

Islã e Pluralidade: Religião, Sociedade e Cultura

Islã entre o conceito de religião e *din*

Islam between the concept religion and din:

Alair Geraldo de Oliveira¹
alairgo@hotmail.com

Resumo: Este artigo objetiva fazer uma breve e introdutória apresentação e discussão bibliográfica acerca de como o Islã se entende internamente, ou seja, como ele se entende segundo suas próprias premissas, pois uma leitura um pouco avançada nos permite através de estudiosos como Willfred Cantwell Smith, Massimo Campanini e Nicola Gasbarro etc. que, quando observamos o Islã a partir da concepção de religião em especial a formada a partir da modernidade não o estamos abordando com exatidão. O texto que vem a seguir aborda as dificuldades do conceito de religião quando usado para abordar fenômenos como o Islã.

Palavras-Chave: Conceito; Terminologia; Religião; Islã; *Din*

Abstract: This article aims to give a brief and introductory presentation and bibliographical discussion about how Islam is understood internally, that is, how it is understood according to its own premises, because a somewhat advanced reading allows us through scholars like Willfred Cantwell Smith, Massimo Campanini and Nicola Gasbarro etc. that when we look at Islam from the conception of religion, especially that which is formed from modernity, we are not dealing with it exactly. The following text addresses the difficulties of the concept of religion when used to address phenomena such as Islam.

Keywords: Concept - Terminology - Religion - Islam – *Din*

Introdução

Ao tratarmos do entendimento interno ao Islã sobre o que de fato ele significa tanto em terminologia quanto em conceito a partir do uso da palavra *din* que vem embutida no texto corânico podemos estar diante de um conceito que transcende os limites de seu análogo ocidental *religião* ou *religio*. Para discutir esta questão buscamos referência nas reflexões de estudiosos do Islã como: Massimo Campanini, Nicola Gasbarro, Wilfred Cantwell Smith e Bernard Lewis. Campanini que em um de seus trabalhos sobre o Alcorão discute sobre o seu significado, e coloca em questão o problema de no Ocidente pretendermos aplicar uma

¹Graduado em história – Licenciatura – UFOP (2014)

terminologia que certamente vem produzindo um entendimento equivocado do Islã nos será aqui fundamental. Outro estudioso italiano, Nicolás Gasbarro também é outro autor que oferece importante subsídio para que possamos ter um contato minimamente objetivo das categorias de significação do Islã, em especial em seu artigo “*Nós e o Islã*” (2003) em que faz uma minuciosa análise do Islã enquanto entidade holística na qual o sagrado e o político não se separam. Ele estabelece por exemplo, uma esclarecedora comparação entre o termo islâmico *Madinate Civitas Dei* da filosofia patrística cristã, meio pelo qual busca explicar o quão é equivocado a tentativa de se observar o Islã a partir de conceitos da Cristandade pré-moderna emesmo da modernidade ocidental (GASBARRO, p.99). Esta diferença fundamental implica que no Islã a fundação da “cidade” (Estado) emana da revelação da lei divina, o Alcorão; então não tem sentido falar na disjunção entre político e religioso no Islã, assinala Gasbarro. Não se trata portanto, de fanatismo, certamente muito do que no Ocidente se considera laico, secular é, para os muçulmanos algo sagrado. Não se trata de simplesmente entender como entende a doutrina islâmica e os muçulmanos se entendem, mas sim de discutir questões postas no próprio Ocidente quanto ao que de fato é o Islã. Ele é uma religião entendida a maneira Iluminista e redutível ao foro íntimo ou é necessariamente ordenador da vida pública? É claro que análises com enfoques como podemos ver em um artigo de Antônio Flávio Pierucci (2002) cujo título “*A máquina de guerra do Islã: o Islã visto por Weber*”, não contribui de modo algum para um melhor entendimento daquilo que possa existir de diferente entre o conceito de *din* e *religio*. É estranho ver esta forma de expressão em um intelectual consagrado. Para aqueles que o toma com responsabilidade, como objeto de estudo certamente se deparam com esta questão sobre sua natureza com muita frequência. E parece-me razoável que em se tratando de um objeto vasto como é o Islã que, não é “religião” em sentido estritamente moderno, iluminista em sentido burguês; em suma ser tratado por um aspecto tão acessório e periférico como o é a guerra não é exatamente o melhor meio de compreendê-lo. Observar o Islã a partir da guerra que esteve parcialmente presente nos acontecimentos relativos a sua origem é o mesmo que abordar toda a doutrina e história cristã a partir da inatacável capacidade de Jesus em não aceitar a provocação de seus perseguidores. É claro que o Cristianismo não é a humildade e mansidão de Jesus. Nem o Islã pode ser definido pelas guerras que de fato ocorreram em suas origens.

Discutir as nuances ou diferenças evidentes sobre o conceito de “*religio*” e “*din*” é uma discussão a nosso entender de primeira necessidade para aqueles que se enveredam pelos estudos sobre o Islã e sua civilização que estão ainda iniciando suas pesquisas. Esta questão não tem sido colocada em evidencia até o momento, senão de forma parcial em obras de

espectro mais amplo em estudiosos já consagrados como podemos ver em Peter Demant em um livro em que, ele busca distinguir os termos e conceitos Islã e Islamismo:

Não há mediação entre Deus e o homem - nenhuma figura como Cristo, nenhuma Igreja - somente o encontro imediato entre Deus e o Homem. Isso torna sua escritura muito mais importante - daí a centralidade do Alcorão. Um tanto parecido com o Judaísmo ortodoxo e em muito maior extensão que o cristianismo, o Islã penetra (e significa controlar) todas as esferas da vida: é ao mesmo tempo religião (*din*), comunidade (*umma*) e um estilo de vida abrangente (*sunna*)" (DEMANT, 2006:p.7).

Convém fazer aqui mais uma citação ao mesmo autor. Em uma outra obra importante “O Mundo Muçulmano”, ele explica o conceito de forma acessível e sintética:

(...) muito mais do que o cristianismo, o islã abrange todas as esferas da vida. O islã é uma religião (*din*), com tudo o que este termo implica (crença, ritual, normas, consolação etc.), ao mesmo tempo em que é uma comunidade (*umma*) e um modo de viver ou tradição (*sunna*) que regulariza todos os aspectos da vida: o indivíduo e as etapas de seu desenvolvimento; a educação; as relações entre homens e mulheres; a vida familiar e comunal; o comércio e o governo, a justiça e a filosofia." (DEMANT, p.65)

As reflexões que se desenvolvem aqui certamente partem do ponto inicial de obras como as que citamos acima. Sua leitura certamente desperta a necessidade de irmos mais amplamente em um detalhe que, embora seja claro e acessível segundo sua correta definição, exigem no entanto talvez não tanto um aprofundamento, talvez isto seja pretensioso e possamos não alcançá-lo mas uma abordagem que abarque mais a literatura sobre a discussão da questão em outras fontes mais especialmente voltadas para aquele tema específico.

Trata-se de um conhecimento de primeira necessidade não só para o estudioso que pretende se especializar em uma questão ou outra do tema, bem como é de fundamental importância para o público em geral que, simplesmente queiram se informar sobre o assunto. Trata-se enfim de uma discussão que se dirige especialmente àqueles que não sendo especialistas possam ter acesso a uma importante e fundamental informação que pode contribuir para um melhor entendimento das diferenças culturais entre Islã e Ocidente que as vezes nos são apresentadas como incompreensíveis.

O Conceito de Religião no Ocidente

Uma das dificuldades que um estudioso Ocidental do Islã deve encarar como ponto central é o entendimento canônico daquilo que a “espiritualidade” islâmica entende por aquilo

que nós Ocidentais chamamos de religião. Cabe aqui deixar claro que não nos ateremos aos diferentes momentos do significado da palavra e conceito “religião” ao longo da história ocidental, abordaremos este rico e complexo conceito na medida em que for necessário para esclarecermos o conceito islâmico, *din*. Para o estudioso canadense Wilfred Cantwell Smith o conceito de religião tão indiscriminadamente empregado as vezes, pode não ser exatamente o que o objeto espiritual observado seja de fato. Ele historiciza de forma rigorosa o uso do conceito e até mesmo demonstra o frequente uso anacrônico do conceito. Sobre isto ele diz em seu *O sentido e o fim da religião*:

A palavra origina-se do latim *religio*, um termo que foi empregado mais tarde sem precisão alguma, com muitos significados, inclusive por um mesmo autor. De qualquer forma, seu significado primitivo, que persistiu, no mínimo, até que a vida romana, religiosa e secular, passou a sofrer a poderosa e transformadora influência da Grécia, era muito mais restrito e específico do que aquele que recebeu mais tarde. Não há consenso entre os pesquisadores modernos se o termo designava inicialmente um poder externo ao ser humano, uma espécie de tabu, que o obrigava a um certo comportamento sob pena de receber um terrível castigo, ou o sentimento humano diante de tais poderes (ou de fato, se as conotações religiosas representam desdobramentos secundários a partir de uma palavra originalmente secular). (SMITH, 2006: p. 30-31)

Dito isto, o autor argumenta sobre o fato de que o uso moderno do termo religião para todos os fenômenos humanos no campo espiritual em escala mundial e, em todas as suas comunidades que de alguma forma cultivam o sentimento do sagrado, podem de qualquer forma serem adequadamente referidas pelo termo religião:

Em qualquer parte, o ser humano é e sempre foi o que denominamos hodiernamente de “religioso”. Mas há, hoje, e houve, no passado, relativamente poucas línguas fora da civilização ocidental para as quais se possa traduzir a palavra “religião” – e, especialmente, seu plural “religiões”. Realmente, somos tentados a perguntar se existe um conceito de equivalência aproximada em qualquer cultura que não tenha sido influenciada pelo Ocidente moderno. (SMITH, 2006: p. 30)

Para Smith há nesta problemática o caso original do Islã que ao que parece poderia ser um termo de igual abrangência como o é o caso da palavra e conceito *religião*, o termo islã é de acordo com o autor uma exceção, já que é interno ao próprio fenômeno que o designa, ao se perguntar sobre um termo de equivalência com o termo religião ele faz a seguinte consideração sobre o termo *islã*:

Creio que a resposta seja negativa, com a exceção parcial e altamente interessante do islamismo. E abordaremos posteriormente a possibilidade de o islamismo ter constituído uma exceção em parte por causa de uma conexão, em seu surgimento, com desenvolvimentos judaico-cristãos. (SMITH, 2006:p.30)

Para o autor há uma conexão parcial entre o termo e conceito *religião* e o termo e conceito *islã*. O termo empregado no Islã para designar o fenômeno que chamamos na história ocidental por religião é *din* (julgamento, caminho, lei etc.). E para o Islã existem diversas leis (*din*), o Islã é uma entre outras, como veremos a seguir, mas é o melhor de seu gênero (SMITH, 2006). Enquanto que por exemplo, no Cristianismo haverá segundo Smith a ausência de uma denominação interna ao Cristianismo que o coloca como sendo um exemplar entre outros de um fenômeno universal.

O conceito Islâmico: *Din*

Contrariamente ao que desenvolvemos na primeira parte, em que expomos de forma resumida o conceito de religião no Ocidente e o papel do Cristianismo no desenvolvimento da concepção de um mundo dual: Profano – Sagrado, Estado – Igreja e outros; no Islã vemos radicalmente o contrário. Para os princípios islâmicos a ideia de que o mundo jaz sob dois senhores *Cesar* e *Deus* é um indício de que o Cristianismo se contaminou pelo politeísmo, se desviou em associacionismo (politeísmo), tal é uma das proibições fundamentais do Islã, pois, a Deus nada deve ser associado. Apesar da abundância de fontes que atestam a percepção plural do fenômeno humano, aqueles que estão sob a ordem islâmica e são muçulmanos possuem uma percepção da realidade regida pelo Islã como única, ou seja, toda a vida do muçulmano gira em torno apenas dos preceitos ditados pelo *Corão* e *Hadiths* (ditos e feitos do Profeta) que formam a *Sunna*(tradição do Profeta), não há a religião aqui, a política ali e a vida social acolá. Em verdade, o que rege a ordem existencial do muçulmano é a revelação divina que possui um aparato que tem por objetivo abarcar toda a vida e não se limita aos momentos de rituais ou formais de adoração. Neste ponto é necessário que discutamos o conceito islâmico de *Din*, no qual o conceito *Religião* se insere mas, apenas como parte de um sistema total de vida. O *Din* tem sentido amplo, quanto aos rituais e adoração que se dá entre o crente e Deus a tradição exegética islâmica denomina *Madhab*². Ao que parece, o *Din* seria uma macroestrutura de mundo inquestionável e perfeita pois é a lei de Deus, é um princípio ontológico. Mas o *Madhab* seria uma margem metodológica produzida pelas diferentes escolas de exegese como as mais conhecidas: Chafiita, Hanbalita, Malikita e

²Madhhab (Arabic: movement; pl. madhâhib)- In Sunnî Islam, the word is primarily used to refer to one of the four major "schools" of Islamic law, the Hanafî, the Hanbalî, the Mâlikî, and the Shafî'î. It also implies one's doctrine, creed, or philosophy of life. (Concise Encyclopedia of Islam, Gordon D. Newby, Oxford, 2004, p. 133).

