é importante por apresentar um quadro amplo e geral do Islã, com esboços de história geral da religião, do surgimento ao contexto contemporâneo, sem perder, no entanto, o frescor e a riqueza das análises etnograficamente informadas. O fato de o autor ter vasta experiência etnográfica com o Islã no Oriente Médio e na América Latina, e acionar tal experiência na composição da obra, faz com que configurações sociais distintas acerca do Islã – inevitáveis em se tratando de uma religião tão grande em número de adeptos e em localizações geográficas, fatores negligenciados por apresentações de cunho religioso-teológico – sejam abordadas em suas significações e contradições. Apresentando dados históricos importantes sobre dilemas contemporâneos – como o surgimento do wahhabismo na península arábica e demais movimentos de reforma religiosa do Islã, assim como o problema entre israelenses e palestinos³ no território de Israel-Palestina – o trabalho de Paulo Pinto culmina com análises importantes sobre cenários e realidades etnográficas contemporâneos, como no caso brasileiro. Do mesmo modo o

³ Tão em voga hoje em dia, quando o governo israelense, na figura de Benjamin Netanyahu, responde com intensificação das construções residenciais para colonos judeus em territórios da Cisjordânia aos avanços da Autoridade Palestina em buscar, e conseguir, o reconhecimento do território palestino como Estado soberano na UNESCO, braço da ONU para ciência, educação e cultura.

livro sobre a comunidade árabe carioca (2010b), comunidade que envolve e transcende a muçulmana, ao apontar os processos históricos envolvidos no movimento de populações oriundas do Oriente Médio para o Brasil, aborda o contexto em que o Islã como confissão religiosa de parte dessa população migrante se insere na realidade local, assim como os mecanismos pelos quais essas comunidades se organizam e se estabilizam – clubes, associações, sociedades beneficentes, entre outros.

...

Estes são os materiais de referência com os quais irei trabalhar na exposição que desenvolvo nas páginas seguintes. O quadro geral que resulta é de uma comunidade multiétnica, de tradição religiosa textual universalista e objetificada, estreitamente vinculada à vertente salafita de interpretação do Islã, com um discurso igualitário a respeito das relações pessoais, com a busca por captura de novos fiéis fazendo parte da sua configuração.

Uma característica importante dessa comunidade de interpretação⁴ que parece ter passado despercebida é exatamente o modo como esse universalismo textual é constituído, mais precisamente, que retórica perpassa e modela esse universalismo. A codificação religiosa envolve uma racionalização – no sentido weberiano – desse conhecimento religioso: Eickelman & Piscatori (1996) e Whitehouse (2000) o demonstram e justificam consistentemente. O que pretendo aqui é investigar as formas dessa racionalização, de modo a precisar conceitualmente o que se chama racionalização do conhecimento religioso na comunidade muçulmana sunita carioca. Ao proceder dessa forma, descubro que as articulações discursivas que modulam a codificação, transmissão, recepção e circulação desse Islã o transformam racional, mas com um significado especial muito particular, pois que se trata, além de organizá-lo, torna-lo abstrato, sistemático e coeso, mas também afiná-lo, afinizá-lo, torná-lo afim da ciência. Uma convergência, uma conciliação.

2.2 – Recém-chegados: os imigrantes árabes no Rio de Janeiro

A trajetória da comunidade muçulmana no Rio de Janeiro passa pela história da imigração árabe para o país. Esteja claro que não se trata aqui de uma simples sobreposição do binômio árabe/muçulmano. Ao contrário, uma vez que irei mostrar que essa diferenciação, presentes

⁴ Para manter a expressão de Silvia Montenegro (2000:19)

nos trabalhos anteriores sobre a comunidade carioca, ainda é extremamente importante. Mas, igualmente condizente com os dilemas da comunidade, essa associação entre a história do Islã e a história dos povos árabes não pode ser simplesmente desfeita ou ignorada.

Origem

O Islã no Rio de Janeiro tem em seu passado a chegada dos mouriscos à terra recém descoberta pelos portugueses, os escravos malês, responsáveis pela maior revolução escrava na história brasileira (Reis 1986), e na imigração árabe para a cidade, que começa em fins do século XIX, com especial origem na Síria e no Líbano, não sendo obra do acaso a famosa expressão ‘sírio-libanesa’ para referir-se à origem desse contingente migrante. Não gostaria de deter-me prolongadamente nessas trajetórias de emigração da Europa, África e do Oriente Médio para o Brasil, visto que iria longe demais dos meus interesses de análise. Ademais, qualquer interesse maior nesse conjunto de problemas sobre imigração tem de ser satisfeito com consultas a materiais propriamente elaborados com tal propósito, com maior atenção e competência do que o presente. Em especial as obras de João José Reis (Reis 1986) sobre a Revolta dos Malês, e Paulo Pinto (Pinto 2010a) sobre os imigrantes árabes no Rio de Janeiro, e outra que apresenta um quadro global do Islã no mundo contemporâneo (Pinto 2010b) servem de apoio no breve esquema que traço aqui.

O passado da comunidade muçulmana carioca remonta aos primeiros séculos da colonização e escravismo, e ao século XIX e as ondas migratórias do Oriente Médio com o esfacelamento do Império Otomano e outras causas político-econômicas. Há modelos de narrativa dessa presença histórica do Islã na sociedade brasileira, modelos formulados pelos intelectuais da comunidade, envolvidos no projeto de articulação e inserção da comunidade muçulmana na narrativa nacional. Coletei pistas espalhadas dessas narrativas nos discursos cotidianos na mesquita, em referências nas aulas de religião, identificando sua estrutura geral a partir do modelo que aparece formulada em textos disponíveis no sítio eletrônico da SBMRJ⁵. Assim, antes mesmos dos mouriscos portugueses (muçulmanos convertidos à força ao cristianismo), que marcariam a chegada do Islã na América portuguesa, uma vez que muitos deles mantinham o culto original em segredo, os intelectuais da comunidade propõem que existem elementos suficientes do ponto de vista histórico para afirmar que navegadores muçulmanos es-

⁵ Ver os artigos no link: <http://www.sbmj.org.br/Historia.htm>

tiveram nas Américas antes de Cristovão Colombo.⁶

Outro indício da perenidade da presença muçulmana no Brasil seria aquele do Islã negro, provindo dos escravos negros islamizados, trazidos ao Brasil no contexto da escravidão e comércio escravo⁷. Sua importância estaria objetificada na conhecida Revolta dos Malês, como eram conhecidos os escravos muçulmanos⁸. A revolta tomou lugar na Bahia de 1835, tem grande valor histórico como movimento de resistência de cunho religioso (Reis 1986). Alberto da Costa Silva (2004) relata a circulação de alcorões na cidade do Rio de Janeiro, sua comercialização e os meios pelos quais os muçulmanos negros conseguiam obtê-los. Como aponta Paulo Pinto (2010b:203), nesse contexto os livros sagrados do Islã funcionavam muito mais como objetos sagrados, dotados de poder místico, simbolizando o pertencimento à comunidade e erudição religiosa. As comunidades negras muçulmanas no Brasil mantinham contato entre si, o que é atestado pela presença de um *imam* (líder religioso) de formação religiosa damascena e origem familiar iraquiana, que atraca no Rio de Janeiro em 1866 em navio de bandeira otomana e fica no país por três anos, seguindo do Rio para Bahia e, a pedido, para Recife, depois de liderar as duas primeiras comunidades. Sua volta ao Império Otomano é seguida da publicação de um interessante relato dessa estada na América do Sul (al-Baghdadi al-Dimachqi 2007; Pinto 2010a:34,46)

O declínio desse Islã negro ocorre em fins do século XIX, com o fim da escravidão, do comércio negreiro e a interrupção dos contatos constantes com a África. Em sua estrutura básica, os relatos históricos moldam a narrativa da comunidade a respeito desse passado, de modo que estes estão amplamente dotados de relevância e plausibilidade histórica, podendo-se destacar a diferença de ênfase e importância atribuída a eles pelos muçulmanos.

O terceiro momento descontínuo da presença do Islã no Brasil é aquele que começa com os fluxos migratórios do Oriente Médio.

Imigração e seus motivos

A respeito desses relatos do terceiro momento, Pinto (2010a) indica que a influência europeia

⁶ Alguns elementos são descobertas arqueológicas de mesquitas e inscrições arábicas pré-colombianas; o mapa de Piri Reis, navegador muçulmano; referências aos 'maometanos' no diário de bordo de Colombo, entre outros. Essas referências podem ser localizadas no link indicado acima.

⁷ O texto de Haidar Abu Talib, disponível no link indicado acima, afirma: "Ao contrário do que muitos imaginam, os muçulmanos chegaram ao Brasil bem antes das insurreições populares, que ficaram conhecidas como as Revoltas ou Guerras dos Malês, ocorridas na Bahia, no século passado."

⁸ Novamente Talib: "Os ideais dos Malês distanciavam em muito daquilo que é imaginado, quando se diz que foi uma luta religiosa e racial, buscando simplesmente o fim da escravidão. Os Malês, tidos por vários escritores como "muçulmanos ortodoxos", acreditavam na Mensagem revelada ao Profeta Muhammad, o Mensageiro de Deus, que a paz e as bênçãos de Deus estejam com ele."

no Império Otomano, a centralização política e a marginalização das elites árabes da estrutura burocrática e administrativa devem ser considerados fatores indiretos; e que como fatores diretos devemos tomar o desenvolvimento econômico da região do Monte Líbano na indústria da seda, as missões religiosas (católica e protestante) no Império, a Primeira Guerra Mundial, os mandatos britânicos na Palestina e francês na Síria e Líbano. Assim, a criação da *Mutassarifiyya* no Líbano, dando-lhe autonomia política, permitiu o crescimento do aporte de capital estrangeiro e o conseqüente desenvolvimento econômico. Esse crescimento econômico cria novas demandas empregatícias, cooptação da mão de obra camponesa e sua monetarização. Essa nova divisão do trabalho permite uma integração dos camponeses à economia monetarizada do capitalismo internacional, e sua principal conseqüência, de acordo com Paulo Pinto (2010a:33), é a diluição relativa das fronteiras que separavam camponeses e proprietários rurais. A década de 1880 viu a entrada de concorrentes da seda no mercado europeu vindos da Ásia, especialmente China e Japão, com a facilitação do contato pela abertura do Canal de Suez em 1869. O aumento da concorrência e a diminuição da renda irá implicar na tentativa de buscar novas fontes de recursos financeiros para evitar o declínio econômico. “Nesse contexto, a emigração vai surgir em épocas de crise como estratégia para manter o padrão de vida alcançado e não como o resultado inexorável da miséria.” (Pinto 2010a:34)

Surge rapidamente a pergunta: por que o Brasil? Ao que se pode retrucar “por que não?”. Segundo Paulo Pinto, a ideia de que o Brasil era terra ignota não se sustenta. Relatos de viagens às Américas, com o do já mencionado *imam* al-Baghdadi, circulavam no Império Otomano, que havia assinado um acordo de paz e comércio com o império brasileiro e aberto uma embaixada no Rio de Janeiro em meados do século XIX. Além do mais, há as viagens do imperador D. Pedro II ao Líbano e Síria na década de 1870, e doações por ele feitas a instituições de ensino na região poderiam ter cooperado para construir a imagem do Brasil como lugar de prosperidade.

Paulo Pinto destaca o papel das missões religiosas no desenvolvimento do processo migratório. Afirma ele (2010a:36):

O impacto das missões protestantes foi menos religioso que intelectual. Como a conversão ao protestantismo se dava em uma base individual e não com a transferência de facções do clero e dos fiéis como no caso dos católicos, os missionários se concentraram em criar instituições de ensino para tentar atrair as elites locais para o seu projeto evangelizador. [...].

Mais que os conteúdos formais da religião, as escolas missionárias protestantes inculcavam uma visão de mundo moldada segundo os ideais culturais americanos do *self-made man*, o qual marcou o imaginário da classe média intelectualizada que re-

cebia sua formação final no Syrian Protestant College/American University of Beirut. Esse imaginário empreendedor transmitido pelas escolas missionárias incentivava a busca de contextos favoráveis para sua conversão em uma trajetória de ascensão social, o que, em muitos casos, *significava migrar dentro e fora do Império Otomano*. (As últimas ênfases são minhas)

Chegada ao país, mecanismos de construção da comunidade, Sociedades Beneficentes

O estabelecimento na América portuguesa dessas populações oriundas do Oriente Médio se efetiva pela inserção nas atividades comerciais, o que permanece até hoje como marca dos povos árabes no Brasil, bastando lembrar a alcunha de ‘turco’ e/ou ‘mascate’ para qualquer descendente de árabe (Karam 2007⁹).

No que se refere à vida religiosa, as comunidades imigrantes muçulmanas se estabelecem via criação de instituições como espaços de sociabilidade, interação e integração à sociedade receptora, na formas das Sociedades Beneficentes.

As sociedades beneficentes das diferentes comunidades muçulmanas tinham como objetivo servir de espaços de sociabilidade onde as famílias poderiam estar em contato e as novas gerações pudessem ser socializadas nos costumes de sua comunidade. Outra função importante das sociedades beneficentes era permitir que os membros das novas gerações encontrassem cônjuges dentro da comunidade muçulmana de origem árabe. A missão de transmitir as tradições culturais dos imigrantes muçulmanos e de manter as gerações nascidas no Brasil dentro do universo religioso do islã estruturou o caráter das instituições muçulmanas no Brasil até o início do século XXI. (Pinto 2010b:206)

De acordo com Pinto, mesmo instituições criadas para divulgação do Islã nas Américas e no mundo, como a CDIAL (Centro para Difusão do Islã na América Latina) e a WAMY (sigla em inglês para World Assembly of Muslim Youth)¹⁰, também desempenhavam papéis de despertar de consciência religiosa entre os nascidos no Brasil, mais do que para a conversão.

A década de 1970 vê um crescimento do fluxo migratório por conta da intensificação dos conflitos políticos no Oriente Médio, especialmente a guerra civil libanesa (1975/1990) e as populações de refugiados palestinos expulsos dos territórios ocupados pelo exército israelense no contexto dos conflitos que se seguiram às guerras de 1967 (a Guerra dos Seis Dias) e

⁹ Karam (2007:149) menciona a entrevista ao Jô Soares de um médico brasileiro, de origem árabe, especialista mundialmente renomado em câncer, que não escapou da piada a respeito do ‘turco regateador’.

¹⁰ Volto a abordar a CDIAL e a WAMY no capítulo 3. Para outras informações: www.wamy.org.br/ e <http://www.islambr.com.br/>

1973 (Guerra do Yom Kipur). Esse aumento do afluxo de pessoas oriunda do Oriente Médio em conflito tem como consequência o surgimento de mesquitas estilizadas em detalhes arquitetônicos islâmicos – minaretes, arcos, inscrições em árabe. Os anos 1980 irão testemunhar a construção de mesquitas em Mato Grosso, Paraná, São Paulo, Goiás, Distrito Federal, Minas Gerais e Rio de Janeiro, embora aqui o processo tenha sido mais complexo.

2.3 – A SBMRJ: história recente, espaço

No Rio de Janeiro é fundada em 1951 a Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro. A comunidade sunita carioca compartilhou com a comunidade alauíta o espaço institucional da Sociedade Beneficente Alauíta, fundada em 1931. Vinte anos mais tarde, com a fundação da sua própria sociedade, a comunidade sunita acaba por se diferenciar e individualizar. A comunidade permanece, no entanto, sem um espaço propriamente religioso de funcionamento, sem uma mesquita¹¹ propriamente dita, até meados dos anos 1980.

Em meados dos anos 1980 a SBMRJ recebe uma doação de fundos da Arábia Saudita e da Jordânia para construção de uma mesquita na cidade em ‘estilo islâmico internacional’ (Pinto 2010b:119-20). O espaço adquirido para a construção localiza-se no bairro de Jacarepaguá, zona oeste da cidade. A iniciativa marcaria a presença da comunidade no espaço da cidade.

Inicialmente as atividades religiosas da SBMRJ foram transferidas para a nova mesquita. Porém, a grande distância que a separava dos bairros dos locais de trabalho e residência dos membros da comunidade no Centro, Tijuca e Copacabana, logo refletiu-se no declínio do número de participantes nas atividades religiosas.

A mudança de local, construção

Em consequência dessa dificuldade, a mesquita termina por ser fechada em meados dos anos 1990. Entre esse fechamento e a abertura da nova mesquita, a comunidade mantém suas atividades na sede institucional da SBMRJ na forma já mencionada de *mussala* (sala de oração). Em meados dos anos 2000 um imóvel é adquirido no bairro da Tijuca para construção da nova mesquita da comunidade. O projeto de construção da mesquita prevê a total transferência das atividades da SBMRJ da sede da Lapa, de modo que essa mudança é uma inversão e desenvolvimento da situação anterior – espaço burocrático dominante, espaço religioso reduzido

¹¹ De acordo com Paulo Pinto (2010b:205), esta era uma característica também da comunidade paulistana, que tem sua Sociedade Beneficente fundada em 1929, mas a construção da mesquita só se inicia em 1942, sendo a data de sua conclusão o ano de 1960.

na *mussala*; espaço religioso e espaço burocrático distintos e organizados na mesquita, embora esta última configuração ainda não esteja de todo efetivada, sendo ainda um projeto.

Em agosto de 2008 as obras estão em tal ponto que permitem a transferência das atividades religiosas para a nova mesquita (Cavalcante Jr. 2008:22). A sede do bairro da Lapa continua em funcionamento, abrigando algumas das estruturas burocráticas, mas no médio prazo mesmo estas tendem a ser realocadas para o prédio da Tijuca. Dentro desse projeto de abrigar todas as atividades da SBMRJ, que vão de assuntos administrativos da comunidade, passando por atividades religiosas básicas, como orações e festas, chegando a atividades recreativas para membros da comunidade, o prédio adquirido, que originalmente era de dois andares, está sendo transformado em uma construção com quatro andares. A divisão dos andares, segundo alguns dos membros da sociedade, seria a seguinte: 1º andar – salão de oração, *minbar* e *mihrab*; 2º andar – salas de administração e departamentos; 3º e 4º andares – divididos entre salas de aula e palestras e um salão de confraternização.

Financiamento da obra

Como aponta o trabalho de Gisele Chagas (2006:73, meus destaques) “a comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro procura *se inserir no campo religioso brasileiro*, estando envolvida na construção de uma nova mesquita na Tijuca”. A construção da mesquita não atende apenas a motivos operacionais – é claro que os atende, mas não somente – já que marca a presença do Islã na paisagem da cidade, sendo “um meio de publicizar a identidade muçulmana e significativamente estará localizada na Tijuca, bairro do Rio de Janeiro conhecido por abrigar espaços religiosos de diferentes tradições e crenças.” (2006:73).

De acordo com Claudio Cavalcante Jr. (2008:21), recursos de instituições islâmicas como a CDIAL e a WAMY, ambas com sede em São Paulo, são utilizados, além de contribuições voluntárias, segundo dados que levantei entre os dirigentes. Essas contribuições podem adquirir a forma de doações em dinheiro, mas também podem vir como objetos de uso na mesquita, como uma significativa doação recebida do Egito de um enorme tapete capaz de cobrir todo o salão do térreo, que será utilizado somente quando as obras estiverem finalizadas. O estado de obra faz com que outros objetos já adquiridos ainda não sejam utilizados, como um amplo relógio que realiza o *adhan* – o chamamento para a oração. Como me disse um dos diretores, “com a obra, muita gente circulando na mesquita, muito peão de obra... sei lá. A gente não sabe o respeito que esses caras vão ter com os objetos. [O relógio] tá guardado lá em cima. Quando tiver condições, a gente instala.”

Outra forma de angariar fundos para a obra da mesquita é a realização de eventos soci-

ais, como almoços e festas, assim como o bazar que funciona na mesquita às sextas-feiras. Nesses eventos a venda de alimentos e outros produtos geram fundos a serem investidos na obra da mesquita. Outra fonte vem do pagamento do *zakat* e contribuições voluntárias.

Espaço e sua organização

A entrada pelo portão à direita na imagem, atrás da árvore, dá para um corredor longo e estreito, que dá acesso ao salão de oração, terminando no banheiro masculino. Do lado oposto ao corredor de entrada, há outro corredor, pouco usado, mais estreito, acessado pela frente do terreno, que termina com o banheiro feminino, as escadas para os andares superiores, e o acesso ao salão principal, ao fundo. Apesar do estado de obra em andamento e da poeira em geral inevitável nessas circunstâncias, além de algum entulho no interior do terreno, o espaço é mantido limpo e organizado. O salão interno, de piso branco, é varrido e limpo frequente-



Figura 1: Mesquita da Luz, Tijuca, Rio de Janeiro. Vista da frente do prédio. Entrada no pequeno portão branco, à direita.

mente com pano úmido e desinfetante, de modo que garante sensação de limpeza para o frequentador da mesquita. Além dessa higiene, amplos ventiladores de parede e piso fazem o ar circular e mantém o ambiente em geral fresco e agradável, mesmo em dias de calor forte, muito comuns na cidade do Rio.

Até o momento em que esta pesquisa foi encerrada, somente dois dos quatro andares

estavam em funcionamento. O terceiro e o quarto andar ainda se encontravam em estado muito inicial de construção, de modo que jamais tive acesso a eles. O segundo andar era acessível pelas escadas do corredor esquerdo, e contava com algumas salas em funcionamento, mas ainda com acabamentos por finalizar.

O primeiro andar é aquele onde as atividades da mesquita efetivamente acontecem, já que, por conta das obras, acumula todas as funções que não poderiam ser deslocadas para o segundo andar. Isto inclui orações, algumas reuniões, aulas, festas, o bazar de sexta-feira, a convivência rotineira, o *If-tar* e *Eid al-Fitr* no mês do Ramadan. Por isso o primeiro andar estrutura-se mais ou menos a partir de uma divisão tripartite do espaço, divisão que não é nem conscientemente formulada pelos frequentadores, nem ignorada, mas tornada real pelos usos que fazem desse espaço.

Figura 2: Mesquita da Luz, Tijuca. Vista da frente. Detalhe da obra nos andares superiores e dos minaretes que irão compor a arquitetura da mesquita.



Assim, na parte frontal do salão, próxima à entrada do terreno, encontra-se o espaço de



Figura 3: visão do corredor principal logo após passar pelo portão de entrada. Detalhe do banheiro masculino ao final. Salão de oração à esquerda.

oração, marcado pelo acarpetado. Dada a posição da mesquita em relação à *qibla*¹², o *mihrab*¹³ localiza-se na parte frontal do terreno, na parede principal, paralela ao muro do limite da propriedade, de modo que só se pode acessar o salão pelas laterais. Esse espaço, à esquerda de quem tem acesso ao salão pelo corredor contíguo ao portão de entrada, com seu acarpetado convidativo, abriga as orações diárias, a *khutbah* às sextas-feiras do alto do *minbar*¹⁴; conversas e bate-papos, descontração, breves cochilos, leituras individuais e coletivas do alcorão, aulas de árabe particulares ou em

pequenos grupos, reuniões entre frequentadores. O espaço funciona como um verdadeiro *playground* para as crianças que frequentam a mesquita, que tem ampla liberdade no espaço. Mães sentam com seus filhos no carpete para conversas e momentos de socialização religiosa nas crianças.

No extremo oposto do salão, aos fundos do terreno, temos um espaço dominado pelas atividades pedagógicas e administrativas. Nas sextas-feiras temos o bazar, que envolve movimentação financeira e que por isso se enquadra perfeitamente nesse espaço. Nessa região estão alguns armários e arquivos, onde está guardado grande parte do material didático dos cursos e aulas ministradas, livros sobre a religião, escritos por intelectuais da comunidade e outros, assim como o material que é vendido no bazar das sextas-feiras. Há também um cabideiro com peças de vestuário masculino e feminino, principalmente. No canto direito, uma geladeira, quase sempre desligada e entreaberta – segundo eles, para evitar o mau-cheiro – e, em frente a ela, uma mesa e uma



Figura 4: Tapete de oração. Ao fundo, *Mihrab* e *Minbar* e uma pequena reunião. Detalhe dos sapatos dispostos fora do tapete.

¹² A *qibla* é direção da cidade de Meca, para onde todas as orações devem ser dirigidas. É marcada no espaço do salão por um nicho na parede principal, paralela ao muro do limite da propriedade.

¹³ Nicho na parede principal do salão que indica a *qibla*. Na figura 4 podemos ver o *mihrab* ao fundo, pintado de cor laranja, com o *minbar* à direita, equipado com o assento para o *imam*.

¹⁴ Espécie de púlpito de onde o *imam* profere os sermões de sexta-feira, a *khutbah*.

cadeira, em não tão glorioso estado de conservação, papéis sobre a mesa, uma televisão ocasionalmente ligada – sua função é muito mais atender ao vigia noturno do que aos frequentadores normais. Na outra parede, ao lado dos armários, perto da porta que sai para o corredor oposto ao principal, outra geladeira, igualmente desligada. Uma lousa branca também circula pelo local, encimando um suporte – posteriormente o quadro foi fixado na parede dos fundos do salão. Bancos de madeira estilo ‘praça’ ao lado de pilhas de cadeiras brancas de polipropileno. Foi nessa parte dos fundos do salão onde, no mês do Ramadan, um cartaz foi fixado com texto em árabe comemorando a chegada de mais um Ramadan – o 1432º após a *hijra*, a fuga de Muhammad de Meca para a cidade de Yatrib, depois renomeada Medina, fuga que inaugura o calendário islâmico, que, mencione-se, é lunar, não solar¹⁵. Também nesse espaço foi montada no mês do Ramadan a mesa com a comida servida para a quebra do jejum.

A região intermediária do salão é híbrida, comporta elementos de cada um dos lados extremos do salão. Assim é que na região mediana do salão há uma porta por onde a maioria das pessoas adentra, ainda que a porta mais aos fundos – são duas no corredor principal – seja muito utilizada. Nesse espaço há ainda carteiras usadas nas aulas, especialmente quando estas são muito procuradas, de modo que a dispersão dos alunos é grande; mas também é onde se coloca um tapete de oração extra, dirigido às mulheres, quando as orações enchem de homens o tapete principal. Além disso, ao lado das portas de acesso, para os homens, e na parede oposta, para as mulheres, há escaninhos com sandálias de dedo tipo ‘havaianas’ à disposição, além de indumentárias femininas – homens e mulheres sempre separados um do outro – necessárias para a oração, como saias longas e véus, sem os quais uma mulher não pode rezar. É cena comum ver homens e mulheres entrando, retirando os sapatos da rua, depositando-os nos escaninhos ou, mais frequente ainda, deixando-os espalhados pelo chão, próximos ao tapete de oração – onde não podem pisar, homens ou mulheres, com o calçado vindo da rua – e calçando sandálias. Assim, usam-se as sandálias de dedo, que facilitam o calçar e descalçar no trânsito entre o tapete e o resto do salão.

Figura 5: Escaninho feminino. Ao lado, gavetas de plástico, com vestuário.



¹⁵ O ano lunar é mais curto que o solar, do calendário cristão gregoriano. Contam-se 354 dias, 11 a menos que o ano cristão, o que tem por consequência fazer com que o ano muçulmano, suas festas, o próprio Ramadan, ande para trás em relação aos meses e estações do ano solar. Assim, um muçulmano passa por todas as datas e festas do seu calendário em todas as estações do ano. Essa relação das estações climáticas com o calendário é tida como mais um dos milagres de Deus, com o objetivo de fazer o muçulmano experimentar todas as comemorações em todas as estações do ano.

Na região média do salão encontramos também um mural de cortiça sob apoio móvel, onde uma miríade cambiante de informações é dependurada. Ali registrei desde matérias de jornais sobre a comunidade ou o Islã em geral e temas relacionados, até currículos profissionais de membros frequentadores em busca de em-



Figura 6: Mural da mesquita. Foto de março de 2011.

prego. Em uma tarde de sábado de maio de 2010, registrei os seguintes elementos: quatro matérias de jornal, duas sobre a comunidade em especial, duas também sobre outras denominações religiosas; lista dos horários de entrada e término do intervalo para as cinco orações diárias de todo o mês de maio¹⁶; avisos sobre a venda de artigos no bazar de sexta-feira e o lembrete de que o dinheiro arrecadado será utilizado nas obras da mesquita; o cartão de um médico judeu que realiza cirurgias de circuncisão ‘à moda islâmica, totalmente indolor’ – diz o cartão. Por fim, um símbolo proibindo o uso de máquinas fotográficas e filmadoras, com um recado ao lado avisando que não é permitido fotografar ou filmar dentro da mesquita sem a devida autorização dos dirigentes.

Essas divisões, como mencionei, não são conscientemente formuladas pelos frequentadores, pois jamais vi ou ouvi qualquer referência a ela. Mas os usos do espaço permitem essa esquematização¹⁷. Sobrepondo-se a essa divisão tripartite, no entanto, há outra, dual, fundada no gênero¹⁸, que se efetiva em todo momento de oração em que há homens e mulhe-

¹⁶ Essa lista é retirada de uma página eletrônica onde se consulta uma variedade de assuntos sobre o Islã, mas em especial o horário das orações. Cf. www.islamicfinder.org/

¹⁷ A respeito dessa esquematização não consciente, mas operacional do espaço, ver a descrição do espaço interno e externo da casa Kabyle (Bourdieu 1972:59, meus destaques): “Não é por acaso que somente a orientação da porta é explicitamente prescrita, enquanto a organização do espaço interior *jamais é conscientemente compreendida e menos ainda desejada enquanto tal pelos sujeitos*.”. No original: « C’est ne pás par hasard que seule l’orientation de la porte est explicitement prescrite, l’organisation intérieure de l’espace n’étant jamais consciemment appréhendée et moins encore voulue comme telle par les sujets. ».

¹⁸ O espaço da casa kabyle é mais rico e complexo em seu simbolismo do que o espaço interno da mesquita da luz, apresentada aqui. A descrição que Pierre Bourdieu faz da casa kabyle indica uma construção do espaço interno e externo plena de simbolismos cruzados, simetrias, oposições e inversões dos elementos e significados. Uma das oposições fundamentais, no entanto, é a de gênero, masculino e feminino, de modo que mais um elemento de semelhança aparece, além da organização inconsciente desses esquemas organizacionais e simbólicos, indicada acima, entre a casa berbere e a mesquita sunita carioca. Destaque-se, no entanto, que os desdobramentos simbólicos na descrição de Bourdieu são mais extensos e sem paralelo na mesquita carioca. As oposições correlatas, tal como Bourdieu as apresenta, não entram em jogo na descrição que faço aqui. “Assim, a

res aptos a rezar¹⁹: quando frequentadores se organizam para rezar, homens e mulheres devem se dispor no espaço de modo que homens jamais fiquem atrás das mulheres. A explicação para essa divisão – claramente formulada de modo consciente – passa pela afirmação de que as genuflexões executadas durante as orações, ao destacar as nádegas expostas ao alto, gerariam desconforto caso mulheres rezassem à frente, ou houvesse homens não participantes da oração por trás delas. Isto considerado, no momento em que mulheres estão presentes para a oração, todos os homens devem colocar-se à frente delas, mesmo presentes não muçulmanos, como eu. Nesse caso, o recomendado é que os não muçulmanos se dirijam ao tapete e fiquem entre homens e mulheres, no caso da oração se realizar somente no tapete principal, ou, quando realizada com dois tapetes, que fiquem entre eles, à frente das mulheres.

Em situação como essa, fui convidado a me deslocar. Estava sentado ao fundo do salão, de frente para o *mihrab*, em uma carteira conjugada fazendo anotações e não percebi o início da oração. França, funcionário da mesquita, convertido há quase seis anos, que ainda não havia entrado na oração, vindo do fundo do salão e passando por mim disse gentilmente: “Mauro, meu caro. Vamos lá para frente?” Concentrado que estava fui pego de surpresa e ao me dar conta do que se passava, confirmei, como reconhecendo meu descuido no exato momento em que o descobria: “É, né?!”, ao que recebi de França como resposta um breve sorriso e meneio positivo com a cabeça. Ao caminhar para a frente do salão, França completou: “Não pega bem ter homem atrás das mulheres. Na oração. Elas podem ficar constrangidas por causa da genuflexão.”

Esta passagem ilustra: a) a formulação consciente da segregação espacial fundada no gênero; b) a possibilidade de se extrair determinadas regras secundárias partindo-se de premissas maiores – nesse caso, a importância de não permanecer atrás das mulheres na oração uma vez que as relações de gênero são fortemente vigiadas e regradas pela evitação e pudor. Assim, fazia todo sentido que não deveria permanecer onde estava, dada essa configuração das relações de gênero, e um simples pedido já era dispositivo eficaz para clarificar uma regra.

...

casa está organizada em torno de um conjunto de oposições homólogas: fogo : água :: cozido : cru :: alto : baixo :: luz : sombra :: dia : noite :: masculino : feminino :: *nif* : *hurma* :: fertilizante : fertilizável :: cultura : natureza. Mas, em verdade, as mesmas oposições existentes entre a casa em seu conjunto e o resto do universo.” (Bourdieu 1972:50). No original: « Ainsi, la maison s’organise selon un ensemble d’oppositions homologues : feu : eau :: cuit : cru :: haut : bas :: lumière : ombre :: jour : nuit :: masculin : féminin :: *nif* : *hurma* : fécondant : fécondable :: culture : nature. Mais en fait les mêmes oppositions existent entre la maison dans son ensemble et el reste de l’univers. »

¹⁹ Volto ao tema mais à frente, mas note-se que mulheres menstruadas, por exemplo, não estão aptas a rezar.

Sobre o espaço acarpetado, é importante considerar o uso desse espaço que pais e mães fazem para a socialização religiosa em seus filhos e outras crianças. Em primeiro lugar, a liberdade das crianças. De um modo geral, o senso comum estabelece um tipo de imagem sobre a presença e comportamento de uma criança em um espaço ou templo religioso, com a qual, inevitavelmente me municei ao perceber de que modo essa relação se efetivava na mesquita. Nada poderia ser mais distante do senso comum não muçulmano que a liberdade das crianças na mesquita. Inevitavelmente estou partindo de um senso comum presente em meu imaginário; a imagem da mãe a todo o momento repreendendo o filho, exigindo silêncio, decoro e quietude a qualquer custo em uma cerimônia religiosa não descreve o quadro na mesquita. Na expressão de Barth (1989:3-4), tal imagem é agramática, já que se espera que a criança circule amplamente pelo espaço da mesquita. Inicialmente tive dificuldades de assimilar esse tipo de postura frente ao comportamento das crianças.

Por inúmeras vezes durante a pesquisa, sentei-me ao tapete com algumas crianças enquanto os pais rezavam suas orações coletivas. Buscava inutilmente aquietar as indomáveis crianças que corriam, brincavam e, muitas vezes gritavam pelo salão. Meu incômodo com aquela situação certamente transpareceu aos pais, até que Sami, um dos diretores da SBMRJ, dirigiu-se a mim, em tom tranquilizador: “Mauro, não se preocupa, porque eles não atrapalham a gente. Você pode deixar eles correrem à vontade. Só toma conta pra ver se eles não vão fazer algo perigoso, ou se machucar, algo assim... fora isso, fica tranquilo, deixa eles correrem.”. A liberdade é consentida, sem ser, no entanto, livre de mecanismos que a regulem.

Em diversas outras situações o assunto voltava, fosse porque mencionava minha surpresa com aquele tipo de situação e a diferença com outras realidades, fosse porque os limites tácitos existentes eram quebrados. A justificativa para essa prática vem de uma passagem da vida do profeta Muhammad na qual a liberdade da criança no espaço de oração é ilustrada por sua atitude com um de seus netos. A passagem me foi contada por um dos funcionários da sociedade, Fernando, jornalista, convertido há pouco mais de três anos naquele momento, que trabalha no departamento educacional. A história se conta dessa maneira: certa vez na mesquita de Medina, o profeta liderava uma oração quando, em uma das genuflexões, um de seus netos sentou-se em seu pescoço, impedindo-o de levantar. Vários minutos se passaram com o profeta prostrado e os outros fiéis começaram a se perguntar o que se passava. Quando finalmente a criança saiu de seu pescoço, a oração seguiu normalmente, mas o profeta foi questionado sobre o que havia acontecido, e se se tratava de uma nova forma de orar, ao que respondeu simplesmente que ele apenas havia esperado o neto sair de seu pescoço, visto que ele não desejava incomodá-lo em suas brincadeiras. Esta passagem ilustra e justifica a liberdade de

que as crianças gozam no salão de oração. É ela que torna agramática a atitude de controle *constante* e rígido da parte dos pais. No entanto, não exclui a necessidade e a real existência de padrões de comportamento e limites aos quais as crianças devem atender, seja pelo amadurecimento com a idade, seja pela intervenção dos pais. Existem mecanismos de socialização que atuam na criança e sua liberdade, seja diretamente nela, seja pela reprovação do comportamento dos pais.

Esta condição da criança no espaço da mesquita é liminar (Turner 2005:137ss). A criança se encontra em um espaço categórico crítico, marginal, entre posições complexas, e tão dúbia quanto sua posição é o tratamento que tal posição exige. A ela deve ser transmitido o conjunto de regras, disposições, *habitus* (Bourdieu 2004) que regem o comportamento de todo frequentador do espaço religioso da mesquita. Mas até o início da adolescência a criança encontra-se nessa posição na qual o dilema entre a necessidade de transmissão das regras comuns e o reconhecimento de sua condição imatura se apresenta. Os limites devem ser apresentados e marcados, mas as formas dessa marcação são distintas, por exemplo, de um adulto presente no espaço, ignorante das regras – um visitante como eu, um novo membro da comunidade.

Sobre os limites existentes, fundamentalmente dizem respeito às relações com outras crianças, já que brigas e desentendimentos são rigorosamente reprimidos – jamais como atitude incômoda à oração, mas como reprovável para a formação moral da criança. Além disso, há claramente uma avaliação da idade da criança com o seu comportamento e a liberdade de que dispõe. Espera-se mais de uma criança de mais idade, seja para se comportar melhor, seja para vigiar outras crianças menores.

Em uma oração de sexta-feira, particularmente cheia, presenciei uma manifestação de incômodo frente ao comportamento de um menino. Não consegui identificar o pai da criança. De todo modo, o menino aparentava ter pelo menos seis anos – o que o habilita a obedecer ao menos ordens simples –, gritava, corria, pulava, empurrava adultos e, principalmente, agitava outras crianças. Quando o sermão foi iniciado pelo *imam*, estabeleceu-se silêncio em todo o salão, quebrado somente pelos berros e risos isolados do menino. Seu comportamento chamava a atenção e logo começaram trocas de olhares repreensivos e um sutil balbuciar recriminatório. Ao que parece, esperava-se que, nesse caso, o pai tomasse alguma atitude, o que



Figura 7: detalhe da criança mimetizando o chamamento para a oração realizado por um fiel.

não ocorria. O menino, no entanto, parecia cada vez mais disposto a incomodar o silêncio do sermão. Ao seu término e início das orações, um senhor, que pela idade avançada não realizava as genuflexões e rezava sentado em uma cadeira dois passos atrás da fila dos homens, não se conteve, levantou, agarrou o menino pelos braços e ordenou que ficasse quieto: “Fica quieto menino! Isso é muita falta de respeito!”. O menino desvencilhou-se quase imediatamente dos braços do senhor, que sentou-se resmungando, mas teve sucesso em aquietar a criança.

A liberdade das crianças não é ausência de limites e expectativas. Sua condição liminar apresenta aos pais imediatamente, e a qualquer adulto de forma geral, a dificuldade de controlar seu comportamento levando em consideração sua imaturidade. Esperam-se limites dos pais. Logo após esse evento, conversamos a respeito eu, Sami, diretor do departamento educacional, e Fernando, jornalista do departamento de comunicação. Ambos reprovaram o comportamento do menino, referindo-se à necessidade do responsável de tomar uma atitude. Sami afirmou: “Pra tudo há limites, né. A criança não pode ficar assim. Porque atrapalha, incomoda. O pai tinha que fazer alguma coisa.” Fernando completou: “Não é porque a criança pode ficar à vontade que ela pode fazer tudo. Tem que saber o limite. O *pai* tem que saber o limite.”

Essa presença da criança no tapete permite que se crie uma relação de intimidade com o espaço religioso da mesquita e do salão de oração. Ao invés de ser visto como local de evitação, comum em outros templos religiosos, esse trânsito da criança a aproxima do espaço e das ações praticadas pelos adultos. Uma cena tão comum como ver crianças correndo e brincando pelo salão é vê-los mimetizando as ações dos pais e outras pessoas mais velhas. Meninos e meninas começam desde cedo a frequentar aquele espaço e a repetir os movimentos da oração – o cruzar dos braços, as genuflexões e arqueamentos do corpo; o gestual do *adhan*, o chamamento para a oração. Essa intimidade criada é parte do processo de socialização da criança no universo das práticas religiosas, também contribuindo para a constituição do *habitus* religioso que compõe o espaço religioso (Bourdieu 2004). A criança é livre de obrigações religiosas como o jejum e a oração, que só começam na adolescência. No entanto, a intimidade criada com o espaço da mesquita por essa liberdade é fundamental no aprendizado dessas práticas.

...

Outro mecanismo de socialização da criança funciona no espaço do carpete e é mais de caráter argumentativo (Whitehouse 2000).

É uma cena menos comum do que a mimetização, mas também muito frequente, a de crianças sentadas ao redor de um adulto, em geral mulheres – a quem, segundo o discurso que circula na comunidade carioca, a doutrina islâmica reserva a tarefa de criação dos filhos no sistema islâmico²⁰ –, ouvindo histórias corânicas, da vida do profeta, aprendendo a cantar canções em árabe, e em alguns casos uma incipiente alfabetização nesse idioma, com reconhecimento de letras simples como o *alif*²¹ e movimentos básicos. Por diversas vezes presenciei cenas como essa nas tardes de sábado – mulheres sentadas ao carpete com crianças, cantando ou ouvindo histórias. A frequência dessas dinâmicas parecia um tanto randômica, sem regularidade. Ainda assim, eram comuns e de um propósito pedagógico claro e definido. Muitas das vezes era claro que uma mulher se dispunha a sentar no tapete com as crianças por iniciativa própria de criar um momento de prazer e descontração com elas. Em outras circunstâncias, especialmente com os filhos do então *imam* da comunidade, ou com outros integrantes da direção da SBMRJ, que em geral chegavam à mesquita atendendo a demandas da administração, mulheres – mães de outras crianças ou solteiras – tomavam a iniciativa de manter as crianças ocupadas. Por eventuais que fossem, tais práticas socializadoras não eram, ou não são, menos eficazes, com propósito definido.

...

Esta descrição do espaço da mesquita aqui desenvolvida teve como propósito apresentar, criar uma imagem do espaço social no qual as diversas dinâmicas da vida religiosa da comunidade tomam lugar. A partir dessa apresentação descrevi alguns dos usos e categorizações desse espaço, suas formas de organização. Na próxima parte do capítulo traço uma descrição mais detalhada das atividades da mesquita, agora que o espaço está descrito.

2.4 – Atividades: a comunidade em funcionamento

A comunidade muçulmana sunita carioca, como comunidade religiosa, funciona no entorno de eventos, acontecimentos que congregam seus membros, os reúnem e organizam interna-

²⁰ Em comunicação pessoal, professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto alertou-me para a configuração que essa relação entre pais e filhos ganha na Síria, onde a responsabilidade sobre as crianças no espaço público e a guarda legal é do homem.

²¹ ‘Alif’ é a primeira letra do alfabeto árabe, com fonema vocálico básico /a/ e forma isolada ///. Tanto o fonema quanto a forma podem variar, embora o ‘alif’, ao contrário das outras letras, comporte somente forma isolada e final – sem forma medial – mas possui formas especiais. É uma letra tão importante para o idioma árabe como a vogal /a/ para o português.

mente as experiências coletivas de conagração e religiosidade. Passo agora a uma exposição dessas atividades, orações, sermões, festas, guardando para o próximo capítulo um exame mais detalhado da codificação religiosa racionalizada da comunidade, focando aqui seus contornos, funcionamentos e efeitos.

A fim de pensar algumas das consequências sociais da codificação religiosa da comunidade, parto da posição interpretativa sugerida por Silvia Montenegro, de que a comunidade muçulmana carioca estabelece um conjunto de formulações (doutrinas, rituais) voltado para dentro da comunidade, constituindo-se enquanto tal, assim como estabelece um conjunto de formulações que se referem ao que está fora dessa comunidade (Montenegro 2000:54-64). Esses dois tipos de construção compõem a comunidade porque a definem tanto em si e para si – o que ela é para ela mesma – como para fora, aquilo que ela não é, de quem se diferem e se distinguem. Nenhuma comunidade pode apenas ‘ser’. Deve também ‘não ser’. Independente de que configuração venha a ter uma dada codificação religiosa, trata-se sempre de constituir sentimentos de identificação e pertencimento a determinada comunidade religiosa e se posicionar frente às diferenças constitutivas do campo do qual se faz parte²². As configurações da codificação religiosa indicam por quais estratégias discursivas e escolhas a comunidade procede para se posicionar e comunicar aos Outros – sempre há Outros²³.

A maneira como uma comunidade religiosa organiza suas formas de constituição interna passa pela elaboração de mecanismos disciplinares (Asad 1993:130-5), um conjunto de saberes e procedimentos que produzem efeitos de subjetivação nos sujeitos religiosos, compondo o habitus religioso (Bourdieu 2004) da comunidade.

Como afirma Paulo Pinto, os mecanismos disciplinares que os intelectuais da SBMRJ constituíram nesse contexto (sermões, cursos, textos normativos, etc.) produziram aquilo que Eickelman & Piscatori (1996:48) denominam processo de “objetificação” da tradição islâmica, “criando um sistema religioso ‘purificado’ de práticas culturais e sociais, que passa a servir como referência normativa consciente para a vida do fiel.” (Pinto 2005:233).

Passo agora a analisar esses mecanismos que compõem a comunidade internamente, que formam consenso e buscam resolver dissensos, mas que se referem às dinâmicas particulares de seu funcionamento. Na parte final do capítulo discuto os mecanismos constituídos na comunidade carioca que funcionam para posicioná-la no contexto local e mais amplo da soci-

²² “Dicho campo, por otra parte, no es un espacio neutro de relaciones interindividuales sino que está estructurado como un *sistema de relaciones en competencia y conflicto entre grupos situaciones en posiciones diversas* [...]” (Bourdieu, 2002:5)

²³ Montenegro (2000:53): “Analisamos também, ao considerar a relação entre o Islam e seus outros externos, certas ‘anti-características’ que o grupo teria em relação a um suposto substrato da religiosidade brasileira.”

idade brasileira.

2.4.1 – A comunidade em si e para si. Rituais e festas.

Orações coletivas, Khutbah

O muçulmano mantém uma relação muito forte com a oração, o *salat*. Embora haja vertentes do Islã que mantém uma relação diferente com a oração, trato aqui da comunidade sunita carioca e todas as afirmações que farei referem-se a essa comunidade e ao modo como ela comunica suas concepções sobre o que significa ser muçulmano.

Assim, todo muçulmano deve orar cinco vezes ao dia. A oração é um dos pilares da fé muçulmana e a todo o momento, seja em panfletos, livros, sermões e conversas, é lembrada a importância da oração na vida religiosa do ser humano que se submete à vontade de Deus – sentido da palavra ‘*muslim*’, origem da palavra ‘muçulmano’. Ela aproxima o homem de Deus, o coloca diante Dele, apaga os pecados cometidos. Um muçulmano deve rezar em intervalos de tempo determinados, de acordo com a posição do sol. Cabe a cada muçulmano cuidar dos horários e cumprimento das orações. Ele deve rezar observando algumas condições, e deve realizar abluções rituais purificadoras – o *wudu*. Existe uma série de atos e eventos que quebram uma ablução ritual: urinar, defecar, soltar gases, ter relações sexuais,



Figura 8: Banheiro masculino da mesquita.

dormir (não simplesmente cochilar, mas perder a consciência e relaxar); tocar em sangue ou outros fluidos corporais como pus e vômito – este último quando não pode ser evitado²⁴; a saliva do cachorro, o porco. O procedimento da ablução tem forma e propósito definido, e esta só é quebrada por circunstâncias determinadas. Isto significa que, não ocorrendo nenhuma

²⁴ Um vômito provocado com o intuito, por exemplo, de eliminar algo maléfico, não quebra o *wudu*.

delas, o muçulmano é considerado abluído de uma oração para a outra. A importância da ablução está objetificada no cuidado com a organização e higiene dos banheiros.

Para orar, um muçulmano deve proceder a uma série de movimentos corporais. Cada oração comporta uma determinada série de movimentos que devem ser decorados e repetidos, assim como ao menos duas suratas corânicas – não se reza em português ou em qualquer outra língua que não o árabe. Portanto, um muçulmano apto a realizar as orações deve ter decorada a surata de abertura do Alcorão – *al-Fatiha* – e ao menos outra surata, em árabe. A memória é exigida constantemente. As cinco orações diárias são: *fajr*, oração da alvorada, com duas genuflexões; *Zhuhr*, oração do meio-dia, com quatro genuflexões; *Asr*, oração da tarde, também com quatro genuflexões; *Maghrib*, oração do pôr do sol, com três genuflexões; *Esha-a*, oração da noite, quatro genuflexões. O período de uma oração termina com a entrada da oração seguinte, de modo que durante todo o dia o muçulmano está em tempo de realizar alguma oração.

Esta é uma apresentação esquemática do que é a oração para um muçulmano, como ela funciona e o que está envolvido na sua realização. Como mencionei acima, todos esses elementos que apresentei como definidores estão presentes nas elaborações que circulam na comunidade muçulmana sunita carioca, seja nos sermões de sexta-feira, seja em panfletos, seja em recomendações e conselhos particulares. Percebe-se nessa exposição o quanto é necessário aprender para realizar um ato que por eles apresentado como simples. Para orar, um muçulmano não simplesmente ‘aprende’, porque o ‘como se faz’ já implica uma série de procedimentos cognitivos correlatos, como um amplo exercício da memória, movimentos corporais, juízos de valor, avaliações, controle e disciplina do sono. Orar é uma complexidade e, embora o discurso seja o de que a oração é um procedimento simples, de fato não o é e essa multiplicidade implicada na oração e seus desdobramentos são valorizados como seus benefícios correlatos, para além da simples relação com Deus. Assim, um texto disponível no site da SB-MRJ indica os seguintes benefícios da oração: exercício físico, força espiritual, psicológica e moral. Acerca do exercício físico afirma:

A oração no Islam é também um meio de se levar uma vida saudável, pois o muçulmano levanta cedo para realizar a primeira oração, que é constituída de uma série de movimentos, como agachamentos, flexões do braço, alongamento das costas e das pernas, a caminhada em direção a mesquita, entre outros. Esses exercícios feitos cinco vezes por dia, evitam que o muçulmano leve uma vida sedentária. A oração trabalha a memória, pois o muçulmano dentro da oração recita os versículos que ele tem memorizado do Alcorão, trabalha o raciocínio, pois exige que o muçulmano raciocine nas palavras que ele está pronunciando e trabalha a concentração, pois exige

que ele se dedique por inteiro a esse ato. E, para que isso aconteça, ele deve estar concentrado, fazendo, dessa forma, com que o muçulmano esteja sempre exercitando as funções cerebrais, o que previne o surgimento de deficiências em decorrência da idade.²⁵

A racionalização da importância prática da oração é clara. A descrição dos benefícios da oração depende da possibilidade de se conceber uma prática religiosa dentro de um esquema lógico e significativo, coeso, objetificado (Eickelman & Piscatori 1996). Cada um dos atos envolvidos na realização da oração é pensado como integrando um todo orgânico, com finalidades específicas e benefícios fisiológicos. O elenco de benefícios da oração passa pelos aspectos morais e sagrados da oração, mas chama a atenção o fato de nessa descrição dos benefícios da oração fazer-se referência a aspectos que transcendem a moral e o sagrado. O elogio da oração passa pela indicação de quais os ganhos físicos, corporais, biológicos e psicológicos envolvidos. A apresentação da oração não deixa de passar pela moral e pelo sagrado, mas é digno de nota que não possa passar, não tenha passado no texto indicado, ao largo de funções pragmáticas, racionais de um ponto de vista secular.

É significativa, nesse sentido, a reflexão que sobre a oração fez o *imam* num sermão de sexta-feira, dia 12 de março de 2010. Dr. Kemel Ayoubi lembra aos ouvintes que é comum que se acusem os muçulmanos de excesso de oração. No entanto, afirma, uma única missa católica é muito mais longa do que todos os *salat* de uma semana inteira. “Quer dizer, em termos de ocupação do tempo, nós até que somos menos. *E muito mais bem distribuídos*”, afirma o médico, enfatizando a frase final, o dedo em riste sinalizando cada sílaba da frase, como a apontar e destacar aos ouvintes a racionalidade e o princípio de economia que perpassa a prática do *salat* no Islã. Sua exposição segue para uma comparação da frequência da oração muçulmana à revisão mecânica de um automóvel. “Porque se vocês já imaginaram, se alguém com dinheiro, que resolveu fazer [ao que parece, ele referia-se ao ato de compra] um carro, manda fazer a manutenção dele a cada 10.000km: deu 10.000km, manda fazer uma revisão. Agora vamos supor que nosso criador, que nos fez, ele nos conclama à oficina dele, aqui, para uma revisão das 24 horas, 5 vezes. Resta algum defeito?”²⁶. Mais uma vez, aponta-se uma razão prática (Sahlins 2006:61) para justificar, ao menos em parte, a prática contínua e numerosa da oração.

A oração e sua importância são expressas de forma racional, de fácil acesso, compre-

²⁵ Cf. <http://www.sbmj.org.br/Islam-Salat.htm>

²⁶ Diversos sermões gravados em vídeo estão disponíveis na página da SBMRJ, por meio de links com o youtube. Cf. http://www.sbmj.org.br/Videos_Khutbah_34.htm

ensão, com diversos esclarecimentos acerca de seus benefícios, que são variados, muito além da relação com Deus. Mas em outro texto na página podemos ler: “Nenhum homem está livre de cometer pecados e cada oração serve para apagar os pecados cometidos no intervalo entre elas, desde que se afastem dos pecados grandes²⁷.” Um fiel, convertido ao Islã há cerca de quatro anos, refletindo sobre o que permite a oração no contato com Deus, afirmou:

Ali, quando a gente tá rezando, a gente procura se imaginar, se concentrar naquele momento, que a gente tá de frente pra Deus, sabe? O Altíssimo. Que nos criou, que criou todo o universo e tudo que há nele. E aí eu tô de frente pra ele, eu me imagino realmente, sabe? Que eu tô de frente pra Deus.

Assim, afirma outro muçulmano, também convertido há cerca de seis anos: “Quer se afastar de Deus, abandonar o *Islam*²⁸, se afasta da oração.” Realizar as orações de acordo com os preceitos da religião envolve uma série de esforços individuais, por isso as recompensas são valiosas. Tão importante quanto a racionalização do discurso é a importância atribuída à oração e a ênfase na sua eficácia subjetiva. A eficácia da oração, seus efeitos subjetivos, religiosos, estéticos, dependem de uma ordem racional e organizada que, em última análise, ao provir de Deus, demonstra a origem divina de um conjunto de atos racionais. O racional – pela ordem e bem-estar corporal – e o sagrado – a comunhão com Deus, a reparação do pecado – se encontram nessa prática da oração.

Esses esforços estão vinculados à necessidade de memorizar os movimentos, as suratas, estudar o idioma, já que a leitura do Alcorão é fundamental. A importância da língua árabe será abordada mais à frente, mas note-se que nem mesmo é considerado propriamente como o Alcorão Sagrado uma cópia deste que não seja em árabe. A cópia em português que possuo não é considerada o Alcorão, mas ‘os significados dos Versículos do Alcorão Sagrado’, como consta em sua capa. Ler o Alcorão significa lê-lo em árabe, ter domínio do idioma. Como afirmou Chagas (2006:78), “as articulações entre conhecimento religioso e domínio da língua árabe estão presentes no cotidiano da mesquita [...]”.

Outro esforço envolvido é a disciplina com o sono. Para realizar a oração do *fajr*, da alvorada, quase sempre o fiel deve levantar entre 4hr e 5hr, mesmo que depois volte a dormir. Essa disciplina pode ser auxiliada pelo uso de despertadores e celulares, e pode ser estilizada, com despertadores vendidos no bazar de sexta-feira, em formato de mesquita com direito a dois minaretes e vocalização de um *adhan* na hora programada. É comum também que se use

²⁷ Cf. <http://www.sbmj.org.br/Islam-Salat.htm>

²⁸ Venho optando pela grafia portuguesa, mas como neste caso a pronúncia é arabizada, mantive a grafia anglicizada usada para transliteração.

vocalizações em mp3 nos celulares. Um fiel fez questão de me mostrar o *adhan* que usa no celular, depois de descobrir que eu era admirador e conhecedor da obra de Cat Stevens. Trata-se do chamamento entoado por Yusuf Islam, nome adotado por Cat Stevens depois de sua conversão ao Islã. Esse tipo de estilização permite a individualização dos procedimentos, a acomodação com gostos e preferências idiossincráticos.

Vivendo em contexto diaspórico, onde muçulmanos não são maioria, mas onde podem praticar a religião em paz, é preciso um esforço ainda maior pois, mesmo não sendo proibidos de praticar sua religião, estão envolvidos em uma série de pequenas dificuldades. Por exemplo, afirma Sami Isbelle, diretor do departamento educacional da SBMRJ, descendente de sírios: “Se você vive num país muçulmano, você se preocupa menos com o controle dos horários [da oração], porque o *adhan* [o chamamento para a oração] soa toda hora. Aqui, você tem que tomar conta todo o tempo. Por isso [no Brasil] a recompensa [junto a Deus] é maior.”

Essa discussão sobre os esforços da vida do muçulmano na diáspora surgiu em uma tarde em que um *outdoor* localizado exatamente em frente à mesquita foi modificado para uma propaganda de biquínis com uma bela modelo expondo todas as suas curvas e saliências siliconadas e protuberantes. A reação dos frequentadores foi de riso e deboche, muito porque não havia o que fazer, muito também porque, segundo eles, não há porque se ofender, pois imaginam que a imagem – que fere a relação de pudor que o muçulmano mantém com o corpo, masculino e feminino – não foi colocada em frente à mesquita com o propósito de ofendê-los. Um frequentador descendente de árabes disse em tom jocoso: “Bom, eles nem devem saber que aqui é uma mesquita mesmo!” Mais um sinal do esforço individual e coletivo na prática correta da vida religiosa – superando dificuldades e, nesse caso em particular, praticando valores morais como a tolerância e a humildade frente a uma situação constrangedora. Além disso, há nessa passagem o reconhecimento da condição marginal do Islã no imaginário da população local.

Orar, como vimos, implica a apreensão de uma série de conhecimentos específicos, que vão dos movimentos, passando pelo idioma, disciplina corporal, vigilância e estado de atenção e o estudo da doutrina, seja pelo Alcorão, seja por publicações correlatas. Assim, por exemplo, depois de feita a *shahada* – o ritual de conversão, que descrevo a seguir –, ao novo fiel é recomendado que procure membros da mesquita para combinar encontros nos quais os conhecimentos necessários para a realização da oração e outros detalhes sejam transmitidos. É possível obter tais informações na literatura publicada pela própria comunidade ou na internet, mas em geral procura-se complementar essas informações com a condução individualizada das orientações, sanando eventuais dúvidas. A oralidade da explicação supre eventual dúvida

obtida pela literatura. O convívio e a relação pessoal direta permitem a conferência de eventuais desvios na prática e na interpretação de informações, como acontece em algumas circunstâncias nos encontros propiciados pelo Ramadan.

Assim, desde a educação do corpo, objeto técnico por excelência do homem (Mauss 2003:407), até mecanismos disciplinares argumentativos (Whitehouse 2000:34-44), como o aprendizado da doutrina, o estudo da língua e as representações acerca dos componentes da fé, estão envolvidos. Gisele Chagas (2009:159) menciona a referência frequente a um *hadith* do profeta Muhammad que afirma: “Um muçulmano deve buscar conhecimento até na China”. No contexto em que é utilizado, o enunciado aponta a ideia de que nenhum esforço na busca do conhecimento, seja ele qual for, é em vão.

...

Preferencialmente a oração deve ser realizada na mesquita, coletivamente, o que é mais um dos mobilizadores do esforço muçulmano na prática correta da religião. No entanto, a oração mais importante da semana, e que deve mais do que qualquer outra ser realizada em comunhão é a oração do meio-dia de sexta-feira, a chamada *salat al-Jumuah*. A importância dessa oração está ligada ao dia de sexta-feira: o dia em que o primeiro homem, Adão, foi criado e o dia em que o mundo se acabará²⁹.

Na oração de sexta-feira é proferido um sermão pelo *imam* da comunidade, a *Khutbah*. A frequência à mesquita às sextas-feiras é obrigatória, a menos que impedimentos maiores aconteçam. A obrigação é somente para os homens, sendo às mulheres a oração na mesquita em qualquer circunstância facultativa. França, convertido que trabalha na mesquita, afirmou: “É porque a ideia é que é a mulher que fica em casa, cuidando da casa e dos filhos. No *Islam*, é o homem quem tem a obrigação de prover. A mulher cuida da casa, então ela não pode ser [ênfaticamente a palavra] **obrigada** a deixar a casa. Ela pode rezar em casa se quiser. Mas, se quiser, pode vir [à mesquita] também. O Islã é muito flexível.” Essa flexibilidade é constantemente apontada como um dos elementos que compõem os atributos que tornam o Islã uma religião universalizável, além de universal, já que permitiria acomodações e reajustes. A sua prática não exigiria esforços demasiados de seus membros, o que é, em último caso, mais um elemento de sua razoabilidade – razoabilidade como ponderação, temperança, racionalidade.

A oração funciona como um momento em que todo um conjunto de saberes e relações

²⁹ Cf. <http://www.sbmj.org.br/Islam-ExceleSexta.htm>

sociais se efetiva na comunidade. Como afirma Gisele Chagas (2006:82), o sermão funciona como mecanismo de ‘transmissão e socialização dos membros’ na doutrina islâmica, distribuindo pela palavra do *imam* e pela prática coletiva da oração a codificação religiosa e o sentimento de pertencimento à comunidade pela sua manifestação concreta. O sermão estabelece uma rotina, congrega física e doutrinamente os frequentadores.

Tanto Gisele Chagas (2006:93-99) como Cláudio Cavalcante Jr. Jr. (2008:11) mencionam as aulas ‘tira-dúvidas’ que ocorreriam na mesquita antes da oração de sexta-feira. No entanto, não verifiquei a ocorrência delas na Mesquita da Luz. De todo modo, como afirma Chagas (2006:99), “o modo de transmissão oral predomina nas atividades que ocorrem na SBMRJ e é valorizado como um meio para se obter conhecimento ‘de forma mais objetiva’.” Essa oralidade marca claramente as transações de conhecimento nas orações de sexta-feira, seja nas aulas tira-dúvidas, seja no sermão.

Durante a pesquisa, procurava chegar à mesquita cerca de 1 hora antes da oração, para acompanhar as movimentações, perceber como funcionava o espaço e o que precedia as orações³⁰. De um modo geral, a grande maioria dos frequentadores chega já por volta do meio-dia, numa espécie de avalanche ordenada e festiva. Algumas vezes pude chegar por volta das 10h30min da manhã, e em todas essas ocasiões encontrei somente aqueles que trabalham na mesquita, como França, Fernando, Idriss, ou aqueles que moram nas redondezas e tem facilidade de acesso ao espaço, como Gabriel e Samir, por exemplo. Idriss é um burquino, muçulmano de origem, com visto de estudante no Brasil. Formado em física no Burquina Fasso, está no Brasil para realização de mestrado e em seguida doutorado em Engenharia na UFRJ. Gabriel e Samir são de família muçulmana, parentes entre si e de outros membros da direção da SBMRJ. Idriss chegou à mesquita em 2009, quando de sua instalação no Brasil e com o tempo acabou assumindo posições de grande liderança e respeito na mesquita, precisamente por conta do alto domínio do conhecimento religioso que possui³¹. Entre outras coisas, assumiu a organização do bazar de sexta-feira e assim chegava sempre cedo à mesquita para organizar a banca.

³⁰ Estratégia também utilizada por Gisele Chagas (2006:75)

³¹ Volto a falar de Idriss mais à frente.

Além de Idriss e França, que cuida da manutenção da mesquita, alguns poucos fiéis costumam sentar ao tapete, fazendo orações voluntárias, conversando, alguns aproveitando para cochilar, de modo que o clima era sempre de leveza, silêncio, o frescor do ambiente garantido pelos ventiladores, e muitos risos de Idriss e Samir, que sempre aparecia para tratar jocosamente a venda de produtos no bazar. Era comum Samir referir-se a Idriss como ‘o mercador’, fazendo referência aos preços supostamente altos e Idriss reagindo jocosamente mimetizzando um vendedor inquieto, desejoso de se desfazer de toda a mercadoria e obter logo os ‘altos lucros’: “Isso tá caro demais Idriss.” “Não, mas tem que comprar. É *jihad*, tem que comprar!!! Compra isso, compra isso, e esse aqui!!” – fosse Idriss brasileiro e seria uma referência clara e direta ao ‘turco mascate’. Esse tipo de piada faz referência um tipo de imagem que há entre dinheiro e religião, como mutuamente interditos (Vogel, A.; Mello, M. A. S.; Barros, J. F. P. 1987; Batista 2007). No entanto, a atividade do bazar e o cuidado que Idriss



Figura 9: Banca. Livros e *masbah* (espécie de rosário) à venda.

tem em organizá-lo são altamente valorizados pela comunidade exatamente porque há o entendimento de que se trata de mais um esforço individual na prática religiosa. O dinheiro arrecadado é revertido para as obras da mesquita.

Essa noção de esforço individual como perpassando a vida religiosa no muçulmano é importante porque ela traduz, de acordo com a interpretação que

circula na comunidade, o problemático termo árabe *jihad*. A interpretação que circula na comunidade confere outros sentidos ao termo, ao invés da simples ‘guerra santa’ como circula pela mídia internacional.

A racionalização envolvida na reformulação desse sentido de *jihad* como esforço será constante nas aulas de religião, onde a presença de não muçulmanos é grande. Um intenso esforço interpretativo é mobilizado, com uma elaborada investigação acerca da etimologia da palavra e história da religião. Nuances semânticas apontadas pelos membros da comunidade



Figura 10: Banca. Ao fundo, porta que dá para o banheiro feminino e a escada que leva ao 2º andar.

indicam que haveria dois tipos de *jihad*, uma maior, de caráter individual e maior valor, outra, coletiva, de valor menor, que é de onde surge a guerra santa. Note-se que não se nega a existência de uma guerra santa, mas se complexifica o sentido da palavra. A *Jihad* maior, individual, envolve exatamente esses esforços de um fiel para a prática correta da vida religiosa, e vai desde a disciplina para levantar ao fim da madrugada, até os esforços na busca de conhecimento, a correção moral, temperança, perseverança, a divulgação da verdade sobre o Islã. É também *jihad*, por outro lado, defender o Islã com a espada, se necessário, quando este for atacado. Aí temos a *jihad* menor, a guerra santa, que, afirmam insistentemente, é necessariamente defensiva, jamais para divulgar, mas defender a religião. Esta é uma discussão importante porque, como mostrarei mais à frente, ela também vai estar presente no trabalho de redação dos livros acerca do Islã por parte dos intelectuais. Mais uma vez podemos ver, além disso, como elementos doutrinários são racionalizados e dotados de sentidos particulares, desligados de sentidos problemáticos e reinterpretados, acomodados em contextos semânticos menos controversos.

A banca de sexta-feira, além de estar ligada ao esforço individual e coletivo da comunidade para a construção da mesquita, revela a importância da aquisição do conhecimento religioso e em sua forma escrita, já que grande parte dos produtos oferecidos e os que possuem maior valor agregado são exatamente os livros sobre o Islã. Muitos deles publicados por membros da comunidade, muitos também de autores estrangeiros, uma vez que as interpretações e codificações que circulam na comunidade não estão presas aos seus limites, mas exatamente mostram como a codificação religiosa da comunidade carioca é parte de um circuito em que acontece um debate de caráter internacional, articulado às experiências particulares da comunidade.

...

Com o avançar da hora o número de fiéis vai crescendo. O departamento educacional costumava gravar os sermões e disponibilizá-los no site da SBMRJ, de modo que Fernando, responsável pelas gravações, estava sempre envolvido com os preparativos dos equipamentos e gravação. De um modo geral, procurava me manter circulando pela mesquita, conversando e fazendo anotações.

Durante o ano em que fiz a pesquisa, a comunidade encontrava-se sem um *imam* fixo propriamente dito, de modo que Munzer Isabelle, irmão de Sami Isabelle, diretor do departamento educacional, assumia a função. Isto explica a ausência das aulas de tira dúvidas, prece-

dentes à oração. Frequentemente outras figuras realizavam o sermão, religiosos em visita à comunidade, ou líderes em mesquitas de outras cidades.

A reunião da comunidade, sua visibilidade concreta no interior da mesquita, com um grande número de pessoas realizando juntos a oração; os movimentos e prostrações; inúmeros *adhan* (chamamentos) sendo vocalizados, as repetições em coro que se realizam durante a oração tendo o volume e intensidade aumentados por conta do grande número de participantes; tudo isso em contraste com as outras orações da semana, com muito menos membros; essa conjuntura produzia um efeito estético em todos os membros da comunidade. A sensação de fazer parte daquela comunidade, o sentimento de alegria se manifestava de diversas maneiras. Poder-se-ia afirmar que o próprio clima de descontração e alegria, risos e brincadeiras, o bom humor geral que se via na mesquita era função desse sentimento, como uma *communitas* se manifestando (Turner 2008).

No entanto, manifestações discursivas diretas eram comuns, especialmente vindo de alguns dos membros da comunidade com quem eu mantinha relações mais estreitas. Inteligentemente, eles haviam percebido que contribuía para minha pesquisa expondo suas sensações e opiniões subjetivas. Assim, era comum que alguns se dirigissem a mim após o sermão, a oração coletiva e, em muitos dos casos, depois também das orações individuais que muitos realizam após a coletiva, e organizassem em forma de discurso coerente os sentimentos em relação a essa materialização da comunidade. Manifestações mais simples eram comuns. Samir, de origem muçulmana, certa vez comentou: “Os dias em que a mesquita fica assim, cheia, fica tudo tão bonito, né? Você não acha?”. Foi França, funcionário da casa, quem comparou essa materialização da comunidade nas sextas-feiras, com a materialização de proporções maiores na peregrinação anual à cidade de Meca: “É muito bonito ver a mesquita assim. Ver todo mundo rezando junto. Agora, imagina no *haji*, [ênfático] **um milhão de muçulmanos rezando juntos**³²... é muito bonito!”.

Além da oração em si e do sermão, inúmeros *adhan* são vocalizados pelos mais diversos membros, não simultaneamente, mas em sequência. Essas vocalizações, com o intuito de convocar os muçulmanos à oração, são também momentos de elaboração estética individual, em que os membros podem se individualizar pela beleza de seus *adhan*. A esse respeito, um funcionário da SBMRJ afirmou que, entre outros fatores, como a amizade de infância com uma família de muçulmanos, a beleza do *adhan* que um dos fiéis realizava nas orações de sexta-feira, ainda na *mussala* da Lapa, foi decisiva para sua conversão. Falando a respeito do

³² De acordo com Paulo Pinto (2010:64), a peregrinação anual à Meca, o *haji*, tem mobilizado cerca de dois milhões de fiéis nos últimos anos.

chamado de um dos frequentadores: "... o chamado dele, cara, é uma das coisas mais lindas que eu já ouvi, cara. ... Aquilo me emocionava de uma maneira. E eu já estava com esse processo [de conversão] dentro de mim né. E aquilo foi mais um dos elementos de... 'como o Islã é bonito', sabe?" Assim, essas reuniões podem reforçar o sentimento de pertencimento dos membros, assim como conquistar novos adeptos, já que há uma presença considerável de frequentadores não-muçulmanos, sejam curiosos, pessoas 'à caminho da conversão', visitantes, cônjuges de fiéis, jornalistas, *antropólogos*...

Assim, como venho mostrando, as orações coletivas na sexta-feira para a realização do sermão são momentos em que a comunidade está voltada para si mesma, isso produz efeitos agregadores entre os membros. No entanto, essa abertura para fora da comunidade está sempre presente, de modo que esse 'voltar da comunidade para si' jamais é um fechamento. Seja pela presença de não muçulmanos, seja pelos temas abordados, as reuniões de sexta-feira também servem para que a comunidade se posicione em relação a questões e contextos mais amplos. Os temas dos sermões variam de questões ligadas aos rituais, significados de determinadas práticas, interpretações doutrinárias, assim como temas mais abrangentes, que estão ligados a questões que envolvem a *ummah*, a comunidade muçulmana internacional.

Assim, em junho, à época das discussões sobre o ataque israelense à flotilha de bandeira turca que tentou cruzar o bloqueio israelense e egípcio à Faixa de Gaza, foi este o tema do sermão do dia 4. A mesquita estava particularmente cheia. Depois de proclamar do alto do *minbar* uma exaltação a Deus, à sua revelação ao seu último profeta e mensageiro, Muhammad, primeiro em árabe, para depois repeti-la em português³³, Munzer Isabelle inicia uma digressão sobre a perfeição da criação divina, da justiça e correção de cada elemento e da disposição do mundo permitida por Deus ao homem, que serviria para atender a cinco necessidades básicas: "São cinco necessidades básicas, sem as quais o homem não pode ter uma vida digna. São elas: a preservação da vida, a preservação da honra, a preservação da razão, a preservação da religião e a preservação da mente, da razão³⁴. [...]. Veja que o *Islam* considerou essas cinco coisas como necessidades básicas. É fundamental que todo ser humano tenha elas

³³ Por email, Fernando Celino assim me informou a respeito dessa passagem que sempre abria os sermões de Munzer Isabelle na mesquita da Luz: "[...] trata-se de uma mensagem que o profeta dirigia aos seus companheiros na maioria das vezes em que iria iniciar uma fala, um discurso, um sermão. Por isso o Munzer sempre começava a khutbah desse modo, ou seja, para seguir uma sunna do profeta. Mas um trecho desse texto que o profeta falava é o primeiro versículo da 4ª surata, As Mulheres. "Óh humanos, temei a vosso Senhor que vos criou de um só ser, do qual criou sua companheira, e de ambos fez descender inumeráveis homens e mulheres (...)"."

³⁴ Munzer repete, aparentemente de forma um tanto incoerente, o termo 'razão' em duas das necessidades básicas do homem segundo o Alcorão. Provavelmente refere-se à condição sã da psique humana na segunda menção, o que torna então a frase completa de sentido, uma vez que o termo 'razão' segue o termo 'mente'.

garantidas. E o *Islam*, ele luta por isso.” Em seguida, alinhavando o mais abstrato e geral da doutrina islâmica com uma questão particular da realidade de uma comunidade da *ummah*, pergunta: “Por que que eu tô falando isso? Porque, na realidade, se você olhar pro que acontece na Palestina, você vê que todas essas cinco necessidades básicas não são respeitadas. A vida do palestino é tirada como se fosse nada. A dignidade do palestino não é respeitada, a razão... nada, dentro do território da Palestina hoje é respeitado.” Munzer traça uma análise pormenorizada do problema nas relações entre o ‘Estado Sionista de Israel’ e a Palestina, com especial atenção ao histórico recente do bloqueio à Faixa de Gaza. Discursa sobre as condições da população, efeitos do bloqueio. Referindo-se ao ‘Massacre de Gaza’, em fins de 2008 e 2009, lembra à audiência: “Hoje em dia, depois do massacre que tivemos ano passado, as casas estão destruídas, eles não tem como reconstruir as suas casas; casas estão sem janelas, sem portas, sem paredes. Tenta-se entrar com material para reconstruir essas casas, não se consegue. O inverno está chegando, o que será dessas pessoas?”. O sermão prossegue com Munzer lembrando o absurdo do ataque do exército israelense à flotilha de ajuda humanitária. Ri em tom de deboche ao lembrar a afirmação do ‘Estado Sionista de Israel’ de que agiu em legítima defesa. “Eu fico imaginando a cena: um soldado, diante de uma criança de nove, dez anos, com uma pedra na mão pra defender a sua vida, [o soldado] armado até os dentes, olha para aquela criança e diz: ‘Meu Deus, eu preciso fazer alguma coisa pra me defender’. E mata aquela criança. Isso é legítima defesa.” E prossegue: “Diante de uma colocação dessa, eu só posso afirmar que, na verdade, o que há é uma grande crise de falta de humanidade do governo de Israel.”. O discurso se inflama, eleva de tom, ainda que com alguma moderação. Munzer lembra que o governo de Israel acusou de ser terrorista uma embarcação que tentava levar ajuda humanitária à população de Gaza e se dirige diretamente à brasileira que estava na embarcação, Iara Lins, lembrando que ela está sendo acusada pelo governo israelense de ser uma terrorista. E se manifesta, repudiando as afirmações do Estado de Israel, ‘enquanto ser humano, brasileiro e muçulmano’. Lembra que mais de 60 nacionalidades foram atacadas pela invasão à ‘flotilha da paz’ e que, portanto, o dever de se manifestar contrariamente ao Estado de Israel não era mais apenas dos habitantes de Gaza, Palestina, muçulmanos, mas de todos os habitantes do planeta. “E, hoje em dia, a forma que cada um tem de se posicionar, é através do boicote econômico aos produtos de Israel.”

Munzer não menciona quais sejam esses produtos, mas essa informação é senso comum na comunidade. Assim, Coca-cola, Pepsi, McDonalds, Burger King, KFC, Procter&Gamble (P&G), Nestlé, Kraft, Danone, Avon, L’oréal, Johnson, Phillip Morris, GE, GM, Chevrolet, Ford, Nike, Heinz, Carrier, Walt Disney, todos produtos que apoiam e financiam o

Estado de Israel, devem ter o consumo evitado ao máximo. A lista impressiona, pois quase tudo o que consumimos, segundo o discurso de Munzer, ajuda a financiar o estado de *apartheid* em Israel.

O poder desse sermão é retórico, está na força das palavras e na forma de sua expressão, pois que, do ponto de vista da informação, nada de rigorosamente novo foi transmitido. É bem sabido pela comunidade o que se passa em Gaza. A importância é conclamar, convidar, trazer à tona sentimentos de pertencimento a uma comunidade maior, *ummah*, e a um igualmente maior contexto sociopolítico, no qual é preciso, inclusive, lidar com inimigos. O sermão termina depois de algumas recapitulações e em seguida profere a *Al-Fátiha*, surata de abertura do Alcorão, com a qual iniciam e encerram todas as orações. Em seguida, rezam a oração do meio dia.

Este sermão demonstra como a comunidade, ao se reunir na mesquita, tem a possibilidade de se realizar enquanto tal, pela concretude de sua reunião, mas também, por meio do sermão, fazer convergir opiniões, posições, interpretações e práticas religiosas. O posicionamento político que Munzer propõe pode mesmo ser tomado como para além da condição de muçulmano, pois como brasileiro ele repudia aquela ação, alinhando as diversas esferas da vida no conclave à participação política. Assim, valores defendidos pelo Islã, como a dignidade humana, não lhe estão circunscritos, podendo-se aderir a eles pelo compartilhamento racionalmente previsto de valores humanitários. O que o Islã prega tem valor universal.

...

Como a presença de não muçulmanos não é incomum, o sermão de sexta-feira permite, no entanto, que conexões mais diretas com o ‘fora’ da comunidade apareçam, ainda que de forma menos harmoniosa, por meio do conflito. Assim ocorreu em uma manhã de sexta-feira, e envolveu Idriss, o responsável pelo bazar, e uma visitante.

A visitante era convidada de uma senhora de idade bem avançada, de origem muçulmana, que andou afastada da religião, mas que estava procurando resgatar sua prática nos últimos tempos. Era figura constante nos sermões de sexta-feira, nos *iftar* do Ramadan, e em outros momentos. Envolvida nessa retomada da vida religiosa, convida a amiga, de quem não consegui maiores informações³⁵, para conhecer a religião. No dia do acontecimento, chego à

³⁵ Recentemente, já em meados de 2011, depois de encerrado o período de pesquisa etnográfica, estive novamente na mesquita e reencontrei essa visitante, placidamente assistindo à *khutbah*. No entanto, por estar

mesquita um pouco mais tarde do que costumava, por volta de 11h20min da manhã, e a frequência já era alta.

A insólita visitante já se encontrava no salão, exatamente comprando e comentando, com alguma exaltação e elevação do tom de voz, os produtos da banca dirigida por Idriss. A situação já causava algum constrangimento pelo volume e contundência das afirmações e interferências. Por vezes a visitante ‘corrigia’ o que lhe explicava Idriss, perguntando, por exemplo, o nome do rosário – *masbah*, entre outros nomes possíveis³⁶ – ou de um enfeite masculino em forma de boné – *taqiyah* – que ali se vendia, e afirmava contundentemente retrucando a resposta do atendente: “Não, não é isso. É...” e completava com outro nome, que seria o mais correto. Mais importante, no entanto, do que saber se o nome que ela mencionava é correto ou não, é a postura incisiva, arrogante e deselegante com que se dirigia ao atendente da banca.

Em dado momento, há um desentendimento por conta do valor total da compra. Ao que parece, Idriss erra nos cálculos e cobra a mais. A mulher reclama, as contas são refeitas, descobre-se o erro, mas não há mais nada que controle a mulher. Inicia-se uma discussão, a mulher reclamando do ‘roubo’ que estava sofrendo, Idriss se desculpando, outros membros tentando fazer a mulher se acalmar. Por fim, Idriss, um negro não muito alto, magro e esguio, de dentes muito brancos e um sorriso simpático, muito gentil e sereno, nada mais fala. Mantem-se em silêncio, enquanto a senhora que havia levado a visitante à mesquita pede calma. O tom da visitante rapidamente passa de uma reclamação rigorosa a um ataque enraivecido, com frases do tipo “Isso só podia dar errado, eu sabia. É um absurdo, mexer com dinheiro junto com religião! Que absurdo. Nunca vi tratar de dinheiro junto com Deus.” Nenhum pedido de calma surtia o menor efeito. A indignação da mulher aumenta, a paciência da senhora diminui, até que um frequentador se incomoda com as frases extremamente ofensivas da visitante, levanta e se dirige a ela, pedindo respeito: “Senhora, por favor, mais respeito. Isto aqui é a casa de Deus. Por favor, mais respeito, mais respeito.” A menção à casa de Deus parece indignar ainda mais a mulher, que se dirige ao escaninho, deposita suas sandálias, calça rapidamente os sapatos e esbraveja: “Casa de Deus? **Casa de Deus!?** Isso aqui tá mais é pra casa do **demônio**. É por isso que tá cheio de homem bomba e terrorista por aí.” E saiu, batendo o portão atrás de si. A senhora que havia trazido a visitante pede desculpas, imediatamente recusadas por todos, que alegavam não haver porque se desculpar. Tratava-se de um grande mal

fora do escopo de minha etnografia, não posso descrever como esse envolvimento da mulher com a comunidade se procedeu nos meses seguintes ao do conflito que descrevo.