Hanafita. Isto inclui também as mesmas variantes entre os muçulmanos Xiitas. Estas escolas de exegese não tem autorização para fazerem mudar os princípios fundamentais da fé, não possuem o poder de um concílio como no Cristianismo em que podem mudar ou corrigir os pressupostos da fé, podem tão somente elaborar caminhos diversos para o cumprimento da lei divina expressa no Alcorão e Hadiths; segundo as condições sociais, culturais e políticas do momento.

Parece-nos fundamental que, é preciso considerar que a diferença entre *religio* e *din* é de fundamental proveito para um bom estudo do Islã. Massimo Campanini nos explica:

(...) Em el Islam, que también es una religion, es bastante problemático hablar de teología. Dios es absolutamente uno y trascendente y no puede ser objeto de “estudio”. Lo que no significa, evidentemente, que em el curso de la história del Islam no se hayan desarrolla docorrientes más estrictamente teológicas, lascuales, de todos modos, no sonel objeto de las páginas que siguen; significa, em cambio, que elIslam es fundamentalmente una ortopraxis, uma doctrina ética y de comportamiento, dominada más bien por la presencia de um Dios sublime y perfecto, inigualable señor del cosmos, pero específicamente dirigida al foro mundano. Se justifica de este modo elhecho de que, ocupando se de una religión como el Islam, se este obligado a detenerse una y outra vez sobre problemáticas políticas, y que el âmbito privilegiado de La investigación pueda ser no tanto la teología como La política.(CAMPANINI, 2003: p.11)

Ai reside a fundamental diferença entre o que modernamente entendemos por religião quer o cidadão comum, quer o homem e mulher formador de opinião no Ocidente: a palavra ou o qualificativo *religião* aplicada de forma simplista ao Islã gera sem dúvida os mais terríveis equívocos e julgamentos. E certamente os julgamentos morais são os mais devastadores. A palavra religião na contemporaneidade ocidental não está posta para receber ou para abrigar coisas que a mentalidade moderna pretende ter definitivamente colocado fora da alçada da vida religiosa que são as questões políticas institucionais ou de Estado e mesmo a vida pública em geral na maioria das instituições civis. Esta diferença poderia nos levar a outras grandes questões como o problema da dualidade cristã que agora secularizada divide o mundo entre sagrado e profano, lei de Deus e lei do Homem (Estado e Sociedade Civil). Em outro trabalho Campanini(2007) apresenta um argumento ainda mais significativo para os fins pretendidos neste artigo. Em “The Qu’ran – the Basics” ao colocar a questão “what is Islam” ele afirma:

(tradução do autor)“O Islã é uma religião é claro. Isto parece ser uma obviedade, uma observação banal. Mas é importante estabelecer que usando a palavra religião para definir o islã, se não é um engano, é no entanto um tanto impreciso. Isto é digno de nota segundo uma perspectiva metodológica, termos como religião ou

teologia são problemáticos ou ambíguos, especialmente quando aplicados ao islã. Nós não faremos progresso se nós seguirmos uma definição que expressa a religião islâmica como é definida a religião cristã. Igualmente, teologia no islã não é o estudo de Deus, ou argumentos sobre Deus (*Théos*, Deus e Logos, razoamento), mas toma um sentido de apologia e caráter dialético, quando comparado com o tratamento de questões divinas.”(CAMPANINI, 2007:p.1)(CAMPANINI, 2007:p.1)

Segundo Campanini não se trata simplesmente de uma desambiguação terminológica, mas sim de uma questão de método que pode comprometer o acesso ao objeto em estudo. Para ele,

“It is worth noting that from a methodological perspective, terms like religion or theology are problematic or ambiguous, especially when applied to Islam.”, “É importante notar que de uma perspectiva metodológica, termos como religião ou teologia são problemáticos ou ambíguos, especialmente quando empregados ao islã”.

Nesta citação segundo nos parece, se sustenta a centralidade dos objetivos deste artigo como foi referido na introdução, o estudo do islã sem se ter de fato um conhecimento sobre sua natureza objetiva compromete trabalhos sobre o assunto de um ponto de vista metodológico, ético e epistemológico. Campanini prossegue com o tema esclarecendo sobre os elementos e fonte da definição interna de *din* como termo correto para se definir o islã:

Em árabe a palavra “religião” quando aplicada ao islã pode ser traduzida de numerosas formas, mas o termo mais satisfatório e preciso é *Din*. O alcorão pelo menos afirma que o islã é o *din*. Por exemplo em 5:3 “Hoje eu tenho aperfeiçoado sua religião (*din*) para vocês. Eu empreguei meu favor para vocês e escolhi o islã para vocês como religião (*din*)” mas veja também 3:19). Segundo, uma definição amplamente aceita contém três coisas: iman, ihsanandislam, i.e. fé, comportamento correto e submissão. Condução pela fé, comportamento correto e submissão se vinculam e implica retribuição futura.(CAMPANINI, 2007: p. 2)

Como veremos adiante com Smith o islã parece ser o caso único na história das religiões a ter um nome originado em sua própria escritura, ou seja, o próprio alcorão afirma como apontado por Campanini acima que, “A religião [*din*], para Deus, é o islão”, e esta passagem da *surah* 3:19 assim como a da *surah* 5:3 “Escolhi-vos o islão por religião [*din*]”., utilizam o termo *din*. Daí os estudiosos fazerem uso deste termo do árabe corânico em detrimento de quaisquer outros termos que possam se aproximar do *religiode* origem latina e que se universalizou na modernidade, pois o fato deste termo ter se tornado de uso universal não permite ainda assim que seja operado de uma forma um tanto impregnada de conotação e denotação de uma religião em particular. Neste caso o uso do conceito religião no Ocidente

necessariamente vem impregnado de concepções profundamente arraigadas na literatura e em sentimentos ligados a história ocidental. Desta forma tanto o uso interno no Cristianismo quanto o uso por seus críticos do termo religião trará dificuldade ao estudioso do islã, uma vez que não se encontra muito difundido a necessária discussão sobre as convergências e divergências entre os dois termos. Para citarmos mais um ponto de vista que corrobora a necessidade de se dissipar as ambiguidades em torno dos termos presentes nos estudos sobre o islã no Ocidente, podemos citar um outro estudioso de origem italiana, Nicola Gasbarro, que em um substancial artigo intitulado “*Nós e o Islã – uma compatibilidade possível?*” contribui para esta discussão ao considerar o significado de *din* em seus aspectos originais e independente de qualquer outra definição externa ao islã. Gasbarro chama atenção para a originalidade deste termo chamando a atenção para as consequências jurídico-política do termo *din* enquanto fenômeno diverso da relação entre o homem, a sociedade e a divindade no que tange a definição da natureza do islã enquanto relacionamento do Homem com Deus. Para ele definir certos fenômenos do mundo islâmico como a unidade entre “religião” e Estado é um dos equívocos recorrentes. Vejamos uma passagem de seu artigo que esclarece o assunto:

O Islã nunca foi uma teocracia: antropologicamente, constitui-se como uma "thesmocracia" (do grego *thesmos*, lei sagrada), uma espécie de divinização radical do *nómos* tradicional que lhe funda meta-historicamente toda prática jurisdicional e lhe confere legitimação histórico-cultural. Podemos compreender essa alteridade religiosa e cultural partindo do Profeta e de sua cidade, Medina, que marca a origem histórica e a centralidade espaço-temporal da cosmologia cultural do Islã. Etimologicamente, *madina* não tem nada do nosso conceito de cidade, nem no sentido grego de *polis-politeia* nem no sentido latino de *civitas*, mas provém da raiz *din*, que em hebraico e aramaico significa "lei": seu sentido é então o de "área de jurisdição de um juiz" que tradicionalmente faz as leis, intervindo nas controvérsias intertribais. Em árabe, o termo "*din*" indica significados conexos com o nosso termo "religião", de modo que a área de jurisdição histórica do Profeta se torna a sua cidade, justamente Medina, onde graças a um novo pacto e a novas regras intertribais se constitui a primeira comunidade de lei do Islã. (GASBARRP, 2003: p. 99)

Neste ponto podemos retomar a análise de Campanini, que aqui será proveitosa com vistas ao esclarecimento da natureza do islã. Segundo suas análises, o islã é unidade entre fé, lei e mundo:

À luz dessas considerações, precisamos retornar à questão de saber se e como a religião (*din*) está realmente conectada ao "mundo" (*dunya*), uma vez que não há distinções entre os atos de culto e os atos sociais de comportamento. (...) "Assim, o Islã é religião e mundo (secular) (*dinwadunya*). O grande teólogo al-Ghazali (1058-

1111) apontou assim como os aspectos exteriores e interiores da realidade humana se correspondem e se refletem uns aos outros, de modo que a prática legal dos atos de culto trabalha para purificar e aperfeiçoar a alma. (CAMPANINI, 2007: p.4)

Diné então, a forma pela qual se tem uma espiritualidade que se expressa no comportamento social e legal, é a unidade do sagrado, ou seja, se expresso em termos ocidentais é a unidade do sagrado e do profano. Consoante a Campanini o “*Islã é ambos religião e mundo (dinwadunya)*”. O que chamamos de secular, laico ou profano em detrimento da religião não faz sentido no Islã. Esta unidade que não permite distinção entre adoração e atos sociais de comportamento é o que faz com que ele seja uma ortopraxia, o que permite o estudioso concluir de acordo com certo entendimento geral que,

O Islam é predominantemente uma religião anti-dogmática, com apenas duas suposições gerais. Há uma profissão muito básica de fé, e uma ausência de um juiz eclesiástico e uma autoridade doutrinal central. Na verdade, o único princípio a que todos os muçulmanos podem concordar é a afirmação da profissão de fé "Não há deus senão Deus e Muhammad é o Mensageiro de Deus. (CAMPANINI, 2007: p.7)

Este caráter anti-dogmático, com apenas duas declarações, a de que só há um Deus e que Muhammad é seu mensageiro que constituem a *Shahadah* “*Eu declaro que só há uma divindade, Deus. E que Muhammad é seu mensageiro*” que é a declaração de fé e adesão ao islã e a prática de seus cinco pilares (fé, oração, esmola, jejum e peregrinação) são as principais expressões da fé islâmica. Cumprir estes cinco preceitos é a imitação do exemplo do Profeta (Sunna), se esforçar em imitar estas práticas do Profeta é basicamente o que se exige no islã. Por isso e por fim, este autor conclui que o fundamento característico do que define o conceito islâmico *din* que o faz contrastar, por exemplo, com o conceito de religião na versão do Cristianismo e Ocidente moderno é o seguinte:

O conceito de *din* foi resumido aqui. O Qur'an constitui o espaço expressivo do *din*, o sistema lingüístico no qual o *din* é elaborado. Permite-nos falar sobre teologia, profecia, escatologia e princípios éticos morais e políticos. A proeminência do aspecto jurídico e prático é o que muitos muçulmanos dizem que faz do islamismo uma religião vazia de "mistério", vazia dos aspectos que não podem ser justificados pela razão humana (como a encarnação ou eucaristia no cristianismo ou no catolicismo) e formar uma lacuna que entre o crente e Deus somente a interpretação e a mediação sacerdotal podem fazer a ponte. Nesse sentido, o método do Alcorão é essencialmente um método prático e jurídico.(CAMPANINI, 2007: P.8)

Esta característica central da religião islâmica pode ser aqui colocada como um aspecto definidor do que expressa a palavra e o conceito de *Din*. Isto é, este conceito produzido no interior do Alcorão expressa a ideia de uma espiritualidade sem mistério, ou

seja, a natureza da relação entre o Homem e Deus pode ser verificada pela capacidade de arrazoar do ser humano e também pelo aspecto exterior de observação dos preceitos que esta forma de espiritualidade impõe. A realidade é única, não há dualidade, isto-é, não há lei do Homem e a lei de Deus, não há Deus de um lado e César do outro, sagrado x profano, há sim uma única realidade seja natural ou humana regida por Deus, isto se chama *Tawhid*, ou seja, há um único Ser e todos os fenômenos se originam d'Ele. Se Deus se encontra na própria imanência isto é uma questão bastante ampla para se discutir neste trabalho, mas é uma importante questão que ao longo da história islâmica causou importantes debates. A imanência de Deus de qualquer modo parece ter sido sugerida por místicos do Islã como IbnArabi, mas ao que parece é rejeitada pela doutrina islâmica oficial predominante (PHILIPS, 2008: p.53-54).

Um outro importante estudioso do islã no Ocidente, o historiador britânico Bernard Lewis assim se expressa sobre a intrincada e complexa questão em torno das palavras e conceitos usados na definição destes sistemas religiosos monoteístas:

Diferentemente da maioria dos documentos religiosos mais antigos, (o Islã) compreende a religião como uma categoria de fenômenos, não como um mero fenômeno único. Não há só uma religião, há religiões. O termo árabe empregado é *Din*, obviamente relacionado à palavra hebraica ou aramaica que significa lei. Tanto no Judaísmo como no islamismo, religião e lei, embora não sejam idênticas, em larga medida se superpõem. A palavra “religião” que empregamos modernamente provém do latim, mas o *religio* latino e o *threskeia* grego significam coisas até certo ponto diversas. A noção de religião enquanto classe ou categoria, na qual se incluem o islã e outras profissões de fé, esteve presente, ao que parece, desde o advento da dispensação islâmica. (LEWIS, 1990: p. 19)

Wilfred Cantwell Smith em seu *O sentido e o fim da religião* dedica um capítulo a parte ao conceito islâmico *Din*, tratado por ele como um caso especial no interior do monoteísmo. Segundo ele o islã parece ser o único caso em que sua nomeação se dá desde o interior de sua escritura, ou seja, o Alcorão é muito claro em afirmar que o Islã é o único *Din* no caminho de Allah (Alcorão:). Vejamos o que diz o autor:

A primeira observação é que a tradição islâmica parece ser a única de todas as tradições religiosas mundiais a ter um nome embutido. A palavra “islã” ocorre no próprio Corão, e os muçulmanos insistem em usar esse termo para designar o sistema de sua fé. Contrastando com o que aconteceu em outras comunidades religiosas, como vimos em parte esse não é um nome inventado por *outsiders*. (SMITH, 2006: p.81).