³⁶ O rosário islâmico pode ganhar muitos e variados nomes, dependendo da região de referência. *Masbah* é o nome que circula na comunidade sunita carioca.

entendido e pronto. A senhora reclamava: “Não precisava. Foi só um mal-entendido, ela vai perder uma coisa maravilhosa [a descoberta do Islã] por causa de uma bobagem.” Idriss permanecia placidamente na banca, com a expressão serena. A reação geral foi de que tudo não passou de um mal entendido e logo o clima se dissipou e as orações seguiram normalmente.

No entanto, essa ocorrência revela os estereótipos acerca do Islã que circulam na sociedade carioca, que contorna a comunidade muçulmana. As reuniões de sexta-feira congregam seus membros, fazem convergir, ou buscam fazer convergir seus estados de opinião por meio da *Khutbah* e, por meio dessa abertura, evidencia a necessidade de marcar posição frente a esse tipo de opinião estereotipada, mas sabidamente comum no imaginário da população carioca e brasileira de um modo geral.

A *Khutbah* materializa essa conexão com o ‘fora’ da comunidade por meio do ritual da conversão, a *shahada*, frequentemente realizada às sextas-feiras. A conversão não é necessariamente realizada nesse dia, mas é preferido por ser o mais importante da semana, com o sermão e a congregação da comunidade. O momento é simples, rápido, mas festivo. Sua estrutura simples e dinâmica é capturada pelos discursos em torno da facilidade e simplicidade de toda a estrutura geral da prática da fé islâmica, o que evidentemente não poderia estar ausente no ritual de conversão ao Islã. A materialização da relação com o ‘fora’ da comunidade que a *shahada* produz contém diversos significados nessa relação da comunidade muçulmana com os não muçulmanos, exatamente porque toda a abertura e os diálogos que se estabelecem, como as aulas de árabe e religião, examinadas a seguir, em último caso intencionam a sedução de mais um fiel para o Islã.

Uma pessoa decidida a ‘abraçar o Islã’ deve manifestar seu interesse a um muçulmano que irá, então, proceder a *shahada*. O ritual pode ser conduzido por qualquer muçulmano, em qualquer local, desde que o novo fiel manifeste publicamente sua intenção como sincera e espontânea. Esta é uma característica importante, a espontaneidade e sua manifestação pública. É frequente na comunidade muçulmana sunita carioca a referência à passagem corânica que afirma: “Não há imposição quanto à religião, porque já se destacou a verdade do erro. Quem renegar o sedutor e crer em Deus, ter-se-á apegado a um firme e inquebrantável sustentáculo, porque Deus é Oniouvinte, Sapiientíssimo.” (2:256). Assim, é fundamental que a livre e espontânea vontade de conversão seja manifesta.

Já apontei que o dia de sexta-feira é normalmente o escolhido. Em sua estrutura geral a conversão adquire a seguinte forma: em frente à audiência, o desejoso deve manifestar sua intenção de se reverter e repetir o testemunho de fé dos muçulmanos – a *shahada*: “*lā 'ilaha 'illāl-lāh an Muhammadur rasūlu llāhi*”. “Não há outra divindade além de Deus e Muhammad

é seu servo e mensageiro”. De acordo com o domínio do idioma árabe, o fiel pode proferir diretamente o testemunho, repetindo imediatamente a frase pronunciada pelo condutor, ou ser por ele auxiliado, que irá pronunciar cada palavra a ser cuidadosamente repetida pelo futuro fiel, sendo então repetida em português, evidenciando e assegurando o seu perfeito entendimento daquilo que foi proferido, por ele testemunhado. Uma vez proferida a *shahada*, a natureza daquele indivíduo muda completamente. Ele deixa de ser o que era antes, passa a ser completamente muçulmano – submisso à vontade de Deus, seguidor do *din* por Muhammad transmitido.

França, mostrando-me a estrutura geral do ritual, em momento de especial acuidade na análise do ritual e atento ao proferimento, chama minha atenção: “Agora [antes do novato pronunciar o testemunho], ele ainda não é muçulmano. [dá-se o proferimento da *shahada*] Viu? Agora ele mudou completamente. Agora ele é *muslim*.” A estrutura é aquela clássica do rito de passagem, proposta por Arnold Van Gennep (Van Gennep 1978), tripartite, com separação – a manifestação da intenção de proferir a *shahada*; transição, ou margem – o exato instante em que ela é proferida; e a incorporação, com a completa transformação da natureza do neófito e a exaltação que se segue.

Imediatamente ao proferimento em árabe e em português, quando então mais um muçulmano passa a existir, segue-se uma comemoração, em forma de exaltação a Deus. Um dos presentes grita, solo: “*At-Takbir!!!*”³⁷, ao que então todos os outros repetem em uníssono potente: “*Allahu Akbar!!!*”, três vezes, nesse ordem. Segundo Idriss, professor de árabe na mesquita ‘*At-takbir*’ é uma ordem: “Engrandeça [o nome de Deus]!!!”, ao que todos respondem: “Deus é o maior!!!”. Ainda segundo Idriss, o radical ‘k-b-r’ é o mesmo em ‘*takbir*’ e em ‘*akbar*’. De acordo com França, um revertido, esta é a maneira de se comemorar: “*Vocês* – ele se exclui –, ocidentais, batem palmas. Nós não podemos bater palmas. Então a gente exalta o nome de Deus!”. Idriss, por sua vez, afirma que, para o Islã, não é ilícito bater palmas, apenas é preferível exaltar o nome de Deus.

Ramadan

³⁷ Professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto chamou minha atenção, em conversa pessoal, para a forma correta dessa exaltação. De acordo com seu comentário, o que se grita é “*Takbir!!!*”. Mantive, no entanto, a forma “*At-Takbir!!!*” porque assim me foi exposto pelos muçulmanos da comunidade carioca. Esclarecimentos acerca deste detalhe do ritual me foram dados com transliteração para o português seguindo a frase em árabe, e ainda tenho o manuscrito em que consta a forma por mim utilizada. Trata-se, portanto, apenas de uma opção por manter a informação tal como me foi passada pelos membros da comunidade. A forma que o professor Paulo Gabriel menciona retira o artigo ‘*al*’ que se tornaria ‘*at*’ por preceder letra solar – o fonema ‘*t*’ é solar, portanto muda o fonema do artigo que lhe precede, retira o ‘*l*’ e se acresce a ele, fazendo ‘*al*’ se torna ‘*a-*’ mais o fonema solar. Ao contrário dos fonemas lunares, que não alteram o fonema do artigo precedente.

O Ramadan é o nono mês no calendário muçulmano, onde realizam jejum (*sawm*) entre os crepúsculos, entre o nascer e o pôr do sol, em memória da revelação do Alcorão. Pelo texto da tradução brasileiro do livro sagrado³⁸, a surata da Vaca, a segunda do livro sagrado, afirma na aya 185:

O mês de Ramadan foi o mês em que foi revelado o Alcorão – orientação para a humanidade e evidência de orientação e Discernimento. Por conseguinte, quem de vós presenciar o novilúnio [a mudança da lua] deste mês deverá jejuar; porém, quem se achar enfermo ou em viagem jejuará, depois, o mesmo número de dias. Allah vos deseja a comodidade e não a dificuldade, mas cumpri o número (de dias), e glorificai a Allah por ter-vos orientado, a fim de que (Lhe) agradeçais.

No ano de 2010, o Ramadan iniciou-se na segunda semana de agosto, seguindo até o início da segunda semana de setembro³⁹. O momento é visto pelos muçulmanos como de reflexão e glorificação. Afirmam que os pecados são maiores no mês do Ramadan, mas também as glórias e benefícios. “Portanto, beneficiemo-nos deste mês, quando Satanás está mais fraco e a misericórdia de Allah envolve Seu servo arrependido”, afirma texto disponível no site da SBMRJ⁴⁰.

O jejum deve ser observado segundo regras específicas, que são entendidas como determinações de Deus para que sua prática não seja maléfica, mas, ao contrário, produza efeitos positivos no corpo, na volição e na moral humana. Em mais um aspecto da crença islâmica racionaliza-se seus elementos. Todos os elementos que compõem as regras do *sawm* são apontados como inteligentemente organizadas por Deus de modo que nada no Ramadan deixe de estar em conformidade ou com o bem-estar do fiel ou com a manutenção da saúde do corpo – o que é uma forma de indicar que há racionalidade nos desígnios de Deus. A respeito das regras para jejum: - não se jejuia doente, especialmente se o jejum for perigoso ao convalescente. Doentes e mulheres menstruadas, além de pessoas em viagem, pagam os dias não jejuados no mês sagrado tão logo seja possível; - não se inicia o jejum sem praticar o *suhur*. Não se pode simplesmente acordar para a oração do *fajr* e iniciar o jejum. O muçulmano deve quebrar o jejum natural da noite até 5 minutos antes de se entrar no período da oração do *fajr*. Este era um ponto muito marcado no discurso nativo. Trata-se do *suhur*. Em via de regra, o jejuante deve levantar mais cedo do que de costume, fazer uma refeição razoável, com muito

³⁸ Daqui em diante, todas as citações do texto do Alcorão serão retiradas da edição eletrônica disponibilizada pelo Centro Cultural Beneficente Árabe Islâmico de Foz do Iguaçu, LCC Publicações Eletrônicas, sem data.

³⁹ O mês no calendário islâmico inicia-se sempre com a mudança para lua nova. Assim, o mês do Ramadan depende, para ter início e fim, da entrada da lua nova.

⁴⁰ Cf. <http://www.sbmrj.org.br/Islam-Ramada.htm>

líquido, “pra que o jejum não faça mal”, afirmou um nascido muçulmano. Feito o *suhur* até cinco minutos antes do horário do *fajr*, reza-se normalmente e leva-se um dia normal, até o fim da tarde, quando do *Iftar*, a quebra do jejum. Destaque-se a importância atribuída à prática do *suhur* do ponto de vista da segurança biológica do jejuante. O jejum não pode fazer mal, de modo que Deus o recomenda, regra sua prática, seu início, propósito e término. O jejum deve terminar no momento certo, não se prolongado mais além do que o necessário, prescrito pela religião. Essa limitação do jejum a um período estreitamente determinado é entendida como manifestação da sapiência divina, que não exigirá do fiel aquilo que pode lhe fazer mal físico, moral ou intelectual; - não se bebe, come, fuma ou tem relações sexuais durante o jejum. As atividades da vida cotidiana devem seguir normalmente, considerando-se sempre que se está em um momento especial na relação com Deus, e que, portanto, atos pecaminosos devem ser evitados mais do que em qualquer outra situação. Sami Isabelle, diretor do departamento educacional, certa afirmou: “Não é porque você não vai beber água o dia inteiro, que não falar o dia inteiro. O dia segue normalmente.”

O Ramadan é uma experiência carnal marcante e a vivência de cada mês sagrado é intensamente comemorada pelos fiéis. Essa importância pode ser percebida na contagem que se faz do tempo, em especial aqueles que contam seus anos de ‘reversão’ – como alguns preferem denominar sua conversão⁴¹ ao Islã – pelos Ramandans jejuados. Especialmente durante esse mês, onde a frequência diária à mesquita aumentou em grande número, travei contato com inúmeros ‘revertidos’ e as conversas a respeito do Islã em geral e da prática do *sawm* apresentavam essa contagem. “Este é o meu quarto Ramadan.” é um exemplo de resposta a minha pergunta: “Há quanto tempo você se reverteu?”. Evidentemente isso deve ser colocado em contexto, pois, estando no Ramadan, as narrativas tendiam mesmo a enfatizá-lo, mencionando sua experiência a todo o momento. Ainda assim, constantemente ouvi relatos de pessoas referindo-se ao Ramadan no futuro, precisamente marcando o tempo. Em março de 2011, depois de alguns meses sem frequentar a mesquita, resolvi visitar a comunidade em uma sexta-feira⁴². O reencontro com alguns levou a perguntas de praxe, do tipo “como anda a vida?”. Em alguns casos ouvi como resposta variações de “Continuo aí, esperando o Ramadan.”

...

⁴¹ É muito comum o uso da expressão ‘abraçar o Islã’ para se referir ao processo de conversão. Precisamente, as narrativas acerca da conversão apresentam-na como um processo de reconhecimento da condição primordial de muçulmano – submisso a Deus – de todo ser humano.

⁴² Por conta do ótimo relacionamento que tive com os frequentadores, o nascimento de meu filho, Miguel, me levou de volta à mesquita, para que o conhecessem.

Experimentei como forma de conhecimento etnográfico um dia e meio de jejum durante o sagrado mês do Ramadan. Ao primeiro dia jejei apenas pela tarde, intencionando o jejum somente depois de chegar à mesquita. Jejei intencionalmente no segundo dia.

No primeiro dia cheguei à mesquita por volta de 14h e não havia almoçado, de modo que fiquei praticamente o dia todo sem comer, embora sem a intenção completa. Resolvi jejuar depois que cheguei à mesquita e não tive coragem, em seguida nem vontade, de deixar meus companheiros para fazer qualquer refeição. No segundo dia tinha compromissos na universidade e aproveitei a situação para jejuar⁴³.

Nesse segundo dia, precisamente por ter seguido a recomendação dos muçulmanos de levar um dia normal ao manter o jejum, por duas vezes estive perto de quebrá-lo, tentado pela sede. Por duas vezes, aplacado pela imensa sede que sentia já perto de meio-dia de uma tarde primavera em pleno setembro no Rio de Janeiro, segui em direção a um bebedouro no campus da universidade. Nas duas vezes lembrei-me a tempo e mantive o jejum. Essa situação aponta para um dos exercícios que um muçulmano – especialmente um recém-convertido – necessita realizar constantemente: a estrita auto vigilância. Ao proceder ao jejum, como fiz na primeira tarde, em um espaço como o da mesquita, onde todos estão sob a mesma condição de jejuantes, o autocontrole diminui, não tanto porque outros estarão prontos a vigiá-lo e impedi-lo de quebrar o jejum, senão porque a própria conjuntura, o ambiente, a conversa, em suma, tudo conspira para que a tentação seja mais tênue. A sede e a fome me atingiram fortemente nos dois dias, o que me pareceu desde o início inevitável e natural, embora a sede tenha sido mais intensa, provavelmente por causa do calor. Mas a possibilidade de sair do estado de controle e vigilância e inconscientemente quebrar o jejum acaba por se tornar menor. Fora de um espaço onde todos rumam para um mesmo objetivo compartilhado, o exercício se torna mais árduo, não apenas porque podemos desistir da tarefa, mas porque ficamos em condição de sermos traídos pela memória.

A resposta de membros da comunidade a esse enfrentamento da consciência com a memória e a intenção do ato de jejuar aponta para um mecanismo de intenção racional que regula os atos do muçulmano. Ao chegar à mesquita e mencionar o fato de quase ter quebrado o jejum, Samir, França e Gabriel afirmaram quase em uníssono que, caso bebesse, não seria quebra do jejum. Caso não houvesse me lembrado a tempo, afirmaram, teria sido obra de Deus, sabendo Ele que, de outro modo, eu não resistiria. “Se você tivesse bebido a água, e no segundo gole se lembrado, você poderia manter o jejum, porque Deus te lembrou quando vo-

⁴³ Estive no campus da UFF no Gragoatá entre 10h00min e 12h00min, resolvendo problemas burocráticos. De lá, segui para a mesquita.

cê bebeu o suficiente para resistir”, afirmou França. Essa explicação expõe o funcionamento da crença muçulmana nesse dispositivo regulatório da ação via intenção racional. Um pecado, uma incorreção, só se caracteriza enquanto tal quando se tem consciência dela. “Os atos só falem pelas intenções” era uma frase repetida a todo o momento na vida religiosa da comunidade. A quebra involuntária do jejum só é definitiva quando se tem consciência e intenção da quebra. Do contrário, foi obra divina, por sua onisciência e onipotência. A intenção é racional. A forma como o homem organiza sua intencionalidade, sua consciência da ação, vontade e disposição, é uma forma de racionalização frente ao conjunto de princípios que regem a prática do fiel. Assim, o dispositivo de intenção funciona por organizar, de acordo com princípios morais – o dever de manter o jejum –, e determinar a intenção do ato.

Essa racionalidade da intenção na importância do jejum foi manifesta também em uma provocação que fiz ao presidente da SBMRJ, Mohammed Zeinoun Abdin. Refiro-me a provocação no sentido jurídico, provocar uma questão, uma resposta, uma reação. Inicialmente perguntei à mesa em que me sentava para a janta, se o jejum continuava valendo para a população do Paquistão, que sofria com fortes chuvas e um estado de calamidade total naquela semana. Expliquei que a questão que me passava à cabeça era se, com a fome involuntária que passavam, e a chegada de comida via ajuda humanitária internacional, o jejum voluntário deveria ser mantido. Abertamente todos disseram não saber responder, alguns afirmando que provavelmente o jejum continuava valendo. Em geral, quando surge uma questão cuja resposta não se sabe, Sami Isabelle é procurado como a autoridade em assuntos religiosos capaz de sanar as dúvidas, dado o seu prestígio como professor de religião da comunidade. Nem Sami, nem Munzer, nem Samer, nem Fernando, todos reconhecidos como possíveis fontes da resposta, encontravam-se presentes naquela noite. Imediatamente levaram a questão ao ‘seu Mohammed’. Egípcio, com anos de vida na Espanha, ‘seu Mohammed’ tem um forte sotaque anasalado e tende muito sutilmente a um portunhol. Sua resposta foi simples: “Si. Pega, guarda e come depois.” O ato de guardar foi indicado pondo a mão no bolso. O tom da resposta era o de que se tratava de uma tremenda obviedade. Racionalmente, todo muçulmano sabe qual é o ato correto a ser executado e a intenção e vontade devem ser reguladas pelo princípio moral racionalmente apreendido.

A experiência de ter mantido por quase dois dias o jejum e tê-lo quebrado em conjunto com fiéis enfatizou em mim a dimensão carnal do jejum e determinados sentidos que, segundo afirmaram, é um dos propósitos do Ramadan.

O jejum deve seguir do nascer ao pôr do sol, o que significa que se deve jejuar entre as orações do *fajr*, *zhuhur* e *asr*, encerrando-se com a entrada no período da oração do *Maghrib*,

oração do pôr do sol, ou, mais precisamente, de acordo com Dr. Kemel Ayoubi, ‘oração do pós-poente’⁴⁴. Com a entrada da oração, um dos presentes escolhido para aquele dia realiza o *adhan* enquanto quase sempre ‘seu Mohammed’ distribuía tâmaras secas aos presentes e outras pessoas distribuía copos d’água. Uma das virtudes que se espera produzir pelo jejum do Ramadan é o controle da volição. Desse modo sentir sede significa saber controlar a sensação e o que pede o corpo, contribuindo para seu equilíbrio e harmonia com o espírito. Assim foi que, logo após bebermos água, vendo a satisfação com que eu a bebia, França virou-se para mim e disse: “A alegria de beber um copo d’água, né?” Ele completou dizendo que este era um dos propósitos do jejum, controlar os impulsos e permitir que se perceba a beleza de pequenas coisas, como matar a sede. Assim, a experiência carnal do Ramadan tem efeitos morais, corporais e de experimentação da grandeza e beleza de Deus.

...

Depois de rezada as orações, sentávamos à mesa e jantávamos. A comida era muito boa, simples, cotidiana, mas atraente e em grande quantidade. Em alguns dias a sobra de comida era grande, em outros mínima, variando de acordo com a frequência, e tendendo a diminuir com o passar dos dias. Por diversas vezes ouvi referências aos revertidos, especialmente os que contavam poucos Ramadans jejuados, a respeito da experiência de se avançar pelo mês do Ramadan e manter o controle da fome.

No primeiro dia de jejum, após as orações, seu Mohammed convidava a todos para servir a comida e muitos ainda conversavam alegres e distraídos quando ele falou em tom mais alto: “Vocês tão assim porque é primeiro dia. Quero ver quando tiver na última semana. Vai todo mundo sair correndo e juntar fila aqui pra comer!”. Outras vezes, referia-se ao jejuar em diferentes meses do ano. Em outro dia disse a um recém-revertido, que negava qualquer dificuldade para realizar o Ramadan: “Você tá aí dizendo isso porque só tem dois Ramadans. Filho, eu tenho mais de 50. Espera pra ver quando o Ramadan for em dezembro, filho, a sede que vai sentir.” Todos riram, alguns claramente tentando imaginar o tamanho da sede no Ramadan em dezembro no Rio de Janeiro, eu incluso. Mais uma vez o Ramadan conta o tempo e organiza as experiências religiosas do fiel.

A permanência na mesquita após a janta variava muito, em geral permanecendo até a oração do *Taraweeh* – oração especial que se realiza à noite durante o mês sagrado. Nesse

⁴⁴ “Para que não nos confundam com idólatras e pensem que estamos rezando para o Sol. O sol se põe, a gente espera um pouquinho e então reza. Para Allah!”, afirmou Dr. Kemel Ayoubi em uma *khutbah*.

momento outros membros que haviam quebrado o jejum em casa chegavam à mesquita.

Além de permitir a congregação dos fiéis, o compartilhamento das experiências inscritas no corpo e o congraçamento nas refeições, o Ramadan funcionava também como arena para transmissão de conhecimentos doutrinários e disciplinarização dos corpos dos recém-convertidos. A presença de revertidos em seu primeiro Ramadan era comum, e havia o caso de um revertido que havia feito a *shahada* (conversão) no dia anterior ao início do Ramadan. Era aluno universitário, estudante de hebraico na UFRJ, e vinha de um envolvimento com vertentes místicas do Judaísmo – ao qual havia se convertido poucos meses antes de se ‘reverter ao Islã’. Havia coletado informações e o interesse cresceu a ponto de resolver ‘abraçar o Islã’, como sempre se referia. O caso desse revertido é um perfeito exemplo de conversão intelectual (Pinto 2010b:212) e mostra como apenas o conhecimento textual da religião não é considerado suficiente para sua perfeita prática e compreensão. Desse modo, em diversas circunstâncias e facetas da religião esse conhecimento textual adquirido fora do contexto da comunidade, mas que leva ao interesse pelo Islã, pode não ser plenamente satisfatório. Por diversas vezes nas semanas do Ramadan presenciei esse revertido receber algum tipo de observação a respeito de uma prática equivocada. Na primeira noite de *Iftar*, logo após sentarmos à mesa, a primeira correção. Diego é canhoto e usava a mão esquerda para segurar o garfo. Imediatamente França e Gabriel o corrigiram. A etiqueta islâmica prevê que o homem deve comer com a mão direita, reservando para a esquerda a higiene pessoal⁴⁵. Assim, um dele se dirige a Diego e avisa, em tom de brincadeira: “Hi, cara, deixa eu te avisar logo, que tu tá chegando agora. Tu não pode comer com a mão esquerda. Tu tem que comer com a mão direita. A mão esquerda tu usa pra se limpar. Não pode comer com ela, entendeu?” Imediatamente França, que é canhoto, completou: “Isso é um problema. Cansei de me furar com o garfo, comendo com a mão direita. É difícil pra caramba.” Todos rimos e o assunto continuou.

⁴⁵ A respeito da preeminência da mão direita, ver o clássico de Robert Hertz “A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa” (Hertz 1980[1909]). A polaridade religiosa que Hertz aponta indica funções e usos distintos para cada uma das mãos, uma espécie de divisão do trabalho manual, organizada por um princípio de oposição binário em que à mão esquerda cabe o mágico, à direita, o religioso: “Na devoção o homem procura acima de tudo comunicar-se com os poderes sagrados, de modo a mantê-los e aumentá-los, e para trazer a ele os benefícios das ações destes poderes. Apenas a mão direita está apta para estas relações beneficentes, já que participa da natureza das coisas e seres sobre os quais os ritos devem agir. Os deuses estão à nossa direita, por isso nos voltamos à direita a fim de rezar. [...]. As práticas mágicas proliferam nas fronteiras da liturgia regular. A mão esquerda está à vontade aqui: ela é excelente em neutralizar ou anular a má sorte, mas acima de tudo em propagar a morte.” (Hertz 1980:115-6). Não por acaso, nesse sentido em que uma hierarquia de valores e atributos coloca a mão direita acima da esquerda, na oposição estabelecida pela etiqueta islâmica cabe à mão direita a nobreza do sustento do corpo material, a alimentação, o provimento, a saciedade, enquanto à esquerda cabe a higiene, o contato ou a proximidade com os excrementos, fezes, urina, mênstruos, o resíduo, em alguma medida, o secreto. Tal hierarquia, no entanto, não significa uma ausência de sentido para a mão esquerda. Ao contrário, sua interdição deriva precisamente do poder que lhe cabe. “Portanto, não é porque seja fraca ou sem poder, que a mão esquerda é desprezada: o contrário é que é a verdade.” (Hertz 1980:103)

Gabriel prosseguiu em seu relato: “Cara, a primeira vez que eu fui tentar me limpar com a mão esquerda, quase cai do vaso.” O riso geral na mesa continuou e uma série de pequenos relatos se seguiu, como forma de mostrar que a) era uma experiência de todos, já que canhotos tem dificuldade para comer, mas destros tem dificuldade com a higiene pessoal, e vice-versa; b) eram detalhes, mas igualmente importantes e que deviam ser seguidos. Isto porque, repetiam, não se pode com a mesma mão alimentar-se e proceder a higiene pessoal. Afirmavam: o Islã é um sistema completo de vida e cada detalhe da vida do muçulmano está contido nele, inteligentemente concebido por Deus. Aos recém-chegados, ou, mais precisamente de acordo com a interpretação nativa, recém-chegados de volta, era preciso mostrar a necessidade de seguir corretamente os hábitos, e o Ramadan, com o grande esforço que exigia, como o jejum, além proporcionar situações específicas, como o sentar-se à mesa coletivamente, permitia um momento oportuno para o compartilhamento de experiências e asseguramento da ortodoxia e da ortopraxia.

As sextas-feiras do Ramadan contavam com grande frequência à mesquita para os sermões, que enfatizavam aspectos morais e as formas de sua potencialização no período do Ramadan. Assim, a obrigatoriedade do jejum, seus efeitos positivos no corpo, na adoração de Deus, a importância da intenção do jejum, eram temas abordados nas semanas que precediam e durante o mês sagrado. As orações e a *khutbah* no Ramadan tem uma estrutura ligeiramente diferente: durante o mês do Ramadan há uma oração extra, realizada depois da ‘*Ishaa* (oração da noite), a oração do *Taraweeh*, mencionada acima. Não é uma oração obrigatória, mas altamente recomendada. O número de genuflexões do *Taraweeh* pode variar da seguinte forma: 8 – o número praticado na *Masjid El Nur* –, 10, 12, 14, 16,18 ou 20. Fernando, do departamento educacional, afirmou em mensagem eletrônica: “Nos países de maioria muçulmana geralmente se faz 20 todas as noites, e em cada noite eles recitam 1 juz (parte) do Alcorão. Como são 30, ao final do mês eles recitaram todo o Alcorão.” A respeito da *khutbah*, que normalmente é proferida antes das orações, no mês do Ramadan é realizada depois da oração do meio-dia.

No mês do Ramadan paga-se um tributo especial, o *Zakatul Fitr*. O *Zakatul Fitr* na comunidade carioca é estipulado como o valor de dois quilos de feijão. De acordo com membros da comunidade, esta é uma prática comum para convencionar o valor que, via de regra, deveria ser calculado pela cotação do ouro. Para simplificar, afirmam, é comum que se estabeleça a prática de calcular o valor da doação do *Ramadan* como o valor de dois quilos do ali-

mento mais consumido pela população local. Em 2010 o valor do *Zakatul fitr* foi de R\$7,00⁴⁶. Todo muçulmano que puder, deve contribuir, ficando a cargo da consciência de cada um e da onisciência de Deus a avaliação das reais possibilidades.

Os últimos dez dias do mês do Ramadan guardam um elemento de mistério preñado de significados na vida religiosa da comunidade, com efeitos morais para a correta conclusão do jejum do mês sagrado. Trata-se de um elemento de indeterminação, de relativo segredo. Afirmam os muçulmanos que a razão da celebração do Ramadan, a revelação do Alcorão a Muhammad por Deus, com o auxílio de Gabriel, o arcanjo mensageiro, começa em uma noite em especial, a “*Laylat al Cadr*”. A tradução dessa expressão envolve alguma polêmica. Em geral, ‘Noite do Decreto’, mas ao questionar Idriss sobre essa ‘noite do decreto’, obtive como resposta: “Não existe noite do decreto no *Islam*. Isso é coisa do português.” E riu. Desconcertado, perguntei se ele sabia do que eu falava: “Sim, sei. [riso entre os lábios] É que no português fica tudo errado. *Layat al Qadr* não é ‘noite do decreto’. A melhor tradução para *cadr* é da informática, ‘programação’, porque na verdade *cadr* se refere a cálculo. Foi a noite em que a programação, o cálculo ...[procura a palavra] a definição da revelação, do plano de Deus para o *Islam* começou. Um dos atributos de Deus é ‘O calculador’, né.”

A indefinição vem do fato de que, de acordo com os fiéis, Deus não deixa claro no Alcorão em que noite do Ramadan a revelação começa. Não se sabe qual é a *Layat al Cadr*. O que se sabe é que ela acontece nos últimos 10 dias do mês. A esse respeito, Idriss definiu a razão do mistério: “Deus fez isso porque nos últimos dias as pessoas podem tender a relaxar no jejum, a ter preguiça. E a *Layat al Cadr* é uma noite de bênçãos. Diz-se que uma oração nessa noite vale como 80 anos de adoração. Então, já no final, quando as pessoas poderiam relaxar no jejum, elas se esforçam mais.” Assim, no discurso geral da comunidade o mistério não é místico. O mistério é função da necessidade de assegurar a correta prática do jejum até o fim. Esse elemento de mistério é fundamental para que o fiel não esmoreça na prática religiosa do jejum e de sua sincera intenção – fundamental para que tenha valor.

O preciso conhecimento da noite do decreto está protegido por um regime de segredo (Barth 1975:217-222), uma relação de economia entre o que pode ser conhecido e quem pode conhecer – uma navalha de Ockham que rege aqui, não os meios pelos quais algo pode ser determinado, mas a variedade dos sujeitos de tal ou qual determinação. Quanto mais sagrado, menos distribuído, mais seguro. A possibilidade de especular sobre esse segredo que envolve

⁴⁶ Fiz questão de pagar o *Zakatul fitr* no Ramadan de 2010. Além disso, aproveitei a oportunidade e paguei o que seria o *zakat* comum, a contribuição voluntária costumeira. Como havia comprado uma apostila na banca de sexta-feira, totalizando R\$16,00, paguei R\$20,00 e não aceitei o troco. Esta foi uma forma que encontrei de contribuir para a construção da mesquita. Volto à festividade do *Ramadan* mais à frente.

a noite do decreto é muito vasta, e não por acaso, em comunicação pessoal, professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto alertou-me para os variados e complexos desenvolvimentos que esse dado – talvez seja melhor referir-se precisamente como um não-dado – ganha na cosmologia sufi, a vertente mística do Islã. Não por acaso, ainda, em se tratando da realidade carioca, onde o Islã sunita, como apontei anteriormente, é de vertente salafita com influência wahhabita, as interpretações racionalistas são predominantes. Eis porque tal mistério que envolve o conhecimento exato da ‘noite do decreto’ é entendido pela comunidade como dentro de um quadro planejado por Deus, com a intenção de garantir a continuidade de uma prática, sem, portanto, nenhum elemento místico. Trata-se de um mecanismo racional eficaz no que se refere ao cálculo entre meios disponíveis e fins desejados. Mais um elemento da estratégia divina e sua onisciência racional. Ainda assim, há mistério.

A tradução brasileira do Alcorão Sagrado, na 97ª surata, trata da – apesar da reclamação de Idriss – ‘Noite do Decreto’.

Al Cadr (O Decreto) Revelada em Makka; 5 versículos.

Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso.

1 - Sabei que o revelamos (o Alcorão), na Noite do Decreto.

2 - *E o que te fará entender o que é a Noite do Decreto?*

3 - A Noite do Decreto é melhor do que mil meses.

4 - Nela descem os anjos e o Espírito (Anjo Gabriel), com a anuência do seu Senhor,
para executar todas as Suas ordens.

5 - (Ela) é paz, até ao romper da aurora! (ênfases minhas)

A resposta à pergunta é indeterminada. Nada se pode fazer para descobri-la. Assim, as últimas 10 noites do Ramadan são vividas com igual intensidade, como se cada uma pudesse ser a *Layat al-Cadr*. Ainda Idriss conta que o profeta Muhammad costumava trocar seus seguidores, em geral avisando da noite na manhã seguinte. “Ele pegava e dizia: Ah, foi ontem!” E riu da estratégia do profeta. Com essa referência, ainda que tardia sobre quando a noite havia ocorrido, sabe-se que na maioria das vezes a noite caiu em dias ímpares. “Então, afirma Idriss, as pessoas tendem a orar com mais intensidade nas noites ímpares.” Das noites ímpares, com mais frequência nos dias 25 e 27 do mês, que, portanto, recebem maior atenção. E, destas duas, a 27ª noite. “Daí que as pessoas rezam com mais intensidade na 27ª noite do *Ramadan*. Mas não dá pra saber ao certo, porque a noite já caiu em todos os 10 últimos dias do mês.”, conclui Idriss. A indeterminação é inescapável. Por isso mesmo, fundamental para garantir a prática correta do Ramadan em sua completude.

O mês do Ramadan se encerra com uma festa, *Eid al-Fitr*, que no ano de 2010 caiu em

uma sexta-feira. A data para o término do Ramadan depende da mudança da lua no vigésimo oitavo dia. Caso a lua mude, o Ramadan se encerra no dia seguinte, caso contrário haverá mais um dia de jejum. Infelizmente não estive presente na festa do *Eid al-Fitr*⁴⁷. Segundo relatos, o horário da *Eid*, sempre muito cedo, está ligado ao fato de se viver em um país de minoria muçulmana, já que em países de maioria islâmica o dia do *Eid al-Fitr* é feriado, e a oração não precisa ser feita tão cedo, pois ninguém seguirá da mesquita direto para o trabalho, como ocorre na mesquita da Luz. Afirma Idriss: “Isso é complicado de ser tão cedo. Lá no Burquina Fasso não é tão cedo assim. É umas nove horas. As pessoas não vão trabalhar, então rezam e depois vão visitar os parentes. Aqui já fica mais complicado fazer assim. Por isso tem que ser às 07h30min da manhã.”

...

Assim, como expus acima, a comunidade sunita carioca funciona e existe enquanto tal por meio de uma série de mecanismos que a compõem materialmente, e que lhe dão concretude existencial interna. Os rituais e festas, formas de conagração e orações, ao materializar a comunidade, servem para organizar a circulação das codificações doutrinárias islâmicas, associando – comungando, tornando próximos e cúmplices – fieis antigos, nascidos muçulmanos ou convertidos, e muçulmanos mais recentes, recém-convertidos, de modo que tornam possíveis o ordenamento e controle dos meios de comunicação dessas codificações religiosas pelos intelectuais e por todo aquele fiel capaz de identificar o erro e de corrigi-lo. Como também vim indicando, tais codificações estão orientadas por uma interpretação racionalista e racionalizante do Islã, suas práticas e textos sagrados. Arenas de transmissão e estabelecimento da ortodoxia religiosa, estes são mecanismos internos à comunidade.

2.4.2 – A Comunidade para si e para fora

No tópico anterior, descrevi os mecanismos disciplinares que organizam o funcionamento da comunidade e que a constituem internamente. Aqui descrevo propriamente o que estou chamando de sua ‘abertura para fora’ – as aulas de árabe e religião, claramente dirigidas para o público maior, não muçulmano, e os recém-chegados do Islã, que, portanto desconhecem a

⁴⁷ Por motivos de doença não tive condições de me deslocar ainda de madrugada para o bairro da Tijuca, muito distante de onde morava. A festa estava marcada para as 07h30min da manhã, e isso significava que eu teria que sair de casa por volta de 5h da manhã. Era humanamente impossível no estado em que me encontrava.

doutrina. Uma pedagogia religiosa inequívoca. Como no tópico anterior, aponto os contornos gerais de funcionamento, as relações constituídas, as formas de organização.

...

Esse outro, esse ‘fora’ da comunidade, a sociedade carioca não muçulmana se coloca a partir de uma configuração particular do campo religioso brasileiro. Aqui, o posicionamento frente a esse contexto é o foco da exposição e análise, já que ganha destaque no próprio funcionamento das atividades.

Afirma Silvia Montenegro (2000) que o Islã é uma minoria religiosa no campo religioso brasileiro. No entanto, no argumento da autora, mais importante do que ser minoria religiosa – exatamente porque essa condição se determina a partir das posições que se conquista nas relações de poder com os outros integrantes do campo – é o fato de que o Islã contaria com aquilo que ela chama de ‘baixo índice de visibilidade’ na realidade brasileira (2000:55). Este baixo índice de visibilidade a que se refere Montenegro é problemático porque não explica mais, não apenas a posição do Islã no campo religioso brasileiro, mas a qualidade das relações da comunidade muçulmana carioca nesse campo religioso, mesmo sendo esta posição ainda de minoria. Talvez a cerca de dez anos atrás o Islã possuísse efetivamente uma visibilidade reduzida na sociedade brasileira, tomando o contexto nacional de um modo geral. Mas especialmente a partir dos anos 2000, na conjuntura internacional do pós 11 de setembro, essa baixa visibilidade deixa de ser uma realidade. Os atentados em Nova Iorque trazem a presença – ou o ‘problema’ – do Islã para o centro das agendas políticas globais, seja pelo medo do ‘terror islâmico’, seja pela própria afirmação dessas comunidades em contextos culturais ‘insuspeitos’ de sua presença, como o Brasil. Assim, a comunidade muçulmana brasileira, ainda sendo minoria, passa a conquistar e, muito importante, a requisitar uma maior visibilidade, o que significou, nos últimos anos, maior participação, maior diálogo. A comunidade muçulmana no Brasil atualmente está presente, e visível, por exemplo, em movimentos e passeatas pró-liberdade religiosa, organizados pelo ‘MIR – Movimento Inter-Religioso’⁴⁸, pela ‘Comissão em Defesa da Liberdade Religiosa’, pelo grupo ‘Liberdade Religiosa, Eu tenho

⁴⁸ Uma amiga minha, candomblecista e militante ativa nas discussões sobre liberdade religiosa no Brasil, em especial no combate à odiosa estigmatização das religiões de matriz africana e seus adeptos, ao saber de meu envolvimento com a comunidade muçulmana carioca fez questão de mostrar uma foto em que aparecem juntas diversas lideranças religiosas de algum modo envolvidas com o Movimento Inter-Religioso, entre eles um *imam* muçulmano – que não fui capaz de reconhecer – e mencionar a importância e ativa participação dele e dos muçulmanos em geral nos debates do movimento. Mais importante do que o quanto essa participação é geral ou intensa, nessa passagem, é o reconhecimento da participação e presença do Islã como grupo ativo no campo religioso local.

Fé', entre outros, o que mostra sua integração nas atividades da sociedade civil brasileira.

A respeito dessa marcação da presença islâmica na realidade brasileira, e em estreita conexão com a repercussão acerca do Islã na conjuntura dos atentados terroristas – que estão prestes a completar 10 anos, quando o tema volta à tona nos noticiários e na sociedade civil de um modo geral –, o trabalho de John Tofik Karam apresenta um quadro bastante interessante no contexto brasileiro, ao mostrar como a telenovela “O Clone”, produzida e transmitida pela Rede Globo entre 2001 e 2002, durante toda a repercussão dos eventos em Nova Iorque e que abordava o Islã e a comunidade muçulmana carioca como parte de sua trama principal, foi responsável, em grande medida, pela manutenção de uma imagem positiva do Islã e dos muçulmanos na realidade nacional (Karam 2007:33-37). Também a esse respeito, o professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (Pinto 2010b:209) afirma, acerca da mudança de condição da comunidade muçulmana no Brasil na década de 2000, que:

Este quadro mudou radicalmente a partir de 2001, quando o Islã e os muçulmanos ganharam uma maior visibilidade na sociedade brasileira. O evento que marcou essa mudança não foi tanto o 11 de Setembro, mas a novela *O Clone*, que possuía entre os personagens principais os membros de uma família muçulmana no Rio de Janeiro. Apesar das incorreções factuais e dos estereótipos orientalistas que povoavam a trama fantasiosa, a novela introduziu no imaginário cultural brasileiro imagens bastante positivas dos muçulmanos como pessoas alegres e devotadas à família.

Embora me pareça que o papel do 11 de setembro nessa mudança de posição do Islã na sociedade brasileira seja maior do que faz parecer a análise do professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, o papel da novela no aumento do ‘índice de visibilidade’ é dificilmente questionável. Professor Paulo Gabriel salienta que os atentados do 11 de setembro não monopolizaram os discursos sobre os muçulmanos no Brasil (2010b:209) precisamente pela transmissão da novela. Mas Karam (2007:33) menciona a importância que a novela passa a ter para a comunidade árabe e muçulmana brasileira – o senso comum brasileiro não faz a devida distinção entre as duas formas de identidade, étnica e religiosa, nesse caso em particular – justamente por conta da imagem positiva que veicula, em meio a temores de uma possível estigmatização e surgimento de ódios e preconceitos mais pronunciados:

Como uma espécie de alerta contra qualquer previsão mais precipitada num mundo pós-11 de setembro, Leila disse: “Eu estava realmente preocupada, mas aí começou a novela.” Já programada para estrear na Globo em setembro de 2001, a novela *O Clone* entrou no ar na data marcada, mas num contexto que os patrocinadores, o elenco e os telespectadores nunca teriam imaginado.

[...]

Na estreia, foram citadas as palavras da autora Glória Peres: “Nós temos de dizer não ao preconceito, parar de alimentar essa ignorância, mostrando pessoas comuns... terrorismo há em todos os países e entre todos os povos, e os muçulmanos são pessoas como nós”. Apenas de tais pretensões, *O Clone* desencadeou uma febre de consumo de produtos culturais ‘do Oriente Médio’.
(Karam 2007:34-5)

Assim, apesar da programação de levar a novela ao ar ser anterior aos eventos de setembro de 2001, o que seria já por si só um elemento transformador na imagem e visibilidade da comunidade muçulmana na sociedade brasileira, o 11 de setembro potencializa esses efeitos, exatamente pelo contexto de crise. Ao fim e ao cabo, problemas de demonstração de ódio ou intolerância dirigidos aos muçulmanos no Brasil têm sido raros e, à época, qualquer possível tendência nesse sentido foi minimizada pela novela. Eis que, portanto, o Islã não participa mais do campo religioso brasileiro como minoria invisível.

Retomando o argumento de Montenegro, afirma ela que “um dos outros mais presentes para esse Islam talvez seja intrínseco a sua própria tradição religiosa.” Mas considera também a importância de se perceber “certas ‘anticaracterísticas’ que o grupo teria em relação a um suposto substrato da religiosidade brasileira.” (Montenegro 2000:54). A respeito dessas ‘anticaracterísticas’, refere-se a autora à dificuldade de se pensar o enquadramento do Islã na realidade brasileira a partir de alguns modelos propostos por outros estudiosos da religião no Brasil, que procuram apontar um ‘mínimo denominador religioso comum’ no quadro nacional (Negrão 1997), exatamente porque o Islã, no seu forte exclusivismo e anti ecumenismo, não partilha dos denominadores apontados (Montenegro 2000:62-3) – assim suas ‘anticaracterísticas’.

A respeito do diálogo interno entre as tradições religiosas islâmicas, que a autora aponta como as mais pronunciadas, no entanto, parece-me que, partindo das observações das aulas de religião, o posicionamento mais destacado é frente ao cristianismo, tradição religiosa dominante da sociedade brasileira e não com o xiismo, por exemplo. Considere-se, nesse caso, que o maior público frequentador é de não muçulmanos cristãos, católicos e evangélicos. Montenegro menciona a escassa referência a outras denominações religiosas como compoendo o quadro de debate da SBMRJ, mas é exatamente a referência a outras denominações que acredito definir essa dinâmica de abertura para fora. Isto não significa que o xiismo e o sufismo, as duas maiores vertentes do Islã além do Sunismo – dominante na SBMRJ –, não sejam mencionados. O sufismo mesmo será alvo de contundentes críticas. Mas a própria organiza-

ção do discurso gira em torno de um constante contraste frente ao judaísmo e ao cristianismo. Por outro lado, as referências não vão muito além dessas duas religiões, o que parece marcá-las ainda mais como interlocutores diretos e principais da codificação religiosa islâmica.

Assim é preciso considerar, concordando enfim com Silvia Montenegro, o quanto essa referência ao cristianismo e ao judaísmo é função apenas do contexto local ou, o que acredito ser o caso, faz também parte da própria história do Islã. O posicionamento mais acentuado com o qual os intelectuais trabalham, no contexto das aulas de religião e nas publicações nelas utilizadas, é frente às duas tradições religiosas que fazem parte de sua trajetória. Isto porque o Islã se considera como religião revelada na trajetória de Abraão, a última das três. Ou seja, as definições e contrastes que o Islã elabora são exclusivistas na medida em que selecionam tradições específicas para travar o diálogo de modo mais intenso, tradições que são tanto historicamente quanto contextualmente presentes. Sobre esse ponto, pergunto a Sami Isbelle, professor da aula de religião, porque é tão constante a referência ao cristianismo e ao judaísmo. Sua resposta é que historicamente o debate religioso dentro do Islã foi construído em relação àquelas duas tradições e que, como o Islã se entende fazendo parte dessa trajetória, é natural que assim proceda. Esparsas referências às religiões espíritas brasileiras (cultos afros e kardecismo) também aparecem no discurso dos intelectuais da comunidade. No entanto essa presença se dá apenas em alguns tópicos muito específicos, em geral apontando-os como exemplos de idolatria – pecado maior dentro do Islã –, neste caso os cultos afros e a devoção aos orixás, e contato com mortos e outras entidades espirituais, no caso do kardecismo, o que também é interdito pelo texto corânico.

Cursos de língua árabe e religião

As aulas de árabe e religião aconteciam no primeiro semestre do ano, aos sábados, começando em março, seguindo geralmente até o fim do semestre. A continuidade do curso de árabe em especial, no segundo semestre, dependia de haver interesse e procura pelos alunos. Estabilizados, portanto, eram os cursos no primeiro semestre.

Pagava-se R\$80,00 por mês, além de uma taxa de inscrição também no valor de R\$80,00⁴⁹, geralmente a Idriss – mais uma vez aqui envolvido com o caixa da mesquita. O controle era feito por carnê, assinado e carimbado por quem recebesse o valor, com direito a duas vias, uma retida para controle interno da SBMRJ, a outra mantida no canhoto do aluno. Algumas vezes presenciei alunos inadimplentes conferindo a situação junto a Sami ou Idriss,

⁴⁹ Essa taxa incluía dois livros para a aula de religião e a apostila da aula de árabe.

os dois professores, portanto os membros da SBMRJ diretamente envolvidos, além de Fernando, que dividia as aulas de religião com Sami. Certa vez um aluno combinava de pagar a mensalidade na próxima aula, alegando um motivo qualquer para o não pagamento naquela semana. Em outra situação um aluno alegava que não tinha o dinheiro todo, somente uma parte – cerca de R\$50,00 – e perguntava se não poderiam lhe conferir o desconto do valor restante, já que tinha interesse em continuar o curso. A posição de Sami foi de que não poderia simplesmente dar o desconto naquela mensalidade ou em qualquer outra, já que o dinheiro arrecadado não era simplesmente lucro, ou usado para pagamento dos professores, mas seria revertido em obras para a mesquita. Assim, o aluno não precisava se preocupar, desde que completasse o valor faltante quando pudesse, se eventualmente pudesse. Nesse sentido, a não concessão de desconto e a solicitação do pagamento do restante da mensalidade em um hipotético futuro era um convite ao aluno para que participasse do esforço coletivo da comunidade nas obras da mesquita. A própria atividade de lecionar nesses cursos era parte da *jihad* de cada um dos professores membros da SBMRJ.

O perfil dos alunos era variado etariamente, indo de jovens recém-saídos da adolescência a senhores com idade bem avançada. Os propósitos também eram muitíssimo variados, com pessoas demonstrando apenas uma curiosidade pelo idioma, pela cultura ‘árabe’; alguns professores de língua estrangeira ou português; simpatizantes da ‘cultura e civilização islâmica’, como alguns formulavam; pessoas ligadas ao Islã, por parentesco, casamento ou alguma outra afinidade; e, em grande parte dos casos, mas não propriamente a maioria, haviam também recém-convertidos, interessados nos conhecimentos ali circulados para a sua própria prática religiosa, sendo a frequência uma recomendação dos membros da SBMRJ. Indiquei acima a importância que a língua árabe tem na prática religiosa do muçulmano, o que explica esse interesse pelo estudo da língua, que, aliás, acompanha a trajetória de vida do convertido. Assim, indo da curiosidade despreziosa ao interesse religioso direto, as aulas funcionavam em um clima de disposição interessada.

A aula de língua árabe era ministrada sempre por Idriss, começava por volta das 15h00min, com alguns minutos de tolerância variando até quase 30 minutos em dias vazios, como em meio de feriados. A aula seguia até 16h30min, havendo um intervalo de 15 minutos, sempre alargados, até o início da aula de religião, que seguia até cerca de 18hr, 18hr15min nos dias em que a discussão em torno de algum tema interessava mais a alunos e professores. Essas aulas eram ministradas por Sami Isabelle, que alternava as semanas com Fernando, também funcionário da SBMRJ. O término da aula de religião estava condicionado pelo horário da oração do *Maghrib*, que se encerrava por volta de 18hr20min, variando com os meses e

Figura 11: Aula de religião conduzida por Sami Isabelle, em pé, ao fundo.



chegando a 18hr30min.

Havia um sensível esvaziamento das aulas de língua árabe para as aulas de religião, o que marcava os interesses desiguais que levavam os alunos aos cursos, embora a mensalidade desse direito às duas aulas. No entanto, esse esvaziamento era variável, e com o tempo ambas as

aulas tendiam a ver diminuir a frequência, assim como a diferença entre os alunos em cada aula. O tempo de curso era, como sói acontecer, um filtro separando os alunos de acordo com o nível de comprometimento e interesse nos estudos. Aqueles que estavam presentes por motivos religiosos apresentavam uma frequência relativamente constante. Muito significativamente, portanto, ao fim do curso havia se constituído um ‘núcleo duro’ entre os alunos, permitindo que uma pequena festa de confraternização acontecesse, festa promovida por um simpatizante, cristão católico tão convicto de sua crença quanto da simpatia pelo Islã. A festa contou com comida árabe providenciada pelo aluno, um senhor de cerca de 60 anos de idade. Nesse sentido, ao menos em parte a proposta do curso – sua abertura para fora e a comunicação de uma imagem positiva, porque entendida como real, verdadeira a respeito da religião, comunicação realizada por seus adeptos – havia se concretizado, sua eficácia se consumado.

Precisamente, era o posicionamento frente à comunidade não muçulmana que circunda os muçulmanos, o principal objetivo. A oportunidade de conseguir receita com as aulas evidentemente aparecia, mas de forma colateral, envolvida no sentido maior da importância de divulgação do Islã, da comunicação de uma imagem de si que estivesse livre dos preconceitos circulantes. No entanto, esse posicionamento parecia envolver a expectativa de que, conhecendo uma interpretação ‘verdadeira’ do Islã, alguém que já estivesse ‘a caminho’ pudesse vir a se converter. Essa afirmação é de difícil demonstração, já que envolve o reconhecimento de uma atividade missionária que tende a ser profundamente flexibilizada pela noção de que não há compulsão nos assuntos religiosos – como um dos hadith mencionado acima. É preciso divulgar, levar a palavra, e esperar que os decididos pela reversão tomem a iniciativa de livre

e espontânea vontade. Fazer conhecer a verdade sobre o Islã seria mais importante do que converter novos adeptos. Mas, ao revelar a verdade, espera-se que a ela atendam novos fieis.

A aula de árabe atraía um interesse não necessariamente religioso e atrelado ao interesse pelo conhecimento do Islã como possível opção religiosa. Confirma esta assertiva o fato de alguns alunos reagirem claramente – ao deixarem a mesquita após a aula de língua árabe – como se o interesse pela religião islâmica fosse, de fato, apenas secundário. Para os convertidos, o elo era claro e necessário. Um convertido certa vez se manifestou diretamente ao professor, em meio aos demais alunos, referindo-se à imensa satisfação que sentia ao, enquanto muçulmano, poder “abrir o Alcorão e reconhecer as letras, compreender as frases e ler corretamente a palavra [de Deus]. Olha, é emocionante! Você não sabe a satisfação que me proporciona!”, dirigiu-se a Idriss. Assim, uma atividade cujo propósito é a divulgação da cultura islâmica para o público não muçulmano, envolve também um retorno a si, no caso dos convertidos que recorrem a esse canal de divulgação como forma de capturar informações sobre a religião, desenvolvendo e aprofundando sua prática e vida religiosa.

O curso de árabe previa alfabetização e leitura do idioma, mas não desenvolvia profundamente a gramática e outros aspectos do idioma. Tratava-se de fazer o aluno reconhecer as letras, ler palavras e escrever frases simples. Um aprofundamento maior viria em um segundo módulo de nível intermediário que, como já mencionado, dependeria de interesse da parte dos alunos e um *quorum* mínimo de inscritos. O material didático da aula, incluso na matrícula, compunha-se de uma apostila com exercícios e definições, complementadas por uma folha extra, especialmente preparada por Idriss com todo o alfabeto detalhadamente descrito e escrito, expondo cada uma das letras e suas formas iniciais, medianas e finais, além dos movimentos e sinais.

Apesar da importância da língua árabe no Islã, essa associação não era intensamente marcada na dinâmica das aulas. O professor se portava como *professor de árabe*. Inescapavelmente havia referências ao Alcorão, palavras, significados, usos e desenvolvimentos da caligrafia árabe, à própria história do Islã, mas a força com que a língua árabe é tratada pelos muçulmanos como língua divina, sagrada, não aparecia senão nas aulas de religião. Embora em quase todas as aulas houvesse um ‘*bismillah*’⁵⁰ no alto do quadro branco, a aula seguia sem maiores desenvolvimentos pela religião.

As aulas de religião, de responsabilidade de Sami e Fernando, desenvolviam esse tema

⁵⁰ A expressão inteira é: “*bismi-llāhi r-rahmāni r-rahīm*”. “Em nome de Deus, o clemente, o misericordioso”. Fórmula constantemente repetida pelos muçulmanos ao iniciar qualquer atividade. O uso da fórmula vem do fato dela estar presente abrindo todas as suratas do Alcorão, com a exceção apenas da nona.

da língua árabe. De um modo geral, o árabe é a língua na qual Deus revelou o último livro sagrado, o Alcorão. Este, portanto, só existe em árabe e a leitura perfeita da mensagem divina só é possível pelo acesso ao idioma original, aquele no qual a mensagem foi revelada. Esse tipo de explicação aparecia em uma configuração da aula cujo mote era apresentar o Islã de forma clara, precisa, objetiva, sem distorções ou preconceitos, àqueles que tivessem interesse em conhecê-lo. O propósito era constantemente destacado: livrar o Islã dos equívocos que adicionavam a ele aqueles que se propunham a comentá-lo, em geral não praticantes da religião, sem o conhecimento legítimo, munidos ou de preconceitos e informações equivocadas, ou de uma deliberada má intenção. Assim, mais do que enfatizar um propósito de converter, as aulas tinham o formato da exposição de conteúdos. Afirmou Sami na primeira aula: “Gente, vocês podem interromper a gente, tá? Pra tirar dúvidas, fazer perguntas.” Concebido como sistema claro e simples, racional, transmissível e compreensível por qualquer ser humano em pleno gozo das faculdades mentais, o sistema religioso islâmico era exposto aos alunos, não como uma alternativa, uma opção religiosa oferecida. Ele era explicado a quem tivesse o interesse, como conjunto coeso e, portanto, comunicável.

O material didático das aulas de religião era composto por dois livros de autoria de Sami Isabelle, “Islã: a sua crença e a sua prática”, publicado em 2003, e “O Estado Islâmico e sua organização”, de 2008, ambos publicados pelo selo Azaan, destinado a promover obras de divulgação do Islã, patrocinado por um muçulmano membro da mesquita. Volto a este material no próximo capítulo. O que quero enfatizar aqui é a maneira como a aula era dada e a exposição do Islã feita: por contraste com outras tradições religiosas, presumivelmente presentes entre os alunos.

A postura dos professores era claramente a de que tinham consciência de estar frente a uma classe composta por não muçulmanos, e partindo do princípio de que aquilo que os levava ali era a boa disposição e o interesse em conhecer uma religião constantemente denegrida pela mídia, mais do que o interesse em uma possível conversão. Isso pode ser percebido pelo constante uso que os professores faziam de expressões condicionantes: “Do ponto de vista do Islã...” “Para o Islã...”, “Para nós...”, “De acordo com o que acreditamos os muçulmanos...”. O uso e frequência dessas expressões marcam a consciência de se estar falando para uma plateia de fora. Outras expressões apareciam especialmente em momentos de diferença inconciliável com a tradição cristã em especial. Os muçulmanos recusam categoricamente fundamentos básicos da fé católica: a santíssima trindade, a natureza divina de Jesus, o pecado original de Adão e Eva como afetando toda a humanidade, a natureza divina inalterada da Bíblia, a definição de Satanás como um anjo decaído, etc.. Nesses momentos, em que a conciliação era

impossível, era frequente o recurso de expressões como “Este é o ponto de vista do Islã...”, “Eu queria deixar claro que [enfático], **segundo o ponto de vista do Islã...**” como a evitar qualquer tipo de enfrentamento que passasse pela intolerância. É verdade, no entanto, que buscavam também os professores apresentar as proximidades do Islã com as outras duas religiões abraâmicas, com o claro intuito de, devidamente marcadas as diferenças, desconstruir a alteridade radical do Islã, mostrar que não se trata de uma religião tão distante como em princípio parece, ou fazem parecer aqueles que o desconhecem ou estão imbuídos de má fé. Buscava-se também a todo o momento esclarecer que o Islã não é uma ‘religião dos árabes’, desmetnizando precisamente para manter a objetificação (Eickelman & Piscatori 1996).

Assim, por exemplo, quando se referiam ao conceito de Deus. A explicação encontrase em ao menos duas obras publicadas pelos membros da SBMRJ, e também aparecia na oralidade das aulas.

Bom gente. Em primeiro lugar, o conceito de Deus. O que é preciso deixar claro aqui é que *Allah* não é o nome de Deus, nem o ‘Deus dos muçulmanos’ [marcava as aspas com as mãos ao alto]. *Allah* é a palavra árabe para Deus e a gente prefere porque, diferente da palavra em português, a palavra em árabe *Allah* não varia em número e gênero, o que, para nós, está mais de acordo com o princípio da unicidade de Deus. *God* é o nome do deus dos ingleses? Então, é a mesma coisa. A gente acredita num único deus, e esse deus é o mesmo que se dirige a Abraão, a Moisés, a Jesus...

Esta fala de Sami revela a tentativa de desmascarar erros e aproximar o Islã da tradição judaico-cristã. Outra importante ferramenta discursiva utilizada para aproximar o Islã do cristianismo é referir-se a Jesus como profeta integrante do *hall* ao qual Muhammad pertence e o qual sela. Assim, a publicação “Jesus, um profeta do Islã” não apenas circula nas bancas de sexta-feira, mas, juntamente com uma tradução para o português do Alcorão, foi distribuída aos alunos que finalizaram os cursos – além de distinto diploma. Jesus profetizou a mesma religião que Muhammad, e é reverenciado dentro do Islã. São frequentes, nesse sentido, as referências à *aya* 136 da segunda surata – *al-bácará* – que afirma: “Dizei: Cremos em Deus, no que nos tem sido revelado, no que foi revelado a Abraão, a Ismael, a Isaac, a Jacó e às tribos; no que foi concedido a Moisés e a Jesus e no que foi dado aos profetas por seu Senhor; *não fazemos distinção alguma entre eles*, e nos submetemos a Ele.” (ênfase minha)

Não obstante as tentativas de aproximação, os contrastes eram devida e claramente marcados. Assim, ao referirem-se aos pontos de divergência, Sami e Fernando procuravam marcar a posição de que, sem desrespeitar a religião cristã, o Islã afirmava ali uma diferença.

Essas diferenças iam de problemas com a estrutura de legitimidade da Bíblia, que, segundo o Islã, foi adulterada pelo homem; passando por discordâncias a respeito de interpretações de elementos particulares – é ou não Satanás um anjo decaído, como afirmam os cristãos, ou é um *jinn*, um ser feito de fogo e, tal como o homem, uma criatura de Deus, como afirmam os muçulmanos? – e chegando mesmo a discordâncias do ponto de vista da interpretação e aplicação de princípios morais divergentes. Aqui as posições eram marcadas, tanto da parte dos professores quanto da parte dos alunos, e a impossibilidade de conciliação poderia ser exposta por completo, ainda que não necessariamente chegando ao conflito aberto. Uma passagem sobre o castigo do túmulo, previsto pelo Alcorão, marcou a diferença e os mútuos posicionamentos.

Afirmava Sami que o Islã prevê o ‘castigo do túmulo’, a volta da alma do morto ao corpo no túmulo, como possível forma de expiação do pecado da dívida. Um muçulmano devia ter a consciência de que, caso morresse e deixasse dívidas não pagas, esta era uma possível punição a ser aplicada por Deus, de modo que um muçulmano deveria tomar todo o cuidado possível para que jamais deixasse dívidas, mesmo depois de morto. Nesse momento um aluno, muito interessado e participativo, questiona: “Mas e se a morte for de repente e não for possível pagar? Quer dizer, eu tenho a dívida. De repente morro... [deixa a frase incompleta, solicitando a explicação]”. Sami completa: “Deus é misericordioso, sempre. Mas isto é um pecado, e o muçulmano precisa lembrar do direito que o credor tem de receber o que lhe é devido.” O senhor retruca: “Mas isso é injusto. Quer dizer, eu faço uma dívida legítima. Não é dívida de jogo não, qualquer coisa... uma dívida legal, pego um dinheiro emprestado pra comprar remédio, fazer alguma coisa assim. Aí morro atropelado, de repente. Deus ainda vai me punir!?!?! Isso é muito injusto.” Sami continua: “Bom, Deus é onisciente e saberá julgar cada caso, mas o muçulmano deve se organizar para que jamais deixe uma dívida sem ser paga.” Sami então relata a *sunna* do profeta, suas tradições, aquilo que seus seguidores registraram de seu comportamento frente a determinadas questões. Segundo Sami, o Islã prevê que, em uma situação como essa, a autoridade se dirija ao credor e pergunte se ele perdoa a dívida do morto. Dívida perdoada, dívida quitada. Mas, não sendo perdoada, os familiares terão que pagá-la. Afirma o professor que o profeta, em situações como essa, retirava dinheiro do tesouro público, pagava o credor e sanava a situação – nos tempos áureos. Ainda assim o senhor não se conforma com impossibilidade de se imputar a dívida como imediatamente quitada, do ponto de vista da moral religiosa. “Ainda acho injusto. Se eu tô devendo, e morri sem pagar, a dívida tem que ser perdoada.” Sami acaba por encerrar a discussão afirmando simplesmente: “É que o senhor está esquecendo o direito do credor de receber o que lhe é devido.” E com-

pleta: “Gente, eu só queria deixar claro que esta é a posição do Islã, aquilo que a gente entende ser o mais correto”, como avisasse que não pretendia desqualificar posições religiosas distintas sem, no entanto, jamais buscar conciliar diferenças doutrinárias que não poderiam ser conciliadas sem falsificar cada uma delas ao mesmo tempo.

O funcionamento das aulas permitia esse tipo de situação que, de modo geral era levada com naturalidade. Como afirmei, a postura de partida dos professores era de que a aula intencionava apresentar o Islã a quem tivesse curiosidade e, como nesse sentido, não se fazia seu proselitismo, todas as opiniões divergentes eram legítimas e deviam mesmo ser manifestadas.

Nas aulas que seguiram pelo segundo livro “O Estado Islâmico e sua organização”, uma posição era mais imediatamente marcada frente ao próprio universo do Islã, visto que esse tipo de proposta religiosa para um modelo de sociedade não aparece no cristianismo –



Figura 12: Aula de religião. Aluna se dirigindo ao professor. Destaque para as notas da aula de árabe, lecionada antes, ainda no quadro branco.

que mandou dar a Cesar o que é de Cesar e a Deus o que é de Deus, separando as duas esferas. A exposição apresentava as propostas islâmicas para uma vida correta, formuladas pela *Sharia'a*, a jurisprudência islâmica. A exposição passava, fundamentalmente, por marcar a inexistência de um estado islâmico real nos dias atuais. Imediatamente sur-

giram perguntas a respeito do Irã, Arábia Saudita, Síria – a bem da verdade, quase todos os países de maioria islâmica eram entendidos como estados islâmicos pela turma. Sami foi categórico: “A gente aqui entende que estes não são estados islâmicos no sentido em que está presente no Alcorão.” Sua explicação descia por mostrar que, no caso do Irã, país de maioria xiita, o que havia era uma república democrática – com eleição via voto popular – com alguns elementos da *Sharia'a*, mas que a própria noção de democracia não fazia sentido de acordo com o Alcorão. O argumento islâmico contra o princípio democrático – muito bem conhecido da teoria política moderna – era o de que um representante constituído democraticamente não é, por sua eleição via vontade popular, o mais bem preparado para o exercício da função de governança. A legitimidade de sua condição garantida pela vontade da maioria, no modelo rousseauiano, segundo a interpretação apresentada pelo professor, cai por terra frente à possibilidade de tal eleito manipular a vontade popular no processo decisório, por exemplo. O

caso de todos os outros estados era o mesmo: ao fim das contas, uma adaptação de elementos democráticos com características islâmicas. Afirma Sami: “Isso não é suficiente para termos um estado islâmico pleno.”

Assim, as aulas de árabe e religião eram arenas de posicionamento frente à alteridade local, convidada à participação nas atividades da comunidade muçulmana e ao descobrimento, via tal participação, do que é o ‘verdadeiro Islã’, bastante diferenciado daquele estigmatizado pela mídia em geral. Essa abertura para fora, para o universo não muçulmano local, permitia a comunicação de uma codificação religiosa controlada pelos intérpretes da comunidade, de modo a garantir a ‘correção’ da doutrina transmitida, e dependia de uma objetificação doutrinária. O posicionamento permite perceber quais as alteridades acionadas pela comunidade, e em que sentido essa alteridade era constituída – Judaísmo, Cristianismo e Islã, portanto, eram postos mais próximos em uma trajetória histórica que conectava geneticamente as três tradições, sem que se perdesse de vista as importantes diferenças e modificações.

2.4.3 – Sagrado e O Extra

A comunidade muçulmana no Brasil está representada na série ‘Sagrado’, exibida na TV Globo desde janeiro de 2010. ‘Sagrado’ é uma iniciativa da TV Globo e do Canal Futura e aborda a diversidade religiosa no Brasil e no mundo contemporâneo, discutindo temas atuais a partir da visão de várias denominações religiosas sobre cada um dos temas. Diversas autoridades e lideranças são convidadas a comentar os temas em debate. A série apresenta peças de 2 minutos que vão ao ar na Rede Globo diariamente às 6h5min, com um programa especial aos domingos com duração de 10 minutos, que é a reunião de todos os capítulos da semana. O Canal Futura reprisa as peças em dois horários de sua programação. O programa Mais Você, da apresentadora Ana Maria Braga discute o tema às sextas-feiras, encerrando a discussão. A iniciativa parte de um ecumenismo, já que há a tendência de se organizar os discursos de modo a não salientar uma posição religiosa em detrimento das outras. Em geral, essas posições são apresentadas em afirmações muito gerais, evitando pontos polêmicos. A organização não apresenta propriamente cruzamentos entre os discursos das diferentes lideranças religiosas, de modo que cada autoridade apresenta sua posição como um todo fechado. No entanto, Ana Maria Braga em geral aparece ao lado de um crucifixo católico, símbolo religioso típico na sociedade brasileira (Pereira Jr. 2009), encerrando a discussão.

O Islã conta com três representantes: Sheik Jihad Hammadeh, vice-presidente da

WAMY (World Assembly Muslim Youth, em inglês), Xeique⁵¹ Armando Hussein Saleh, membro da Mesquita Brasil, em São Paulo e Sami Armed Isabelle, da SBMRJ.

Esta presença do Islã na série, e a representação da comunidade carioca na figura de Sami Isabelle, é mais um canal de comunicação com a comunidade não muçulmana brasileira e carioca, onde o Islã em sua positividade é apresentado a partir do posicionamento frente a determinadas questões abordadas pelo programa. Apesar de uma relação que tende ao conflito, a SBMRJ se insere na mídia televisiva com essa participação no ‘Sagrado’, tendo a oportunidade de se expressar em uma grande rede de televisão que, no mais das vezes, tende a ser recusada por todo e qualquer coletividade que se afasta do *mainstream* midiático. Mais do que em qualquer outra oportunidade, o Islã é ali apresentado de forma a realçar seus elementos de convergência com um suposto denominador comum da religiosidade brasileira, que parece ser muito mais uma premissa da produção da série do que da parte dos representantes. Em especial, no que se refere ao Islã, o discurso é coeso entre os representantes e coerente com aquele que circula na comunidade.

Além dessa participação no ‘Sagrado’, a comunidade muçulmana sunita carioca, mais uma vez na figura de Sami Armed Isabelle, dispõe também de outro espaço na mídia de grande circulação, neste caso ao menos no Rio de Janeiro, com uma coluna na página eletrônica do jornal ‘O Extra’, publicação também das Organizações Globo⁵², onde publica artigos explicativos acerca da doutrina islâmica, com o mesmo propósito de esclarecer e corrigir qualquer má interpretação da doutrina. Em especial esses artigos trazem resumos dos tópicos abordados em seus livros (Isabelle 2003; 2008) trabalhados nas aulas de religião.

2.5 – Conclusão

Procurei mostrar nesse capítulo primeiro a trajetória da comunidade, com um breve histórico da comunidade árabe, para depois abordar a forma de organização da mesquita, com uma descrição do espaço e recurso de imagens, e o modo como esse espaço é utilizado pela comunidade que frequenta a mesquita. Em seguida descrevi seus mecanismos disciplinares que põem a comunidade em funcionamento, descrevendo também as formas de posicionamento frente à comunidade não muçulmana.

⁵¹ Mantive a opção de duas grafias distintas para a mesma palavra a fim de manter a forma como tais personalidades estão indicadas na página eletrônica do programa, em perfis com fotos e texto de apresentação. Cf. <http://www.sagrado.org.br/perfildosentrevistados/>

⁵² Assim, essa relação agônica com o *mainstream* midiático, em especial o que a Rede Globo representa, deve ser colocada sob observação, já que por meio dessa presença nas publicações das Organizações Globo, sua participação nesse *mainstream* não pode ser negada.

Meu objetivo foi mostrar que a comunidade muçulmana carioca funciona a partir de mecanismos disciplinares que enfatizam a transmissão oral e textual do conhecimento, sem perder a dimensão estética e carnal da experiência de vida em comunidade. Além disso, quis mostrar como a comunidade faz para se posicionar frente à alteridade que lhe circunda – os não muçulmanos. Busquei demonstrar etnograficamente como os modelos propostos por Harvey Whitehouse de um modo doutrinal de religiosidade perpassa a vida da comunidade, com transmissões via argumentação, por ideias e conceitos, abstração e racionalização do discurso religioso. Isto está ligado também à proposta de Eickelman & Piscatori de pensar o Islã como sistema doutrinal objetificado, o que tem estreitas conexões com a dinâmica de transmissão, comunicação da doutrina islâmica, especialmente no que se refere às estratégias de posicionamento frente a imagens do Islã das quais a comunidade procura se diferenciar e distanciar.

capítulo 3

codificando e ensinando o islã

Este capítulo procura expor essa codificação religiosa transmitida por meio dos canais selecionados pelos intelectuais da comunidade muçulmana sunita carioca. Alguns dos meios de transmissão e comunicação dessa codificação já foram apresentados no capítulo anterior, pois ou diziam respeito à própria estrutura ritual da comunidade – caso das orações, sermões, jejuns –, ou serviam para marcar um posicionamento para fora, socializando também recém-revertidos – caso dos cursos de árabe e religião. O objetivo aqui é analisar o *caráter* e a *forma* dessa codificação, seu conteúdo, a lógica interna, explicitando as estratégias que estão envolvidas. Assim, ao tratar da *khutbah* novamente, não pretendo retomar as descrições que já apresentei no capítulo anterior, mas focar nos discursos emitidos, propósitos, forma e intenção. Assim também nas aulas de árabe e religião. Além disso, analiso também as publicações materiais e eletrônicas da comunidade, também entendidas como estratégicas na codificação religiosa.

3.1 – Os ‘intelectuais’ da comunidade

Pensar a codificação religiosa da comunidade muçulmana sunita carioca significa levar em consideração um quadro altamente dinâmico e complexo de possibilidades de interpretação e comunicação da doutrina religiosa. O quadro é dinâmico porque envolve, como já aponte anteriormente, todo um conjunto de circunstâncias que flexibilizam o acesso e a possibilidade dos mais variados atores sociais interferirem nos debates sobre o que é o ‘verdadeiro Islã’ (Stenberg 1996). O estabelecimento de uma ortodoxia, a constituição de uma tradição que lhe fundamente, se dá em meio a um jogo complexo de relações de poder (Asad 1986). Além desse quadro global, há as circunstâncias locais com as quais a comunidade se vê envolvida, de modo a atualizar debates transnacionais em suas dinâmicas locais (Pinto 2005:232). Tais dinâmicas estão ligadas aos mecanismos que controlam o acesso ao conhecimento religioso na comunidade, e que mecanismos vinculam o acesso ao conhecimento religioso a posições de poder na estrutura hierárquica. Qualquer flexibilização será a partir desses mecanismos, filtros que qualificam, mais do que simplesmente selecionam os que estão aptos a interferir.

Na comunidade carioca, como aponta Gisele Chagas, a autoridade religiosa é concebida a partir do domínio do conhecimento religioso. Afirma:

Na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, o papel de autoridade religiosa é conferido ao membro da comunidade que *publicamente demonstra* ter mais conhecimento dos textos doutrinários e das práticas rituais do que os demais membros. Este conhecimento precisa ser continuamente revertido em autoridade que, por sua

vez, está envolvida em relações de poder que também são estruturadas a partir do conhecimento religioso dos muçulmanos. (Chagas 2006:131, ênfases minhas)

O domínio, a posse do conhecimento implica uma performance, uma demonstração pública. Assim, o intelectual na comunidade carioca é um guru (Barth 2000:144-5), que ensina, fala, transmite, comunica, cede, doa. Deve demonstrar generosidade nessa economia informacional de constante fluxo de um polo ao outro. Gisele Chagas e Paulo Pinto (2005:232) apontam a condição de ‘mediador cultural’ em sua “função de interpretar, adaptar e negociar o Islam com a realidade local” (Chagas 2006:131). Assim, temos uma meritocracia na comunidade carioca – uma organização da hierarquia pelo mérito individual de esforço na busca do conhecimento religioso. O trabalho de Gisele Chagas, no entanto, mostra como a comunidade carioca lida internamente com questões complexas e dilemáticas. Essa meritocracia seria resultado da objetificação da doutrina islâmica – decorrendo da capacidade individual de apreender corretamente o sistema doutrinal islâmico. Ainda assim, existe uma forte convergência entre a etnicidade árabe e o acesso a posições de poder na comunidade sunita carioca. Segundo Gisele Chagas, mais uma vez:

... a etnicidade árabe, neste caso, é percebida como um elemento privilegiado na aquisição de conhecimento religioso, uma vez que, ao menos teoricamente, os árabes e seus descendentes nascidos muçulmanos teriam um maior acesso aos textos sagrados e um maior convívio com os valores islâmicos, fator que teria permitido o estabelecimento simbólico de fronteiras étnicas entre os membros da comunidade. (2006:132)

Os acessos a posições privilegiadas na estrutura da SBMRJ convergem com uma etnicidade árabe – sua análise mostra que a etnicidade é entendida como um diacrítico do domínio do conhecimento religioso via domínio da língua, por exemplo – para o controle e definição dessa dinâmica de flexibilização da ortodoxia religiosa. As análises de Chagas me parecem corretas, mas os desenvolvimentos da vida humana sempre tendem a complicar a realidade quando tudo parece explicado. A meritocracia que define esse acesso à posições de poder parece permitir cada vez mais elementos menos marcados por uma etnicidade árabe, como é o caso de Fernando, ou de instabilidade no pertencimento à comunidade, com Idriss. Trata-se, ao que parece, de flexibilizações do esquema geral. Fernando é convertido, Idriss estrangeiro com visto de estudante. A sua situação legal em princípio aponta para uma transitoriedade. Ambos, no entanto, ascenderam a posições de destaque com uma forte marcação do mérito individual, mais do que pela referência a algum traço étnico.

Formação e atividade

Um elemento importante para a presente discussão é a formação desses atores sociais na comunicação dessa codificação religiosa, já que essa formação define toda a estrutura da codificação – desde a interpretação da doutrina, até os meios pelos quais se pretende fazer circular. Seguindo as sugestões de Eickelman (1985:9), trabalho aqui com uma noção de intelectual que não é aquela formulada por Gramsci, muito próxima da formulação russa de *intelligentsi-a*, a classe educada, estudada, acadêmica e politicamente formada da sociedade, controlando os recursos políticos. Aqui, os recursos não são propriamente políticos, mas religiosos. De todo modo, os intelectuais estão marcados por certos atributos e capacidades, mais do que como grupo fechado em si e coeso. Considero útil a imagem de Paul Radin (Radin 1957), que se refere a uma classe intelectual para indicar sua realidade fenomenológica, manifesta precisamente nessa atividade criativa e interpretativa sobre determinado conjunto cosmológico. Radin tende, no entanto, a superenfatizar a atividade de indivíduos enquanto unidade básica e autônoma, ao passo que pretendo considerar aqui essa atividade interpretativa como coletivamente constituída, seja em seus propósitos, em sua consolidação e objetificação, seja considerando os circuitos translocais e transnacionais dos quais participam tais intelectuais. Pode-se falar da formação de líderes carismáticos (Weber 1944:847ss), embora seja importante considerar que esse tipo de posição envolve mistério acerca das fontes do poder carismático, e no caso em que trabalho, as fontes de poder e posição são muito bem conhecidas – livros e estudos. Procuo pensar essas figuras como ocupando posições privilegiadas via mérito, enquanto ‘gurus’.

Irei tratar particularmente de quatro figuras em posições estratégicas na comunidade. Assim, Munzer e Sami, irmãos, o primeiro assumindo funções no Imanato da comunidade em momento de transição, portanto tendo acesso constante ao *minbar*, proferindo a *khutbah*; o segundo, responsável pelas aulas de religião, dirigindo o departamento educacional. Fernando, envolvido com a organização do site da SBMRJ e da circulação do jornal *Nurul Islam* (Luz do Islã) e das aulas de religião, juntamente com Sami. Por fim, Idriss, professor de árabe.

Corroborando as descrições de Gisele Chagas, temos aqui ainda um domínio do elemento árabe – Sami e Munzer tem origem síria, Idriss de formação muçulmana, é falante fluente do árabe e socializado na tradição islâmica. Fernando aqui aparece exclusivamente por meio de seu mérito no domínio do conhecimento religioso. Minhas atenções se voltam para esses elementos por serem eles figuras que estão diretamente envolvidas no controle e organização dos canais de divulgação da codificação religiosa de que irei tratar aqui. É evidente que todo aquele apto a falar sobre o Islã se manifesta na ‘conversa pequena’, nos bate-papos pelos

corredores, no salão, conversando entre si, explicando a religião para novos adeptos ou curiosos, como sói acontecer aos antropólogos. Mas pretendo aqui fazer uma distinção entre dois níveis e pensar a codificação religiosa emitida pelos canais formais aventados em uma chave, um nível, e em outro nível, perceber como uma circulação da mensagem se dá.

Detalhe importante aqui é o fato de nenhum desses quatro elementos ter formação religiosa formal. Tanto Sami como Munzer estudaram na Universidade Islâmica de Medina, Arábia Saudita, mas tratava-se de cursos de língua árabe oferecidos para iniciantes. O curso dura dois anos, por 4 módulos, conta com avançado conteúdo religioso, de onde, evidentemente eles conseguem o domínio e a legitimidade para falar sobre o Islã. Este, no entanto, não é um curso superior em estudos de religião islâmica. Ambos tem formação superior, mas no Brasil. Fernando é jornalista formado e Idriss tem formação em física no Burquina Fasso, sendo o seu conhecimento profundo produto de esforço de praticante. Isto não significa, obviamente, que estejam fora de uma rede de interpretação do Islã. Como já mencionado por Paulo Pinto (2005:233), Gisele Chagas (2006:61) e Cláudio Cavalcante Jr. (2008:17), essa vertente de interpretação do Islã é a *Salafiyya*.

Salafismo e Wahhabismo

Enquanto movimento, o Salafismo não apresenta uma articulação e coerência interna. O termo refere-se a um conjunto de movimentos surgidos a partir da segunda metade do século XIX, com propostas de reforma do Islã por um retorno ao ‘Islã dos predecessores’ (*salaf*), ou seja, o profeta Muhammad e seus seguidores imediatos. Como aponta Paulo Pinto (2010b:138-141), a falta de articulação entre as diversas correntes da *salafiyya* estava ligada a dificuldade em se definir o que eram essas origens e como deviam ser restauradas. O movimento historicamente teria surgido na Índia, Síria, Egito e Iraque, com a criação da *madrassa* de Deobandi, no norte da Índia, em 1867. Outras vertentes surgiram, com a *Ahl al-Hadith* (povo/família do *Hadith*), também na Índia. Essa vertente propunha uma leitura do mundo moderno a partir dos textos corânicos. Nesse enquadramento teria surgido *Siddiq Hassan Khan*, um dos precursores dos movimentos reformistas a apresentar uma “[...] hermenêutica do texto corânico [que] ressaltava os paralelismos deste com os conhecimentos produzidos pela ciência moderna, de modo a mostrar que fé e razão não eram incompatíveis.” (Pinto 2010b:139). *Siddiq Hassan Khan* teria influenciado outros movimentos salafis em Bagdá.