Este parece não ter sido o caso de muitas outras religiões como o autor demonstrou ao longo do livro.

A língua árabe tem, desde o aparecimento do islã e efetivamente desde um pouco antes, um termo e um conceito que parece ser um equivalente bem próximo do termo e conceito ocidental “religião”. De fato, emprega-se esta palavra – ou seja, *din* – em todos os diversos sentidos de sua contrapartida ocidental. Ela possui o sentido de religião pessoal: os dicionários clássicos dão *wara*, “piedade”, como equivalente, uma palavra que jamais tem sentido sistemático ou comunitário e não pode ser pluralizada. Mas ela igualmente significa um sistema religioso particular, uma “religião” como distinta de outra. Neste sentido, ela possui um plural (*Adyan*). Este plural não consta no Corão, mas é tradicional. Além disso, em seu sentido sistemático, a palavra pode ser usada tanto ideal quanto objetivamente para a religião própria e a de outras pessoas, a religião verdadeira e as falsas (SMITH,2006: p. 81,82)

Após a consideração acima Smith discute sobre a forma como se dava o emprego da ideia de religião entre os cultos romanos e gregos do paganismo e nos tempos iniciais do Cristianismo. É interessante notar que apesar de toda uma literatura de origem cristã (ocidental) em torno do conceito de religião o autor afirma que,

(...) ainda se resiste ao conceito de que o “cristianismo é uma das religiões do mundo”. Pelo que pude verificar até o momento, nenhum Pai da Igreja primitiva consegue conceitualizar sua situação dessa maneira. Fazê-lo implicaria a noção de que existe uma série de fenômenos que são essencialmente da mesma espécie. É possível afirmar que um deles é o melhor, como no versículo árabe que acabamos de citar, mas ele é o melhor de seu gênero, não algo *sui generis*. (SMITH,2006: p.82)

Bernard Lewis corrobora o entendimento acima de que, contrariamente ao Cristianismo, o Islã se define abertamente como um fenômeno entre outros de mesma natureza, embora se afirme como o único caminho na direção de Deus, o único caminho certo; se admite como sendo parte de um fenômeno entre outros, mas se auto-concebe como o melhor. Mais uma citação é aqui muito oportuna: “*o mundo muçulmano está, pois, definitiva e explicitamente consciente de algo que chama, e está convencido de que deveria chamar, de uma religião como uma entre outras, mas em seu próprio caso, outorgada como tal por Deus*”(SMITH, 2006: p. 82). Quer dizer, é Deus que sanciona o Islã como uma religião entre outras, já que o texto corânico é a palavra de Deus. O nome e conceito Islã, não foi fortuitamente formulado ao longo da história, a partir de incidentes na trajetória muçulmana e nem tomou um *ismo* a partir de uma figura especial. Por isso mesmo, na medida que o Ocidente foi estreitando relações com o mundo islâmico, progressivamente termos como *Maometismo, Maometanos, “Mohammedans”* etc., foram sendo abandonados na literatura e na comunicação pública ocidental em geral.

Na perspectiva de uma evolução histórica e sem o rigor da análise conceitual das fontes canônicas do islã, houve uma importante evolução na nomenclatura no mundo Ocidental sobre o Islã.

É importante destacar que mesmo o uso da palavra islã para designar a “religião” dos muçulmanos se deu ainda muito recentemente. “*Na Idade Média, a prática europeia comum era aludir à seita ou à heresia dos sarracenos*”. Depois da Renascença e da Reforma, quando o termo *religio* se torna corrente para os propósitos de se referir às formas diversas de espiritualidade torna-se comum e se vulgariza a expressão “*a religião dos sarracenos*” e neste sentido também se inclui o nome de outros povos muçulmanos e então o islã seria referido também como a religião dos Tártaros e religião dos Turcos. É esclarecedor mais uma vista diretamente aqui ao texto de Smith sobre a evolução da nomenclatura da religião dos muçulmanos no Ocidente. No Iluminismo,

Mais impessoalmente, colocando um adjetivo no lugar do substantivo que designa as pessoas, temos, no Iluminismo, “religião” maometana” e afins. Como observamos anteriormente, o termo sistemático “Mahumetisme” encontra-se em inglês em 1597, “Muhammedrie” em 1613, dois séculos antes do que nomes comparáveis para qualquer outro sistema oriental. “Islam” é empregado, pela primeira vez, em inglês, curiosamente, em lugar de “muçulmanos” : “os islams, isto é, muçulmanos católicos [sic] ou ortodoxos” (1613); isso persistiu até o século XIX: “Tu és (...) um islam em teu credo” (1814). (SMITH, 2006, p.83)

Quanto a historicidade do termo *Din* a análise do autor faz remontar à Antiga Pérsia e ao Aramaico, este último línguafranca entre os povos Semitas. O termo se desenvolveu estreitamente no relacionamento dos povos de línguas de origem indo-europeia (Persa) e os povos Semitas cuja língua franca era o Aramaico parece ter deixado vestígios entre todas as línguas de origem semítica, em especial no hebraico e no árabe. (SMITH, 2006:p.97-98)

Podemos ver a questão de uma forma bastante didática e explicada também no verbete *Din* no *The Encyclopaedia of Islam (1991)* em suas páginas 293 e seguintes o quão rica e prolixa é a discussão sobre o assunto. É oportuno que explanemos aqui sobre pontos que segundo o entendimento adotado neste trabalho são importantes. Em primeiro lugar o dicionário inicia dando a definição chamando atenção para seus diferentes sentidos:

Din, I. Definition and general notion. It is usual to emphasize three distinct senses of din: (1) judgment, retribution; (2) custom, usage; (3) religion. The first refers to the Hebraeo-Aramaic root, the second to the Arabic root *dana, dayan* (debt, money owing), the third to the Pehlevi *den* (revelation, religion). This third to etymology has been exploited by Noldeke and Vollers.”(*The Encyclopaedia of Islam*, 1991, p.293)

Esta é uma informação que já encontramos no minucioso e exaustivo estudo de Wilfred C. Smith. Entretanto a linguagem do dicionário é mais direta e positiva. A seguir vem a afirmação de que quando a palavra é aplicada a outros sistemas “religiosos” que não ao islã como por exemplo, o Mazdeísmo não se usa o termo *din*, “*In any case, the notion of "religion" in question is by no means identical in Mazdaism and Islam*”(1991, p.293). É interessante notar o aspecto de encargo, de obrigação que este conceito possui, ao que parece muito mais forte que o conceito de religião (*religio*) ao menos em seu sentido usual canonizado pelo discurso crítico moderno, que parece muito mais ligado àquilo que pode desonerar o indivíduo de encargos do que onerá-lo tanto de forma externa, social ou interna, espiritual:

Elsewhere the Arabic philologists freely derive *din* from *dana li-* ... "submit to". *Din* henceforth is the corpus of obligatory prescriptions given by God, to which one must submit. Thus *din* signifies obligation, direction, submission, retribution. Whether referring the Hebrew-Aramaic sense or the ancient Arabic root, there will remain the ideas of debt to be discharged (hence obligation) and of direction imposed or to be followed with a submissive heart. From the stand-point of him who imposes obligation or direction, *din* rejoins the "judgment" of the Hebrew root; but from the standpoint of him who direction, *din* must be translated "religion" - the most general and frequent sense. (*The Encyclopaedia of Islam*, 1991, p. 293)

É preciso, entretanto, observar que esta insistência em identificar a noção de *Din* com a ideia de comando, de obrigações, de submissão enfim, algo que beira uma espécie de espiritualidade autoritária é muito mais a expressão dos autores do verbete que o sentido exato e conclusivo do conceito. Como estamos vendo trata-se de um vasto conceito que não pode ser abordado de uma só perspectiva. E além do mais nos falta neste trabalho uma fonte genuinamente islâmica.

Os autores que estamos analisando, ressaltam que apesar de no plano linguístico não haver dúvida de que o termo religião possa ser empregado corretamente para se traduzir o termo *Din*, estes mesmos autores sustentam não uma coincidência exata entre um e outro conceito, como de certa forma já vimos acima, no essencial de seus significados:

There is no doubt about this translation. But the concept indicated by *din* does not exactly coincide with the ordinary concept of "religion", precisely because of the semantic connexions of the words. *Religio* evokes primarily that which binds man to God; and *din* the obligations which God imposes on His "reasoning creatures" (*ashab al-ukul*, as Djurdjani says). (*The Encyclopaedia of Islam*, 1991, P.293)

Os autores argumentam que “*religio*” evoca os laços do homem com Deus, “*binds man to God*”, aqui devemos fazer uma ponderação sobre a natureza ideológica dos autores ao tratar deste aspecto minucioso. Não está demonstrado que os sistemas espirituais que se denominam religião entre eles o Cristianismo e demais sistemas que carregam o conceito sejam sistemas radicalmente avessos a obrigações que Deus impõe aos Homens (“*obligations which God imposes on His “reasoning creatures”*”), o decálogo de Moisés continua válido para os cristãos por exemplo. Não parece razoável este tipo de solução, se o conceito de religião é menos carregado de denotações de comando do que *din* é uma questão que não interfere no sentido deste trabalho, pois o fundamental é verificar exatamente o fato de que *din* é um conceito mais abrangente que o de religião. Uma sociedade na qual é vigente algo corretamente chamado de religião, certamente as obrigações que a religião não abarca, serão abarcadas pelo Estado ou qualquer outro poder, e o sujeito de religião se verá tão ou mais imbuído de encargos quanto o sujeito que vive sob um “*din*”(em sentido islâmico) um sistema supostamente mais carregado de comandos e obrigações. Fica difícil falar de diferenças essencial ou coisa do gênero. O que parece haver é uma questão temporal no uso dos dois conceitos, o conceito religião parece ser bastante maleável quando é historicizado, então ele pode ou não estar próximo de *Din* de acordo com o tempo histórico. Religião parece ter sofrido mais com as mudanças na história do que o seu análogo *Din*. Aliás, esta é uma das grandes lições do livro de Wilfred C. Smith, ele historiciza o conceito de religião em cada passo de seu livro, talvez possa existir algo similar na civilização islâmica. Talvez até a Idade Média os dois conceitos estivessem tão próximos que não fazia o menor sentido haver uma discussão entre um especialista cristão e um muçulmano para discutirem o significado de tais conceitos. Segundo este ponto de vista, o próprio significado de Islã coincide com o significado de *Din* que é a submissão voluntária a Deus em todos os aspectos da existência. A questão que devemos fazer neste ponto é se religião ao longo da história também não tem sido um conceito usado para sistemas que propõe inteira submissão a Deus ou a entidades superiores qualquer que seja sua nomeação. Em alguns estudiosos como Louis Massignon citado na Encyclopaedia aparece uma interessante distinção entre *Din* e islã, o que demonstra um complexo jogo de combinação entre diferentes conceitos da terminologia islâmica: “*L. Massignon writes that, for Ibn Hanbal (Passion d'al-Halladj, 669), din may be understood as “devoting our religious observances to God”, as distinct from islam (external practices) and shari'a (observance of legal precepts): the whole constitutes faith (iman)”* (1991, p.294). Tal passagem parece deixar claro que os conceitos na terminologia islâmica são livremente manobrados segundo a escola de interpretação, já que vemos acima na referencia a Massignon

citação a um importante jurista islâmico do período medieval Ibn Hanbal fundador da escola que leva seu nome, escola Hanbalita, fazer distinção entre os vários aspectos que a ideia que *din* assume: 1º Devoção (a experiência interior da fé), 2º Práticas externas (oração ritual), 3º Direito (observância de regras legais) e 4º tudo isto constitui a fé (imã). Junta-se a isso o fato de que o termo *Dine Islamno* trecho acima parecem estar intimamente relacionados quanto ao aspecto exterior deste sistema de crenças. A *Encyclopaedia* cita o estudioso francês Henri Laoust (1905-1983) que encontra em Ibn Taymiyya um dos mais importantes representantes da escola de Ibn Hanbal. Segundo Laoust, Ibn Taymiyya identifica *Din* pelo que podemos traduzir como sendo: “Religião (*din*) e fé (*iman*) consiste em palavra, ação, e seguir de fato a Sunna” (p. 294). Em autores com uma abordagem menos complexa e problematizada, e que certamente se voltam para o público em geral como Arned Isabelle Munzer. O entendimento de *din*, se verifica como segue na seguinte citação:

O *Din* é um sistema de vida, um conjunto de práticas e princípios que regem as relações do homem com o seu Criador, o relacionamento do homem consigo mesmo, com seu semelhante, com os outros seres e com o ambiente em que vive. De forma alguma o *Din* pode fazer distinção entre a vida secular e a espiritual; outrossim, deve propiciar um equilíbrio entre ambas. A sua crença e os seus princípios devem ser simples, estando em harmonia com a lógica. O verdadeiro *Dina* [sic] não pode ter a sua crença e os seus princípios envoltos numa redoma de vidro, onde tudo gira em torno do mistério. Deve, sim, fornecer respostas a todas as questões que venham a surgir, sejam elas referentes à família, ao trabalho, à política, enfim, a tudo o que diz respeito à vida, visto ela provir de *Allah*, o nosso criador. (MUNZER, 2011. P. 177-178-179)

Din pressupõe um equilíbrio entre o homem e Deus que não passa por um estado de mistério, deve ser um equilíbrio que se dê a partir de uma base lógica e razoável na vida temporal. Deste modo verificamos que uma das diferenças básicas entre *din* e religião é o fato de que este se assume abertamente como anti-dogmático, no sentido de que não há mistérios na relação entre homem e Deus, está tudo positivamente claro na palavra de Deus contida no Alcorão. Enquanto por outro lado a religião tem o mistério como um de seus aspectos constituintes, o Cristianismo que talvez possa ser abordado como religião, Smith afirma que internamente ele jamais se definiu assim, pode de algum modo estar mais adequadamente constituído como religião uma vez que o mistério é fundamental em sua forma doutrinária, o ascetismo extramundano, a vida monástica, isto é, a fuga do mundo é uma das características fundamentais do Cristianismo e do Budismo por exemplo. A seu modo o Islã também terá estas experiências, mas isto não é sua característica fundamental.

É importante voltarmos aqui a uma questão que foi exposta acima quanto a diferença essencial entre *Din* e *Religio*, segundo o texto da *Encyclopaedia od Islam* “*Din henceforth is the corpus of obligatory prescriptions given by God, to which one must submit. Thus dín signifies obligation, direction, submission, retribution.*” De acordo com esta diferenciação o conceito de *religio* seria algo mais profundamente relacionado a situação ontológica do ser e do existir humano que necessariamente teria como destino inerente a sua condição humana no seu reencontro com o divino, com o *numinoso* (o sagrado, o ser em si), sendo assim não existiria entre o homem e deus nenhum aspecto que possa coincidir com situações estritamente históricas como a lei civil ou a ordem política estatal. *Din* neste sentido, parece ter mais afinidade com questões e fenômenos históricos como Legalidade e Lealdade ambas ligadas ao princípio de jurisdição e de ordem política, mas evidentemente não é só isto. *ODin* seria mais uma ligação entre uma comunidade e Deus (*Madinat al Nabi-Jurisdição ou Cidade do Profeta*) do que entre Deus e o indivíduo em particular como parece sugerir o conceito de *religio/religião* como tradicionalmente se tem acreditado. *Din* não exclui este aspecto do *religio* que é a relação do indivíduo com Deus, esta característica definidora de *religio* é apenas um dos aspectos do *din* (imam/fé). Nicolás Gasbarro, que já citamos acima, em artigo seminal sobre o islã e sua relação e figuração de alteridade radical do Ocidente, considera esta questão de uma forma magistral em que a despeito de considerar o próprio conceito de islã ressalva no sentido central de ordem comunitária e jurisdição que o conceito *Din* está investido. Ele explica que este conceito está na raiz daquilo que na tradição ocidental se nomeia por *polis* e *civitas* que não estão ligados ao conceito de *religio/religião*, isto de fato reforça a tese de que *Din* se radica fundamentalmente em uma atitude que em geral, se pode identificar com um sistema de regras de uma comunidade fundada na relação do ser humano com o sagrado. Gasbarro também explica que o termo está na raiz da palavra árabe *Madina* (“área de jurisdição de um juiz”). E no caso da Medina islâmica o juiz é Deus, a lei que vigora nela é a lei enviada por Deus a seu Profeta.

Mas como já foi exposto anteriormente, esta característica jurídico-política do conceito islâmico não significa que ele seja estranho ao aspecto interior da espiritualidade, em mais de um especialista, islâmico ou não, se encontrará esta ressalva, o que definitivamente deve afastar a hipótese de que a ideia de *Din* se afastaria de forma irremediável de significados mais *esotérico* que parece estar mais largamente presente na ideia de religião, como certos autores reivindicam. Talvez, o que podemos dizer é que na atualidade, de fato, o conceito de religião tem sido reduzido à ideia de interioridade por força mesmo de certa modernidade que buscou a todo o custo preconizar seu aspecto de foro íntimo estabelecendo

uma rigorosa separação entre vida religiosa (espiritual) e vida pública. Este embate persiste, quando vemos que na França, no tempo presente, o Estado vem sistematicamente proibindo a presença de símbolos religiosos em repartições públicas, e as vezes em público como o caso de proibição de certos tipos de véu islâmico ou de quaisquer tipos. Porém como registrou de forma oportuna o estudioso francês Gilles Keppel em seu “*A Revanche de Deus*” (1991), a segunda metade do século XX parece ter se voltado fortemente à religião, e esta volta se deu especialmente sob a expressão de formas política de atuação. O retorno da religião no século XX se deu sob a forma de engajamento político, em que fé e política parecia de novo voltar a se entender de forma mais íntima depois de um longo tempo de afastamento. A filósofa brasileira Marilena Chauí em importante artigo, “*O retorno do teológico político*”³ faz a mesma constatação de Keppel, reiterando a mesma amplitude do fenômeno observado pelo autor francês. É importante abordar aqui este estado da religião no tempo atual para reforçar a relevância da discussão que aqui se coloca. Pois, é pertinente observar que embora o Ocidente tenha se esforçado por retirar a religião da esfera pública, ao longo da segunda metade do século XX e continuando no XXI vemos a religião cada vez mais retornando a esfera pública. O Ocidente, em especial europeu, na Modernidade Iluminista fez um sumo esforço não só para esvaziar o conceito *religião* de seu significado político como também em algumas de suas vertentes se esforçou para aboli-la em definitivo de qualquer valor público. Podemos ver este esforço no século XIX, quando vemos Karl Marx em “*A Questão Judaica*” refutar a proposta de Bruno Bauer de que somente a abolição da religião colocaria fim à perseguição não só aos judeus mas sim de toda e qualquer comunidade religiosa, ou seja, seria necessário abolir a identidade de um grupo humano que se fundasse na religião para que se alcançasse a tolerância universal.

Ainda de acordo com Arned Isabelle Munzer o significado do conceito de islã segundo sua abordagem acaba por abarcar todo o sentido de Din que ele oferece no texto citado anteriormente, ou seja, o Islã é um sistema de vida que deve abarcar todos os âmbitos da vida:

A primeira coisa que a pessoa deve ter em mente ao tentar conhecer o Islam é o que essa palavra significa. Islam quer dizer paz, e no sentido religioso, submissão total e voluntária à vontade de *Allah*.(...) O Islam poderia também ser definido como o sistema de vida que dá a cada qual o que lhe é de direito. Todos os direitos são respeitados: o direito que é de *Allah*, o direito do corpo, o direito do espírito, o direito da família, o direito da sociedade, o direito do ambiente em que se vive. Todos sem distinção recebem a sua devida atenção. Ao iniciar a criação, *Allah* elegeu o Islam como o sistema que a regeria. Logo todos os astros, plantas, animais, enfim, tudo o que existe é submisso à vontade de *Allah*; tudo o que existe originalmente é muçulmano. (MUNZER, p. 2011. P. 177-178-179)

³https://www.ces.uc.pt/bss/documentos/o_retorno_do_teologico.pdf

Cabe aqui um importante esclarecimento, na citação acima o autor demonstra que o Islã conceitualmente abarca todos os seres tanto naturais como humanos, e que “tudo o que existe é originalmente muçulmano”, muçulmano no sentido de que todos os elementos naturais e humanos se submetem a Deus. Temos aí um dos aspectos mais interessantes da “cosmologia”islâmica. A ideia de que tudo é originalmente muçulmano se encontra em um outro importante conceito *Fitrah* (doutrina segundo a qual todo ser humano nasce na condição de muçulmano, de submisso a Deus).

Mas de um ponto de vista estritamente analítico que busque alcançar o máximo possível da complexidade do conceito como vimos com Smith e na *The Encyclopaedia of Islam*, com Campanini, Gasbarro ou Lewis, há questões secundárias que ainda levam a dificuldades. Mas em geral estão todos de acordo que o conceito din abarca tanto a vida temporal quanto a espiritual expressos assim em termos ocidentais modernos. O entendimento poderá variar conforme as interpretações e princípios desenvolvidos em cada diferente ramo interpretativo no interior do mundo islâmico com nuances e matizes, mas sempre com o entendimento fundamental de que o Islã é *dinwadunya, dinwadawlah* (Lei, Mundo e Estado) como consta em obra de Massimo Campanini (CAMPANINI,2003: p. 31,32,33). Essas variações se dão por exemplo, sobre questões difíceis ainda visivelmente não solucionadas no interior do mundo islâmico, sendo a mais visível de todas a questão em torno do Estado e da vida “espiritual”, o Estado (*dawla*) deve ou não ser parte integrante do *Din*, o sistema econômico deve ou não também integrar o *Din*?, são estas e outras questões que fazem ampliar ainda mais a questão. Dificilmente pode-se fazer um prognóstico afirmando que esta é uma questão que nunca se encerrará no islã, talvez mesmo no Ocidente esta não seja ainda uma questão de todo encerrada. Mas a discussão islâmica é extremamente familiar a nossa formação ocidental do ponto de vista histórico. A discussão sobre os limites da jurisdição da religião sobre a vida civil ou do Estado foi ampla e demoradamente discutida ao longo do desenrolar da Era Moderna no Ocidente e tranquilamente podemos afirmar que no Ocidente ela não se deu de forma fácil ou negociada. É preciso ler um pouco da história deste processo para sabermos o quanto ele foi violento, e mais ainda, para saber que nem sempre foram os conservadores (aqueles que queriam manter a religião na vida política) que desencadeavam a violência. Mas este não é nosso assunto aqui.

Considerações Finais

O que se buscou foi introduzir uma questão sumamente importante para o diálogo do Ocidente com o Islã. Parece-nos que o primeiro passo para um diálogo sincero e produtivo com o Islã passa pela dissipação de equívocos e mal entendidos. E equívocos e mal entendidos fáceis de serem dissipados, e as distinções e esclarecimentos sobre os conceitos trabalhados neste artigo *Din e Religião*, segundo nossa leitura é uma importante discussão na contribuição para um melhor entendimento entre estas duas religiões (Cristianismo e Islã) e civilizações (Mundo Islâmico e Ocidente).

Uma das conclusões que certamente se chega ao debater a questão sobre a natureza do islã e sua definição entre as palavras e conceitos como Din e Religião, certamente produz importantes conclusões: a mais importante segundo o que encontramos na bibliografia analisada é de que o conceito *din* pode contribuir para a ampliação do sentido de religião, já que em sua forma original ele parece um tanto restrito ao que em geral se chama vida espiritual (aspecto interno), ou seja, uma vida fora do mundo da vida pública, da imanência, do cotidiano. Enquanto *din* é um sistema aberto a realidade social, legal, cotidiana e política necessariamente.

Referências bibliográficas

- CAMPANINI, Maximo. Islam y Politica. Editorial biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2003.
- _____. The Qur'an - The Basics. Translated from the Italian by Oliver Leaman. Routledge - Taylor & Francis Group - London and New York, 2007
- DEMANT, Peter R. Islam vs. Islamism: the dilemma of the Muslim world. Westport-USA, 2006.
- GASBARRO, Nicola. Nós e o Islã. Uma compatibilidade Possível? Novos Estudos CEBRAP, N° 67, novembro 2003 pp. 90-108. P. 10
- LEWIS, Bernard. *Os Judeus do Islã*. Tradução: Jayme Larry Benchimol. Rio de Janeiro: Xenon Ed., 1990.
- LOWIT, Karl. *O Sentido da História*. HARTFORD - CONNECTICUT, 1948
- MUNZER, Arned Isabelle. Descobrendo o Islam. Editora eletrônica K2 Design e Serviços Ltda. atendimento@k2design.com.br 2° edição: 2011. P. 177-178-179 (kindle)
- NEWBY . Gordon D. *Concise Encyclopedia of Islam*. Oxford, 2004.
- SMITH, Wilfred Cantwell. *O Conceito de Religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- SOUZA, Jose Carlos Aguiar de. As filosofias da história e a tese da secularização: a teologia cristã e as raízes da secularização na modernidade. In: PLURA, Revista de Estudos de Religião, vol. 2, n° 2, 2011, p. 43-57
- The Encyclopaedia of Islam*. Edited by B. Lewis, Ch. PELLAT and J. Schacht; assisted by J. Burton-Page, C. DUMONT AND V. L. MÉNAGE AS Editorial Secretaries. Under the Patronage of the International Union of Academies . Volume II C-G. LEIDEN. E. J. BRILL 1991.

A sabedoria do coração e a efusão do amor em Rûmî.

The wisdom of the heart and the outpouring of love in Rûmî.

Danielle Campos Ribeiro⁴

dany.cr3@gmail.com

Resumo: Jalâl al-Din Rûmî nasceu no atual Afeganistão, em 1207 e morreu na Turquia, em 1273. Poeta e teólogo sufi, tem sido destacado como uma das figuras mais luminosas da mística islâmica. O objetivo deste artigo é traçar respectivamente alguns aspectos à importância do conceito de amor na mística Islâmica (sufismo), tendo como fundamento a obra de Rûmî. Em relação ao amor, o coração, tem um conceito específico no sufismo, possui um amplo de significados que constroem uma espécie de agregação de conhecimento místico. Purificar o coração é torná-lo órgão de recepção dos mistérios do Amado, é purificá-lo de tudo aquilo que ofusca o conhecimento. A partir desse aspecto buscaremos sublinhar a questão da fragilidade do “Amor” deste poeta e como a forte presença da luz divina em seu coração foi capaz de orientar as pessoas para um amor de Deus.