De um modo geral, todos os representantes do salafismo partilhavam do consenso acerca da importância e centralidade da apreensão intelectual dos conceitos e valores islâmicos codificados nos textos sagrados para uma vida religiosa adequada. Assim, apesar de varia-

ções, partilhavam de uma concepção moderna do texto sagrado como verdade objetificada e coerentemente codificada.

Como afirma Silvia Montenegro (2000:291), “Entre os muçulmanos da SBMRJ, é central a importância dos textos sagrados, o cuidado por sua preservação mediante aquilo que temos denominado como sua luta pela literalidade.” No entanto, essa centralidade do texto sagrado liga a comunidade carioca a outra vertente de reforma religiosa do Islã, o wahhabismo, movimento iniciado por Ibn Abd al-Wahhab, com a publicação do “Ensaio sobre a unidade divina”, em 1740. Al-Wahhab denuncia práticas religiosas que obscureciam a unidade de Deus (*Tawhid*) e acabavam por produzir outras formas de idolatria (*shikr*), no que, portanto, dirige sua crítica ao xiismo e sua adoração pela família do profeta, e ao sufismo e suas práticas místicas de contato com Deus, sem referência textual corânica e decorrendo no culto aos santos sufis. Pregava uma abordagem literalista do texto corânico e amplo controle da vida social. O Wahhabismo se desenvolve em uma série de movimentos políticos na península arábica, aliando-se à casa de *Sa'ud* para o surgimento dos emirados sauditas e na própria unificação e independência da Arábia Saudita, em 1932 (Pinto 2010b:135).

A internacionalização do Wahhabismo e sua participação no imaginário religioso islâmico mundial estão ligadas, entre outros fatores, à criação da Universidade Islâmica de Medina, em 1961, por onde passaram, não por acaso, Munzer e Sami Isabelle¹. Essa influência salafita e wahhabita na codificação religiosa da comunidade muçulmana sunita carioca vai se apresentar de forma clara e contundente nos diversos canais de codificação da comunidade, concentrando importância à literalidade do texto sagrado, à busca de pureza do Islã original e na crítica ao sufismo e ao xiismo.

3.2 – A codificação: racionalização do Islã

Indiquei o quadro geral no qual a codificação religiosa do Islã é constituída na comunidade muçulmana sunita carioca, que se congrega na Mesquita da Luz (*Masjid al-Nur*), templo religioso controlado pela SBMRJ. Neste capítulo indiquei que esta racionalização está ligada a influências salafitas e wahhabitas nos intelectuais da comunidade. Estas duas vertentes, correntes de interpretação do Islã, conferem uma centralidade ao texto religioso islâmico, o Alcorão Sagrado, as tradições do profeta Muhammad conhecidas como ‘Os Hadith’, e a jurisprudência.

¹ A Universidade Islâmica de Medina tem grande significado na comunidade. Em 2011 obtive informações de membros, revertidos e nascidos muçulmanos, organizando-se para seguir em conjunto para a Universidade, a fim de realizar estudos religiosos.

dência islâmica (Montenegro 2000; Chagas 2006; Pinto 2005; 2010b; Cavalcante Jr. 2008). Essa codificação religiosa objetifica o Islã, o transforma em um sistema abstrato e coeso, com princípios inteligíveis, de fácil apreensão e transmissão (Eickelman & Piscatori 1996), e isto é importante aqui porque potencializa no Islã características do que foi chamado de ‘modo doutrinal de religiosidade’ (Whitehouse 2000), fundado em argumentos e transmitidos por uma pedagogia religiosa organizada pela figura do guru (Barth 2000:144ss).

Essa configuração explica o grande afluxo de informações que segue dos intelectuais para a comunidade. Um guru deve ensinar sempre, constantemente, deve falar, transmitir, pois sua posição depende exatamente dessa capacidade de transmitir conhecimentos aos seguidores (Barth 2000:141ss). Por isso a importância já apontada da demonstração pública constante de conhecimento religioso. Essa demonstração pública de conhecimento materializa-se no discurso circulado oralmente no cotidiano da comunidade; no grande esforço de publicação de livros pelos intelectuais; na preocupação com as aulas de religião e árabe – pois embora o foco da aula de religião seja, fundamentalmente não-muçulmanos e novos fiéis, isto não significa que essa performance não seja captada também pelos membros da comunidade. A exposição de conhecimento para fora da comunidade não exclui a eficácia performática dessa exposição no interior da comunidade.

Essa organização do sistema religioso é já uma forma de racionalização porque implica sistematicidade, organização e abstração da doutrina religiosa. No entanto, estou propondo aqui pensar mais detalhadamente, perceber essa racionalização em alguns aspectos e analisar o que significa propriamente essa racionalização *do* sistema religioso *para* o sistema religioso. Forma e conteúdo estão mutuamente implicados. O Islã é racionalizado porque a forma de sua doutrina, o modo como será organizada, os meios que serão utilizados para transmitir, comunicar essa doutrina está, devem estar em consonância com o próprio conteúdo doutrinal. Se a codificação religiosa aqui formulada propõe um Islã como racionalizável e consonante com a ciência, sua objetificação é um corolário lógico, implicado necessariamente. O Islã e a ciência estão em profunda afinidade e convergência aqui. O Alcorão, de acordo com essa codificação, antecipa em séculos descobertas complexas da ciência moderna; seus ensinamentos milenares seriam de eficácia científica comprovada – desde a importância da higiene ritual na forma do *wudu* até os benefícios biológicos do *sawm*, o jejum do Ramadan. A língua na qual foi revelado o Alcorão, o árabe, é compreendida como língua sagrada e é isso o que explica todas as suas vantagens na transmissão da religião – clareza, facilidade. Se assim é, tudo está determinado por Deus de modo a fazer convergir a razão humana e a apreensão da Sua verdade na forma do conhecimento científico e da racionalidade.

...

O Islã é vivido como sistema claro e simples. Fácil de ser executado, perfeito em seus princípios, livre de equívocos, em consonância com a mensagem do profeta. A forma como o Islã é pensado como presente na vida dos fiéis deriva da forma como ele é codificado e transmitido, assim



Figura 13: detalhe do Alcorão, fiel em momento de oração.

como o próprio projeto de codificação, de divulgação. Essa compreensão organiza e dá coerência às práticas religiosas e sociais do cotidiano, explica e sustenta a ortodoxia. Toda prática e princípio religioso que se atualiza no interior da comunidade tem a sua *raison d'être* atrelada a essa concepção objetificada do Islã. Uma vez que o Islã é compreendido como um sistema total de vida, um *din*, cada aspecto, cada ato praticado ou praticável, cada esfera dessa vida está contemplada pelo sistema, será por ele regrado, corrigido, organizado. Se nada escapa à regulação desse sistema, que é perfeito precisamente porque é encompassador, totalizador, abrangente, cada fenômeno que compõe a vida será também compreendido como determinado pelo sistema. Tudo o que existe será regrado pelo sistema e, por isso mesmo, existe de forma necessária. Nada escapa, porque tudo o que existe é necessário.

Em uma sexta-feira, enquanto esperava o sermão, conversávamos eu, Samir e Idriss, em torno da banca do bazar. Vendo meu interesse e incessantes perguntas, Samir se dispôs a falar livremente sobre o Islã, respondendo e desenvolvendo minhas questões. Logo de início, o *din*.

Bom, na verdade, o Islam é um sistema completo de vida. Na verdade a palavra árabe para religião, *din*, a melhor tradução não é religião. Religião é um conceito do ocidente. *Din* é melhor entendido como 'sistema', sistema de vida, completo. Entende? O Islam é completo, é perfeito, porque é um sistema total, toda a vida do muçulmano está controlada pelo *din*. O Alcorão prevê as orações, o jejum, o sermão, mas ele organiza cada detalhe. [enfático] **Cada detalhe** da vida do muçulmano está explicado no Alcorão como deve ser feito [ri da beleza da afirmação]. É perfeito, é perfeito cara. Você imagina que o Islam ensina como comer, como beber, como a mulher deve fazer a higiene do ciclo menstrual.

Mas não apenas tudo o que existe está controlado pelo sistema. Existe porque está

controlado. Mais à frente, continua Samir. “Tudo o que existe, tem uma razão de ser. Deus é perfeito, ele criou tudo com uma razão de ser, um sentido, e o Islam é esse sistema que faz a vida funcionar.” Esse superdeterminismo ontológico de origem divina, onde tudo está controlado, vai de um ‘não matarás’, uma proibição moral fundamental, passando pelas regras de casamento e herança, a mão com a qual se alimenta o muçulmano, como ingerir o líquido, até a vestimenta adequada para a oração. “É que Deus interdita aquilo que, mesmo que ainda não seja pecado, pode vir a ser.” Gabriel assim me explicou a proibição de realizar a oração, no caso dos homens, com camisas ou blusas contendo imagens humanas. Durante o mês do Ramadan, Diego, de quem já falei, recém-convertido vindo do misticismo judaico, apresentou-se para a oração vestindo blusa decorada com um enorme rosto branco em expressão de dor. Antes mesmo de retirar os sapatos, já com todos os homens alinhados para iniciar a oração que segue o *iftar*, lhe foi pedido que trocasse a blusa, todos esperando sua adequação. Embora em princípio a imagem na blusa não seja pecado, porque não está sendo adorada como ídolo, seu uso no momento da oração é interdito como forma de prevenir qualquer futuro desvio indesejado da senda reta. O próprio Diego reconhece o erro. Sua bolsa estava ao meu lado, em uma cadeira, e ao mexer na bolsa, comenta comigo: “Eles pediram pra eu trocar de blusa. É por causa do rosto. É que imagem pode ser adorada, e no momento da oração é complicado, né. Eu que dei mole mesmo.” “Deus tranca uma porta que não deve ser aberta antes mesmo dela ser aberta”, completou posteriormente Sami, ao comentar a passagem com Diego. A onisciência e onipotência divina estão estreitamente vinculadas à forma racional de suas manifestações.

Essa compreensão do Islã como sistema total de vida, atrelada à definição onipotente de Deus, funciona também nos momentos em que é preciso marcar a diferença frente a outras formas de culto religioso, ou frente às diferenças internas do Islã. Assim, destaca-se a perfeição da criação divina e do sistema de vida por Deus revelado – o Islã – frente a outras religiões, que exatamente destacam níveis de realidade no qual a religião opera. Assim, quando perguntei sobre a condenação da usura pelo Islã, a resposta apresentou variadas entradas semânticas. Em primeiro lugar, referente à proibição em si. Estávamos sentados no tapete de oração eu e mais quatro ou cinco pessoas quando abri a pergunta para o grupo, sem direcionar a alguém em particular. “Bom, a proibição da usura não foi instituída pelo profeta Muhammad (*Sala Allahu Allaihi wa Salam*²), ela sempre foi proibida. Sempre foi. Mas, na história, o

² “Que as bênçãos e a paz de Deus estejam sobre ele.” Saudação à memória do profeta Muhammad que é proferida toda a vez que seu nome é pronunciado. Esta talvez seja uma das poucas oportunidades em que se pode afirmar categoricamente: TODA vez que o nome do profeta Muhammad é mencionado segue-se a saudação, na

homem acaba modificando, entendeu? O Islã não aceita a prática da usura porque a única fonte de riqueza é o trabalho. Por isso que não pode.”, afirmou um dos presentes. Em seguida, outro completou. “Cara, é porque, na verdade, a revelação é uma só. A gente entende que a religião que Jesus³ pregava é o Islã. A usura já era condenada por todos os profetas.” Aqui, duas questões: a primeira é a marcação das fronteiras com outras denominações, cujas especificidades são exatamente a de terem desvirtuado a mensagem divina. A segunda questão é exatamente a compreensão de que o Islã é o sistema eterno, revelado ao homem desde o princípio. A diferença do Islã para outras religiões, portanto, é a perenidade da mensagem conservada livre de inovações condenáveis (*bida'*). Tudo o que não é Islã no presente, é Islã desvirtuado em algum momento do passado.

Essa perenidade da revelação de Muhammad está garantida no esforço da *ummah* em manter-se consistente com os ensinamentos corânicos, mas também pela manutenção da natureza imaculada e original do texto. O Alcorão é o milagre de Muhammad, revelado em uma língua especial, sua preservação garantida por Deus. É essa natureza divina do Alcorão que possibilita a revelação de fatos científicos complexos no texto corânico. Samir, na sequência do comentário que fazia a respeito da completude do texto corânico, completa, com sua fala acelerada, divertida, interessada em explicar – além de compreender toda a vida do fiel, o Alcorão é fonte de conhecimento científico:

O Alcorão é um milagre. Você sabia que existem descobertas científicas reveladas pelo Alcorão? É, pois é. [Para e pensa alguns momentos no exemplo a ser mencionado] Cara, hoje em se sabe que, por exemplo, as águas do Mediterrâneo não se misturam às do Atlântico. Os especialistas fizeram uma série de medições e constataram que, de fato, as águas dos diferentes mares não se misturam, porque tem características diferentes. E tudo isso já está lá no Alcorão, que foi revelando mais de 1400 anos atrás. Cara, o Islã é muito bonito! [risos]

maioria das vezes em árabe, mas também em português. A rigor, uma saudação deve ser proferida após cada menção a cada um dos profetas, de Abraão a Jesus e Muhammad. Aqui, no entanto, não se pode afirmar tão categoricamente que essa saudação ocorra sempre. Na codificação textual dos livros, e nas aulas, Sami menciona essa deferência para com o nome dos profetas. Mas é possível perceber duas distinções. A primeira tem a ver com a diferença entre saudações. Enquanto para Muhammad faz-se a reverência acima mencionada, quando se referem a outros profetas, a menção mais comum é: “Que a paz e a misericórdia de Allah estejam sobre ele”, sendo também usada para saudar o nome de Maria, mãe de Jesus. A segunda distinção é que, tanto nos livros, quanto nos textos publicados, ou nos sermões proferidos, registrei por diversas vezes o nome de Jesus, que é frequentemente mencionado, sem saudação alguma. Ou, após duas ou três menções seguidas à sua figura, uma reverência. Mesmo assim, essa reverência não é rara, apenas menos imperiosa do que a que segue o nome de Muhammad. Na codificação textual é comum que a saudação venha na figura de um símbolo, exercício caligráfico em que a frase completa em árabe é concentrada, profundamente elaborada. Ou usa-se a sigla S.A.A.S da transliteração do árabe.

³ A menção não é seguida de reverência alguma. A referência a Jesus como profeta do Islã parece aqui novamente a estratégia de, ao se dirigir a um não-muçulmano, fazer menção à religião dominante da sociedade, postulando uma familiaridade.

Samir, como já mencionei, é de família muçulmana importante dentro da comunidade. O exemplo que ele menciona está presente nos livros que circulam pela mesquita, que analiso mais à frente. Ao explicar-me o calendário islâmico, lunar, comentava a importância e inteligência de se contar o tempo pela mudança da lua. Acompanhando seu argumento, resolvo confirmar uma informação e não só descubro que ela não é aceita pela interpretação corrente na comunidade, como a razão de sua recusa está ligada à objetificação da doutrina, sua racionalização. O calendário é lunar. Essa referência à lua como organizando o tempo deve então estar ligada ao símbolo do Islã, uma lua crescente e uma estrela. Samir é rápido, consistente, embora pareça se ver de frente a um fato comum, a associação equivocada do Islã com um símbolo. “Não, [balança o indicador negativamente] o Islã não tem símbolo. Não precisa. É, tem muita gente que pensa que é o símbolo do Islã, mas na verdade não é. Não tem fundamento religioso. O Islã não tem símbolo, porque símbolo pode ser adorado, e nós só adoramos a Deus. Eu não preciso de um símbolo para adorar a Deus.” Evidentemente, a lua crescente tem ampla reverberação semântica dentro do Islã, pois marca a mudança de mês, e a associação simbólica de fato existe. Mas o importante aqui é notar a recusa do simbolismo, em último caso porque envolve uma crença desnecessária, já que qualquer mediação entre o homem e Deus é dispensável. Não há fundamento na revelação corânica. E, pode-se completar, não poderia ter fundamento na revelação corânica porque tudo contido no Alcorão é necessário, e um símbolo não é necessário, fundamental no ato de adorar a Deus. Ao contrário, pode apresentar o perigo de tomar o objeto real de adoração – Deus – e ser adorado em seu lugar. Assim, não só o Islã não precisa de um símbolo, como deve evitá-lo. Literalidade, centralidade textual corânica, crítica à outras vertentes rivais dentro do Islã – elementos salafitas.

3.3 – Formas de divulgação

Os canais formais que analiso neste momento são modos de circulação da doutrina religiosa muito variados. Considero o texto escrito dos panfletos distribuídos gratuitamente para a comunidade, livros e apostilas dos cursos de árabe e religião, publicações de membros da comunidade, mas também a oralidade das aulas oferecidas e do sermão da oração de sexta-feira. Estou seguindo aqui a proposta já mencionada de Barth (2002:6) de considerar as micro-circunstâncias de formação do conhecimento. Assim, não é apenas a formalidade da *khutbah* que será considerada aqui, mas também a semi-informalidade da aula e a textualidade, central nessa conjuntura.

As análises de Jack Goody são importantes para esse momento (Goody 1988), na me-

dida em que seu trabalho enfatiza as consequências da escrita como estabilizadora do conhecimento, articulando uma modificação da forma da transmissão do conhecimento – a escrita – com uma modificação em seu conteúdo, racionalizado, passível de esquematização, organização, abstração e, portanto, universalização.

Não estou propondo esgotar o material que circula na mesquita, porque ele é muito variável, abundante e de duração curta. Algumas das séries de publicações não me foi possível completar porque o material da mesquita era pouco e a renovação variada. A distribuição é constante e o acervo renovado frequentemente sem que necessariamente se repita. Apresento então exemplos consistentes, sem pretender, por uma impossibilidade imperiosa, abarcar a totalidade.

3.3.1 – Panfletando o Islã. Breves mensagens da verdade

Às sextas-feiras, no bazar organizado por Idriss no salão da mesquita, é possível comprar diversos produtos, de livros a objetos religiosos, peças de vestuário e indumentárias religiosas. Mas é possível também adquirir gratuitamente panfletos com mensagens religiosas dos mais variados tipos.

Algumas dessas publicações de distribuição gratuita são em formato de brochura, embora de pequeno volume, variando entre 40, 50, algumas das brochuras mais volumosas com até 70 páginas, a maioria de material muito simples, e a qualidade sendo também muito variável. Para redução de custos na distribuição gratuita, alguns apresentam baixa qualidade no papel e de acabamento. Outros, ao contrário, tem encadernação razoável, cuidadosa, alguns apresentando-se mesmo em papel revista, com fartas imagens, ilustrações coloridas, demonstrando importância no investimento de divulgação religiosa gratuita. A grande maioria, no entanto, é de panfletos dobráveis, com textos curtos, concisos, abordando de forma breve e clara um único tema religioso em particular. O direcionamento do texto é amplo, procurando abranger fiéis e não-muçulmanos, já que alguns textos são convocatórias para a reversão, outros explanações de pontos doutrinários básicos. Os panfletos são distribuídos à mesquita por instituições de divulgação do Islã, como a WAMY e a CDIAL, mas algumas referências variadas aparecem na forma de links de endereços eletrônicos de uma série de comunidades e entidades de divulgação do Islã no Brasil e na América Latina. Assim, os panfletos fazem circular ideias e instituições por meio de referências.

O panfleto intitulado “Caro irmão e cara irmã na humanidade”, sem autor identificado, é um exemplo da convocatória para a reversão. O texto aparece sem identificação do autor,

mas em sua parte final surgem links variados. Panfleto dobrável, sua face posterior contém as seguintes informações: “Para maiores informações *contatar a Mesquita* mais próxima ou www.luzdoislam.com.br , www.takydin.net , www.wamy.org.br , www.alcorao.com.br , www.islam.com.br , www.brasileiromuçulmano.net .” (ênfase minha). O material é decorado com arabescos na face frontal e é composto em papel-cartão tipo revista. O texto, claro, simples, dirigido a um leitor não adepto da religião de Deus, realiza uma pregação da criação divina, que é entendida como dever religioso. Deus é uno, superior, incomparável, autossuficiente e generoso. ‘Não idolatre’, ‘não oferte’, ‘não alimente imagens’ são conclusões extratextuais que se pode inferir das referências contundentes às qualidades de Deus mencionadas. O terceiro parágrafo diz: “Não é comparável aos humanos, pois não teve filhos, nem esposa e nenhum sócio.” Recusa-se aqui claramente a hagiologia e a santíssima trindade cristã. O texto faz referência aos objetivos de Deus na criação, que são obediência e adoração da maneira correta – a ortodoxia é fundamental, portanto. O envio do livro por Deus teve sempre como propósito proibir o maléfico e indicar o benéfico, sua forma sempre foi, portanto, inteligente, racional, *clara* e perfeita. Recusam a adoração aos profetas como santos ou deuses, refere-se a Jesus como igualmente amado por esses que agora pregam no panfleto. Afirmam que não propõem apenas mais uma opção, que pode ser simplesmente descartada, mas a verdade. Ainda assim enfatizam o livre arbítrio, de modo que é a verdade o que é oferecido, não algo leve, mas o ser humano é livre para aceitá-la, sendo obrigação daquele que aceita a verdade, divulgá-la.

Irmãos, se vocês aceitarem, crerem que Deus é Único e não há divindade além d’Ele, que Jesus (que a paz de Deus esteja com ele) é servo de Deus e Seu Mensageiro, que Mohammad (que a paz de Deus esteja com ele) é servo de Deus e Seu Mensageiro vocês triunfarão e terão a benção de Deus; ganharão Jesus e Mohammad (que a paz de Deus esteja com eles) terão, então, que iniciar a ligação com o seu criador fazendo as orações e outras adorações *simples e fáceis de praticar*, onde vocês encontrarão o conforto e a felicidade na sua vida mundana e na Próxima. (ênfases minhas)

Aqui o texto sugere dois dos cinco pilares do Islã, já que reconhecer que não há divindade além de Deus e que Mohammad é seu servo e mensageiro é o que pede a *Shahada*, o testemunho de fé, do que se segue a prática da oração. Assim, a reversão ao Islã é simples e a manutenção dessa relação com Deus também. Devo chamar a atenção aqui para a menção a Jesus ao lado de Muhammad, quando na *Shahada* só se menciona o último – o que indica o reconhecimento da opção religiosa dominante na sociedade, pressuposta naquele para o qual

se dirige, o que faz necessário, como estratégia de identificação, a menção a Jesus. O texto caminha para o fim afirmando não haver o menor interesse material com a conversão do leitor, tratando-se então de um simples ato de caridade. Solicitam que não se julgue o Islã por informações falsas da mídia, que afirmam o terrorismo, o fanatismo e a poligamia como inerentes ao Islã, e que o leitor pense, reflita “*com a mente iluminada*” (o destaque é meu). O texto conclui com um pedido de desculpas caso a mensagem não tenha agradado e, só então, notar bem, apresenta a primeira pessoa do discurso como “Seus Irmãos na Humanidade. Os Muçulmanos.”

O texto tem o propósito claro de, por meio da referência à ponderação, ao escrutínio individual intelectual, rechaçar qualquer associação com fanatismo. E a apresentação tardia como ‘muçulmano’ parece funcionar para impedir um afastamento imediato, como mostrando que o que os muçulmanos pregam não é algo tão distante, uma vez que se procure ler a mensagem passada sem o preconceito produzido pelas ‘informações falsas da mídia’. Assim, após ler um texto razoável e plausível, surpreender-se-ia o leitor com a descoberta de que essa fala prega a religião do Islã.

Outro panfleto, em cartolina, comenta as relações entre os profetas Abraão, Moisés, Jesus e Muhammad. Intitula “Como esses profetas – Abraão, Moisés, Jesus e Muhammad (que a paz esteja sobre eles) – oravam?” O texto aqui é mais simples e curto que o anterior, e a única menção a uma autoria é um link na face posterior, www.islamic-invitation.com. Menciona o encontro entre um ‘grande sábio muçulmano’, *Sheikh Ahmad Deedat*, e um grupo de cristãos e judeus para visitar uma mesquita em Durban, na África do Sul, e após iniciar uma série de explicações a respeito de como os muçulmanos rezam e comparar o ritual de oração muçulmano com passagens do Velho e do Novo testamento – alcançando, portanto, tanto leitores judeus quanto cristãos – acerca das formas de oração dos profetas mencionados⁴, o sábio muçulmano pergunta, uma vez informados sobre o ritual islâmico e as referências bíblicas às práticas islâmicas, qual seria a forma de oração mais cristã. A resposta, evidentemente: “Certamente a forma islâmica de adoração é mais cristã do que outras.” O texto segue conclaman-

⁴ “E Deus disse: “Não te aproximes daqui. Tira a sandália dos teus pés, porque o lugar em que te encontras é uma terra santa.” (Êxodo 3:5). “Moisés, Aarão e seus filhos lavaram aí as mãos e os pés. Quando entravam na tenda de reunião e se aproximavam do altar, faziam suas abluções, como o senhor tinha recomendado a Moisés.” (Êxodo 40:31-32). Abrão prostrou-se com o rosto por terra. Deus disse lhe...” (Gênesis 17:3). “Abraão prostrou-se com o rosto por terra...” (Gênesis 17:17). “Moisés e Aarão deixaram a assembleia e dirigiram-se à entrada da tenda de reunião, onde se prostraram com a face por terra. Apareceu-lhes a glória do Senhor.” (Números 20:6). “Josué prostrou-se com o rosto por terra...” (Josué 5:15). “Adiantou-se um pouco e, prostrando-se com a face por terra, assim rezou...” (Mateus 26:39). Estas são as passagens mencionadas no texto. Aqui, com o próprio texto cristão, justificam-se as práticas islâmicas de descalçar-se, da realização do *wudu* e das prostrações tão características da oração islâmica.

do cristãos a considerarem as razões de muitos cristãos terem se revertido ao Islã, e exalta o exame *lógico e racional* do texto bíblico como forma de compreender as práticas de Jesus, para confirmar que o que Jesus fazia e pregava era o Islã, a mesma religião de Muhammad.

Um terceiro exemplo de panfleto cujo texto está diretamente voltado para o não muçulmano intitula: “Uma mensagem de amor para todos os que procuram a verdade.” De papel, acabamento e tamanho semelhante aos anteriores (muito próximo a uma folha de tamanho A4), menciona outra lista de endereços na face posterior, repetindo alguns dos primeiro panfleto, além de www.gratisquran.com/br e www.hand-n-hand.com/br. No entanto, este panfleto apresenta uma indicação mais precisa sobre quem o distribui: FAMBRAS, Federação das Associações Muçulmanas do Brasil, com endereço em São Paulo, capital, além de indicar símbolo e endereço da Conveying Islamic Message Society, com endereço no Egito.

A exposição é semelhante aos outros dois textos. Menciona os propósitos de Deus na criação, sua unicidade, verdade, condena o politeísmo e a idolatria como pecados imperdoáveis. Aqui o texto apresenta-se logo como em nome do Islã e inicia um detalhamento das qualidades e verdades do Islã, a unidade das revelações de todos os profetas bíblicos e a revelação de Muhammad. O texto deixa claro, no entanto, que se trata de um convite, pois que ‘não há compulsão quanto à religião’. O Islã, segundo o texto, é uma religião transparente, com sentido *claro, sem ambigüidade ou confusão*. Afirma que o Alcorão é um milagre divino, inigualável e que por seus atributos superiores teria sido impossível ser obra humana. “É perfeito para todos os tempos e lugares e *não se choca com a ciência ou a realidade*. De fato, nele existem muitos fatos científicos desconhecidos até a revelação há 1400 anos e todos os fatos foram *cientificamente comprovados* e achados corretos.” (o destaque é meu). O texto conclui mais uma vez exaltando a beleza e completude do Islã, os propósitos da revelação do profeta e condena ações terroristas e fanáticas.

Nestes três exemplos é possível encontrar referências à razão, ponderação, lógica, exame racional, à ciência e referências corânicas a descobertas científicas. O que elas tem em comum é, por uma diferenciação dos falsos predicados erroneamente atribuídos ao Islã, mostrar sua verdade, ponderação, lógica, temperança e afinidade com a ciência que, para aqueles que não creem em Deus, é a verdade maior, o que, portanto, mantém o Islã dentro da verdade, seja ela qual for, seja para quem for. A estratégia discursiva parece ser a de convencer os que creem em Jesus como selo dos profetas de que o Islã não lhes é diferente e que, como o cristianismo apresenta contradições, a opção do Islã não é uma alteridade radical. Aos que em nada creem, só na ciência – muitas vezes referidos como ‘laicistas’ nos sermões da comunidade carioca –, apresenta-se um Islã compatível com a ciência em suas revelações, mas também

nas exigências cognitivas para a obtenção de conhecimento, uma vez que ambos são racionais – pensar, refletir, raciocinar, examinar são verbos constantes.

A indeterminação das autorias, as referências a “mesquita mais próxima” podem significar um conjunto vasto de coisas. Em primeiro lugar, a universalidade da verdade e da divulgação, descompromisso com particularismos. Isto é seguido, no entanto, por referências a instituições específicas, que implicam codificações particulares e tendem a identificar mais a posição exposta nos textos. Mencionar esses endereços e links eletrônicos tem exatamente a importância de indicar quais são os circuitos de circulação das ideias apresentadas. Ainda assim, a textualidade tende a apresentar platitudes sobre a verdade do Islã, de Deus, dos profetas, sem que os temas de divergência entrem em discussão, em princípio porque o espaço e o formato não o permitem.

Um importante aspecto do direcionamento do texto a ser destacado é sobre as fronteiras entre muçulmano e não-muçulmano tal como trabalhadas nas pessoas do discurso. Já indiquei no capítulo dois as interpenetrações entre movimentos voltados para dentro e para fora da comunidade, o que se repete aqui. Assim, o panfleto cuja pessoa do discurso se dirige ao não-muçulmano está dirigido também ao fiel, em especial porque reafirma as verdades da religião, e a repetição é um mecanismo importante dessa dinâmica de transmissão, assim como municia esse fiel com argumentos para circunstâncias em que a argumentação pró-Islã se faça necessária. Assim pois que jamais se deve tomar como reificadas e fechadas essas fronteiras entre o ‘dentro’ e o ‘fora’.

...

Menciono agora outra série de panfletos distribuídos que apresentam-se em séries numeradas⁵, distribuídos pela CDIAL e pela WAMY. Esses panfletos são de caráter mais simples na elaboração, diagramação e na qualidade do papel. No frontispício apresenta o número da série, o título do texto, símbolo da CDIAL e no início do texto, o tradicional *bismillah* (‘Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso’). Os textos desses panfletos são mais longos, exigindo alguns minutos mais de leitura em relação aos outros, mas com o propósito idêntico de levar o leitor à reflexão racional sobre o tema abordado. Isto pode ser identificado no próprio ritmo do texto, pausado, claro, objetivo na exposição. Os números selecionam temas e o abordam de modo mais cuidadoso, com referências e exemplificações. Tratam temas como o Al-

⁵ Jamais consegui coletar todos os números. A distribuição no bazar era, em geral, magra e nunca completa.

corão, conceito islâmico de Deus, o caráter do profeta, sistema moral e político, estereótipos acerca do Islã. A estrutura geral é a mesma. O número três, com o título “O que se diz sobre o Islã” expõe todo o sistema religioso, lamenta que o Ocidente tenha escolhido o Islã por rival, menciona uma lista de sábios europeus que bendisseram o Islã, e cita Edward Montet⁶: “O Islam é a religião essencialmente racionalista no sentido mais amplo desse termo etimológica e historicamente considerado. A definição do racionalismo, como sendo um sistema que baseia as crenças religiosas em princípios fornecidos pela razão, aplica-se exatamente a ele.” Mais do que considerar a pertinência das afirmações, é o seu uso estratégico, como a mostrar que o Islã é uma religião longe do fanatismo, da irracionalidade. O texto conclui: “Este é o Islam, uma religião *racional* e de paz...” (ênfases minhas)

O panfleto número 4, “O conceito de Deus no Islam”, por exemplo, propõe em uma organização polissilogística a necessidade e unicidade de Deus.

O criador [postulado] deve ser de uma natureza diferente das coisas criadas porque, [condição] se Ele é da mesma natureza que elas, [afirmação] Ele será temporal e, [conclusão] portanto, precisará de um criador. Disso se segue [inferência] que nada é como Ele. Além disso, [segunda condição] se o Criador não é temporal, então [necessidade] Ele deve ser eterno. Se Ele é eterno, entretanto, [inferência] Ele não pode ser⁷ uma causa, e se nada O trouxe à existência, [inferência sob condição] nada fora Dele faz com que Ele continue a existir, [conclusão] o que significa que Ele é autosuficiente. E [terceira condição] se ele não depende de nada para a continuação de Sua própria existência, então [inferência] essa existência não pode ter fim e [conclusão], portanto, o Criador é eterno.

Considero que esse tipo de estrutura na qual o discurso acerca do que seja o Islã é apresentado fundamental para entendermos as associações diretas que existem entre o Islã como religião revelada e a racionalidade e ciência moderna. As verdades religiosas são esquematizadas em estruturas de argumentação lógica, com inferências e deduções necessárias. Essa necessidade lógica presente na verdade do Islã aponta para o caráter divino de sua revelação, onde verdade e necessidade lógica parecem decorrer da própria natureza de Deus. No panfleto número 7 da série, “O que é um profeta no Islã”, uma das características condicionantes para que se defina um profeta como legítimo é que seu conceito de Deus e as ideias sobre o mundo e os entes nele habitantes sejam claras e bem definidas. Portanto, “a crença em

⁶ A grafia anglicizada é do original. “A propaganda Cristã e os seus adversários muçulmanos” Paris, 1980, é a referência no texto, com o título traduzido para o português, tal como estou indicando. Édouard Montet, mencione-se, é um famoso orientalista, autor de traduções do Alcorão para o francês.

⁷ Parece haver erro de tipografia, onde ‘ser’ parece estar no lugar de ‘ter’, o que dá sentido à frase.

todos eles é essencial e lógica.”, conclui o texto.

...

Em março de 2010, logo após iniciar minha pesquisa junto à comunidade muçulmana ora descrita e analisada, Sami Isbele presenteou-me com uma pequena publicação sobre o Islã, com texto curto, simples, de rápida leitura, que depois encontrei no bazar da mesquita para distribuição gratuita aos fiéis e visitantes. Intitula-se “A verdadeira religião de Deus”, de autoria de Abu Amina Bilal Philips, escritor jamaicano-canadense revertido ao Islã nos anos 1970⁸. A tradução é de Samir El Hayek⁹.

Mais uma vez, o propósito é apresentar a religião islâmica, discernindo os critérios pelos quais se pode concluir que a religião islâmica é a religião de Deus, portanto verdadeira, portanto, definitiva. Uma vez que não podem ser todas as religiões¹⁰ igualmente corretas, como proceder?

Deus concedeu a todos nós mentes e intelectos para nos capacitar a tomar essa crucial decisão. [...]. Consequentemente, cada um de nós deve *examinar desapaixoadamente (imparcialmente) a evidência* apresentada e escolher o que parece ser certo até o surgimento de posterior evidência. [...], deve ser guardado na mente que a gente consegue determinar a senda verdadeira *colocando de lado emoções e preconceitos*, que geralmente nos cegam para a realidade. Então, e somente então, seremos capazes de usar a inteligência nos concedida por Deus e tomarmos uma *racional e correta* decisão.” (Philips s/d:5-6, ênfases minhas)

O texto ainda segue indicando a origem divina do nome, a facilidade e objetividade do ensinamento e a universalidade da mensagem e sua compreensão como “os três componentes que *a lógica e a razão* ditam necessários para que a religião seja considerada a verdadeira religião

⁸ Para mais informações a respeito de Abu Amina Bilal Philips ver: <http://www.bilalphilips.com/>

⁹ Samir El Hayek é libanês, radicado no Brasil desde os 10 anos de idade, e é o autor da primeira tradução do Alcorão Sagrado diretamente do árabe para o português. Figura respeitada, algumas das traduções que circulam na Mesquita da Luz são de sua autoria, assim como o manual de árabe, do qual falo mais à frente.

¹⁰ Sílvia Montenegro (2000:62) ressaltou em sua etnografia o antiecumenismo característico da codificação do Islã que circula na comunidade sunita carioca. Tal ecumenismo parece bem evidente nesta passagem. No entanto, as modificações na conjuntura geral da sociedade brasileira e no próprio contexto internacional mais amplo, fizeram com que tal anti-ecumenismo da comunidade carioca viesse a ser relativizado nos últimos tempos. Em especial, podemos mencionar a participação da comunidade carioca nas marchas contra a intolerância religiosa, organizadas no Rio de Janeiro pelo MIR – Movimento Interreligioso – e que em 2010 ocorreu no dia 19 de setembro de 2010. Às vésperas da marcha era possível comprar blusas e assessorios com frases e outras referências à marcha no bazar de sexta-feira. À época adquiri uma camisa de manga longa com os dizeres: “Islam: respeitando a diversidade religiosa”, na face frontal da camisa; e na face posterior: “1º Encontro de Jovens Muçulmanos – RJ. Conheça em vez de discriminar.” Logo abaixo, na mesma face posterior, os endereços eletrônicos da WAMY, www.wamy.org.br e da SBMRJ, www.sbmj.org.br.

de Deus.” (Philips s/d:7, meus destaques). No que se refere à exposição, as definições não diferem das apresentadas por todos os outros textos – revelação divina, unicidade, eternidade do Alcorão, perfeição da criação, recusa da idolatria, crença no profeta Muhammad, etc. O que quero destacar mais uma vez é essa *predicação racional* do Islã. Isto é importante porque toda a exposição que o autor faz parte da premissa de que tanto o sistema é claro e objetivo, como a possibilidade de emissão e recepção, uma vez que o homem é dotado de razão justamente para que a verdade seja apreensível. A imparcialidade, a objetividade, o afastamento das emoções quando se realiza considerações e emissão de juízos: todas essas condições são determinadas pelo Alcorão, segundo o discurso aqui exposto, para a consideração e alcance da verdade.

Também distribuído gratuitamente no bazar da mesquita é o pequeno volume “A Mulher no Islã. Mito e Realidade”, de Sherif Abdel Azim, integrante da Resala¹¹, professor da Escola de engenharia da Universidade do Cairo e palestrante (*lecturer*) na AUC – Universidade Americana do Cairo. Já no título a referência a uma oposição tipicamente racionalista, ‘mito X realidade’. O livro intenta discorrer sobre a condição da mulher no Islã, “símbolo por excelência da subordinação das mulheres.” (Azim s/d:5). Afirma o autor sobre seu esforço: “Tudo o que posso dizer é que tentei, através dessa *pesquisa*, aproximar-me do ideal corânico de *falar imparcialmente*.” (Azim s/d:7, minhas ênfases). A estrutura do texto, mais uma vez, é de exposição ponderada, salpicada de exemplos das mais variadas fontes religiosas, a fim de desmistificar a posição da mulher dentro do Islã como sendo uma posição de humilhação e subordinação completa.

Nesse conjunto de panfletos e breves publicações distribuídas gratuitamente na mesquita encontramos, portanto, uma codificação do Islã que o torna formalmente racional, ponderado, lógico, assim como exige essa postura formal da parte daqueles que o examinam como sistema religioso, ou, como no último caso, sendo muçulmano, ao examinar qualquer outro tema. O Islã é aqui apresentado como dotado de atributos racionais, condizentes com a ciência, mas fundamentalmente dotado de forma racional. O conteúdo dessa doutrina será apresentado como afim da ciência em outro livreto igualmente distribuído gratuitamente, intitulado “Um breve guia ilustrado para compreender o Islã”, de autoria de I.A. Ibrahim¹², que também me foi dado por Sami Isbele.

O pequeno livro se propõe a apresentar o Islã como sistema religioso verdadeiro, por-

¹¹ Instituição sem fins lucrativos baseada no Cairo, onde promove intervenções na comunidade egípcia. Para maiores informações sobre a Resala, ver <http://resalacharity.com/>

¹² Não consegui localizar maiores informações sobre o autor.

tanto, coerentemente organizado, e apresenta um amplo recurso de imagens e ilustrações coloridas para expor seus argumentos, em especial na primeira parte do primeiro capítulo, que ocupa quase a metade de toda a publicação. Essa primeira parte se ocupa de demonstrar a verdade do Islã como revelação divina. Essa verdade é demonstrada precisamente pelo intenso paralelismo traçado entre o livro sagrado e descobertas científicas modernas. Outras provas apresentadas acerca da verdade do Alcorão são a própria estrutura complexa e sem paralelo do texto sagrado, sua dimensão literária, como obra textual, já apontada por outros autores; profecias bíblicas sobre a chegada de Muhammad e o advento do Islã; menções corânicas a eventos futuros que se concretizaram; milagres do profeta Muhammad e o crescimento fenomenal do Islã. Significativamente, a parte que mais merece destaque é aquela onde descobertas da ciência moderna são ‘localizadas’ no texto corânico. O livro menciona as seguintes descobertas científicas modernas como estando presentes no texto corânico: desenvolvimento embrionário, origem do universo, geologia, oceanografia e águas continentais, e meteorologia. A exposição das descobertas científicas é seguida de uma série de relatos de cientistas importantes com declarações sobre a necessidade de islamizar a ciência moderna¹³, a fim de garantir maior rigor e objetividade na terminologia científica.