Palavras-chave: Rûmî. amor. coração. sufismo.

Abstract: Jalal al-Din Rûmî was born in present-day Afghanistan in 1207 and died in Turkey in 1273. A Sufi poet and theologian has been singled out as one of the most luminous figures in Islamic mysticism. The purpose of this article is to trace some aspects to the importance of the concept of love in Islamic mysticism (Sufism), based on the work of Rûmî. In relation to love, the heart, has a specific concept in Sufism, has a wide range of meanings that build a kind of aggregation of mystical knowledge. To purify the heart is to make it the organ of reception of the mysteries of the Beloved, to purify it from all that dulls knowledge. From this aspect we will seek to emphasize the question of the fragility of this poet's "Love" and how the strong presence of the divine light in his heart was able to guide people to a love of God.

Keywords: Rûmî. love. heart. Sufism.

Introdução

Rûmî nasceu numa família de sábios e juristas, em 30 de setembro de 1207. Estudou teologia e filosofia, mas o grande marco de transformação em seu percurso deu-se com o aparecimento do sufi. Além de grande místico e mestre Sufi é também um dos maiores poetas da tradição persa. O poeta concluiu sua educação formal nas cidades de Aleppo e Damasco, os grandes centros de conhecimento da época, e depois se estabeleceu em Konya, cidade localizada na atual Turquia, onde morreu em 1273 e seu túmulo é visitado desde então por muitos peregrinos.

⁴ Pós-graduada e Mestranda em Ciência da Religião pela UFJF (Universidade Federal de Juiz de Fora)

Este estudo abordará de forma crucial, fazendo uso das obras de Rûmî, a necessidade de se polir o espelho do coração. “O alvo da disciplina moral é purificar o coração da ferrugem das paixões e do ressentimento, até que, como um espelho claro, ele reflita a luz de Deus” (Ghazali, 2001.p. 8). O coração é o órgão mais querido por Rûmî, já que constitui o lugar onde os seres humanos percebem as revelações de Deus. A efusão do amor em Rûmî é tão devastadora que abraça tudo, o universo, a natureza, as pessoas e principalmente Deus⁵. Para uma apreensão mais detalhada o coração, como símbolo religioso Cristão, tem muito pouco a ver com sua contrapartida Islâmica. No contexto místico, o coração é associado como órgão sutil de percepção mística, entendido como receptáculo cristalino e protéico capaz de refletir todas as epifanias dos atributos de Deus: a inacabada, infinita manifestação da Divindade na morada da União. Para Rûmî: “O coração é um jardim secreto onde se ocultam árvores. Ele manifesta cem formas, mas não tem mais que uma só. É um oceano imenso, sem limites e sem rios. Cem vagas aqui se quebram: vagas de cada alma.” (Rûmi, 1993. p.42)

O coração é um órgão de conhecimento místico e, portanto, de fundamental importância para Rûmî. Este termo resguarda ainda uma outra riqueza semântica tão vasta quanto seu significado para a espiritualidade muçumana: “O coração é a morada da segurança, meus amigos; Ele possui fontes e roseirais no seio dos roseirais [...]”. (Manasvi III, versos 515-516). O coração é como um cristal que, com grande sutileza, reflete matizes da Luz espargidos em seu cerne.

A sabedoria do coração

No pensamento de Rûmî, a percepção mística é vista através do coração. É nele que se vê refletido, como num espelho as diversas formas de manifestação do Amado: “A todo momento, transmito uma nova influência ao coração. A todo instante ponho uma nova marca no coração”. (Rûmî, 1992, p.165). É através do coração que se refletem todos os atributos vindos de Deus. Este órgão é o canal que abre portas da realidade para receber o mistério Divino.

Rûmî abre novas perspectivas para a acolhida de outras religiões e rompe com certas convicções mostrando-se capaz de celebrar o Deus de todas as crenças.

O mar é uma coisa, a espuma, outra;

⁵ integracaoholistica.blogspot.com.br.

Esquece a espuma e contempla o mar com teus olhos.
Ondas de espuma erguem-se do mar noite e dia,
Tu olhas para a ondulação da espuma e não para
o poderoso mar. (Rûmî, 1992, p.156)

O coração será o órgão de máxima importância no desenvolvimento espiritual do Sufi, pois, ele é capaz de acolher as diversas manifestações da Unidade. Em nenhum momento ele esgota sua capacidade de entendimento, bem como é desprovido de toda a segurança formal. Nesse sentido, o coração, como órgão de conhecimento, recebe seu influxo do amor que é em si-mesmo uma sabedoria, no sentido de ser um princípio que age como revelador da consciência (Cf. Randon, 1996, p. 136-138). Nas progressivas mudanças do coração, estão inscritas as verdades da Verdade.

Que é este pedacinho de carne? O coração do santo que vós poderíeis reconquistar. Por meio de boas ações e piedade. Se seu coração retornasse a vós, Vós seríeis salvos do castigo divino; De outro modo estardes em desespero e morderíeis as mãos (Masnavi, I, versos 2.532-2.53)

O coração nos conduz para dentro de nossa profundidade e inteireza. Ele é um símbolo do amor universal. É a sede de nossos sentidos. É um sinal de uma grande espiritualidade. O coração grande revela o quanto a pessoa é capaz de amar aqueles que dela aproximam. Panikkar dizia: “Um coração puro é um coração vazio, sem ego, capaz de chegar àquela profundidade na qual habita o divino”. (Panikkar. 2007. p. 159).

Em uma de suas orações, São Tomás de Aquino reza:

Concede-me, senhor Deus, um coração vigilante, que nenhuma curiosidade o afaste de ti; nobre, que nenhuma influência indigna o torne vil; reto, que nenhuma intenção o perverta e desvie; firme, que nenhuma tribulação o enfraqueça; que nenhum afeto violento o domine. (Vasconcelos, 2015. p. 89.)

Assim, o coração deve ser sempre vigilante e desperto para Deus. Segundo Teixeira, o que é sempre atual na poética de Rûmî é a convocação ao amor. A seu ver, é a chama do amor que mantém a perseverança dos buscadores e faz despertar em seu coração o “perfume do Sedutor”. É a flama do amor que possibilita aos “amigos de Deus” captar o “perfume difuso” do Mistério maior que se espalha pela criação e história, convocando-os ao dinamismo de hospitalidade e solidariedade.⁶

⁶ <http://www.ihuonline.unisinos.br> Rûmî: um dos místicos mais abertos à cortesia e hospitalidade inter-religiosos.

É através do amor que o coração é purificado e tem a capacidade de atingir e captar a dinâmica da generosidade divina, o abraço universal do Amado, que cura todas as enfermidades. É no coração que se reconhece a diversidade, visto que se torna capaz de acolher inúmeras formas.

A purificação do coração é um dos sustentáculos do amor, era a isso que fazia menção o Profeta quando dizia: “a pureza é parte integrante da fé”. Abraçar a Deus pelo coração purificado, é como enxergar os signos do Real. Rûmî em várias circunstâncias, menciona a esta dinâmica própria do Real, isto é: Luz e treva. É este duplo aspecto que também se opera na ideia de noite escura da alma na mística de São João da Cruz.⁷ Nos versos amorosos do Persa, o amante Majnun abraça Layla contra seu peito, e ao fazê-lo, abraça a noite escura de sua própria alma. O corpo amado se dissipa em meio do abraço, e se torna invisível: é um abraço carnal e místico.

A efusão do amor

Moro na transparência desses olhos,
Nas flores de narciso, em seus sinais.
Quando a beleza fere o coração
A sua imagem brilha, resplandece.
O coração enfim rompe o açude
E segue velozmente rio abaixo.
Move-se generoso o coração,
Ébrio de amor, em sua infância, e salta,
Inquieto, e se debate; e quando cresce,
Põe-se a correr de novo enamorado.
O coração aprende com Seu fogo
A chama imperturbável desse amor. (Lucchesi, 2000,p. 75).

O amor é um dos temas mais importantes na obra de Rûmî, objeto de seus poemas mais ricos e singelos. Para ele, o amor é “o astrolábio dos mistérios de Deus”: o amor trata-se de uma sede metafísica que visa pela unidade. Para Rûmî, o amor é um “estado de alma” que direciona ao horizonte do amor divino e aponta o caminho. O amor é o único lugar, o único ponto capaz de religar o eu do ser humano e o mundo da unidade, que é o mundo da divindade.

Na visão de Rûmî, o Amado sempre escapa ao conhecimento: ele foge de tudo o que é impermanente e incerto e assume várias formas e se revela onde menos se espera, mas é no coração que ele se mantém presente.

Rûmî foi considerado um dos místicos mais abertos para a dinâmica inter-religiosa, da abertura ao outro. Para ele, a diversidade religiosa existe, mas Deus é sempre único. Uma vez

⁷ São João da Cruz é o Doutor Místico da Igreja, o representante principal da sua mística no mundo, a figura mais ilustre da cultura espanhola e uma das principais da cultura universal

que o objeto do louvor é, na verdade, só Um, pode-se concluir que “todas as religiões são uma só religião” (MIII, 2123)

O mistério de Deus é como o raio de luz que bate sobre um muro, ou como a lua que reflete num poço. Os seres humanos muitas vezes dedicam o seu louvor não à realidade da lua, que está no céu, mas à sua imagem refletida no poço, o que leva às discórdias, diferenças e impiedade (MIII, 3127-3132).

Rûmî pensava que o amor é o motor com que perfuramos essa rede e nos derramamos novamente sobre as ondas vazias. Ele dizia: "Sou filho do silêncio,/ ó mestre da palavra!"⁸, ele escreveu. É sacudindo nosso espírito com as palavras que, aniquilando o Eu, temos a chance de chegar ao silêncio, ao Nada, a Deus. O amor é o caminho mais nobre que leva a Deus, os sufis acreditam, talvez o único possível - e nesse aspecto eles se distanciam bastante, ainda que sem alarde, do islamismo ortodoxo. Como meios de realização, os sufis pregam a ascese, a meditação e a união estática e silenciosa com o Nada - que seria, a rigor, Deus. Para eles, e em consequência para Rûmî, o não-ser é a matéria do ser, de onde tudo saiu e para onde tudo voltará; nada mais é que seu fundo, sua substância. O não-ser é Deus, isto é, Deus é Nada.

O Evangelista Marcos diz que “De madrugada, quando ainda estava escuro, Jesus se levantou e foi rezar num lugar deserto”. (Mc 1,35). É no silêncio que Jesus resignifica sua vida de intimidade com o Pai.

A mística Etty Hillesum descobre que através do silêncio, no poço entulhado, que habita o sagrado, o transcendente: [...] Em meu íntimo habita um poço profundo. Ali dentro está Deus. Há vezes em que consigo alcançá-lo. Mas, na maioria das vezes, esse poço está encoberto por entulhos e pedras. (Mendonça, 2009, p. 112).

O silêncio e a solidão fazem bem à alma. Sempre nos acompanha como parte de nossa existência. Os místicos comprovam que a solidão e o silêncio têm seu lado positivo. Torna a alma receptiva, ou melhor, aberta para o divino.

A presença deste mistério na vida de Rûmî é tão impressionante que só o silêncio é capaz de dar conta da lâmina de seu conteúdo. Muitos de seus poemas terminam conclamando o silêncio: Silêncio! E depois mais silêncio. Não use a boca para falar. A boca é para provar dessa doçura. (Rûmî. Poemas místicos. p. 89).

Guarda-se o silêncio para ver mais claramente, para ouvi-lo falar na visão de Rûmî, a experiência interior do Amado transforma o sentimento e muda a paisagem. “Para mudar a paisagem, basta mudar o que sentes”. (Rûmî. Poemas místicos. p. 54) Dizia Eckhart (1979):

⁸ <http://cultura.estadao.com.br> Poesia amorosa de Rûmî é analisada por José Castello

“Nada se parece tanto com Deus como o silêncio”. O silêncio fica fora do mundo de lucro e utilidade; dele nada se tira. Mas por outro lado oferece auxílio e a cura do coração. Ele devolve a plenitude das pessoas tirando-as do mundo das ocupações e conversas vazias, para uma realidade de relacionamento e comunhão com o Divino.

Em toda a obra de Rûmî perpassa a imagem do Deus misericordioso. Para os muçulmanos, Deus se manifesta sob dois aspectos: da majestade (jalâl) e da beleza (jamâl). Neste último há uma proximidade, do Deus como Amado. Não é possível escapar de sua misericórdia. Deus sempre acompanha o ser humano. O Deus misericordioso acolhe estreitamente seu servidor e não o abandona um só instante (MII, 2533).

Teu amor chegou a meu coração e partiu feliz. Depois retornou e se envolveu com o hábito do amor, mas retirou-se novamente. Timidamente, eu lhe disse: “Permaneça dois ou três dias!” Então veio, assentou-se junto a mim e esqueceu-se de partir. (Teixeira & Berkenbrock, 2002, p. 26).