Assim, o texto inicia por mostrar que o Alcorão descreve precisamente os estágios de desenvolvimento embrionário do homem. Analisa a palavra *alaqah*, que no texto corânico se refere ao coágulo de sangue primordial. A palavra *alaqah* teria três significados: 1) sanguessuga; 2) coisa suspensa e 3) coágulo de sangue. O autor mostra, com recurso de desenhos, fotos e imagens de microscópio, as transformações pelas quais o embrião humano passa e traça comparações morfológicas com os significados da palavra *alaqah*. “Portanto, os três significados da palavra *alaqah* correspondem *apuradamente* às descrições do embrião no estágio *alaqah*.” (Ibrahim 2008:8). O texto lembra que as primeiras observações em microscópio do esperma humano foram feitas mais de 1000 anos depois da revelação do Alcorão, de modo que o que diz o livro sagrado não poderia estar baseado em algum conhecimento já disponível à época. Ou seja, livra-se o Alcorão da acusação de charlatanismo. Em seguida, o autor menciona Keith L. Moore, especialista renomado nas áreas da embriologia que, em congresso na Arábia Saudita, afirma não ter dificuldade em aceitar que o Alcorão é a palavra de Deus (Ibrahim 2008:14). A estratégia aqui parece ser a de que, uma vez demonstrado o paralelismo entre o texto corânico e a descoberta científica, confirmada por especialista renomado, a certeza da verdade da revelação se aproxima do incrédulo e se aprofunda no fiel. Ao expor para-

¹³ Ver Stenberg (1996)

lelismos entre o texto corânico e o conhecimento científico moderno e, talvez mais importante, ao mostrar a aceitação desse paralelismo por especialistas renomados, comprova-se igualmente de forma científica a verdade da revelação corânica e abre caminhos para que outros possam aceitar a verdade do Alcorão.

Diversos outros exemplos são mencionados e salpicados com passagens corânicas, como a respeito da formação das montanhas como estacas cravadas no solo. O texto menciona, na página 11: “Não fizemos a terra como um leito, as montanhas como estacas?” (Alcorão 78:6-7). Depois da citação corânica, seguem-se imagens e ilustrações da composição geológica das montanhas com profundas ‘raízes’ feitas estacas cravadas no solo (Ibrahim 2008:15ss). Depois de citar o Alcorão em passagem que afirma ter Deus estabelecido montanhas como estabilizadores da Terra (surata 16, aya 15¹⁴, citado na página 13), afirma: “Da mesma forma, a teoria moderna das placas tectônicas diz que as montanhas funcionam como estabilizadores para a terra.” (Ibrahim 2008:17). E novamente afirma que tal conhecimento não estava disponível à época. “Entretanto, *a geologia moderna confirmou a verdade dos versos corânicos.*” (Ibrahim 2008:17, meus destaques).

A mesma estrutura de exposição segue pela astronomia, com mais menções a outras passagens corânicas que apontariam para ainda outras descobertas recentes acerca da origem do universo. A aya 11 da 41ª surata do Alcorão, citada no texto, diz: “Então, abrangeu, em Seus desígnios, os céus *quando estes ainda eram gases*, e lhes disse, e também à terra: Juntai-vos, de bom ou de mau grado! Responderam: Juntamo-nos voluntariamente.” (Ênfases minhas). Essa referência à condição gasosa dos céus é codificada como referência às nuvens de gás e poeira cósmica. A engenhosidade da análise segue por comparações com a neurologia e referências corânicas às regiões do crânio relacionadas com determinadas funções cognitivas (Ibrahim 2008:19-20), descobertas recentes da oceanografia e variações ondulares de salinidade da água, que permitiriam comprovar a afirmação feita na 55ª surata, ayas 19-20: “Liberam os dois mares, para que se encontrassem./Entre ambos, há uma barreira, para que não seja ultrapassada.” (citado na página 18). Por fim, o texto apresenta passagens corânicas em que a estrutura das nuvens é descrita, tal como a meteorologia afirma contemporaneamente. “Porventura, não reparas em como Deus impulsiona as nuvens levemente? Então as junta, e depois as acumula? Não vês a chuva manar do seio delas? E que Ele envia massas (de nuvens) de granizo, com que atinge quem Lhe apraz...” (Alcorão 24:43, citado na página 24). A citação corânica é demonstrada cientificamente por imagens de satélite e gráficos em que a estrutura

¹⁴ “E fixou na terra sólidas montanhas, para que ela não estremeça convosco, bem como rios, e caminhos pelos quais vos guiais.”

das nuvens é exposta, *confirmando a verdade do texto*. O capítulo termina com diversas autoridades nos mais variados temas abordados pelo livro referindo-se à possibilidade de aceitar, enquanto cientistas, e por conta da comprovação que eles, enquanto cientistas, puderam testemunhar acerca das revelações científicas que o Alcorão Sagrado disponibilizou há 15 séculos, que esse livro é mesmo a revelação divina e, portanto, a verdade eterna. De acordo com as referências do livro, o professor Tejjat Tejasen, da Universidade Chiang Mai, na Tailândia, declarou, acerca da presença na Oitava Conferência Médica Saudita em Riyadh, na Arábia Saudita – não se menciona o ano de realização –: “Eu ganhei não apenas do ponto de vista científico ou religioso, mas também uma grande chance de encontrar muitos cientistas renomados e fazer muitos novos amigos entre os participantes. A coisa mais preciosa de todas que eu ganhei ao vir a esse lugar é *La ilaha illa Allah, Muhammandur rasoolu Allah*, e ter me tornado muçulmano.” (Ibrahim 2008:33). Assim, o capítulo, cujo propósito era mostrar que ciência e religião (islâmica) não estão em conflito, mas se afinam profundamente, sendo tal demonstração fundada em evidências científicas e com manifestações de cientistas avalizando os paralelismos e fundamentando as conclusões, termina apoteoticamente com um cientista proferindo a *shahada* e se convertendo ao Islã, submetendo completamente a razão científica à verdade de Deus. Cientificamente demonstrada, a verdade não pode ser negada, de modo que o cientista, mantendo-se coerente com sua postura racional e objetiva, não pode não aceitar o Islã.

Assim, a relação entre a verdade sagrada e a descoberta científica é de uma dupla sustentação. A verdade corânica é confirmada pela ciência, que, de qualquer modo, funciona como elemento de referência à verdade; ao mesmo tempo, a validade da ciência, jamais questionada, e enquanto obra do homem, é obra divina, que a tudo criou.

3.3.2 – Publicações

Além dos panfletos que circulam gratuitamente partindo do bazar de sexta-feira, outra forma importante de circulação da codificação religiosa é por meio da publicação de livros de autoria de intelectuais da comunidade e outros autores afins, publicações que versam sobre os mais variados aspectos da religião islâmica. Vendidos no bazar a preço de mercado, tem os valores da venda revertidos para as obras da mesquita. Assim, a *jihad* individual dos intelectuais materializa-se na redação e venda de livros tratando da religião, servindo para a ‘correta’ divulgação do que é o Islã e obtenção de retorno financeiro em prol da comunidade.

Duas publicações merecem destaque. As publicações de Sami Armed Isabelle, utiliza-

das nos cursos de religião, “Islam: A sua Crença e a sua Prática” (Isbelle 2003) e “O Estado Islâmico e sua organização” (Isbelle 2008), pela grande circulação que tem entre os membros da comunidade. Os dois livros compõem a literatura do curso de religião, o que os leva também para fora da comunidade, contando com boa circulação em grandes livrarias, especialmente no caso do primeiro.¹⁵ Além desses dois, há três de Munzer Armed Isbelle, irmão de Sami, que também contam grande circulação na comunidade. “Descobrimo o Islam” (Isbelle 2010), já em segunda edição, “A Revelação e a Ciência” (2010) e “Sob as luzes do Alcorão” (Isbelle 2003).

Todos esses títulos são publicados pelo selo Azaan, da editora Qualitymark, comandada pelo empresário Saidul Rahman Mahomed, membro da comunidade. A editora é especializada em recursos humanos, finanças e mundo corporativo, mas sendo o proprietário membro da comunidade, em 2001 foi criado o selo Azaan – do árabe *adhan*, o chamamento para a oração. A bem da verdade é necessário lembrar que a criação do selo especializado na religião islâmica não foi a primeira iniciativa do empresário fora da especialidade da editora, já que em 1996 a editora cria o selo Dunya¹⁶, focado nas áreas de educação e saúde¹⁷. O uso da expressão em árabe de um conceito religioso para nomear duas iniciativas de diversificação da atuação da empresa já indica as configurações de continuidade e descontinuidade entre esfera da vida profissional e das práticas religiosas da parte do empresário muçulmano.

Na página da editora encontramos informações sobre os autores. Assim:

Munzer Armed Isbelle é conhecedor profundo da religião islâmica, tendo participado de vários cursos sobre o assunto. Durante 1996 a 2000 foi professor de Introdução ao Islam e Língua Árabe na sede da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro.¹⁸;

Sami Armed Isbelle nasceu na cidade do Rio de Janeiro, em 1968. É graduado em Administração de Empresas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), tendo cursado um ano da faculdade de Jurisprudência Islâmica na Universidade Islâmica de Madina, na Arábia Saudita. Participou de inúmeros congressos e cursos islâmicos. Atualmente ocupa o cargo de diretor do Departamento Educacional e Divulgacional da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBMRJ).¹⁹

¹⁵ Em diversas situações esparsas, em livrarias no Rio de Janeiro, localizei o livro para venda, em especial em megastores, como Saraiva e Travessa. Os livros são facilmente localizados em lojas on line.

¹⁶ Do árabe دُنْيَا. Dunya é o termo corânico para mundo temporal, oposto ao espiritual.

¹⁷ Cf. <http://www.qualitymark.com.br/loja/index.asp?pg=institucional.asp&id=8&pc=> para as informações a respeito da editora.

¹⁸ <http://www.qualitymark.com.br/loja/index.asp?pg=ListaAutores.asp&pg2=18> acesso em 20/07/2011.

¹⁹ <http://www.qualitymark.com.br/loja/index.asp?pg=ListaAutores.asp&pg2=22> acesso em 20/07/2011.

Além desses autores, a própria apresentação do empresário: “Saidul Rahman Mahomed é editor da Qualitymark, conselheiro da ABRH – Nacional e da SBMRJ – Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro.”²⁰.

...

“Descobrimo o Islã” (Isbelle 2010) é uma publicação simples, bastante concisa, com menos de cinquenta páginas do prefácio ao fim da bibliografia. O objetivo do livro é tão claro e direto quanto sucinto. Informar sobre o Islã. Explica r o que é, como funciona, desfazendo opiniões errôneas e falsas. Já no prefácio afirma o autor: “Como brasileiro, cresci vendo o *Islam* sendo *atacado* pelos meios de comunicação, pelos livros escolares e por professores que se apoiam em fontes deturpadas, mas que infelizmente são as únicas disponíveis no mercado para consulta.” (Isbelle 2010, prefácio, sem paginação no original. Ênfase minha). Assim, a proposta é oferecer aos leigos material para consulta. “... decidi apresentar ao *povo brasileiro* este humilde trabalho, que busca mostrar o *Islam* de forma *sucinta*, discutindo alguns rótulos que são colocados sobre os muçulmanos e *corrigindo* conceitos de fundamental importância para uma melhor compreensão do que é *Islam*.” (Isbelle 2010, prefácio, sem paginação no original. A grafia *Islam* é original, as ênfases minhas).

A apresentação do livro na página da editora eletrônica também revela essa preocupação. “Nesta segunda edição (revista e ampliada), sob o selo Azaan, o autor apresenta, de forma sucinta, o que é o Islam, os pilares que formam a crença islâmica, a prática que dá sustento a esse sistema de vida e por fim corrige alguns conceitos.”²¹. Estou enfatizando aqui a proposta e o modo como o Islã é compreendido como sistema claro e simples. A objetificação da doutrina (Eickelman & Piscatori 1996) é fundamental para a proposta de sua divulgação.

O capítulo 1 apresenta definições básicas como o que é o Islã e suas particularidades gerais. Fonte divina, moralidade, abrangência, humanismo, intermediarismo, facilidade e clareza, maleabilidade são características atribuídas ao Islã pelo autor, que se funda durante todo o livro em passagens corânicas. “Os ensinamentos e os princípios islâmicos são claros, por isso, tanto a pessoa de pouco conhecimento como o sábio conseguem compreendê-los e aplicá-los, sem muita dificuldade.” (Isbelle 2010:4). O segundo capítulo apresenta os pilares da crença, em número de seis: crença nos anjos, crença nos livros, crença nos mensageiros, crença no juízo final, crença na predestinação. Na seção em que expõe o quinto pilar da crença, o autor

²⁰ <http://www.qualitymark.com.br/loja/index.asp?pg=ListaAutores.asp&pg2=22> acesso em 20/07/2011.

²¹ <http://www.qualitymark.com.br/loja/index.asp?secao=22&categoria=0&subcategoria=0&id=763&pc=>

se desenvolve em um longo conjunto de questionamentos dirigidos aos adeptos da teoria da reencarnação, pedindo explicações para problemas apresentados, demonstrando a falta de sustentação coerente da teoria. Dezesseis perguntas são expostas, logicamente fundamentadas, organizadas, com o intuito de desqualificar argumentos – o debate constitui-se em torno de argumentos componentes de um sistema doutrinal organizado, coerente e fundamentado (Whitehouse 2000:60). Ainda assim, o autor lança mão de recursos propriamente literários, como a ironia. No último tópico da argumentação, pergunta: “Por que as pessoas sempre dizem reencarnar pessoas nobres, ou personagens da história como Napoleão, Cleópatra e Júlio Cesar e nunca dizem reencarnar um mendigo leproso, escorraçado por todos?” (Isbelle 2010:12). Ao expor os fundamentos da crença na predestinação, apresenta argumentos logicamente organizados para recusar a incompatibilidade entre predestinação e livre-arbítrio, componentes necessários do Islã, segundo sua exposição. Indica situações não controladas pelo homem como prova da predestinação e situações controladas pelo homem como prova do livre-arbítrio. E conclui: “Logo, a existência do destino não implica a não existência do livre-arbítrio.” (Isbelle 2010:13, ênfase minha).

O terceiro capítulo expõe brevemente os cinco pilares do Islã, a *shahada* (o testemunho), o *salat* (a oração), o *zakat* (a doação), o *sawm* (o jejum) e o *hajj* (a peregrinação). O quarto capítulo, significativamente intitulado “Colocando os pingos nos is” completa o sentido da obra, que é exatamente remover estereótipos do Islã. Assim, depois de expor de forma clara e simples o sistema claro e simples que é o Islã, o autor segue por abordar temas como terrorismo, fanatismo religioso, condição feminina, poligamia, *jihad* – onde mais uma vez codifica-se *jihad* como ‘esforço’ dividido em duas modalidades –, seguindo-se um apêndice onde novamente o polêmico tema da condição feminina no Islã é abordado por meio de referência a personagens femininas históricas no Islã. A última frase do apêndice (Isbelle 2010:40): “Depois de tudo isso [que foi exposto], o que mais vão inventar para tentar manchar a imagem do *Islam*?”

O livro de Sami Isbelle “Islam: sua crença e sua prática” (Isbelle 2003) mantém um interessante paralelo com a obra de Munzer Isbelle pela similaridade das propostas e intenções, seguidas por diferenças no desenvolvimento textual de cada um. O livro de Munzer Isbelle se propõe a ser uma apresentação do Islã a um público leigo, pressupondo praticidade e brevidade na consulta exatamente pelo caráter sucinto do texto. O texto de Sami, de publicação anterior, parte do mesmo propósito de Munzer, no entanto tudo o que lhe falta é brevidade. Sua intenção é exatamente apresentar o Islã, servir como material de consulta, apoio, ser esclarecedor. Mas seu desenvolvimento é o oposto do que faz Munzer. O livro de Sami é longo, de-

talhado, profundamente documentado. Por diversas vezes traça longas comparações entre a documentação bíblica e a posição islâmica. Ambos partem de um mesmo propósito maior – falar sobre, esclarecer – mas o alcançam por diferentes estradas.

A estrutura geral de “Islam: sua crença e sua prática”, sua organização temática é idêntica a “Descobrimo o Islam”. Apresenta definições gerais, como o que significa *Islam*, a religião como sistema total (*din*) e aspectos da cosmologia islâmica. Depois apresenta os seis pilares da crença: 1- a unicidade de Deus (*Tawhid*); 2- a crença nos anjos; 3- crença na revelação dos livros; 4- crença nos mensageiros de Deus; 5- crença no Dia do Juízo Final; 6- crença no *Kadar* ou *Takdir*. Em seguida os cinco pilares da religião: 1- o testemunho; 2- a oração; 3- o *zakat*; 4- o jejum no mês do Ramadan; 5- a peregrinação à Meca, concluindo a obra com considerações finais a respeito da prática sincera do Islã. Em termos de organização, o livro

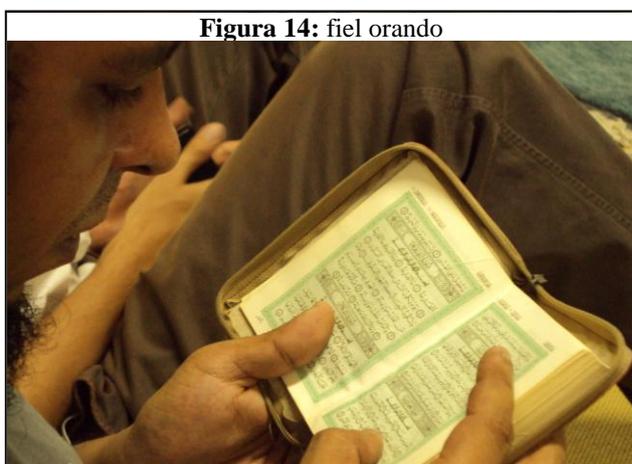


Figura 14: fiel orando

de Sami não difere profundamente do de Munzer, mas é muito mais desenvolvido, extenso. Assim, cada tópico é desmembrado, analisado parte a parte, conferido, contrastado²².

Ao discorrer sobre a Criação, onde divergências profundas aparecem, principalmente com aqueles que no dia-dia da comunidade carioca são chamados ‘laicistas’, o tema ganha abordagem ‘lógica e racional’. Já considerando que o tema é abordado como *evidência* da unicidade divina, afirma Sami: “No que tange à criação do universo, podemos formular algumas hipóteses e analisá-las de uma forma *lógica e racional*.” (Isbelle 2003:18, meus destaques). Após algumas exposições sobre a (im)probabilidade do acaso ser criativo, afirma: “Logo, com esse exemplo, podemos ver com *clareza* que o que ocorre na casualidade é muito difícil de se repetir e impossível de continuar ocorrendo, e tudo que vemos na natureza se renova continuamente e se repete regularmente, *tornando impossível* que isto ocorra por mera casualidade.” (Isbelle 2003:19, meus destaques). Os exemplos acerca dessa configuração da exposição do argumento, racional, ponderada, examinativa, poderiam ser listados abundante-mente. Ainda ao abordar a discussão sobre a criação de Deus, no tópico seguinte à tese ateia do acaso da criação, Sami expõe a hipótese naturalista, igualmente ateia.

²² Mais uma vez o contraste é predominantemente com a tradição cristã.

Primeiramente devemos definir o que é a natureza. Natureza pode ser definida como sendo todos os seres que constituem o universo. Esta hipótese também é logo rejeitada ao respondermos a seguinte pergunta: a natureza é racional ou irracional? Obviamente a resposta será irracional. Logo, como a natureza, que é irracional, pode ter criado o ser humano, que é racional? (Isbelle 2003:21).

Cada um dos temas ganha no texto tratamento lógico racional semelhante. As partes em que temas de divergência com o cristianismo são abordados, como o da unicidade de Deus, cada argumento pró e contra ganha três tipos de análise.

A exposição da trindade católica, assim, ganha análise histórica, acerca dos debates teológicos e políticos quando da fundação da Igreja Católica; análise da razão e da lógica; análise dos textos bíblicos. A parte histórica é expositiva, a textual opera por comparação entre o texto bíblico e o corânico. A parte da lógica e da razão é detalhadamente formal.

Racionalmente, o dogma da trindade é insustentável, pois as três pessoas Divinas ou são infinitas ou finitas [posição]. Se infinitas, então existem três infinitos distintos, três Onipotentes, três Eternos e portanto três deuses [1ª contraposição]. Se eles são finitos, então somos levados à *absurda* conclusão de conceber um ser infinito possuindo três modos finitos de subsistência ou três seres que são isoladamente finitos e que, juntos, formam um infinito [2ª contraposição]. O fato é que se os três são finitos então nem o Pai, nem o filho, nem o espírito santo é Deus [3ª contraposição]. A trindade é o mesmo que dizer que $1+1+1=3$, mas que são ao mesmo tempo 1 [refutação final]. [...].

A igreja católica reconhece a impossibilidade de conciliar a crença em três seres divinos com a Unicidade de Deus e, conseqüentemente, declara que a doutrina da trindade é um *mistério*, uma questão de fé, na qual a pessoa deve acreditar cegamente. (Isbelle 2003:35-6, meus destaques)

O tema da natureza e definição de Deus parece mesmo exigir uma análise mais detalhada, pois que a natureza do ente em questão define a natureza de tudo o mais que dele deriva; assim, qualquer definição de Deus deve demonstrar sua natureza racional por meio de uma exposição também racional. Eis porque qualquer definição que envolva *fé cega* é recusada. A conclusão final da refutação da posição católica frente ao tema da trindade ocorre por meio da menção ao problema chave para a fundamentação da fé segundo seu argumento: fé é racional. É demonstrável, compreensível, lógica e ordenada. Ao admitir um elemento de mistério em um de seus elementos doutrinários fundamentais, a Igreja Católica autoriza a crítica ali desenvolvida. Apresenta ela mesma o fundamento da crítica que irá desautorizá-la. No entanto, o Islã também comporta elementos de mistério. Seu tratamento será, ainda assim, racionalizado.

Ao comentar a natureza do livro sagrado dos muçulmanos, o Alcorão, Sami menciona o fato de que algumas suratas são iniciadas com letras isoladas do alfabeto árabe.

O seu verdadeiro significado só Deus conhece. No entanto, acredita-se que Deus iniciou com elas estas Suratas para assinalar o *mistério* do Alcorão Sagrado [...]. São também designativas de sinal de atenção, para que se ouça a recitação dos versículos. Algumas pessoas²³ tentam extrair destas letras significados ocultos ou místicos. Mas devemos nos afastar desses tipos de especulação que não nos levam a nada, pois, *caso o seu significado fosse importante para nós*, Deus o teria nos mostrado. Logo, devemos seguir a orientação Divina de nos afastarmos desse tipo de análise. (Isbelle 2003:107)

O mistério é intencionado por Deus, possui eficácia religiosa ao favorecer a atenção à recitação. Qualquer passo que se dê além é misticismo, pois procura atribuir sentido onde não se deve – mais do que onde não há. Novamente um ‘princípio de parcimônia’ frente ao mistério, prevenindo a irracionalidade especulativa com o inevitavelmente misterioso Sagrado. A letra é símbolo cujo propósito é exatamente apontar para a sua indecifrabilidade.

Mais à frente, o autor aborda o tema da conciliação entre descobertas científicas modernas e o texto revelado do Alcorão. A esse respeito chamo a atenção para a interpretação moralizante que Sami faz a respeito das relações históricas que o Islã teria com a ciência, a filosofia e o conhecimento nobre, e seus desdobramentos contemporâneos, em especial na atual acusação de irracionalidade do Islã, seu suposto apartamento da razão, cantado por seus inimigos.

Os muçulmanos, quando estavam praticando a sua religião corretamente, foram os expoentes do conhecimento no mundo; contudo, quando começaram a se afastar dos ensinamentos do Islam, perderam essa posição para os não muçulmanos e vemos que hoje em dia são eles que estão desvendando os grandes mistérios da ciência. (Isbelle 2003:120).

Assim, admite um real afastamento dos muçulmanos do domínio da ciência moralizando as causas e, por consequência, as possíveis soluções: voltar à prática do Islã puro, correto, aquele praticado pelos predecessores, os *salaf*, que levaram o Islã aos seus dias de glória.

Sami Isbelle aponta alguns dos exemplos já mencionados e aumenta a lista: a criação e expansão do universo – surata 21:30²⁴, 41:11²⁵, 51:47²⁶; a existência de órbitas para a lua e o

²³ No contexto das aulas, a referência será esclarecida: o sufismo.

²⁴ “Não vêem, acaso, os incrédulos, que os céus e a terra eram uma só massa, que desagregamos, e que criamos todos os seres vivos da água? Não crêem ainda?”

sol e a diferenciação de seus respectivos brilhos – 21:33²⁷, 36:40²⁸, 25:61²⁹; o céu como um teto protetor – 21:32³⁰; a conquista do espaço – 55:33³¹, 15:14-16³²; as montanhas como estacas e a diferenciação de suas cores – 78:6-7³³, 16:15³⁴, 21:31³⁵, 35:27-28³⁶; a existência de barreiras entre os mares e entre as águas do rio e do mar – 27:61³⁷, 55:19-20³⁸ e 22³⁹, 25:53⁴⁰; a existência de ondas internas e ausência de luz nas profundezas do mar – 24:40⁴¹; origem da vida – 21:30⁴²; impressão digital – 75:3-4⁴³; respiração na altitude – 6:125⁴⁴; menstruação – 2:228⁴⁵; a pele como sendo responsável pela sensação de calor e frio – 4:56⁴⁶; a reprodução

²⁵ “Então, abrangeu, em Seus desígnios, os céus quando estes ainda eram gases, e lhes disse, e também à terra: Juntai-vos, de bom ou de mau grado! Responderam: Juntamo-nos voluntariamente.”

²⁶ “E construímos o firmamento com poder e perícia, e Nós o estamos expandindo.”

²⁷ “Ele foi Quem criou a noite e o dia, o sol e a lua; cada qual (dos corpos celestes) gravita em sua respectiva órbita.”

²⁸ “Não é dado ao sol alcançar a lua; cada qual gira em sua órbita; nem a noite, ultrapassar o dia.”

²⁹ “E quando as duas legiões se avistaram, os companheiros de Moisés disseram: Sem dúvida seremos apanhados!”

³⁰ “E fizemos o céu como abóbada bem protegida; e, apesar disso, desdenham os seus sinais!”

³¹ “Ó assembléia de gênios e humanos, se sois capazes de atravessar os limites dos céus e da terra, fazei-o! Porém, não podereis fazê-lo, sem autoridade.”

³² “E se abríssemos uma porta para o céu, pela qual eles ascendesse./Diriam: Nossos olhos foram ofuscados ou fomos mistificados!/Colocamos constelações no firmamento e o adornamos para os contempladores.”

³³ “Acaso, não fizemos da terra um leito,/E das montanhas, estacas?”

³⁴ “E fixou na terra sólidas montanhas, para que ela não estremeça convosco, bem como rios, e caminhos pelos quais vos guiais.”

³⁵ “E produzimos firmes montanhas na terra, para que esta não oscilasse com eles, e traçamos, entre aqueles, desfiladeiros como caminhos, para que se orientassem.”

³⁶ “Não reparas em que Deus faz descer a água do céu? E produzimos, com ela, frutos de vários matizes; e também há extensões de montanhas, brancas, vermelhas, de diferentes cores, e as há de intenso negro./E entre os humanos, entre os répteis e entre o gado, há indivíduos também de diferentes cores. Os sábios, dentre os servos de Deus, só Ele temem, porque sabem que Deus é Poderoso, Indulgêntíssimo.”

³⁷ “Ou quem fez a terra firme para se viver, dispôs em sua superfície rios, dotou-a de montanhas imóveis e pôs entre as duas massas de água uma barreira? Poderá haver outra divindade em parceria com Deus? Qual! Porém, a sua maioria é insipiente.”

³⁸ “Liberam os dois mares, para que se encontrassem./Entre ambos, há uma barreira, para que não seja ultrapassada.”

³⁹ “De ambos saem as pérolas e os corais.”

⁴⁰ “Ele foi Quem estabeleceu as duas massas de água; uma é doce e saborosa, e a outra é salgada e amarga, e estabeleceu entre ambas uma linha divisória e uma barreira intransponível.”

⁴¹ “Ou (estará) como nas trevas de um profundo oceano, coberto por ondas; ondas, cobertas por nuvens escuras, que se sobrepõem umas às outras; quando (o homem) estende a sua mão, mal pode divisá-la. Pois a quem Deus não fornece luz, jamais a terá.”

⁴² “Não vêem, acaso, os incrédulos, que os céus e a terra eram uma só massa, que desagregamos, e que criamos todos os seres vivos da água? Não crêem ainda?”

⁴³ “Porventura, o homem crê que jamais reuniremos os seus ossos?/Sim, porque somos capaz de restaurar as cartilagens dos seus dedos.”

⁴⁴ “A quem Deus quer iluminar, dilata-lhe o peito para o Islam; a quem quer desviar (por tal merecer), oprime-lhe o peito, como aquele que se eleva na atmosfera. Assim, Deus cobre de abominação aqueles que se negam a crer.”

⁴⁵ “As divorciadas aguardarão três menstruações e, se crêem em Deus e no Dia do Juízo Final, não deverão ocultar o que Deus criou em suas entranhas. E seus esposos têm mais direito de as readmitir, se desejarem a reconciliação, porque elas tem direitos equivalentes aos seus deveres, embora os homens tenham um grau sobre elas, porquanto Deus é Poderoso, Prudentíssimo.”

⁴⁶ “Quanto àqueles que negam os Nossos versículos, introduzi-los-emos no fogo infernal. Cada vez que a sua pele se tiver queimado, trocá-la-emos por outra, para que experimentem mais e mais o suplício. Sabei que Deus é Poderoso, Prudentíssimo.”

dos vegetais e a sua constituição em pares – 36:36⁴⁷, 20:53⁴⁸, 22:5⁴⁹, 31:10⁵⁰, 13:3⁵¹, 6:95⁵²; a frente da testa como sendo a responsável pela coordenação da fala e do comportamento do ser humano – 96:15-16⁵³; por último, a reprodução humana, sobre a qual afirma: “Por ser muito detalhada e conseqüentemente extensa, não a desenvolverei neste livro.” (Isbelle 2003:126).

Ao abordar essa convergência entre o texto corânico e a ciência no livreto “Um breve guia ilustrado para compreender o Islã”, indiquei o uso amplo de imagens e ilustrações para a demonstração das convergências. No caso de Sami, apenas um breve texto explica cada uma das referências, sem imagens. O leitor da obra de Sami deve elaborar modelos mentais por operações de abstração a fim de compreender devidamente as convergências. De todo modo, o que importa destacar é a própria pretensão da convergência, mais do que sua real adequação.

Sami encontra no jejum do Ramadan outra explicação racional para a sua prática, que nada tem de ascética, postura contundentemente condenada quando se apresenta como adoração a Deus. A prática do jejum no mês do Ramadan é adoração a Deus porque é “um ato de devoção e autodisciplina” (Isbelle 2003:220), com eficácia religiosa, que ele logo apresenta. De acordo com sua exposição, o jejum fortalece o domínio da razão sobre os impulsos humanos, ensina a disciplina, paciência e autocontrole; integra a comunidade no exercício religioso; facilita a arte da adaptação e produz sentimento de solidariedade e humanidade naqueles que o praticam. Não obstante, traz também benefícios para a saúde.

O jejum é uma dieta alimentar, elimina os resíduos e o excesso de umidade dos intestinos, reduz o índice de açúcar no sangue, revitaliza a circulação, reduz o colesterol, organiza e regula a pressão arterial, dá *descanso ao coração*, além de ajudar na cura dos males da pele, uma vez que diminui o índice de água no corpo e no sangue,

⁴⁷ “Glorificado seja Quem criou pares de todas as espécies, tanto naquilo que a terra produz como no que eles mesmos geram, e ainda mais o que ignoram.”

⁴⁸ “Foi Ele Quem vos destinou a terra por leito, traçou-vos caminhos por ela, e envia água do céu, com a qual faz germinar distintos pares de plantas.”

⁴⁹ “Ó humanos, se estais em dúvida sobre a ressurreição, reparai em que vos criamos do pó, depois do esperma, e logo vos convertemos em algo que se agarra e, finalmente, em feto, com forma ou amorfo, para demonstrar-vos (a Nossa onipotência); e conservamos no útero o que queremos, até um período determinado, de onde vos retiraremos, crianças para que alcanceis a puberdade. Há, entre vós, aqueles que morrem (ainda jovens) e há os que chegam à senilidade, até ao ponto de não se recordarem do que sabiam. E observai que a terra é árida; não obstante, quando (Nós) fazemos descer a água sobre ela, move-se e se impregna de fertilidade, fazendo brotar todas as classes de pares de viçosos (frutos).”

⁵⁰ “Criou os céus, sem colunas aparentes; fixou na terra firmes montanhas, para que não oscile convosco, e disseminou nela animais de toda a espécie. E enviamos a água do céu, com que fazemos brotar toda a nobre espécie de casais.”

⁵¹ “Ele foi Quem dilatou a terra, na qual dispôs sólidas montanhas e rios, assim como estabeleceu dois gêneros de todos os frutos. É Ele Quem faz o dia suceder à noite. Nisso há sinais para aqueles que refletem.”

⁵² “Deus é o Germinador das plantas graníferas e das nucleadas! Ele faz surgir o vivo do morto e extrai o morto do vivo. Isto é Deus! Como, pois, vos desviáveis?”

⁵³ “Qual! Em verdade, se não se contiver, agarrá-lo-emos pelo topete, /Topete de mentiras e pecados.”

dentre vários outros benefícios. (Isbelle 2003:223, ênfase minha)

Os méritos práticos do jejum são apresentados com a mesma ênfase e imbuídos da mesma importância que os benefícios morais, religiosos. A pragmática do jejum é parte integrante fundamental, enquanto tal, do ritual religioso, de modo que sua condição religiosa não está em oposição a uma razão prática (Sahlins 2006).

A última parte do livro trata da peregrinação à Meca, sua razão de ser, importância religiosa, significado. O livro termina com o lembrete de que aquele que recusa, que nega qualquer um dos pilares apresentados, da crença e da religião (a prática religiosa), está fora do Islã, ou seja, não pode permanecer sob a pretensão de ser submisso à vontade de Deus. Lembra que não se pode ser muçulmano de forma ‘cega’, por imitação dos atos dos pais. Exige sinceridade, consciência, clareza, intenção racional.

A fé terá que ser consciente; no Islã não existem dogmas. Encontramos argumentos racionais sempre que um princípio da crença é estabelecido, a religião é *clara e combina com a razão e com a lógica*. Portanto, Deus nunca poderia revelar algo que o ser humano não pudesse entender ao passo que lhe proporcionou a razão a fim de compreender. E não poderia ser diferente já que nunca poderia haver contradição entre o Livro revelado e o mundo criado, quem a revelou É o Criador de tudo, o Onisciente. (Isbelle 2003:234)

...

Há um ponto de tensão bastante complexo entre essa codificação racionalista do Islã que Sami e os demais intelectuais da comunidade sunita carioca publicizam pelos canais selecionados, que são analisados neste momento, e o detalhe aparentemente prosaico, mas em verdade polissêmico e reverberante, acerca do mistério das letras iniciais isoladas em algumas das suratas corânicas. A codificação religiosa produzida pelos intelectuais da comunidade é contundente em afirmar a racionalidade, clareza, objetividade e consonância do Islã com a ciência moderna, produto mais bem acabado da razão humana. A irracionalidade, o misticismo, o oculto e o imponderável são constantemente rechaçados como possibilidades interpretativas do Islã, que, segundo essa codificação, ao derivar de uma entidade racional, não poderia deixar, por sua vez, de estar dotado do mesmo atributo, assim como a criatura a quem se dirige o Islã – Deus, Islã e Ser Humano, todos partilham do mesmo atributo racional, sem o qual nenhum entendimento da realidade e de Deus seria possível.

A crítica dirigida à Igreja Católica segue precisamente por pontuar em sua cosmologia

elementos de irracionalidade e mistério, como no caso da Santíssima Trindade, que, admitido pela própria Igreja, torna não-problemático o ponto central do argumento de Sami – ele não aponta uma característica recusada pela Igreja Católica, mas, exatamente, ela mesma admite aquilo que se condena: há mistério na doutrina católica, o que, por um desdobramento de sentidos, permite que a crítica conclua por sua irracionalidade. Somente nesse desdobramento de sentidos, portanto, surgiria a possibilidade de divergência – restaria saber, então, se uma doutrina religiosa pode estar livre de mistério; se esse mistério é necessariamente irracional; ou, em último caso, se a irracionalidade é incompatível com a religião. Na codificação racionalista da comunidade muçulmana sunita carioca, o mistério – e desdobrando-se os sentidos –, o místico, o irracional não são compatíveis, como já demonstrado.

Mas, assim como a doutrina católica admite a presença legítima do mistério, segundo Sami Isabelle, ele também o faz, embora nesse caso o desdobramento de significados do mistério adquira contornos diferenciados. Há mistério na presença dos caracteres isolados no texto corânico, mas a legitimidade de sua presença não passa por sua simples aceitação, mas por sua racionalização. Mais ainda: a ocultação de sentidos também é admitida. A explicação de Sami não é a de afirmar não haver sentido para aquela presença, mas a de que não se deve buscar por ele além daquilo que é imediatamente explicado pela lógica e pela razão. O significado das letras iniciais, naquilo que o entendimento humano é capaz de compreender, limita-se a reger a leitura do texto. Ir além disso, como apontado, é adentrar a esfera do sentido místico. Ao fim e ao cabo, a religião combina com a razão e com a lógica.

...

Munzer Isabelle desenvolve ainda mais essas relações entre a religião e a ciência em uma publicação dedicada exclusivamente ao tema. Em “A revelação e a ciência” (Isabelle 2010) Munzer expõe de um ponto de vista histórico e filosófico a epistemologia islâmica. De acordo com o autor, o Islã tem uma teoria do conhecimento detalhada, precisa, bem elaborada, e essa teoria do conhecimento é superior à epistemologia ‘ocidental’ porque não descarta a revelação divina como fonte legítima de conhecimento, postura típica do pensamento europeu, para a qual propõe uma explicação histórica.

O livro conta com uma apresentação de Ahmad Saleh Mahairi, ex-imam no Rio e há 25 anos na supervisão dos sheikhs sauditas no Brasil, segundo as informações da própria apresentação. Outra apresentação do livro de Munzer é assinada por Sheikh Mohsin Bin Mussa Alhassani, PhD em teologia e supervisor dos sheikhs enviados pela Liga Mundial Islâmica no

Brasil, também segundo as informações da própria apresentação. A presença dessas referências nos indicam as conexões e circuitos aos quais os intelectuais da comunidade estão ligados e que tipo de interpretação está sendo circulada.

O livro não é organizado por capítulos e sim por tópicos que são abordados brevemente, concatenados em sequência, de modo a abordar o conjunto de problemas em ordem lógica. A brevidade também marca essa obra. Uma rápida introdução aponta para a importância do conhecimento no Islã, suas contribuições marcantes na história da humanidade. Munzer irá apresentar a mesma explicação moralista para a decadência do Islã frente à ciência – o afastamento da prática correta da religião, exposta ao fim. O que o livro procura é exatamente restaurar uma união desfeita pela epistemologia ocidental entre revelação e ciência, expondo os elos epistemológicos que ligam o Islã e o pensamento científico. Munzer afirma que o Islã defende três fontes legítimas para o conhecimento: a revelação – que é divina; a razão e a experiência. Dos três, o menos rigoroso segundo a epistemologia ocidental é a revelação. O autor inicia então uma série de investigações para mostrar que a razão e a experiência não bastam para abordar todos os fenômenos que compõem a realidade. Como poderemos saber a origem e o propósito do mundo e de seu criador? A revelação como forma de conhecimento é ontologicamente necessária e legitima o julgamento do Senhor, uma vez que via revelação temos acesso a Sua mensagem. No entanto, como o fenômeno da revelação não é passível de repetição, foi descartado pela ciência moderna. Mas essa mesma epistemologia moderna aceita o ‘mito do evolucionismo’, “... que não passa de especulações acerca de um fenômeno que, segundo eles, aconteceu em determinado momento da história e que não é passível de repetição em nossa época.” (Isabelle 2010:5). É importante apontar que, segundo a teoria evolucionista, a evolução é um processo constante, jamais terminado, de modo que esse fenômeno a que se refere Munzer deve ser o da origem da vida, embora não fique muito claro no texto. Se é assim, a origem da vida é um fenômeno sem repetição, do mesmo modo que a revelação.