Deus é como o primeiro amor, que não abandona jamais o coração (MII, 2619), e sua graça transborda abundantemente e continuamente sobre o ser humano (MI, 3923). É a água que busca o sedento, antes mesmo que este vá ao seu encontro (MI, 1741). O amante nunca busca o Amado sem ser antes buscado por Ele (MIII, 4393). Para Rûmî, Deus está presente no íntimo do coração. Quando há no coração a presença da centelha do amor de Deus, a correspondência de amor vem imediatamente (MIII, 4396). Deus está sempre presente na invocação do fiel. A súplica do amante por Allah corresponde ao “aqui estou” (labbayka) de seu Amado (MIII, 189s). É o que está dito igualmente no Corão: “Recordai-vos de Mim, que eu me recordarei de vós” (2,152). O importante para o amante é mostrar-se sedento: “Não busques a água; mostra apenas que estás sedento, e a água jorrará ao seu redor” (M III, 3212 e MII, 1940). Rûmî quer mostrar, aqui, a deslumbrante dimensão da Misericórdia de Deus. “Quando à terra falta calor, o céu manda calor; quando lhe falta umidade e orvalho, o céu os envia” (MIII, 4405). É no coração que se encontra a presença viva do Mistério. Nem a terra, nem o céu, nem o empíreo podem conter tal presença, mas sim o coração do verdadeiro crente (MI, 2654-2655).

Uma das mais belas passagens do Masnavi narra a história de Moisés e o pastor, que traduz de forma magnífica esta ideia. Certa vez, Moisés ouviu um pastor que rezava de forma espontânea: Ó Deus, mostra-me onde estás, para que eu possa tornar-me Teu Servo, para que eu amarre Tuas sandálias e que eu penteie Teus cabelos, para que eu lave Tua roupa, mate Teus piolhos, traga Teu leite, oh meu adorador! Que eu beije. Tua mão amada, que eu massageie Teu pé amado e no momento de dormir, balance Tua pequena cama. Ó Tu, a quem

todas as minhas cabras são ofertadas em sacrifício; ó Tu em quem eu penso, lânguido, pleno de desejo de amor.

Ao ouvir a oração do pastor, Moisés, recrimina-o cruelmente, identificando-o como alguém desumano e ateu, por referir-se a Deus juiz de forma particular e estúpida.

Para ele, o grande Deus não necessitava de um similar serviço. Sendo assim, o pastor, encabulado e perturbado, com a alma queimada, rasga suas roupas e retira-se para o deserto.

Neste momento, veio do céu uma revelação de Deus a Moisés, que dizia: “Separaste meu servidor de Mim. Eis que viestes para reconciliar meu povo comigo, e não para afastá-lo de Mim. De todas as coisas, a mais detestável a meus olhos é o divórcio. Dei a cada povo uma forma de expressão. (...) Não tenho necessidade de seus louvores, estando acima de toda necessidade. (...) Não considero as palavras que são ditas, mas o coração que as oferece, pois o coração é a essência e a palavra acidente. (...) Ó Moisés, aqueles que amam os belos ritos são de uma classe, aqueles cujos corações e almas ardem de amor são de outra. (...) Não é preciso virar-se para a Caaba quando se está nela, e mergulhadores não precisam de sapatos. (...). A religião do amor é diferente de todas as outras religiões, pois para os amantes, Deus é a fé e a religião”. Logo em seguida, Deus derramou no íntimo do coração de Moisés os mistérios inatingíveis por qualquer palavra humana.

Seu coração foi invadido por essas palavras, transformando radicalmente sua visão. Após ter compreendido a reprovação de Deus, Moisés corre ao deserto em busca do pastor. Ao encontrar-se com ele, assim se manifesta, movido de compaixão: “Não busque regra alguma, nem método de adoração; diga tudo o que seu coração aflito deseja. Tua blasfêmia é a verdadeira religião, e tua religião é a luz do espírito: estás salvo, e graças a ti um mundo inteiro salvou-se igualmente” (MII, 1720-1785).

Rûmî através dessa bela história de Moisés e o Pastor tem como objetivo reforçar a ideia da presença amorosa de Deus que age de forma modificada nos corações, provocando expressões de acolhimento. Nada mais importante para Rûmî do que a gratuidade do amor a Deus; um amor que existe não em função de um temor ou de uma esperança, mas que encontra em Deus mesmo sua razão de ser (MIII, 1910-1913; 4595-4599)

Considerações finais

O segredo do coração é o *despojamento*. Só um coração despojado é capaz de perceber a transparência e a fluidez do mistério fundamentado na gratuidade, na paciência e na humildade.

Para Rûmî, nada acompanha o ser humano para além da pequena morte, somente a suas ações. No entanto, seguindo um raciocínio presente na tradição islâmica, que é necessário “morrer antes de morrer”, trata-se de condição fundamental para o renascimento do ser espiritual: aniquilar-se para permanecer.

Toda a sua obra é um convite para captar este mundo impermeável às palavras, um convite para lavar as mãos e o rosto. É no aprendizado deste lugar que se firma a alma dos nobres, dos que buscam a pureza, dos que conseguem captar e tornar esplêndidos cada som dissonante. Para Rûmî, é a alma nobre que perdura. As palavras são acidentes efêmeros, que passam. “As preces rituais, a guerra santa, os jejuns não perdurarão, mas sim o espírito (que habita a pessoa iluminada)” (MV, 249)

Fique perto meu coração

Fique perto meu coração, daquele que conhece teus caminhos;
Venha para a sombra da árvore que sempre tem flores frescas.
Não vagabundeie preguiçosamente pelo bazar dos perfumistas;
Fique na loja do vendedor de açúcar.
Se você não encontra equilíbrio verdadeiro, qualquer um pode lhe enganar com um objeto de palha,
Fazendo-lhe crer que se trata de ouro.
Não se agache com uma tigela diante de todo caldeirão que ferve;
Em cada caldeirão sobre o fogo, você encontrará coisas diferentes.
Nem toda cana tem açúcar, nem todo abismo um pico;
Nem todos os olhos possuem visão, nem todo o oceano está cheio de pérolas.
Oh, rouxinol, com sua voz de mel escuro! Continue lamentando-se!
Só teu êxtase embriagado pode penetrar o duro coração da rocha!
Te entregue a ti mesmo, e se você não puder ser recebido pelo Amigo,
Saiba que internamente você está se rebelando,
Como uma linha que não quer entrar pelo buraco da agulha!
O coração desperto é uma lâmpada; proteja-o nas dobras de teu manto!
Corra e saia desta ventania, pois o tempo é ruim.
E quando você tiver deixado essa tempestade, chegará a uma fonte;
Você encontrará um Amigo que sempre nutrirá tua alma.
E com tua alma sempre verde, você crescerá em uma alta árvore
Sempre florescendo como fruta leve e doce, cujo crescimento é interior.

Rûmî.

É nesta árvore da Unidade que o ser humano pode encontrar a verdadeira paz. Na visão de Rûmî, mesmo sem poder compreender o mistério desta árvore, é na sua sombra que se desvela um caminho alternativo: “Se não posso compreender que árvore é essa, contudo sei

que, depois que deitei meu olhar sobre ela, meu coração e minha alma se tornaram frescos e verdes. Vou então me colocar à sua sombra”.⁹

Referências bibliográficas

- ATTAR, F. *Le livre des secrets*. Paris: Les Deux Océans, 1985.
- CARVALHO, José Jorge de. Introdução. In: Jalal ud-Din RŪMÎ. *Poemas místicos*.
- CHITTICK, Willian. *Mundos imaginales: Ibn-Arabi y la diversidad de las creencias*. Sevilla: Alquitara, 2004.
- Djalâl-od-Dîn RŪMÎ. *Lettres*. Op.cit., p. 149-150. Veja a tradução brasileira em: Eva de VITRAYMEYEROVITCH. *Rûmî e o sufismo*. São Paulo: ECE, 1990.
- ECKHART, Meister. *Predigt-meditationen*. Göttinger. 1979.
- TEIXEIRA, Faustino & BERKENBROCK, Volney (Orgs.). *Sede de Deus. Orações do judaísmo, cristianismo e Islã*. Petrópolis: Vozes, 2002
- GHAZALI. *Alquimia da felicidade perfeita*. Rio de Janeiro: Fisis, 2001
- IBN' AL-ARAB. *A alquimia da felicidade perfeita*. São Paulo: Landy, 2002.
- Jalal ud-Din RŪMÎ. *Poemas místicos. Divan de Shams de Tabriz*. São Paulo: Attar, 1996.
- LUCCHESI, Marco. *A sombra do Amado. Poemas de Rûmî*. Rio de Janeiro: Fisis, 2000.
- LUCCHESI, Marco & TEIXEIRA, Faustino (Orgs.). *O canto da unidade. Em torno da poética de Rûmî*. Rio de Janeiro: Fisis, 2007.
- MENDONÇA, José Tolentino; RAVEN-GOMES Maria Leonor. *Diário - Ety Hillesum (1941-1943)*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2009
- PANIKKAR, R. *Ícones do mistério- A experiência de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- RŪMÎ, Jalaluddin. *Manasvi*. São Paulo: Attar, 1992.
- RŪMÎ, R. *Rubâi'yât*. Paris: Albin Michel, 1993
- VASCONCELOS, Eder. *Vida Espiritual como caminho de realização*. Petrópolis:Vozes, 2015.

Sites

- Apresentação: Livro de Giselle Guilhon - Rumi e Shams. Acesso em 22/01/2018.
<http://integracaoholistica.blogspot.com.br>
- Rumi, o místico do amor. Boff, Leonardo. Acesso em 27/11/2017.
<http://cultura.estadao.com.br>
- Poesia amorosa de Rûmî é analisada por José Castello. Acesso em 25/01/2018
<http://estaremsi.com.br>
- Fique perto meu coração. Rûmî. Acesso em 01/12/2017. <http://fteixeira-dialogos.blogspot.com.br>
- Flama do coração perspectivas dialogais. Acesso em 01-11-2017. Entrevista.
<http://www.ihuonline.unisinos.br> Rûmî: um dos místicos mais abertos à cortesia e hospitalidade inter-religiosos. Acesso em 20/01/2018.

⁹ <http://fteixeira-dialogos.blogspot.com.br>. Apresentação: Livro de Giselle Guilhon - Rumi e Shams

Amir Khusraw e a síntese cultural entre hindus e muçulmanos na Índia

Amir Khusraw and the cultural synthesis between Hindus and Muslims in India

Delano Santos¹⁰
delanojssantos@gmail.com

Resumo: A comunicação tem como objetivo apresentar uma introdução à vida e obras de Amir Khusraw (1253-1325) a partir da perspectiva do diálogo entre muçulmanos e hindus na Índia tendo como base alguns de seus poemas escritos em diferentes estilos literários. Os poemas de Amir Khusraw constituem-se numa das mais importantes heranças culturais da Índia. Ele é reconhecido como o fundador da cultura *hindustani*, uma síntese de elementos oriundos das tradições hindus e islâmicas. Como um representante da união cultural entre as duas civilizações, Khusraw ensinava um tipo de humanismo que supera qualquer barreira de casta ou credo. Assim, a pesquisa enfatiza a contribuição de Khusraw para a formação da cultura indiana moderna que contempla a diversidade religiosa no sul da Ásia.

Palavras-Chave: Amir Khusraw; hindus; muçulmanos; diálogo.

Abstract: The aim of the communication is to present an introduction to the life and works of Amir Khusraw (1253-1325) from the perspective of dialogue between Muslims and Hindus in India based on some of his poems written in different literary genres. The poems of Amir Khusraw constitute one of the most important cultural heritages in India. He is recognized as the founder of the Hindustani culture, a synthesis of elements from the Islamic and Hindu traditions. As a representative of the cultural union of these two civilizations, Khusraw taught a kind of humanism that surpasses any caste or creed barrier. Therefore, the research emphasizes the contribution of Khusraw to the formation of the modern Indian culture that contemplates the religious diversity in South Asia.

Keywords: Amir Khusraw; Hindus; Muslims; dialogue.

Introdução

Além dos líderes sucessores de Mu'in al-din Chishti, é importante destacar um dos poetas-místicos indianos mais prestigiados na Índia, Amir Khusraw. Ele foi um discípulo fiel de Nizamu'd-Din e é apontado como o fundador do estilo musical denominado de *qawwālī* (palavra árabe derivada de *qaul*, "falar"), um tipo específico de música clássica do subcontinente indiano que será objeto de estudo no capítulo quatro da tese. Amir Khusraw escreveu seus poemas em persa, língua oficial do sultanato de Deli, e em *hindavi*, idioma que deu origem a duas importantes línguas da Índia, o urdu e o híndi. Os poemas de Amir Khusraw constituem-se numa das mais importantes heranças culturais da Índia. Ele é reconhecido como o fundador da cultura *hindustani*, uma síntese de elementos oriundos das

¹⁰ Mestre e Doutor em Ciência da Religião – PPCIR/UFJF.

tradições hindus e islâmicas. Suas poesias são cantadas nos centros sufis de várias ordens, mas principalmente entre os membros da Ordem Sufi Chishti na Índia.