Uma vez apresentado o problema da revelação frente à epistemologia ocidental, Munzer traça um esquema histórico-filosófico da concepção de revelação entre filósofos gregos e cristãos. A apresentação tende a simplificar ao extremo a história da filosofia, resume os argumentos em grupos entre os quais estão divididos os filósofos e faz prevalecer as generalidades de cada conjunto. Assim, entre os gregos a razão é a fonte do conhecimento, a religião (especialmente em Platão, segundo Munzer) é um instrumento de dominação, mas a revelação não é mencionada.

Os cristãos são divididos em 3 grupos: um onde a revelação é a única fonte válida; outro onde a revelação está submetida à razão; e o terceiro onde ainda outras divisões apare-

cem. De acordo com Munzer, essa discordância entre os cristãos implica na pergunta sobre a natureza da revelação bíblica. Mais uma vez o texto cristão é alvo de intenso escrutínio, com detalhes e referências variadas, permitindo a conclusão: não há comprovação da autoria dos evangelhos cristãos. Não há alegação da revelação pelos supostos autores – há sim grandes contradições. Fatores históricos como o humanismo renascentista, a reforma protestante e a santa inquisição contribuíram para separar o homem da religião, enquanto a revolução científica, patrocinada pela burguesia, pregava a separação entre fé e razão, ciência e religião.

O darwinismo, teoria criada pelo naturalista Charles Darwin e publicada no ano de 1859 no livro *A origem das Espécies*, serviu como respaldo para que os materialistas pudessem desferir o *golpe fatal*, afastando a igreja da ciência e com ela todas as outras religiões, dentro de um suposto ‘cientificismo’. (2010:27, destaque meu)

Ao apresentar os filósofos ocidentais contemporâneos, Munzer mais uma vez esquematiza grupos de argumentos, onde enquadra os filósofos. O primeiro grupo defende a revelação como origem da religião, tendo Descartes como o maior representante. O segundo grupo defende que a revelação é fonte de conhecimento, de onde surge a noção de religião natural, nas figuras de Spinoza e Kant como exemplos. E o terceiro grupo defende uma espécie de antropologia da religião, ou seja, religião como obra humana. Essa ocidental desconfiância seria função de uma instabilidade do estatuto da revelação da bíblia cristã.

Não se pode questionar o posicionamento tomado pelos cientistas e filósofos acerca da *Bíblia*, pois como vimos, eles estavam diante de um livro *de origem duvidosa* e que se *contradizia* com as descobertas científicas. O que se questiona é o fato deles estenderem esse posicionamento a todos os outros livros. (2010:29, ênfases minhas).

A impossibilidade do questionamento deriva de sua plausibilidade lógica pela análise racional da natureza do texto. Assim, uma dificuldade de determinar a qualidade da revelação divina em um livro revelado particular, a Bíblia, faz com que o estatuto da revelação como forma de conhecimento seja negada a todo e qualquer livro religioso. A continuação do argumento de Munzer é exatamente mostrar que essa imputação não é válida para o Alcorão.

O Alcorão, preservado em memória e em texto, é repleto de particularidades – aquelas já apresentadas em outras publicações: origem divina, em árabe, de fácil entendimento, universal e eterno, abrangente e, como milagre de Muhammad, o último dos livros revelados. É eloquente e pleno de verdades científicas. “Assim, é perfeitamente legítimo não apenas considerarmos o *Alcorão* como a expressão duma revelação, mas, também, darmos a revelação alcorânica um lugar absolutamente à parte, em razão do aval de autenticidade que ela oferece, e

da presença de enunciados científicos...” (2010:35). Ainda assim, diversas objeções à condição divina do texto podem ser apresentadas e Munzer, em estilo escolástico, antecipa cada uma delas e responde devidamente: ganância, ambição, desejo de poder, glória, unificação do povo árabe; até epilepsia como origem da revelação foi sugerido, além de influências judaico-cristãs que retirariam sua originalidade. A cada uma delas o autor apresenta respostas que julga serem suficientes. Alguns de seus argumentos são fundamentados em Maurice Bucaille, um dos autores defensores de uma islamização da ciência moderna justificada na verdade científica das afirmações corânicas (Stenberg 1996:221ss).

A posição do Alcorão frente ao conhecimento é de estímulo e entusiasmo: instiga o raciocínio, a observação; recomenda atenção a coisas materiais e também abstratas; exige o empenho individual e a troca de ideias. Sua exposição sugere diretamente que o Alcorão define as bases do conhecimento científico: rejeitar conjecturas onde é necessária certeza, o despreendimento das paixões e caprichos, evitar a mimeses cega e irracional valorizando o senso crítico, portanto; exige a prova como condição para aceitação, estimula o planejamento. Classifica o número de provas: sentidos, revelação do mensageiro, prova histórica e prova lógica.

Uma vez estabelecido o que o Alcorão, livro revelado, entende por espírito científico, Munzer Isabelle analisa o processo de consolidação da *sunna*, as tradições e ditos do profeta Muhammad – por meio de procedimentos formais, racionais, empíricos, com constituição de cadeias de transmissão das tradições (*isnad*), a repressão à invenção de tradições por motivos espúrios. As tradições possuem um complexo e variegado sistema de classificação, cujo propósito é atender as exigências corânicas de objetividade e rigor no conhecimento produzido. Uma epistemologia como essa produziu uma civilização gloriosa, que valorizava a sabedoria, propiciou o desenvolvimento científico e não conhecia a dicotomia religião/ciência. Em sua história de glórias, o Islã consagrou-se por consolidar instituições de pesquisa e ensino, como escolas, academias de medicina, hospitais, bibliotecas, assembleias. Construiu um *hall* de sábios nas mais diversas áreas do conhecimento, indo de Ibin Sina (Avicena), Ibin Ruchid (Averróis), Al Kindi, Al Khuarizmi, Ibin Khaldun. O livro menciona ainda uma série de ‘testemunhos’ de intelectuais ocidentais não-muçulmanos a respeito da racionalidade e cientificidade da civilização islâmica.

Apesar de tudo, o Islã decaiu de sua glória. Chama à atenção a exposição das causas dessa estagnação, de modo que a moralização de seu argumento, sem desaparecer, passa pela localização dos efeitos negativos desse afastamento entre os muçulmanos e a prática do Islã nas estruturas sociopolíticas da civilização islâmica. A decadência da glória e o afastamento da prática são diagnosticados ainda à época dos Omíadas: a incorporação da monarquia here-

ditária como forma de governo; distanciamento entre governo e nação fruto da brutalidade de tratamento da parte do primeiro; desperdício de bens públicos, consumo conspícuo, arabismo... Entre os abássidas a situação teria se agravado, especialmente pelo surgimento do sufismo, acusado de politeísmo, desvio, sincretismo com o mandeísmo, hinduísmo, judaísmo, cristianismo. O Império Otomano teria passado por um período de ressurgimento da glória para novamente cair em desgraça, culminando com o seu aniquilamento ao fim da Primeira Guerra Mundial.

O livro conclui afirmando a glória de uma

civilização islâmica [que] só surgiu e se desenvolveu graças à revelação, consequentemente essa é uma civilização de origem divina, é uma civilização movida pela fé, uma civilização que considera o conhecimento como parte da religião e a religião como parte do conhecimento. Essa civilização não conhece a separação entre a ciência e a religião, em contrapartida o Ocidente só começou o seu desenvolvimento no momento em que se desvencilhou do poder da igreja e da influência da revelação que se encontrava deturpada e que, por isso, aprisionou os seus seguidores na ignorância. (2010:88)

...

Analisei até aqui diversos exemplos de publicações da comunidade muçulmana sunita carioca, desde panfletos e livretos de autores desconhecidos ou de fora da comunidade carioca, assim como livros de autoria dos intelectuais nativos. Como último exemplo de publicação da comunidade, menciono o jornal da Mesquita da Luz, *Nurul Islam*, ‘Luz do Islã’ e a página eletrônica da SBMRJ – www.sbmrj.org.com. O nome da mesquita, *Masjid El Nur*, ganha frequentemente a forma portuguesa, ‘Mesquita da Luz’, sendo possível dizer que tem mesmo uso mais corrente. Com o jornal, no entanto, a ênfase tende a ser no nome em árabe – *Nurul Islam*.

O formato de jornal tomou o lugar da forma de revista que a publicação *Nurul Islam* possuía inicialmente. A revista era editada por Fernando, membro da comunidade. A respeito do trabalho de publicação por ele controlado, afirma: “A revista *Nurul Islam*, por exemplo, eu fui um dos idealizadores, né. Eu era o jornalista responsável da revista. [...]. Era trimestral. E eu era o jornalista responsável...”. O trabalho desenvolvia-se de forma voluntária, como *jihad* da comunidade e daqueles diretamente envolvidos na publicação. Três números da revista *Nurul Islam* foram editados.

Fernando trabalhava em uma empresa de assessoria de imprensa como jornalista, mas

foi convidado em fins de 2009 a ocupar a posição de responsável pela área de comunicação da mesquita. Uma das providências foi transformar a revista, publicada trimestralmente em meio a uma série de dificuldades de organização e agenda dos envolvidos, em jornal, com edição bimestral e dedicação exclusiva de Fernando. “Então agora eu tô montando esse jornalzinho, toda a parte editorial do site que a gente tá mudando, eu to à frente também. Toda essa parte de comunicação da mesquita, eu que tô à frente.” Fernando tem formação na área de jornalismo e fala com orgulho de sua monografia de graduação, sobre a abordagem enviesada da mídia acerca do Islã, que foi considerada uma das cinco melhores de toda a história do curso de graduação em jornalismo da universidade em que se graduou.⁵⁴

Estou mencionando neste momento o jornal porque enquadro sua publicação em conjunto com os livros de autoria de membros da comunidade. Do ponto de vista da circulação da codificação religiosa, o jornal *Nurul Islam* o faz de forma muito indireta, por meio de características que podem ser identificadas com o projeto de codificação da comunidade, mas que não são propriamente as mais determinantes. Seria possível enquadrar o jornal na seção que dediquei aos panfletos, já que tem distribuição gratuita e seu tamanho é reduzido, compacto. A opção por tratá-lo aqui está ligada ao fato de ser uma publicação da comunidade, diretamente identificada com ela, parte de seu esforço coletivo na publicização do Islã na sociedade carioca. Os panfletos tem distribuição gratuita, mas uma formatação e lógica de distribuição que foge ao controle da comunidade. Distribuí-los em sua mesquita significa participar do circuito de interpretação do Islã, mas não significa tornar-se ator nesse circuito. O jornal *Nurul Islam*, ao contrário, tem esse propósito de partir da comunidade, ser fruto do trabalho de seus membros e frequentadores, assim como os livros de Munzer e Sami Isabelle.

O jornal tem tamanho bem reduzido, cerca de 10 páginas. O primeiro número saiu em outubro de 2010, cobrindo o bimestre setembro-outubro, equivalente aos meses de Ramadan, Shawwal e Thul-Quedah, respectivamente nono, décimo e décimo primeiro mês em um calendário islâmico que possui 12 meses. O exemplar traz matérias sobre a comunidade, desde rituais a temas políticos, ações em conjunto da comunidade, reflexões religiosas, informativos e um espaço oferecido para anúncio pago. O texto de propaganda do espaço no jornal afirma que esse é o único meio de comunicação voltado exclusivamente para a comunidade muçulmana no Rio de Janeiro, que conta com mais de 500 famílias, além de circular pelas regiões nordeste e sul e por mesquitas de São Paulo e Belo Horizonte, “que possui um grande contingente de muçulmanos.” Assim, um amplo público alvo é oferecido ao anunciante.

⁵⁴ Fernando é formado pela UVA – Universidade Veiga de Almeida, instituição privada localizada no bairro da Tijuca, zona norte do Rio de Janeiro.

No que se refere ao conteúdo, destaca-se a linguagem propriamente jornalística, técnica e formalmente preocupada do texto. Estou me referindo à qualidade do jornal enquanto meio de comunicação, vetor da circulação de informações. Ao contrário de outras publicações religiosas, especialmente neopentecostais, o texto da publicação, mesmo ao tratar de temas religiosos, tem forma jornalística, sem apelos e conclamações. O editorial, “A palavra do Imam”, é assinado pelo *imam* da comunidade. O espaço do editorial é o espaço típico para a manifestação do conselho, seus posicionamentos particulares em relação a questões que envolvem uma determinada sociedade. Faz sentido, portanto, que, no caso do *Nurul Islam* o texto inicie com “Em nome de Allah, o Clemente, o Misericordioso”, o *bismillah* que inicia toda e qualquer fala de um muçulmano. Por isso mesmo chama a atenção a ausência do *bismillah* nos demais textos da publicação, como se a forma jornalística não comportasse essa referência. Assim, o jornal é produto de uma comunidade religiosa, com propósitos religiosos, mas a configuração jornalística da editoração tende a prevalecer, marcando uma preocupação com a qualidade técnica do material.

Compõe o conselho editorial do jornal, entre outros, Saidul Rahman Mahomed, proprietário da Qualitymark, de quem já tratei algumas páginas atrás. O primeiro número da publicação traz, além do editorial, 5 artigos: sobre os 9 anos do 11 de setembro, a celebração do fim do mês do Ramadan, a doação de sangue que se seguiu ao *Eid al Fitr*, uma explanação sobre o significado da festa no Islã, e uma história moral sobre a mentira no Islã, fechando o número. Nesse único volume podemos ver a variedade de temas possíveis – política, religião, ação social. Como mencionei acima, temos aqui alguns sinais dessa codificação religiosa que venho abordando: cuidado técnico, correção, isenção do texto, ainda que posicionado do ponto de vista religioso, procurando não emitir juízos preconceituosos.

...

A página eletrônica da SBMRJ revela uma série de conexões importantes para minha análise, mantendo uma estreita conexão de significados com os materiais já trabalhados. Lá é possível encontrar um conjunto vasto de informações sobre o Islã, seja para o fiel, seja para o visitante. Links com horários detalhados das orações para todo o ano; vídeos de sermões gravados e alojados no Youtube, assim como de entrevistas com personalidades do Islã, festas, eventos da comunidade e do programa Sagrado; página para discussão da temática feminina; uma página dedicada exclusivamente a links para diversas outras instituições islâmicas; livros gratuitos; arquivos de áudio com a história de alguns dos profetas; loja virtual, entre muitos outros

exemplos. Além disso, praticamente cada tema do Islã tem um texto explicativo pendurado na página da comunidade. A quantidade aqui é importante, exatamente por ser imensa. Reflete o esforço da comunidade em publicar, divulgar, assim como encorajar a leitura, a pesquisa, a busca pelo conhecimento. Uma estimativa um tanto imprecisa contaria mais de cem textos pendurados na página da comunidade, indo de orientações para uma correta oração, sobre o mês do Ramadan, a *khutbah*, chegando à campanha do desarmamento no Rio de Janeiro.

...

O quadro que se apresenta após essa exposição permite vislumbrar a centralidade e concluir pela importância que a comunidade carioca atribui à razão, à racionalidade, lógica e ao conhecimento científico como integrantes da própria narrativa religiosa. Sua codificação não apenas insere tais elementos como constituintes e definidores da doutrina islâmica, mas produz os sentidos de tais definições. Resignificam essas definições ao enquadrá-las em domínios distintos daqueles para os quais esses conceitos foram pensados. Isto não significa apenas, ou mesmo de modo algum, que tais definições ou ressignificações sejam falsas ou incorretas do ponto de vista da filosofia da ciência, da lógica formal ou contemporânea. A possibilidade de realizar esse tipo de avaliação não faz parte dos interesses deste trabalho. O que é importante aqui é definir a própria possibilidade de aproximação entre doutrinas religiosas e conceitos filosóficos, lógicos e científicos, e constatar uma tensão presente entre a definição de fronteiras interpretativas para a doutrina islâmica, ao mesmo tempo em que, nesse esforço, são transcendidas as fronteiras demarcadas da própria ciência. Na busca por racionalizar a doutrina islâmica e definir sua ortodoxia, a comunidade muçulmana sunita carioca invade os domínios da ciência, apropriando-se livremente de seus significados.

Assim como nos panfletos, a codificação religiosa nas publicações de intelectuais da comunidade busca traçar linhas de convergência entre o pensamento científico e racional, lógico e coerente, simples e claro, com o texto corânico, a revelação divina, a própria natureza de Deus. A exposição da doutrina religiosa adquire forma lógica e argumentativa como decorrente da própria natureza de Deus e da Revelação.

3.3.3 – Ensinando o Islã. O curso de religião

Examino as aulas de religião partindo de uma preocupação com a dimensão da oralidade trabalhada a partir do texto escrito que marca essa forma de comunicação. Os elementos que

compõem as aulas já foram explicitados e discutidos no capítulo 2, de modo que não os retomo aqui.

A aula tem uma configuração flexível, com aberturas a perguntas, intervenção e participação direta dos alunos com questionamentos e debates que podem mesmo não se resolver – como é o caso da discussão que mencionei no capítulo dois a respeito do castigo do tûmulo previsto no Islã. Essa configuração era possível porque se parte, na comunidade, de uma posição preocupada com a tolerância frente a outras denominações religiosas que frequentam as aulas, pois, como mostrei, são essas denominações a maioria da frequência da aula. Aqui minha preocupação não é tanto rerepresentar a codificação doutrinal religiosa, uma vez que ela já foi trabalhada quando abordei os panfletos e outras publicações, como os livros. Minha percepção é de que há uma continuidade entre esses meios de codificação, pois partem de uma mesma posição, um mesmo conjunto de interpretações, e são veiculados pelas mesmas instituições – e pela análise desenvolvida, convergem em suas conclusões, de que o Islã é conciliável com a ciência e a razão. O livro que conduz as aulas de religião é o já mencionado “Islam, sua crença e sua prática”, de Sami Isabelle. A aula funciona em torno do livro de forma muito estreita e conectada, funcionando o livro mesmo como um roteiro para as aulas. O texto escrito é estável, esquemático, racionalizado, organiza o pensamento de forma específica, o que a oralidade não garante (Goody 1988). Os temas são expostos na mesma ordem, com os mesmos argumentos e percursos da parte de Sami Isabelle. O que pretendo marcar como importante aqui é a oralidade que se faz presente e o que ela introduz na transmissão do conhecimento.

Em uma etnografia das universidades públicas realizada na década de 1990, a oralidade foi apontada como prática predominante na academia brasileira (Pinto 1999). Analisando um contexto de transmissão de conhecimento em que texto e fala estão articulados, o trabalho do professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto procura mostrar como na dinâmica da sala de aula a oralidade tende a ser o mecanismo mais eficaz, em que se considere a importância atribuída à leitura no universo acadêmico de um modo geral. Na comunidade sunita carioca, as aulas de árabe e religião servem precisamente como verificadores do conhecimento escrito (Chagas 2006:99) – para aqueles que tiveram acesso ao texto, e como fonte única para os demais. Em geral a leitura é mais praticada pelos adeptos. De todo modo, quero enfatizar o ‘perigo’ que a oralidade apresenta em uma aula pensada e organizada completamente a partir do livro.

Uma vez que é garantido ao aluno o direito de fala, a aula ganha uma grande quantida-

de de interrupções no fluxo normal ditado pelo texto-base⁵⁵. Essas participações dos alunos inserem elementos não previstos, não controlados ou revisados. Além de permitir o surgimento de novidades e diferenças, podem também descontrolar a ordem estabelecida para a aula. Se o primeiro elemento parece trazer contribuições positivas, a perda de controle, potencialmente nociva, é remediada por uma capacidade muito bem exercitada dos professores de retomar seus argumentos e conjuntos de ideias iniciais. No caso de Fernando, que frequentemente dividia a aula com Sami, esse elemento ‘surpresa’, essa novidade no esquema estável planejado causou desordem suficiente para que, em dadas situações, o recurso à figura de Sami fosse necessário. Note-se a figura de Fernando contava com muito prestígio frente à comunidade, prestígio fundado em seu conhecimento da religião islâmica. Sami, no entanto, encarnava a figura da autoridade, ponto de apoio e segurança, revestido de um ‘carisma professoral’ (Pinto 1999:84) frente aos alunos e outros membros da comunidade.

Não são raras as circunstâncias que indicam a importância da figura de Sami como professor carismático. Na maior parte das vezes, as aulas eram divididas entre Sami e Fernando, com o predomínio da fala⁵⁶ recaindo em Sami. Nas situações em que Sami, por alguma razão, estava impossibilitado de comparecer à mesquita, Fernando sozinho assumia a aula. Podia também ser o caso de Sami estar disponível para a aula, presente à mesquita, e Fernando assumir o controle, o que sinaliza sua ascensão em uma estrutura hierárquica de domínio do conhecimento religioso frente à comunidade local.

Um significativo exemplo da desordem que uma intensa participação dos alunos pode inserir na aula aparece no momento em que uma pergunta posta pelos alunos não pode ser respondida.

Em uma aula conduzida por Fernando, com Sami sentado a observar, uma aluna faz uma pergunta sobre a posição do Islã a respeito do sexto sentido humano, segundo ela, muito discutido pela psicologia contemporânea. A aula versava sobre a crença muçulmana nos anjos. A exposição buscava marcar a posição do Islã em especial no que diz respeito à figura de Satanás. Segundo a cosmologia cristã, Satanás é um anjo decaído, que se rebela contra o poder de Deus. Fernando tratava de expor que para os muçulmanos essa não é uma explicação satisfatória, visto que os anjos não são dotados de livre-arbítrio. São servos de Deus e somente seguem seus desígnios. O Islã, ao contrário, acredita que Satanás é de uma natureza diferente

⁵⁵ Chagas (2006:109) chama a atenção para uma mesma configuração nas aulas oferecidas na *mussala da Lapa*. “...a metodologia seguida nesse curso também se assemelha muito às práticas educacionais brasileiras, pois se permitia que durante as aulas fossem feitas perguntas para o ‘professor’, possibilitando interações entre este e os ‘alunos’.”

⁵⁶ Cf. Bourdieu, Passeron (1968:22), citado em Pinto (1999:83), para o privilégio da fala professoral.

da dos humanos, mas não um anjo e sim um outro tipo de criatura de Deus, dotada de livre-arbítrio, os *jinnns*, ou gênios. São feitos de fogo, diferentemente dos homens que são feitos de argila modelável, como afirma o Alcorão⁵⁷. Satanás é um gênio que recusa a vontade de Deus. Como gênio, é dotado de livre arbítrio, o que falta aos anjos. Essa diferença de natureza de Satanás no Islã, segundo a exposição de Fernando – e o texto de Sami – é o que explica satisfatoriamente a desobediência e decadência.

Após essa exposição, Fernando inicia uma digressão a respeito do contato entre homens e espíritos e, nesse último caso, os espíritos de gênios mortos. Como são criaturas de Deus tal qual o homem, estão organizados de forma semelhante, com família, descendência, religião – há gênios cristãos, judeus, muçulmanos. Qualquer contato com eles é vedado por Deus, de modo que qualquer tentativa de gênios se comunicarem com homens é entendida pelo Islã como partindo de gênios aliados de Satanás – também há gênios dessa natureza –, a desobedecerem ordens superiores. Nesse momento, provavelmente tendo em mente o papel ou de anjos ou de gênios na alma humana, a aluna levanta a questão sobre o sexto sentido. Fernando admite imediatamente não saber responder. Sami imediatamente intervém, reconhecendo com naturalidade que, segundo o Islã, o sexto sentido existe, mas ele não sabe o fundamento religioso de sua existência e que, portanto não podia responder adequadamente. Na sequência dessa passagem a aula seguiu normalmente, mas ao fim Sami e Fernando retomam o tema da importância de não se transmitir falsidades ou equívocos. Era uma referência clara à pergunta não respondida. Embora a importância da intenção do ato seja grande, um erro na transmissão do Islã é sempre grave. Um erro intencionado ou consciente é um grave pecado. Sem intenção, é apenas erro, mas ainda assim, grave. De modo que um muçulmano não deve temer reconhecer sua ignorância sobre certo tema, mas investigar o assunto, estudar, descobrir, para que nunca passe uma informação equivocada. Qualquer transmissão deve estar pautada na segurança, na certeza.

Se eu falo uma coisa errada pra vocês aqui, na aula. A aula acaba, vocês estão saindo da mesquita, e eu descubro que cometi algum engano, eu devo imediatamente procurar corrigi-lo, pedindo a vocês que se sentem de novo pra que eu explique o correto. Eu não posso deixar um erro passar, sabendo que é erro. O muçulmano tem a obrigação de ser correto ao falar sobre o Islã.

Nesta passagem há alguns aspectos que devem ser ressaltados. Em primeiro lugar, a forma como os professores sanaram uma situação problemática que foge ao controle, produzi-

⁵⁷ Alcorão 15:26, “Criamos o homem de argila, de barro modelável.”

da especificamente pela oralidade da exposição nas aulas. Poder-se-ia afirmar um momento de crise na ‘autoridade carismática’ do professor. No entanto, sua atitude de refletir sobre a honestidade moral e a certeza epistemológica na transação de conhecimento ressalta o esforço, o estudo, reconhecendo as limitações humanas. Assim, há uma moralização da relação com o conhecimento e sua transmissão, onde categorias como erro e pecado aparecem juntas para qualificar uma transmissão de conhecimento – humildade, honestidade. O tipo de exigência cognitiva que está implicada nesse quadro – mais uma vez, correção, certeza, verificação, estudo, dedicação – também merece destaque. Reconhecer o erro, ou, nesse caso em especial, reconhecer que uma determinada resposta não pode ser dada é um dever moral e uma postura pedagógica correta, o que, em último caso está ligado à continuidade que venho procurando demonstrar entre um determinado sistema de conhecimento e a forma pela qual esse conhecimento se transmite.

Em resumo, estou propondo aqui que, ao analisarmos a estrutura da transmissão do conhecimento nas aulas de religião, iremos encontrar as mesmas configurações a respeito da continuidade entre conteúdo e forma que venho apontando em outras instâncias. Se a codificação religiosa textual apresenta-se de modo a enfatizar a racionalidade tanto da mensagem divina – na sua afinidade com descobertas científicas – quanto da forma de transmissão – sua clareza e facilidade – no momento em que essa textualidade é submetida à dinâmica oral da aula, surgem conflitos e situações não controladas. As formas de solucionar esses conflitos passam novamente pela retomada dos atributos racionais e morais nos canais de comunicação.

3.3.4 – Árabe, língua divina, sagrada

Ao abordar as aulas de árabe no capítulo dois, afirmei que sua organização e pedagogia independiam de uma predicação religiosa. Idriss era um professor de línguas. Sua postura na aula era objetiva, clara, direta, pedagógica. Sua função era ensinar. Mas a própria existência do curso de língua árabe já indica a importância do idioma.

As referências ao idioma e sua importância são tão frequentes e abundantes que é difícil organizar sua manifestação. O idioma árabe é entendido como de origem divina, o que o torna sagrado. É a língua na qual o Alcorão foi revelado. Assim, Deus se manifestou ao homem pela última vez para revelar um livro sagrado no idioma árabe. Essa qualidade não pode, portanto, ser ignorada. Como toda tradução é uma traição, uma interpretação do autor da tradução, sempre há perda e a verdade não comporta perda. Eis então que o texto do Alcorão só o é legitimamente, completamente, verdadeiramente quando manifesto tal como o fez Deus,

em árabe. Qualquer outro exemplar que não em árabe não é propriamente o Alcorão, mas uma cópia, uma tradução, um simulacro.

Essa condição sagrada da língua árabe implica na sua centralidade para a própria prática religiosa, já que o texto corânico lido em árabe é considerado mais preciso, mais correto. Um convertido logo procura o estudo da língua, incentivado pelas lideranças nos sermões, nas aulas, panfletos. É possível adquirir materiais de estudo da língua no bazar de sexta-feira. Aulas particulares com membros versados no idioma são uma opção comum, até mesmo para interessados não-muçulmanos⁵⁸, o que evidencia a necessidade imperiosa de dominar o idioma por sua centralidade na vida religiosa da comunidade. Uma apostila vendida no bazar oferece o trigésimo livro do Alcorão – o livro sagrado é dividido em 30 partes – transliterado e traduzido. Trabalho de Samir El Hayek, autor já mencionado. A apostila apresenta um fac-símile do texto em árabe na parte superior da página, e no corpo do texto duas colunas, a da esquerda com a transliteração em árabe, à direita o texto traduzido em português. A apostila é oferecida para interessados na leitura do texto sagrado no original. O que é importante marcar aqui é que, em se tratando do livro sagrado, não basta que a mensagem seja captada, que a revelação seja apreendida pelo fiel. É preciso que ela seja apreendida em sua totalidade, a partir de um padrão legitimado, ou seja, pela língua árabe, a única capaz de oferecer a mensagem por completo. Tão importante, então, quanto apreender o conhecimento, é apreendê-lo via um determinado canal considerado perfeito, garantindo completude. A apostila comenta a transliteração realizada: “O que fizemos, foi usar a melhor expressão que conseguimos compreender do texto árabe, sem a pretensão, porém, de transmitir o ritmo, a musicalidade e o tom exultante do original para a versão portuguesa.” (Hayek 2003:5). Não só exalta-se do idioma a perfeita transmissão da revelação, mas atributos estéticos, assim como seus efeitos no leitor: “No que diz respeito ao significado geral dos versículos, à medida que avançamos em nosso estudo, encontramos um indescritível prazer interior e esse significado aumenta à medida que aumenta a nossa capacidade de compreensão.” (Hayek 2003:6). Assim, uma experiência estética e intelectual.

A referência ao idioma também aparece nas publicações. Munzer menciona: “A palavra *Allah* significa Deus no idioma árabe [...]. A palavra *Allah* não possui variação de gênero, de número e nem de grau, ao contrário do que acontece com a designação de Deus em outros idiomas, *por isso os muçulmanos optam sempre por utilizar o nome em árabe.*” (Isabelle

⁵⁸ Bruno Ferraz, antropólogo, colega de NEOM e companhia constante na mesquita durante diversos momentos da pesquisa, por exemplo, contratou os serviços de Munzer Isabelle como professor de língua árabe para aprofundar seus conhecimentos no idioma, indo além do que era fornecido pelas aulas.

2010:IX, meu destaque). Esta é a explicação padrão, muito comum no discurso corrente da comunidade, justificando o uso da palavra em árabe pelas qualidades do próprio idioma. A unicidade de Deus, nesse sentido, é melhor expressa exatamente naquele idioma escolhido para realizar a revelação final. É essa qualidade do árabe que faz dele a língua ideal para o estudo e compreensão da religião islâmica. Por ser divina, comporta atributos que facilitam a compreensão da revelação. Por ser sagrada, aproxima o homem da experiência de Deus. Já mencionei a musicalidade, ritmo e entonação adequada que são atribuídas ao idioma. O texto corânico é entendido como dotado de um ritmo particular, expresso pelo idioma. Segundo Sami Isabelle, este é mais um dos milagres do Alcorão: “A gente entende que essa musicalidade, esse ritmo, essa melodia que você está mencionando, é mais um dos milagres do Alcorão. Porque o árabe permite que essa melodia seja transmitida na leitura. Ela está representada no idioma.” A expressão escrita do árabe emite sentidos não apenas literários, gramaticais, semânticos, mas também determina a forma de sua expressão, como se a escrita do idioma, registrando argumentos, registrasse também melodias, como uma espécie de partitura literária.

Essa conversa surgiu em um momento em que eu comentava com Sami e Samir sobre a condução de uma oração realizada por Idriss durante o Ramadan, onde técnicas elaboradas de recitação foram utilizadas na recitação das suratas. O efeito de beleza produzido pela técnica de Idriss foi motivo de comentário entre vários fiéis ao fim da oração, aparentemente impressionados com a beleza e novidade. Assim, essa possibilidade de convergir sentido semântico e forma estética; qualidades gramaticais, como a não flexão de gênero e número da palavra *Allah* – em consonância com o *Tawhid*, a unicidade de Deus; a convergência entre leitura e escrita – a apostila de árabe do curso exalta como qualidade: “Uma das características da língua árabe é que a palavra se lê exatamente da forma como é escrita.” (Isabelle s/d.:3); todas essas são características que provam as qualidades do árabe como idioma sagrado da revelação.

3.3.5 – Khutbah. Sermão. Doutrina

O sermão de sexta-feira, a *khutbah*, que precede a oração, é uma forma oral por excelência de expressão e comunicação na comunidade muçulmana. Fiz já menção aos usos estratégicos do *minbar* para afirmação de posições, interpretações religiosas, transmissão de conhecimento religioso em geral. A *khutbah* serve como canal para que todo tipo de conhecimento e informação acerca da vida religiosa da comunidade seja expressa, desde opiniões e posições políticas – como é o exemplo do tema ‘Causa Palestina’ – até recomendações sobre práticas reli-

giosas rituais, princípios morais e de convivência religiosa.

Como forma de manifestação oral, a *khutbah* comporta uma série de diferenças em relação às aulas de religião, no que se refere à comunicação de informações sobre a doutrina religiosa. Mas essas diferenças estão mais relacionadas à condição oral que ambas comungam do que a algo mais imediato, como a temática abordada ou ao público ao qual se dirigem. Evidentemente as diferenças entre a codificação que se realiza no sermão, dirigida ao fiel, o adepto, à comunidade, tratando de questões da vida religiosa do praticante, e a codificação religiosa realizada na aula, explicativa, expositiva, esclarecedora a um determinado público em especial, como o recém-chegado ou o visitante, ambos sem domínio profundo do sistema de ideias; todas estas diferenças podem ser apontadas, e já abordei suas especificidades. O que quero enfatizar neste momento é exatamente o caráter da codificação religiosa na *khutbah* e a diferença que mantém com a aula de religião.

Assim como na aula de religião, o conteúdo da codificação religiosa transmitido, comunicado na *khutbah* está em consonância e afinidade com aquele veiculado no texto escrito que já expus. Assim, aponto para a oralidade dessa forma de comunicação como sendo sua distinção, tanto dos meios textuais como de outros meios orais como a aula. Isto porque a oralidade do sermão é diversa da oralidade da aula. A aula está pautada na possibilidade de intervenção, participação do aluno na fala do professor. Lhe é permitido falar, interromper, perguntar, duvidar, questionar. Essa participação insere risco e instabilidade, uma vez que o controle realizado pelo professor a partir do planejamento da aula via texto, livro-base, pode ser interrompido. Essa configuração permite troca e interação, aprofundamento de questões, e tende a garantir o pleno entendimento do público acerca da matéria em pauta (Pinto 1999, Chagas 2006).

A configuração da *khutbah* tende ao oposto, no que se refere à participação dos ouvintes. A fala é solitária. Mais do que proibido ou permitido, não é concebível que um ouvinte interrompa; espera-se naquele momento que só haja uma fala. Qualquer intervenção é agramática (Barth 1987:4). Os papéis a serem desempenhados estão definidos de antemão, e essa definição é a do monólogo. Momento de reflexão interior, cada fiel ouvinte está voltado para si. Afirma Chagas (2006:82-3):

Nos sermões, não há interação entre o *Imam* e os demais membros da comunidade. É só o *Imam* que tem a palavra, o que torna o seu discurso mais impessoal, sendo um momento em que sua posição de autoridade religiosa frente aos demais membros da comunidade torna-se mais estável.

É precisamente essa configuração que quero destacar aqui, em relação à oralidade das aulas. Trata-se de duas configurações distintas para a transmissão oral e suas consequências

são diversas. A performance do *imam* é distinta da do professor de religião. Se neste último caso a oralidade parte de um estreito planejamento da performance a partir da escrita, no caso do sermão do *imam*, ainda que exista planejamento prévio, constituição de um mapa de tópicos a guiar o discurso, ou mesmo que um texto seja preparado, ou essa textualidade da elaboração já prevê a emissão oral, ou serve apenas como organização dos conteúdos, de modo que a performance será livre da formalidade do texto – há espaço para improviso livre, extensões, cortes e resumos. Curiosamente, a posição da qual fala o *imam* do alto do *minbar* está mais próxima daquela do professor especialista, adepto da aula expositiva (Pinto 1999:61ss). Duas manifestações da figura do guru (Barth 2000:144ss) que, fundadas na oralidade, tendem a bifurcar a estratégia de uso dessa oralidade. Num caso, a oralidade funciona para aperfeiçoamento do conhecimento do ouvinte; no outro, serve para marcar o controle, domínio de um conjunto de conhecimentos religiosos valorizados pela comunidade.

3.4 - Autoridade reconhecida. Quem pode falar? Até onde falar?

Até aqui vim mapeando a transmissão da doutrina religiosa na comunidade muçulmana sunita carioca, transmissão realizada por uma série de canais de comunicação constituídos com esse propósito nas dinâmicas cotidianas da comunidade. Sermões, aulas, textos, livros, panfletos – uma interpretação do Islã foi emitida, enunciada, escrita, publicada, publicizada, transmitida, comunicada. Esse conhecimento comunicado, circulado, é apreendido, reemitido, recirculado, reensinado, em um conjunto de emissões e recepções, alimentação e retroalimentação, entre os intelectuais e os membros, por assim dizer, ‘comuns’, em geral.

Um primeiro efeito dessa configuração da transação de conhecimento religioso na comunidade sunita é exatamente o reconhecimento das estruturas de hierarquia que operam na comunidade, o reconhecimento da desigualdade na distribuição do conhecimento religioso, dada a variabilidade de recursos – econômicos, culturais, cognitivos – desigualmente distribuídos. Aquilo que Pierre Bourdieu chamou de ‘capital cultural’ (Bourdieu 1999), em seus três estados. Assim, as diferentes disposições incorporadas, objetivas e institucionalizadas afetam as diferentes apreensões da doutrina circulada, assim como a própria atividade, a participação ativa no debate também dependem de fatores socioculturais, do capital cultural acumulado. A autoridade no assunto se faz reconhecer e é reconhecida.

Dentro do universo considerado, Sami e Munzer Isabelle partilhavam de uma autoridade amplamente reconhecida e comemorada na comunidade. Sami é diretor do departamento educacional, fundamental na estrutura administrativa da SBMRJ no que se refere à divulgação

do Islã para a comunidade de fora, na conquista de novos adeptos, novos revertidos ao Islã, mas também na própria construção da imagem do Islã de si, para si e para fora. Munzer Isabelle é diretor do departamento social, responsável por um conjunto de atividades de cunho social na comunidade. Além dessas posições de destaque, eram os dois principais personagens da comunidade no que se refere à atividade intelectual, já que estavam diretamente envolvidos nos cursos de religião e na publicação de livros. A performance de seus conhecimentos nas aulas de religião retroalimenta a legitimidade de Sami Isabelle em sua posição, incrementada pelo considerável sucesso de seus dois livros, em especial “Islam, a sua crença e a sua prática”. Munzer não participa da aula de religião, mas caminha no sentido de acumular grande número de publicações sobre o Islã, o que é altamente valorizado na comunidade muçulmana sunita carioca. Essas duas figuras fazem convergir para si muito prestígio como autoridades sobre a religião por meio dessa atividade incessante de divulgação. Além disso, é preciso considerar a significativa participação de Sami Isabelle na série Sagrado. A concretude da imagem de Sami Isabelle fazendo circular a doutrina islâmica, ainda que por pequenas doses, para um tão vasto público que se imagina ser alcançado pela TV Globo, é por demais poderosa e repercute positivamente na sua imagem como autoridade.

Assim, Sami e Munzer Isabelle, pela posse de um capital cultural incorporado⁵⁹ – adquirido em suas trajetórias familiares como muçulmanos de origem síria – materializam esse capital frente à comunidade religiosa pela publicação de livros, palestras, aulas, séries na televisão, constituindo um capital cultural objetivado⁶⁰.

Essa atividade de publicação, produção de material para estudo sobre o Islã, seja para muçulmanos, seja para o público brasileiro não muçulmano em geral – indiquei que ambas as propostas se encontram presentes – está coadunada com a figura do guru religioso (Barth 2000), a qual também já fiz menção. Chamo a atenção para uma diferença entre as duas figuras enquanto gurus. Sami Isabelle possui dois livros publicados. Munzer possui pelo menos quatro publicados até o momento. Além desses, o próprio Sami me confessou: “o Munzer deve ter uns sete ou oito livros prontos, na gaveta, só esperando a oportunidade de publicar”. No

⁵⁹ Bourdieu (1999:74-5) define o capital cultural incorporado como aquele capital cultural que deriva de uma produção pessoal do que ele chama de ‘investidor’: “A acumulação de capital cultural exige uma *incorporação* que, enquanto pressupõe um trabalho de inculcação e de assimilação, *custa tempo* que deve ser investido *pessoalmente* pelo investidor (tal como o bronzeamento, essa incorporação não pode efetuar-se *por* procuração). Sendo pessoal, o trabalho de aquisição é um trabalho do “sujeito” sobre si mesmo (fala-se em “cultivar-se”). O capital cultural é um ter que se tornou ser, uma propriedade que se fez corpo e tornou-se parte integrante da “pessoa”, um *habitus*.”

⁶⁰ Trata-se, como está claro, da objetivação do capital incorporado pelo sujeito. “O capital cultural no estado objetivado detém um certo número de propriedades que se definem apenas em sua relação com o capital cultural em sua forma incorporada. O capital cultural objetivado em suportes materiais, tais como escritos, pinturas, monumentos etc., é transmissível em sua materialidade.” (Bourdieu 1999:77)

entanto, o texto de Sami tende a ser mais sóbrio, ponderado, refletido, por isso mesmo mais extenso. O estilo de Munzer é mais acelerado, saltado, resumido, simples e objetivo. Seus livros são mais curtos do que os de Sami.