Amir Khusraw: entre e corte e o *khānqāh*

Amir Khusraw nasceu na Índia, seu pai era turco e sua mãe indiana. Ele foi contemporâneo e amigo de Amir Hasan Sijzi, o compilador dos ensinamentos de Nizamu'd-Din. Amir Khusraw começou a trabalhar como poeta aos vinte anos de idade. Seu trabalho inicial consistia em compor poesias para nobres e príncipes. Posteriormente, ele foi trabalhar como poeta remunerado da corte em Deli. Os sultões para os quais Amir Khusraw prestou serviços foram: Qaiqabad (1287-1290)¹¹, Jalaluddin Khalji (1290-1296), Alauddin Khalji (1296-1316) e Mubarak Shah (1316-1320). Na luta pelo domínio político de Deli, Mubarak Shah assassinou seu próprio irmão, Khizr Khan, discípulo do *Shaykh* Nizamu'd-Din. No final de sua vida, Amir Khusraw ainda serviu como poeta para o rei Ghiyasuddin Tughlaq (1320-1325). Amir Khusraw dividia sua vida entre os trabalhos da corte e a vida mística. Na corte, sua tarefa principal era compor poesias de exaltação aos sultões, um modo de manter a legitimidade do poder cultural e político do governante. (LOSENSKY; SHARMA, 2013, p. xi, xxi, xxiii; SHARMA, 2009, p. 33).

Ainda que Amir Khusraw tivesse exercido seu ofício como poeta de nobres e governantes em Deli, seu coração e vida mística estavam conectados ao *khānqāh* (“residência” em persa) de Nizamu'd-Din. Seu envolvimento com a Ordem Chishti foi intenso. Na época em que Amir Khusraw atuou como poeta, Nizamu'd-Din já era uma figura conhecida na cidade de Deli e sua residência havia se transformado num verdadeiro centro de encontros místicos. Assim, Amir Khusraw transitava entre a corte e o *khānqāh*, entre os assuntos do governo, na companhia dos sultões, e a vida mística, ao lado de seu mestre Nizamu'd-Din.

Amir Khusraw parece ter sido um dos poucos poetas, pode-se dizer que talvez o único em toda a história da poesia persa pré-moderna, que foi simultaneamente um poeta da corte no ofício de exaltar os reis, e um poeta sufi cujos poemas foram produzidos em contexto místico. (SHARMA, 2009, p. 28).

Amir Khusraw chamava seu mestre de “o Amado de Deus” em seus poemas, os quais expressavam imagens sublimes sobre Nizamu'd-Din. Com reverência e belas

¹¹ Período em que os sultões de Deli governaram.

descrições, Amir Khusraw demonstrou toda sua devoção ao seu guia espiritual que o orientava no caminho da mística sufi. Mencionam-se dois poemas que revelam essa reverência e exaltação ao *Shaykh* Nizamu'd-Din, uma demonstração de louvor ao mestre.

Tu és o amigo para os corações entristecidos
Imaginação e intelecto perdem-se em ti.
Estrelas e céus movem-se em admiração por teus feitos.
O caminho a ti é longo, e nele,
dois mundos são como duas metades de uma partícula de poeira.
Muitos homens insensatos se orgulham da visão desse perigoso caminho.
Lá, onde não existe necessidade de perfeição
Uma nuvem veio e cobriu a palha.
Faças com que eu fuja do mundo
Para alcançar a tua presença sem temor.
Porque o caráter dos teus servos é puro
Não seria apropriado chamar-te de puro?
Khusraw prostra-se diante dos *pirs*,
E tu és o limite absoluto de seus serviços.
Na tua taça está o elixir do amor
De tempos em tempos a mensagem do Amigo vem a ti.
No espaço entre teus passos
Entra-se na revelação da união de ambos os mundos.
Tu adornaste o caminho de Farid
Por isso eles te chamam Nizam [aquele que adorna]
Os céus uniram cem almas puras
E as inscreveram com o teu nome
Tua corte é a *qiblah*¹² e anjos voam para o teu telhado como pombas
Aqueles que com muito esforço buscam a Deus
Encontram paz em tuas palavras
O humilde Khusraw terá vida eterna
Porque ele tornou-se o teu servo por mil vidas.
(KHUSRAW, 2013, p. 89).

As obras de Amir Kusraw

Amir Khusraw escreveu várias obras em estilos literários diversos. Suas composições incluem tanto poesia quanto prosa. A diversidade de estilos reflete a influência persa de sua época. Mirza (1974, p. 149) propõe uma lista dos estilos literários aos quais as obras autênticas de Khusraw estão associadas e elucida o conteúdo e a importância desses escritos. Essa lista inclui as seguintes categorias literárias: (i) *dīwāns*; (ii) *mathnavīs* históricos; (iii) *khamṣa*; (iv) obras em prosa; (v) poesias em híndi e (vi) *ghazals*.

A primeira categoria inclui cinco *dīwāns* (“poemas”): *Tuḥfat-us-Sighar* (*Dom da Juventude*, 1272); *Waṣṭ-ul-Hayāt* (*Centro da Vida*, 1283); *Ghurrat-ul-Kamāl* (*Primórdio da Perfeição*, 1294); *Baqīya Naqīya* (*Remanescentes da Pureza*, 1316); *Nihāyat-ul-Kamāl* (*Ápice da Perfeição*, 1325). Essa coleção de *diwans* contém principalmente poemas de exaltação aos

¹² *Qibla* significa “direção”. Diz respeito à direção da Caaba em Meca, ponto de referência geográfica para onde os muçulmanos se posicionam para orar.

sultões de Deli, louvores a Deus e palavras de veneração a Muhammad. Neles estão também discussões sobre os benefícios da poesia, a superioridade da poesia persa e a excelência de seu uso na Índia (MIRZA, 1974, p. 153-160).

Os *mathnavīs* (lit., “em pares”) históricos estão na segunda categoria de poemas. *Mathnavī* é a poesia estruturada em pares de versos, muito utilizada em obras didáticas sufis sendo também o estilo poético adotado pelo mestre sufi Jalal ad-Din Muhammad Rumi (2107-1273) (RENARD, 2005, p. 66). As obras são: *Qirān-us-Sad‘ain (União de dois Prósperos Planetas, 1289)*, um poema histórico que retrata o episódio da reconciliação entre o sultão Qaiqabad (1287-1290) de Deli e seu pai, sultão Bughra Khan (1281-1287) da região de Bengala; *Miftāh-ul-Futūh (Chaves das Vitórias, 1291)* obra que descreve como o sultão Jalaluddin Kahlji ascendeu ao trono, suas vitórias e agradecimentos a ele; *‘Ashīqa (Amor Épico, 1315)*, uma estória de amor entre Khidr Khan e a linda princesa Devaldi na qual a mãe da princesa se opõe ao casamento dos dois, mas que no final consente a união. *Nuh Siphir (Nove Céus, 1318)*, poemas de exaltação a Deus e contém ainda um longo elogio ao *Shaykh Nizamu’-d-Din* e *Tughlaq Nāmah (O Livro de Tughlaq, 1325)* poema que retrata minuciosamente o reinado de Tughlaq. Todos esses *masnavīs* são baseados em eventos reais testemunhados por Khusraw (BARNI, 2012, p. 5-6; MIRZA, 1974, p. 174-188). O conteúdo da citação abaixo, extraído do *masnavi* a *União de dois Planetas*, é um louvor dedicado a Deli que demonstra o apego de Khusraw à cidade que foi o centro de seu desenvolvimento espiritual e intelectual.

Hazrat-i-Delhi (Honrada Deli) é o refúgio da religião e da justiça, é o paraíso que Adão nomeou e ela permanece assim conceituada. [...] Uma cidade como esta não foi criada por homens, mas foi criação de Deus sobre a terra. [...] Todos os seus habitantes são anciãos do país e de todos os cantos são seus pilares. (KHUSRAW, 2012, p. 81-82).

A terceira categoria inclui *khamisa* (“cinco), uma subcategoria dos *mathnavīs* que segue o modelo de Nizami (1141-1209), um dos maiores poetas persas do século XII que também escreveu cinco (*khamisa*) famosos poemas. Os cinco poemas de Khusraw são: primeiro, *Maṭla‘-ul-Anwār (Alvorecer das Luzes, 1299)*, poema em que Khusraw relata suas experiências místicas. Na obra, ele discorre sobre a superioridade do ser humano em relação a todas as coisas criadas. O texto desenvolve temas centrais do sufismo em forma de poesia: a Unidade de Deus, a piedade e conselhos de orientação espiritual de santos sufis sobre desapego com relação às ambições mundanas. O segundo é *Shīrīn-o-Khusraw*, uma estória

lendária do amor entre um príncipe chamado Khusraw e a donzela Shirin, escrita em 1299. O terceiro, *Majnūn-o-Leylā*, estória sobre Laila e Majnu também escrita no ano 1299. O quarto é *Āina-i-Sikandarī* (*Espelho de Alexandre*, 1302). Nesse poema, o personagem principal é Alexandre, o Grande. Khusraw menciona várias invenções de Alexandre, suas realizações e conquistas, e ainda descreve como os filósofos gregos, liderados por Platão, se recusaram a ouvir o grande conquistador (MIRZA, 1974, p. 193-194). O quinto é *Hasht Bihisht* (*Oito Paraísos*, 1302), uma estória sobre um rei chamado Bahram e uma princesa da corte chamada Dilaram. Khusraw, através dessa estória, faz admoestações morais discorrendo sobre temas muito comuns no sufismo que são: a transitoriedade do mundo físico, a ilusão dos bens materiais e a impotência humana (MIRZA, 1974, p. 200-203).

A quarta categoria compreende as seguintes obras em prosa: *Khazain-ul-Futūh* (*Tesouros das Vitórias*), narrativas de eventos sobre o rei Alauddin entre os anos 1295 e 1312; *Afdal-ul-Fawāid* (*A Maior das Bençãos*, 1321-1325) que discorre sobre a vida espiritual de Khusraw e seu envolvimento nas assembleias sufis dirigidas por Nizamu'd-Din. A última obra dessa categoria é *I'jāz-I-Khusravī* (*Inspiração de Khusraw*, 1320), obra na qual Khusraw fornece diretrizes sobre composição de poesia e conselhos sobre o uso correto de palavras, uma demonstração de suas habilidades teóricas sobre essa temática. (MIRZA, 1974, p. 216-222).

A quinta categoria compreende as poesias em *hindavi*. Vários poemas em *hindavi* são atribuídos a Amir Khusraw (MIRZA, 1974, p. 229, 227). O poema abaixo desta categoria reflete de maneira vívida a união entre mestre e discípulo. Um aspecto importante a ser ressaltado nesse poema é a função de protetor que o *Shaykh* Nizamu'd-Din exerceu na vida de Khusraw.

Tu és meu senhor, Amado de Deus.
Meu véu e meu turbante do amor,
Colore ambos com a primavera.
Tu és meu senhor, Amado de Deus.
Como preço que requeres pela pigmentação,
Aceita o pagamento da minha vigorosa juventude.
Tu és meu senhor, Amado de Deus.
Eu cheguei até o teu limiar,
Protege minha honra.
Tu és meu senhor, Amado de Deus.
Nizamu'd-Din Awliya é meu *pir*,
Seja meu companheiro no amor.
Tu és meu senhor, Amado de Deus.
(KHUSRAW, 2013, p. 105).

A sexta e última categoria compreende as composições de poemas líricos denominados de *ghazals*. A palavra árabe *ghazal* significa “romance” ou “poesia”. Os *ghazals* são poemas originalmente escritos em língua persa e permeados pelo tema do amor, incluindo seus prazeres e sofrimentos (MIRZA, 1974, p. 204). Amir Khusraw é muito conhecido na Índia por seus *ghazals*. De acordo com Sharma (2009, p. 40-41), o tema do amor tem sentido ambíguo nesse tipo de poesia. Às vezes é impossível identificar se o objeto do amor é do sexo masculino ou feminino, pois o gênero não é indicado. Além disso, o contexto no qual o amor é expresso pode ser o da corte, com um sentido mundano, ou sufi, com implicações espirituais. No caso de Amir Khusraw, os estudiosos de *ghazals* em persa encontram muita dificuldade para determinar se o amor referido em seus poemas é terreno ou místico visto que o poeta indiano atuava tanto na corte quanto no *khānqāh*. Além disso, o elemento erótico nos poemas pode ser literal ou uma metáfora do desejo de união com Deus (DE BRUIJN, 1997, p. 55; SHARMA, 2009, p. 41). Na maioria dos *ghazals*, o poeta amante lamenta a separação do amado expressando a dor que sente pela ausência. Os sufis contribuíram para que *ghazal* se tornasse um gênero popular na Índia e Amir Khusraw é considerado o fundador dessa tradição artística e musical.

A ênfase no amor pode ser ilustrada com dois *ghazals* de Amir Khusraw. No primeiro, o amante sofre só em pensar na separação. Aguardar o momento de partir da presença do amado envolve dor e pranto. O segundo expressa a forma de amor que sofre com a ausência do ser amado e anseia por sua presença. Esse tipo de sofrimento tem fortes paralelos com o conceito sufi da agonia pela separação de Deus.

(Primeiro *ghazal*)

As nuvens fazem chover,
E eu me separei do meu amor.
No dia como hoje, como eu posso separar o meu coração do coração do meu amor?
As nuvens e a chuva
E eu e meu amor esperando para dizer adeus:
Da minha parte, da nuvem e do meu amor, prantos.
Os renovos, ares alegres,
O jardim verde claro
O rouxinol cabeça-preta partiu das rosas.
Ah e eu acorrentado aos seus fios de cabelo.
O que você está fazendo, separando-me, membro a membro?
Meus olhos chovem de lágrimas
Por ti, a pupila dos meus olhos permanece forte.
Não te afaste dessa inundação de lágrimas.
Eu não precisarei mais do dom da visão
Depois que meus olhos se afastarem dos teus
Fissuras rompem meus olhos ao prantear por ti.
Rápido, pegue o barro de teu caminho
E remende as rachaduras na parede.