Estou apontando dois estilos distintos de atividade de dois gurus da comunidade que atuam em conjunto. Essas me parecem ser diferenças complementares. Munzer publicou sobre o Alcorão, religião e ciência, introdução ao Islã, o véu feminino – este ainda por sair. Sami escolheu mais cuidadosamente dois temas e os abordou em quase 500 páginas, considerando seus dois livros em conjunto. O tratamento aqui é mais detido, sem que para tanto sejam escolhidos temas simples. Note-se que um dos livros se propõe a ser uma apresentação robusta do Islã; o outro se debruça sobre o espinhoso tema do estado islâmico, precisamente um dos pilares das acusações dirigidas ao Islã – fundamentalismo, não separação entre estado e religião, totalitarismo, rejeição ao modelo democrático, acusações que vão fundamentar, por exemplo, as formulações sobre incompatibilidade de valores entre o ‘Ocidente’ e o Islã (Lewis 2002; 2003). Ainda assim, Sami propõe abordar o tema segundo a própria ótica islâmica. Esta é uma das demandas da atividade de publicação da comunidade – dar ao público mais amplo informação sobre o Islã provenientes de seus praticantes. Por isso mesmo a atividade é tão valorizada na comunidade. É importante notar que, publicados pelo selo Azaan, que foi o material considerado aqui, há somente trabalhos dessas duas figuras da comunidade.

Fernando e Idriss são também figuras reconhecidas quando o tema é o Islã. Estamos considerando aqui novamente duas pessoas com amplo capital cultural incorporado, objetivado e institucionalizado⁶¹. Ambos com formação superior, Idriss já em nível de pós-graduação; com arsenal literário constituído, diplomas; línguas estrangeiras. Ambos ocupam posições de destaque, com atividades reconhecidas e valorizadas pelo conjunto da comunidade.

Essa autoridade reconhecida manifesta-se na dúvida, na consulta, mesmo na recusa em atender um pedido de um não-muçulmano, antropólogo. No mês do Ramadan, quando provoquei a questão sobre o jejum em situação de miséria, os nomes mencionados e procurados, antes de ‘seu Mohamed’, foram Sami e Fernando. Uma vez que não se encontravam na mesquita, meus colegas de mesa de jantar dirigiram-se ao presidente da SBMRJ. O importante aqui não é propriamente descobrir, ou antes, medir a posse do conhecimento, ranqueando os mem-

⁶¹ A institucionalização do capital cultural é a sua formalização em certificados e diplomas: “A objetivação do capital cultural sob a forma do diploma é um dos modos de neutralizar certas propriedades devidas ao fato de que, estando incorporado, ele tem os mesmos limites biológicos de seu suporte. Com o diploma, essa certidão de competência cultural que confere ao seu portador um valor convencional, constante e juridicamente garantido no que diz respeito à cultura, a alquimia social produz uma forma de capital cultural que tem uma autonomia relativa em relação ao seu portador e, até mesmo em relação ao capital cultural que ele possui, efetivamente, em um dado momento histórico.” (Bourdieu 1999:78)

bros de acordo com critérios quantitativos. O importante é compreender quem são aqueles percebidos com ‘a quem podemos ou devemos nos dirigir’ em situação de dúvida. De um determinado ponto de vista, parece plausível supor que o conhecimento da religião detido por ‘seu Mohamed’ seja tão profundo quanto o de Fernando, senão maior, visto ser muçulmano de origem. Mas quando se trata, da parte de fiéis menos experientes ou com menos domínio, de sanar uma dúvida, alguns nomes em particular são mencionados, e essa menção é índice do reconhecimento da autoridade no assunto.

Ao conversar com um dos fiéis e solicitar uma futura entrevista, recebo a resposta: “Hi rapaz, mas eu sei tão pouco da religião. Eu sei pouco. Quem sabe assim, da religião, do Islã mesmo, é Fernando, Sami, o Samir... você tem que conversar com eles.” Ao explicar que não só já havia tratado com todos aqueles, mas que também me interessava conversar com ele em particular, sua resposta segue: “Hi, mas eu sei muito pouco. Não, eu te ajudo, não tem problema não... você tá aí fazendo a pesquisa, eu te ajudo. Mas só to avisando que eu sei pouquinho!”. Dependendo do ponto de vista assumido, é possível discordar de sua afirmação, pois muita informação útil me foi passada por ele. O que esta fala revela é a posição em que ele se coloca frente à autoridade de outros membros da comunidade, mais autorizados a ‘falar sobre o Islã’ porque ‘sabem mais’ do que ele. Qualquer pergunta sobre a religião encontrará alguns canais disponíveis para resposta, e esses canais levam às autoridades reconhecidas da comunidade.

Ser uma autoridade reconhecida como detentora de vasto conhecimento sobre a religião não implica, por outro lado, que não hajam limites de conhecimento, questões não respondidas, talvez não respondíveis. A autoridade nesse contexto também precisa saber lidar com suas limitações já que a transação do conhecimento na comunidade também envolve um aspecto moral. Uma pergunta que não pode ser respondida deve ser seguida do reconhecimento, humildade e retidão moral na impossibilidade de resposta. Esse princípio vai do mais recente revertido aos professores de religião. Como já afirmei, esse reconhecimento da limitação do conhecimento detido é também impulso para novos estudos, leituras, aprofundamentos. Mesmo que, ao fim, seja para reconhecer o mistério da criação de Deus: quando Sami não pode explicar o sentido de letras iniciais isoladas no Alcorão – este conhecimento pertence a Deus, desse limite não se pode passar sem sair do que é lícito, e o misticismo é ilícito.

A participação para fora da comunidade, como no caso da série Sagrado, é outra forma de valorizar a atividade de busca de conhecimento individual sobre a religião e sua propagação entre os não-muçulmanos. Assim é que Fernando menciona, com algum orgulho, sua participação relativamente constante em atividades fora da mesquita, como palestras, cursos,

sempre divulgando a religião – o empenho na *jihad* coletiva da comunidade para propagação da verdade sobre a religião é fonte de valor a se agregar na autoridade. A participação de Sami na televisão – ou mesmo a sua não participação, como no caso do Observatório da Imprensa, em que a reclamação passava não apenas pela inverdade da afirmativa, mas pelo lamento de não ter sido convidado a participar no momento em que se teria boa oportunidade para expor a religião.

Essa autoridade religiosa e seu reconhecimento na estrutura de funcionamento da comunidade deve ser compreendida dentro da já mencionada meritocracia que organiza as relações de poder na comunidade. Assim, essa autoridade é reconhecida porque seu valor foi performatizado nos canais reconhecidos como adequados, como mostra o trabalho de Gisele Chagas, amplamente mencionado aqui. Assim como a fé não deve ser cega, o reconhecimento da autoridade do intelectual, do *imam* ou de alguma outra liderança está fundado na demonstração de qualidades intelectuais, cognitivas, argumentativas (Whitehouse 2000). Se a lógica de funcionamento é a da argumentação consistente e fundamentada, coesa, o reconhecimento da autoridade depende da avaliação da qualidade da performance, o que nesse caso significa uso da razão e da análise para mensuração da consistência do discurso apresentado. Qualquer reconhecimento da autoridade na comunidade sunita carioca, ao menos em princípio, depende de uma avaliação racional, lógica, sensata.

Paulo Pinto aponta, nesse sentido, outra estrutura de autoridade ao analisar o sufismo sírio. Sua análise aponta para relações diádicas ‘mestre-discípulo’, nas quais a socialização religiosa funda-se em uma bifurcação: *tarbiyya* (educação espiritual) e *tabarruk* (busca por bênçãos). Enquanto a segunda pressupõe uma relação mais distante e fluida, a primeira implica em um “completo engajamento pessoal nos ensinamentos do *shaykh*” (Pinto 2002:132). Esse conjunto de ensinamentos que fluem do mestre para o discípulo comportam elementos argumentativos e imagísticos. De todo modo, a dimensão da força espiritual do *shaykh* sufi, sua *baraka*, estabelece o vínculo, demonstra a qualidade do mestre, garante a relação.

No caso da Mesquita da Luz, os procedimentos argumentativos de codificação religiosa e transmissão, fundados em uma afinização do Islã com a razão e a ciência moderna exigem outro tipo de reconhecimento que não aquele fundado em características extraordinárias do líder carismático (Weber 1944:847). Se não há fé cega, também não pode haver autoridade irracional. Ainda que o reconhecimento da autoridade religiosa dos intelectuais os alceem à condição de líderes carismáticos, o princípio do reconhecimento da autoridade é racional. Evidentemente, a posse, o controle e manejo do vasto conhecimento religioso produzem sentimentos e opiniões de admiração e louvor. Assim é que o domínio do idioma árabe que Idriss

possui foi alvo constante de elogios. Ao término de uma oração conduzida por ele durante o Ramadan, à qual já fiz menção, em que ele faz uso de técnicas de memorização e recitação pouco comuns na comunidade carioca – claramente fruto de seu capital cultural e habitus religioso constituídos em outro contexto cultural, em que o Islã é a referência religiosa e cultural dominante – o reconhecimento disperso do murmúrio ganha forma conscientemente elaborada. Os participantes da oração demonstram admiração pelo seu conhecimento, e essa admiração se converte em carisma. Ainda assim, a possibilidade de um conhecimento adquirido pelo estudo e pela prática se converter em carisma já indica o valor do conhecimento e do esforço na sua aquisição.

3.5 – Conclusão

Procurei mostrar neste capítulo um quadro complexo no qual a codificação religiosa da comunidade muçulmana sunita carioca acontece. Partindo de um quadro contemporâneo no qual a ortodoxia religiosa pode ser exigida por uma multiplicidade de atores religiosos, o que permite a variabilidade de interpretações e posicionamentos, sem que, em cada contexto local deixe de existir controle das fronteiras interpretativas, mostrei como a codificação religiosa se materializa em diversos canais de comunicação constituídos pela comunidade carioca.

Um conjunto de intelectuais que mesmo sem formação religiosa formal, mas dispendo de conhecimentos religiosos consistentes, podem tomar parte em um debate que acontece em níveis internacionais sobre a ortodoxia no Islã (Asad 1986; Pinto 2005). Os intelectuais aqui são interpretados segundo a figura do guru, apresentada por Barth (Barth 2000), personas religiosas que são responsáveis por ensinar a religião, comunicar esse tipo de interpretação, essa doutrina que consideram ortodoxa, correta, pura. A lógica dessa transmissão é argumentativa (Whitehouse 2000). Como meios de divulgação, analisei a dimensão textual (Goody 1988), por meio de panfletos e livros, apontando as variações semânticas que a racionalidade do Islã ganhava. Em determinados momentos, o Islã era compreendido dentro de uma chave formal, lógica, onde a verdade da natureza de Deus dependia de uma demonstração lógica; em outros momentos, o Islã era afinizado com a razão na forma do bom senso, temperança, imparcialidade, rigor; em ainda outros mostrei como o Islã, exatamente porque é completamente afim da razão, converge em todos os aspectos com o conhecimento científico moderno, o que demonstra de forma cabal sua verdade e natureza divina. Se Deus é a verdade, a razão um atributo humano, o homem criação divina, a razão vem de Deus – como no silogismo de Sami Isabelle, que recusa a origem natural do homem exatamente pela ausência da razão na natureza e

presença no homem, como se então fosse necessária a pergunta “De onde vem a razão?”, pergunta que só comporta uma única resposta, necessária e suficiente, “de Deus!”. Consubstancialidade da razão.

Ao analisar a dimensão oral dessa codificação, procurei expor a concepção divina da língua árabe, o que está estreitamente vinculado a toda a racionalidade da doutrina e da natureza de Deus. As aulas e sermões, cujas estruturas de funcionamento já haviam sido expostas no capítulo anterior, foram analisadas em sua dimensão oral, trazendo a codificação religiosa presente na obra publicada, textual, para o domínio da fala. Busquei expor, então as consequências dessa oralidade na comunicação da doutrina.

Assim pois que é possível conceber uma linha de continuidade entre o conteúdo doutrinário e sua forma de comunicação, a começar pela natureza sagrada da língua árabe, instrumento divino na comunicação com suas criaturas os seres humanos, estendendo-se pela forma como essa doutrina é comunicada entre as criaturas, os homens entre si.

capítulo 4

o beliscão racional do destino

4.1 – Recontexto do problema. Religião e ciência no mundo contemporâneo

Após tantas linhas de reflexão, algumas questões devem ser retomadas a fim de reorganizar os problemas e indicar possíveis soluções.

Em primeiro lugar, quero chamar a atenção para o lugar do Islã na sociedade brasileira. Não fez parte de minhas preocupações durante este trabalho revisitar a teoria social da religião produzida no Brasil, de modo a localizar quadros gerais de análise que marcariam a sociologia ou antropologia da religião no país. De todo modo, dentro do próprio quadro de análise que construí, surgem algumas questões que podem ser remetidas ao tema da religião no Brasil.

Um dos elementos trabalhados em meu texto foi a rede de conexões entre os intelectuais da comunidade carioca e outras instâncias e sujeitos em níveis mais amplos de participação. Assim, os debates e interpretações que se apresentam na comunidade carioca fazem parte, na verdade, de uma rede de codificações racionalistas do Islã, rede esta que está implicada em níveis locais, nacionais e transnacionais. A *salafiyya* e o *wahhabismo*, correntes de interpretação do Islã que informam as codificações da comunidade carioca, partem de Riad, Cairo, Medina, Quebec, ou outros muitos pontos de origem em alguma outra região do mundo onde o Islã é vivido como forma de vida religiosa, e, depois de postas em movimento, conectam diversas comunidades, cidades, países e fiéis muçulmanos. Intelectuais e ideias circulam na comunidade carioca, para a comunidade carioca e da comunidade carioca. Rio, São Paulo, Cairo, Paris, Jamaica, Quebec...

Essa codificação religiosa que circula na comunidade carioca é parte de uma rede global, propõe uma conciliação entre Islã e ciência moderna, e para tanto estabelece conexões e diálogos com atores diversos em diversas partes do mundo. Assim, essa codificação religiosa, partindo do texto sagrado islâmico e do conjunto geral de conhecimentos científicos contemporâneos, articulando-os, não deve ser entendida simplesmente como comportando certo número de características socioculturais gerais capazes de fazer do Islã mais uma religião componente de um substrato comum da religiosidade nacional brasileira. A comunidade sunita carioca não produz uma codificação religiosa que é função apenas de um quadro nacional, supostamente típico. O exercício de interpretação do Islã que foi apresentado aqui estabelece conexões em suas práticas religiosas com os mais variados níveis de interlocução. Estou propondo um tipo de interpretação de um fenômeno religioso real, o Islã, no Brasil, caso locativo, mas não ‘brasileiro’, no genitivo. Não ‘brasileiro’ porque essa posição interpretativa que analisa uma religião como integrando parte da narrativa nacional esquece as mais variadas formas

de interlocução que atores, fiéis, sacerdotes, comunidades e outras formas de associação e liderança religiosas travam com outros personagens em outras esferas nacionais. Como afirmei no início deste trabalho e procurei demonstrar durante todo ele, as codificações religiosas racionalistas que circulam na comunidade muçulmana sunita carioca não são simplesmente produtos nacionais, ‘made in Brazil’. Redes nacionais se estabelecem, evidentemente. Mas redes internacionais, ou transnacionais agem da mesma forma. O diálogo da comunidade carioca passa pela articulação de interpretações produzidas por outros intelectuais membros de outros conjuntos nacionais. Isto, evidentemente, não tira a importância de se considerar o quadro local, nacional, e que tipo de influência ele produz – pois é óbvio que produz. Procurei apontar para os diálogos locais que a comunidade muçulmana carioca trava, em especial com a tradição cristã católica. Ainda assim, a ideia de um ‘islã brasileiro’ não contempla devidamente o conjunto de fenômenos que abordo neste trabalho.

...

É preciso deixar claro, assim entendo, que, sendo a minha abordagem etnográfica, trabalhei diretamente com os códigos e elementos presentes na realidade. Busquei demonstrar a partir dos dados levantados, em constante diálogo com a realidade da comunidade, as conexões construídas entre o Islã e a ciência moderna. Assim, não esteve presente no escopo de meus interesses determinar supostas ‘reais possibilidades’ de uma convergência como essa que foi proposta pela comunidade. Procurei entender a lógica interna do discurso. Religião e ciência, nessa codificação religiosa, são dois elementos constituídos significativamente para o propósito de uma convergência. Meu interesse foi compreender essa lógica de convergência.

Para se constituir enquanto tal, essa codificação religiosa que circula na comunidade muçulmana sunita carioca estabelece um conjunto de conexões entre descobertas científicas modernas, recentes e complexas, e o texto corânico, revelado por um homem do século VII da era cristã, iletrado e, em princípio, pouco viajado¹. Essas conexões são apresentadas como provas de uma revelação divina ao profeta. Onisciente, senhor do mundo, Deus seria o único capaz de revelar aquilo que já domina a quem, nem de fato, nem de direito poderia saber – o

¹ Essa condição de pouco viajado do profeta Muhammad é alvo de questionamentos. Sua defesa, em geral, é feita por intelectuais muçulmanos que visam garantir a figura do profeta livre de acusações de falsidade, charlatanismo ou sincretismo. Garantir essa condição rude e pouco instruída do profeta é uma forma de garantir que sua pregação era, definitivamente, obra de Deus. No debate propriamente historiográfico e antropológico, há relatos de viagens de Muhammad. Paulo Pinto (2010b:39) indica, por exemplo, uma viagem de Muhammad à Síria, onde teria entrado em contato com o cristianismo nestoriano, o que poderia explicar a forte marcação do Islã na natureza humana de Jesus Cristo e demais profetas.

único direito de conhecer aquilo que Deus conhece é ser seu profeta e mensageiro. A demonstração científica de afirmações corânicas prova a verdade do texto.

Não apenas o texto corânico adéqua-se aos conteúdos da ciência moderna, mas coaduna-se com a sua forma, que é racional e lhe precede. Assim, o Islã é racional, lógico, coerente, sábio, ponderado, preventivo, da mesma forma que revela fatos científicos e recomenda práticas religiosas lícitas – aqui, o lícito é lícito porque é bom. Deus só proíbe o que é mal.

Nesse discurso, o Islã é apresentado como coerente com diversas formas e definições históricas que a razão já ganhou. Ora com a razão clássica, aristotélica, classificadora, organizadora e, fundamental, definidora da condição humana. Em outros momentos, a razão aparece em uma chave moderna, cartesiana, metódica, analítica, para, em seu apogeu, ser completamente subsumida pela ciência moderna e contemporânea.

Como apontei no primeiro capítulo, o Islã possui em sua trajetória histórica uma forma de racionalismo, derivado da apropriação da tradição científica e filosófica helenista. O que chama a atenção nesse momento é fato de que a forma de racionalismo que mapeei durante este trabalho, racionalismo constituído por intelectuais islâmicos, não resgata esse racionalismo islâmico dos primeiros séculos, mas busca constituir alianças com o racionalismo moderno, de matriz européia. A literalidade da interpretação religiosa, presente nas duas formas de racionalismo, acaba por produzir consequências distintas. Se no racionalismo islâmico dos primeiros séculos a literalidade terminava por impor limites de conciliação entre o *kalam* (discurso racional) e a verdade revelada, o racionalismo islâmico moderno, salafita, procura exatamente encontrar a conciliação entre razão e verdade divina pela literalidade da codificação da mensagem corânica. Assim, um novo racionalismo islâmico se configura a partir do contexto moderno.

As possíveis configurações de relação entre a religião e a ciência tem ganhado ampla presença nos debates em variados círculos de pensamento. O debate que a comunidade muçulmana sunita carioca apresenta faz parte desse cenário. A proposta de definir precisamente as relações entre o Islã e a ciência não nasce *ex-nihilo*, mas é função exatamente desse cenário. O que significa, no mundo contemporâneo, a busca por afinidades entre a religião e a ciência? O que acontece com o sagrado?

...

Em dois textos que mantém um forte diálogo entre si, Clifford Geertz aponta para a condição da vida em sociedade, e da religião em conjunto, no mundo contemporâneo (Geertz 2000:167-

186, 218-263). Um mundo em pedaços, destroços, cheio de ‘pós’ – ‘modernidade’, ‘Guerra Fria’, ‘socialismo’ – e suas decepções, ainda assim constitui novas formas de variedades de experiência religiosa. As formas de vida religiosa, fragmentárias, erráticas, múltiplas ainda precisam articular-se aos fenômenos atuais, e recentemente isto tem significado aproximar-se da ciência. As variedades da experiência religiosa eram concebidas por William James como beliscões individuais do destino – uma forma de conceber a religião como fenômeno individual, de modo que a única forma de tornar a religião pública, ou coletiva, era falar a respeito desse leque de beliscões.

A religião, ou a religiosidade, nas páginas e no mundo de James [...] é uma questão radicalmente pessoal, uma profunda experiência particular, e subjetiva de um ‘estado de fê’ (como ele o chama), que resiste com inflexibilidade às pretensões do público, do social e do cotidiano ‘de serem os ditadores únicos e máximos daquilo em que podemos acreditar.’² (Geertz 2000:169)

Geertz aponta para uma situação geral contemporânea em que a religião, ainda que seja individual, jamais poderia ser tomada como privada, particular. A religião perpassa os mais variados espectros da vida, e cada vez mais. As identidades cada vez mais passam por critérios múltiplos, e a religião acaba por contribuir em muito para que essa variedade cresça largamente. Nos tempos atuais, em que a ciência vem ganhando cada vez mais espaço nos debates das agendas coletivas, nos mais variados níveis de atuação – desde a sociedade civil às políticas de Estado – a religião não poderia ficar de fora desse interesse pela ciência: é isso o que testemunha esse esforço coletivo de codificação religiosa racionalista. A religião não passa ao largo das discussões sobre a importância e função social da ciência no mundo contemporâneo. A racionalidade afeta diretamente a esfera religiosa, produzindo novas possibilidades de vivência de sistemas de crenças.

Na parte inicial deste trabalho apresentei uma revisão de parte da literatura antropológica que significativamente abordava o tema das relações entre ciência, religião e racionalidade – a atualidade do debate aponta para a grandeza de suas consequências. Historicamente vimos a religião ser concebida como oposta à ciência e à racionalidade. A religião manifestava um estado inicial da inteligência humana, ultrapassado, superado, substituído pelas luzes da razão – e é aqui digna de nota ainda hoje essa imagem das luzes da razão, tão forte e poderosa em nosso imaginário desde a *lumièrre* francesa. Fosse a magia acionada para integrar o estado

² No original: “‘Religion’, or ‘religiousness,’ in his pages, and in his world—transcendentalist New England at the end of its run—is a radically personal matter, a private, subjective, deep experience “faith-state” (as he calls it), adamantly resistant to the growing claims of the public, the social, and the everyday “to be the sole and ultimate dictators of what we may believe.”

intermediário de uma espécie de escada de três degraus, que levou o homem da completa ignorância à racionalidade científica e seu progresso, fosse a magia ocupando o primeiro destes degraus; ou ainda, não fosse sequer a religião em si diretamente acionada, mas uma mentalidade humana inferior, porque dotada de misticismo e pré-lógica, marcada pelas crenças místicas, confinadas em um quadro comum à religião, o que estava em jogo era alijar a religião, pensada, em último caso, como uma forma de cognição ou propriamente o conteúdo do conhecimento, de qualquer definição positiva da racionalidade humana. Pensadores como Tylor, Fraser, Lévy-Bruhl ilustram esse conjunto.

Émile Durkheim foi o primeiro a procurar pensar a religião de forma positiva, produtiva, como fundada na realidade das coisas – a ‘coisa’ fundamental sendo exatamente a sociedade, fonte última da verdade e da realidade. Ainda assim Durkheim concebe a religião em uma chave evolutiva e toda a positividade que consegue lhe oferecer é ser uma espécie precursora da ciência, esta sim, plenamente racional. Durkheim, e seu ilustre sobrinho Marcel Mauss, buscam apontar gêneses sociais para os quadros lógicos que compõem o entendimento humano. Mas ainda assim, a religião, sua logicidade e racionalidade, ainda é profundamente perpassada pelo sentimento, pela emoção, o que impede que elas se tornem algo mais do que a origem dessa racionalidade, não a realizando completamente.

O debate acerca da racionalidade do pensamento religioso, ou do primitivo, religioso *par excellence*, seguiu por tentar definir a religião fora de quadros negativos, seja com Malinowski dotando o pensamento primitivo de uma racionalidade prática e funcional, ou Evans-Pritchard dotando o pensamento primitivo de procedimentos lógicos. Mas ainda assim, o fenômeno que aponto neste trabalho aponta para uma nova relação entre a racionalidade e a religião. O sagrado, o elemento fundamental das definições de religião desde Durkheim, adquire novos atributos e novas formas de manifestação. A hierofania, as formas de manifestação do sagrado, para manter a expressão do velho Mircea Eliade (Eliade 1965), apresenta-se aqui alinhada à racionalidade, não apenas em um sentido de ordem e sistematicidade dada ao mundo – a religião organizando o mundo. Mas no sentido de tornar esse sagrado demonstrável, lógico, preciso, afinado com a ciência. Deus, como aponte na codificação religiosa da comunidade muçulmana sunita carioca, se manifesta ao homem por meio de fenômenos – no sentido kantiano – racionais, em que a explicação do mundo oferecida pela ciência, a esfera por excelência da razão, contribui para a apreensão de Deus e Sua verdade. O sagrado não é somente a esfera do interdito, do misterioso, do perigo. Na codificação religiosa apresentada aqui, este sagrado é próximo, apreensível porque racional.

Se Deus manifesta sua grandeza em sua obra, e esta tanto é racional quanto envolve a

própria racionalidade como atributo de suas criaturas, a própria compreensão, por parte do homem, de Deus em sua sacralidade, está envolvida em racionalidade. O beliscão do destino, além de coletivo, múltiplo, como queria Geertz, é racional.

bibliografia

Livros, teses, artigos:

- ALCORÃO, O (s/d). Fonte digital: Centro Cultural Beneficente Árabe Islâmico de Foz do Iguaçu. LCC Publicações Eletrônicas eBooksBrasil.com.
- ARISTÓTELES (1999). *Categorías & De Interpretatione*. Introducción, traducción y notas de Alfonso García Suárez, Luiz M. Valdés Villanueva, Julián Velarde Lombraña. Madrid: Editorial Tecnos.
- ASAD, Talal (1986). *The Idea of an anthropology of Islam*. March 1986. Center For Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- _____ (1993). *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- _____ (2007). *On suicide bombing*. New York: Columbia University Press.
- AZIM, Sherif Abdel (s/d). *A Mulher no Islã. Mito e Realidade*.
- AL-BAGHDADI (al-Dimachqi), ‘Abdurahman (2007). *Deleite do Estrangeiro em Tudo que é Espantoso e Maravilhoso*. Texto árabe com tradução de Paulo Daniel Farah. Rio de Janeiro/Caracas/Argel: Bibliaspa/Biblioteca Nacional/Biblioteca Ayacucho/Bibliothèque Nationale d’Algérie.
- BAPTISTA, José Renato de Carvalho (2007). *Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé*. MANA 13(1): 7-40.
- BARBOUR, Ian G. (2000). *When science meets religion*. New York: Harper Collins.
- BARTH, Fredrik (1975). *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea*. Universitetsforlaget, Oslo & Yale University Press.
- _____ (1989). *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University.
- _____ (2000). *Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tomke Lask (org.). Rio de Janeiro: Contracapa.
- _____ (2002). *An Anthropology of Knowledge*. Sidney W. Mintz Lecture For 2000. Current Anthropology. Volume 43, Number 1, February.
- BERGER, Peter (1973). *Um rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Tradução Waldemar Boff. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1985). *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Ed. Paulinas.
- BERGSON, Henri (1978). *As Duas Fontes da Moral e da Religião*. Tradução de Nathanael G. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

- BOURDIEU, Pierre (1972). *La maison ou le monde renverse*. In: *Esquisse d'une théorie de la pratique: precede de trois études d'ethnologie kabile*. Genève: Librairie Droz.
- _____ (1999). *Os três estados do capital cultural*. In: *Escritos de Educação*. Maria Alice e Afrânio Catani (organizadores). Petrópolis, RJ: Vozes, 2ª edição.
- _____ (2002). *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Editorial Montessor.
- _____ (2004). *A Economia das trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- _____; PASSERON, Jean-Claude (1968). *Langage et rapport au langage dans la situation pédagogique*. In: BOURDIEU, P.; PASSERON, J.; SAINT-MARTIN, M. (org.). *Rapport pédagogique et communication*. Paris: Mouton, p. 9-36 (Cahiers du Centre de Sociologie Européene, n. 2).
- CASANOVA, José (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- CAVALCANTE Jr, Claudio (2008). *Processos de Construção e Comunicação das Identidades Negras e Africanas na Comunidade Muçulmana Sunita do Rio de Janeiro*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense.
- CHAGAS, Gisele Fonseca (2006). *Identidade, conhecimento e poder na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense.
- _____ (2009). *Identidades religiosas e fronteiras étnicas. Um estudo do ritual da oração na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro*. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 29(2): 152-176.
- CICOUREL, Aaron (1975). *Teoria e método em pesquisa de campo*. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (org.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora.
- CHINNICI, Fernando (2009). *La comunidad Islámica Argentina. Identidad, Representación y Espacios (El caso de Buenos Aires)*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- CLIFFORD, James (1997). *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- CLIFFORD, James and MARCUS, George E. (eds.) (1986). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

- CSORDAS, Thomas J. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, Vol. 18, No. 1. (Mar., 1990), pp. 5-47.
- DAWKINS, Richard (2005). O capelão do diabo: ensaios escolhidos. Organização Latha Menon; tradução Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____ (2007). Deus, um delírio. São Paulo: Companhia das Letras.
- DENNET, Daniel (2006). *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. Penguin Group.
- DURKHEIM, Émile (1996). As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. Tradução, Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes.
- _____ & MAUSS, Marcel (1903). De quelques formes de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives. *Année sociologique*, VI, (1901-1902), pp. 1 à 72. Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh.
- EICKELMAN, Dale (1985). *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable*. Princeton Studies on the Near East. Near East Studies. Princeton University Press.
- EICKELMAN, Dale & PISCATORI, James (1996). *Muslim Politics*. Princeton University Press.
- ELIADE, Mircea (1965). *Le sacré et le profane*. Editions Gallimard.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1965). *Theories of Primitive Religion*. Oxford University Press.
- _____ (1976). *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Abridged with an introduction by Eva Gillies. Oxford University Press [1937].
- FAVRET-SAADA, Jeanne (1978). *Deadly words: witchcraft in the Bocage*. Translated by Catherine Cullen. Cambridge: Cambridge University Press.
- FOUCAULT, Michel (2009). *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal.
- FRAZER, James George (1985). *The golden bough: a study in magic and religion*. Collier Books. New York.
- FREUD, Sigmund (1996). O futuro de uma ilusão. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago.
- GALILEI, Galileu (2009). *Ciência e fé: cartas de Galileu sobre o acordo do sistema copernicano com a Bíblia*. Tradução de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: UNESP.

- GEERTZ, Clifford (1968). *Islam observed: religious development in Morocco and Indonesia*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____ (1973). *The interpretation of cultures. Selected essays*. New York: Basic Books.
- _____ (2000). *Available light: anthropological reflections on philosophical topics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- GELNER, Ernest (1981). *Muslim Society (Cambridge Studies in social anthropology)*. Cambridge University Press.
- GENNEP, Arnold van (1977). *Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.* Tradução de Mariano Ferreira, apresentação de Roberto da Matta. Petrópolis: Vozes
- GIDDENS, Anthony (1991). *As conseqüências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP.
- GINZBURG, Carlo (2006). *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia de Bolso.
- GIUMBELLI, Emerson (1997). *O Cuidado dos Mortos: Uma História da Condenação e Legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- _____ (2002). *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial.
- GLEISER, Marcelo (2001). *O fim da terra e do céu: o apocalipse na ciência e na religião*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____ (2010). *Criação Imperfeita. Cosmos, vida e o código oculto da natureza*. Rio de Janeiro, São Paulo: Record.
- GOLDMAN, Márcio (1994). *Razão e diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Levy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Grypho.
- GOODY, Jack (1988). *Domesticação do Pensamento Selvagem*. Lisboa: Editorial Presença.
- HAUGHT, John (1984). *The Cosmic Adventure: Science, Religion and the Quest for Purpose*, Paulist Press.
- _____ (1995). *Science & Religion: From Conflict to Conversation*, Paulist Press.
- _____ (2000). *God After Darwin: A Theology of Evolution*. Westview Press.
- _____ (2001). *Science and Religion: In Search of Cosmic Purpose*, 2000, Georgetown University Press.

- HAYEK, Samir El (2003). Tradução e transliteração do 30º livro do Alcorão Sagrado. São Paulo: Marsam Editora Jornalística.
- HERTZ, Robert (1980). A preeminência da mão direita um estudo sobre a polaridade religiosa. *Religião e Sociedade* (6): 99-128.
- HOURANI, Albert Habib (2006). Uma História dos povos árabes. São Paulo: Companhia de Bolso.
- IBRAHIM, I. A. (2008). Um Breve Guia Ilustrado Para Compreender o Islã. Tradutora: Maria Christina da S. Moreira. Darussalam, Publishers and Distributors, Houston, Texas, USA.
- ISBELLE, Munzer (s/d). Estudos da Língua árabe. Versão adaptada.
- _____ (2003). Sob as Luzes do Alcorão. Rio de Janeiro: Azaan.
- _____ (2010). A Revelação e a Ciência. Rio de Janeiro: Azaan.
- ISBELLE, Sami (2003). Islam: a sua crença e a sua prática. Rio de Janeiro: Azaan.
- _____ (2008). O Estado Islâmico e sua organização. Rio de Janeiro: Azaan.
- JAPIASSÚ, Hilton & MARCONDES, Danilo (1996). Dicionário básico de filosofia. 3ª Ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- KANT, Immanuel (1999). Crítica da Razão Pura. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduer Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, coleção Os Pensadores.
- KARAM, John T. (2007). Um outro arabesco. A Etnicidade Sírio-libanesa no Brasil Neoliberal. São Paulo: Martins Fontes.
- KUSCHNIR, Karina (2000). O cotidiano da política. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LATOUR, Bruno (1994). Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- LESSER, Jeffrey (2001). A Negociação da Identidade Nacional: Imigrantes, Minorias e a Luta Pela Etnicidade no Brasil. São Paulo: UNESP.
- LÉVY-BRUHL, Lucien (1951). Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Première édition 1910. 9e édition 1951. Paris: Les Presses universitaires de France.
- _____ (2001). La morale et la science des moeurs. Édition électronique, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi [1903].
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2006). O pensamento selvagem. Tradução Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus.
- LEWIS, Bernard (2002). What went wrong? The clash between Islam and modernity in the Middle East. New York Times Notable Book. Perennial.

- _____ (2003). *The crisis of Islam: holy war and unholy terror*. Random House Trade Paperbacks.
- MACHADO, Carly Barbosa (2006). *Imagine se tudo isso for verdade: o movimento Raeliano entre verdades, ficções e religiões da modernidade*. Tese (doutorado). Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UERJ.
- MAINE, Henry Sumner (1906). *Ancient Law, its connection with the early history of society and its relation to modern ideas*. New York: Henry Holt and Company [1861].
- MALINOWSKI, Bronislaw K. (1955). *Magic, science and religion and other essays*. With an introduction by Robert Redfield. New York: Doubleday Anchor Books.
- MARCUS, George E; FISCHER, Michael M.J. (1986). *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago.
- MATTOS, Luiz (1991). *Cartas oportunas sobre espiritismo*. 14ª edição.
- MAUSS, Marcel (2003). *Sociologia e antropologia*. Precedido de uma introdução à obra de Marcel Mauss por Claude Lévi-Strauss; textos de Georges Gurvitch e Henri Lévy-Bruhl; tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____; HUBERT, Henry (2005). *Sobre o sacrifício*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify.
- MONTENEGRO, Sílvia (2000). *Dilemas Identitários do Islã no Brasil*. Tese de doutorado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Sociologia da UFRJ, Rio de Janeiro.
- NEGRAO, Lísias N. (1997). *Refazendo Antigas e Urdindo Novas Tramas: Trajetórias do Sagrado*. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 63-74.
- PALMER (2004). *Aliens adored: Raël's UFO religion*. Rutgers University Press.
- PEREIRA Jr., Mauro (2009). *O crucifixo no tribunal do júri: sobre Estado e religião no Brasil*. *Revista Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 5-20, jul. 2009. Semestral. Disponível em: <www.habitus.ifcs.ufrj.br>.
- PHILIPS, Abu Amina Bilal (s/d). *A verdadeira religião de Deus*.
- PIERUCCI, Antônio Flávio (2005). *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia.
- _____ (2006). *Religião como solvente. Uma aula*. *Novos Estudos CE-BRAP*, 75.

- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha (1999). *Práticas acadêmicas e o ensino universitário: uma etnografia das formas de consagração e transmissão do saber na universidade*. Niterói: EdUFF.
- _____ (2002). *Mystical Bodies: Ritual, Experience and the Embodiment of Sufism in Syria*. PhD Dissertation. Boston University.
- _____ (2005). Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil. *REVISTA USP*, São Paulo, n.67, p. 228-250, setembro/novembro.
- _____ (2010a). *Árabes no Rio de Janeiro: uma identidade plural*. Rio de Janeiro: Cidade Viva. Instituto Cultural Cidade Viva.
- _____ (2010b). *Islã: religião e civilização. Uma abordagem antropológica*. Aparecida, SP: Editora Santuário (Cultura e Religião).
- _____ (2010c). *The Anthropologist and the Initiated: Reflections on the Ethnography of Mystical Experience among the Sufis of Aleppo, Syria*. *Social Compass (Imprimé)*, v. 57, p. 464-478.
- PIVA, Paulo Jonas de Lima (2006). *Ateísmo e revolta: os manuscritos do padre Jean Meslier*. São Paulo: Alameda Editorial.
- POPKIN, Richard H. (1996). *Ceticismo*. Organização de Emílio M. Eigenheer. Niterói: EDUFF.
- RAËL (2003). *A mensagem transmitida pelos extraterrestres*. Porto Alegre: Imprensa Livre.
- RADIN, Paul (1957). *Primitive Man as Philosopher*. New York: Dover Publications.
- REIS, João José (1986). *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês 1835*. São Paulo: Brasiliense.
- ROSALDO, Renato (1986). *From the Door of His Tent. The Fieldworker and the Inquisitor*. In: CLIFFORD, James and MARCUS, George E. (eds.) (1986). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- SÁ, Guilherme José da Silva e (2006). *No mesmo galho: ciência, natureza e cultura nas relações entre primatólogos e primatas*. Tese (doutorado). Rio de Janeiro: UFRJ.
- SAFADY, Jorge (1972). *A Imigração Árabe no Brasil (1880-1871)*. São Paulo: FFLCH/USP.
- SAGAN, Carl (2006). *The Varieties of Scientific Experience: A Personal View of the Search for God*. The Penguin Press.

- SAHLINS, Marshall David (2006). *Cultura e Razão Prática*. Tradução de Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão; revisão técnica Luís Fernando Dias Duarte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- SAID, Edward W. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- SILVA, Alberto da Costa (2004). “Comprando e Vendendo Alcorões no Rio de Janeiro do Século XIX”, *Estudos Avançados* 18 (50): 284-294.
- SIMMEL, Georg (2005). *As grandes cidades e a vida do espírito* (1903). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, Oct. 2005:577-591.
- SHERMER, Michael (2000). *How We Believe: The Search for God in an Age of Science*. Owl Books.
- SPENCER, Herbert (1873). *The Study of Sociology*. Henry S. King & Co.
- STENBERG, Leif (1996). *The Islamization of science: four Muslim positions developing an Islamic modernity*. *Religionshistoriska avdelningen*, Lunds universitet.
- TAMBIAH, Stanley S. (1985). *Culture, thought, and social action: an anthropological perspective*. Harvard University Press.
- _____ (1990). *Magic, science, religion and the scope of rationality* (The Lewis Henry Morgan Lecture, 1981). Cambridge University Press.
- TURNER, Victor Witter (2005). *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Tradução Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, tradução (capítulos I, III e IV) e revisão técnica Arno Vogel. Niterói: EDUFF.
- _____ (2008). *The ritual process: structure and anti-structure*. London: Routledge & Kegan Paul.
- TYLOR, Edward B. (1920). *Primitive Culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. 2 vols. London: John Murray, Albermarle Street.
- VAN GENNEP, Arnold (1978). *Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.* Petrópolis, RJ: Vozes
- VELHO, Otávio (2007). *Mais realistas que o rei. Ocidentalismo, religião e modernidades alternativas*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de (1987). *A Moeda dos Orixás*. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 04-17.

- WACQUANT, Loïc (2002). *Corpo e Alma Notas Etnográficas de um Aprendiz de Boxe*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- WEBER, Max (1944). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1974). *Ensaio de sociologia e outros escritos*. Revisão técnica de Fernando Henrique Cardoso. São Paulo: Abril Cultural.
- _____ (2004). *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Tradução José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____ (2010). *Ciência e política: duas vocações*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix.
- WHITEHOUSE, Harvey (2000). *Arguments and Icons: divergent modes of religiosity*. Oxford University Press.
- WHYTE, William Foote (2005). *Sociedade de esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada*. Tradução: Maria Lúcia de Oliveira; revisão técnica: Karina Kusch-nir; apresentação de Gilberto Velho. Rio de Janeiro: J. Zahar.