Não vá embora.
Eu te darei minha alma.
Se não acreditares em mim,
Se quiseres mais,
Leva-a e guarda para ti.
(KHUSRAW, 2013, p. 3-4).

(Segundo *ghazal*)

Ansiar por ti, nenhum vestígio de mim permanece.
O que farei? Ninguém fica satisfeito em apreciar tua linda face.
O dia todo em tua rua, a noite toda em tua porta,
Não tenho outro objetivo a não ser olhar tua face.
Eu agora vou circular tua rua com meus olhos, porque minhas pernas estão desgastadas
Até os joelhos na busca por ti.
Pela fé, aceitarás que, ao perseguir tua fidelidade,
Eu alimentei os cães da tua rua com o meu coração ensanguentado?
Minha mente, minha razão, meus sentidos, coração e olhos estão vazios de qualquer imagem, com exceção da imagem da tua face.
Não, eu não posso prestar corretamente serviço a ti sem entregar minha doce vida em desejo por ti.
De qual jardim você vem, pois tua essência é tão doce minha Rosa? Tua brisa alarga a alma, e o coração já morto ganha vida.
Ainda que leves minha alma, fraca como um fio de cabelo, com um universo em aflição, eu não trocarei um fio de teu cabelo por ambos os mundos.
Que necessidade tenho eu de explicar como estou, agora que Khusrav tornou-se uma lenda por te desejar e te buscar? (KHUSRAW, 2013, p. 13-14).

Os *ghazals* e a mística

Apresentam-se abaixo trechos de dois outros *ghazals*, com temas essencialmente místicos que transmitem os ideais sufis. O primeiro trata da pobreza (*faqr*) como resposta ao orgulho que advém da riqueza. O segundo transmite a concepção sufi de “embriaguês” (*sukr*) espiritual pela presença divina.

(Primeiro *ghazal*)

Pobreza é mais agradável do que majestade;
Privação é mais agradável do que piedade.
Na majestade há preocupações, e quando finalmente eu olhei,
Mendigar foi mais agradável,
Porque reis não deixam ninguém aproximar-se deles,
Ser indigente entre os pobres é mais agradável. (KHUSRAW, 2013, p. 15).

(Segundo *ghazal*)

Aquele que bebe de Ti não precisa de vinho. Nenhum médico tem a cura para minha dor.
Lua, não se levante diante de meus olhos porque com Seu rosto, eu não tenho necessidade de ti. (KHUSRAW, 2013, p. 17)

O ideal de pobreza no sufismo *chishti* indiano está totalmente conectado com a história de vida dos primeiros mestres da ordem. O estilo de vida desses mestres incluía: construir uma casa simples numa cidade ou vilarejo, afastar-se das paixões mundanas e praticar o asceticismo através de disciplinas espirituais. (ERNST; LAWRENCE, 2002, p. 65). O alvo deles era viver uma vida de pobreza e desapego e tudo o que eles recebiam vinham de doações voluntárias.

O estado de “embriaguês” espiritual, ou êxtase, constituiu-se no objetivo principal das sessões de *samā* realizadas ao som de música *qawwālī*, prática muito utilizada pelos primeiros mestres *chishtis* que se desenvolveu historicamente na ordem até a atualidade. Os *ghazals* em urdu, herança da tradição persa, são marcados por fortes sentimentos e emoções nos quais o poeta se envolve plenamente com o conteúdo poético cantado pela comunidade de sufis. A produção, recitação e interpretação melódica de *ghazals* exigem uma vasta gama de experiências por parte do artista. O místico e santo da Ordem Chishti, Amir Khusraw, é o compositor por excelência de *ghazals*, como afirma Ansari (2007), “Amir Khusraw ainda permanece como o maior compositor de *ghazals* da Índia.” (ANSARI, 2007, p. 124). Sua contribuição foi imprescindível para o desenvolvimento da espiritualidade coletiva consolidada nos encontros rituais da ordem permeados pela música *qawwālī*.

Considerações finais

A importância de Amir Khusraw como um santo da Ordem Chishti pode ser percebida pela localização de seu túmulo situado dentro do complexo do *dargāh* de Nizamu’-d-Din. Aqueles que peregrinam até o santuário de Nizamu’-d-Din em Deli, inevitavelmente visitam também o túmulo de Amir Khusraw. No *dargāh*, os devotos fazem orações e pedidos tanto a Amir Khusraw quanto a Nizamu’-d-Din. Sharma denomina os dois santos de “astros” pela importância que eles têm para a cidade de Deli: “Os túmulos dos dois astros são partes essenciais do cenário de Deli.” (SHARMA, 2009, p. 35).

Além de ser um importante santo da ordem, o legado de Amir Khusraw está no fato de ele ter promovido a cultura indo-muçulmana através da música e poesia de tradição persa. “A história da Índia seria incompleta sem Amir Khusraw, o renomado discípulo de Nizamu’-d-Din. Ele promoveu a síntese das tradições musicais persas e indianas.” (MOMIM, 2006, p. 274). Amir Khusraw é um representante da união cultural entre essas duas matrizes civilizacionais. Ele desenvolveu um conceito elevado sobre o ser humano, fortemente influenciado por seus encontros com seu mestre Nizamu’-d-Din, o qual ensinava um

humanismo que supera qualquer barreira de casta ou credo. Como a maioria dos sufis de sua época, Khusraw afirmava a igualdade e a dignidade de todos os homens (HUSAIN, 1986, p. 80-81). A importância de Khusraw para esta pesquisa reside no fato de que ele auxiliou na formação de uma cultura que abriga tanto muçulmanos como hindus. Pessoas de diferentes tradições são atraídas pelas canções de amor do poeta indiano. Seus *mathnavīs* e canções permanecem como uma das maiores heranças culturais e artísticas da Índia.

A vida dos líderes fundadores da Ordem Chishti é um paradigma a ser seguido pelos sufis da ordem. Os santos-fundadores da Ordem Chishti são os alicerces espirituais de um movimento místico duradouro no subcontinente indiano. O culto aos santos da ordem continua a articular uma grande parcela da população indiana, não somente de muçulmanos, mas também de outras religiões da Índia.

Referências bibliográficas

- ANSARI, Muhammad. "A Critical Assessment of Amir Khusraw as Ghazal-Writer". In: JAHAN, Nargis (Ed.) *Contribution of Persian to India Culture*. Ballimaran, Delhi: IDARA-I Adabiyat-i Delli, 2007.
- BARNI, Sayyid Hasan. "Introductory". *Amir Khusrau's Qiran-us-Sadain (Conjunction of Two Lucky Planets)*. Ballimaram, Delhi: IDARA-I Adabiyat-I Delli, 2012.
- ERNST, Carl. ; LAWRENCE, Bruce. *Sufi Martyrs of Love: Chishti Sufism in South Asia and Beyond*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- HUSAIN, Mumtaz. *Amir Khusrow Dehlawi. A monograph of Amir Khusrow's life and works, based on hi writings and those of his contemporaries*. New Delhi: National Amir Khusrow Society, 1986.
- KHUSRAW, Amir. "Praise of Nizamuddin Awlyia". In: SHARMA, Sunil. LOSENSKY, Paul (Ed.) *In the Bazaar of Love. Selected Poems of Amir Khusraw*. New Delhi: Penguin Books, 2013.
- _____. *Amir Khusrau's Qiran-us-Sadain (Conjunction of Two Lucky Planets)*. Ballimaram, Delhi: Idara-I Adabiyat-I Delli, 2012.
- LOSENSKY, Paul; SHARMA, Sunil (Ed.). "Introduction". *In the Bazaar of Love. The Selected Poetry of Amir Khusraw*. New Delhi: Penguin Books, 2013.
- MIRZA, Mohammad. *The life and works of Amir Khusraw*. Delhi: Idara-I, 1974.
- MOMIM, Abdur Rahman. "The Role of Sufis in Fostering Inter-Cultural Understanding and Conciliation in India". In: JAFRI, Saiyid Husain; REIFELD, Helmet. *The Islamic Path. Sufism, Society and Politics in India*. New Delhi: Rainbow Publishers, 2006.
- RENARD, John. *Historical Dictionary of Sufism*. Oxford: Scarecrow Press, 2005.
- SHARMA, Sunil. *Amir Khusraw. The Poet of Sultans and Sufis. Makers of the Muslim World Series*. Oxford: Oneworld Publications, 2009.

A Pan-Amazônia como cenário de imaginação, ressignificação e representação: o exótico, a fronteira e a identidade étnico religiosa na formação de um ethos muçulmano na Cidade de Santa Elena de Uairén – Venezuela

The Pan-Amazon as a scenario of imagination, resignification and representation: the exotic, the border and religious ethnic identity in the formation of a Muslim ethos in the City of Santa Elena de Uairén – Venezuela

Jakson Hansen Marques¹³
jakson_marques@hotmail.com

Heloisa Helena Corrêa da Silva¹⁴
hhelena@ufam.edu.br

Resumo: O trabalho visa compreender o ser muçulmano em uma perspectiva fronteira na pan-amazônia, tendo como locus da pesquisa a cidade de Santa Elena de Uairén na Venezuela. A pan-amazônia percebida como um local de ressignificação, representação e elaboração de um ethos muçulmano no contexto da pluralidade de sujeitos presentes neste espaço. As singularidades, existentes nos variados grupos que perpassam o cenário da pan-amazônia, mediante a constituição destes sujeitos sociais, em relação com outros, demonstram uma dinâmica e manifestações sócio-culturais próprias. O trabalho teve como objetivo compreender as representações e narrativas sobre a pan-amazônia e o árabe muçulmano como um grupo diaspórico étnico-religioso no contexto de uma cidade localizada em uma área de intenso fluxo migratório.

Palavras-chave: Pan-Amazônia; Santa Elena de Uairén; árabes-muçulmanos; identidade.

Abstract: The work aims to understand the Muslim being in a frontier perspective in pan amazon, having as locus of the research the city of Santa Elena de Uairén in Venezuela. The pan-amazon perceived as a place of re-signification, representation and elaboration of a Muslim ethos in the context of the plurality of subjects present in this space. The singularities existing in the various groups that cross the Pan Amazonian scenario, through the constitution of these social subjects, in relation to others, demonstrate their own socio-cultural dynamics and manifestations. The objective of this work was to understand the representations and narratives about pan amazon and Muslim Arab as an ethnic-religious diasporic group in the context of a city located in an area of intense migratory flow.

Keywords: Pan-Amazon; Santa Elena de Uairén; Arab-Muslims; identity.

Introdução

Nas miríades do tempo e do espaço o que é um grupo étnico-social? O que caracteriza uma sociedade, ou um povo, ou um território? Quem eu sou? Quem nós somos? Brasileiros? Árabes? Muçulmanos? Amazônidas? Uma mescla disso, ou nada disso? O que caracteriza, as noções de pertencimento, diferenciação e identidade cultural? As identidades étnicas

13 Doutor. Faculdade de Ciências, Educação e Teologia do Norte do Brasil - FACETEN

14 Doutora. Universidade Federal do Amazonas - UFAM

religiosas são fruto de uma tradição inventada, externamente, ou uma invenção e reinvenção enquanto grupo em um processo de retroalimentação a procura de uma constituição do ser social relacionado com o lugar, ou quem sabe com o não-lugar?

Já que esta é uma questão conceitual e epistemológica, além de empírica, o que a experiência da diáspora causa a nossos modelos de identidade cultural? Como podemos conceber ou imaginar a identidade, a diferença e o pertencimento, após a diáspora? Já que “a identidade cultural” carrega consigo tantos traços de unidade essencial, unicidade primordial, indivisibilidade e mesmice, como devemos “pensar” as identidades inscritas nas relações de poder, construídas pela diferença, e disjuntura? (Hall. 2003, p. 28).

Estas indagações que são tantas, surgem quando nos debruçamos para tentar compreender as dinâmicas que estão presentes na constituição das identidades étnicas no contexto da pan-amazônia. Que é caracterizado por uma pluralidade inerente ao processo histórico de ocupação e construção relacional identitária.

Neste trabalho de compreensão das dinâmicas que perpassam quem é este sujeito étnico-social, alguns autores, que debatem sobre a questão da identidade/etnicidade vem a tona para um melhor entendimento do objeto. O trabalho de Hobsbawn e Ranger (1984) “A invenção das Tradições” ajudará a compreender como as chamadas sociedades, culturas que são vistas como “antigas” são na verdade construções oriundas de imaginários que são reelaborados e ressignificados do passado.

O tratado de (Elias 1990) sobre Cultura e Civilização presente no “Processo Civilizador” onde elabora estes conceitos relacionando-os a identidade, tradição e política. (Hall 2003) traz uma colaboração pertinente quando em seus escritos elabora a discussão de construção de nação/ grupo a partir do discurso e de um sistema de representação cultural.

Marc Auge (1994) quando escreve sobre os não-lugares nos remete a um dilema moderno mas que pode ser pensado para entender essa constituição da Pan-amazônia e dos sujeitos que nela residem, enquanto uma identidade em constante deslocamento principalmente naquilo que Bauman chama de modernidade líquida onde o que se percebe é uma sociedade e indivíduos pautados pelo conceito da fluidez, dos tempos, das relações, onde nada parece ser permanente e tudo se esvai. O conceito ora trabalhado de fronteira, recai de forma interessante neste arcabouço, pois entende-se como lugar de fluidez e passagem entre os vários grupos étnicos culturais. Produzindo e ressignificando indivíduos pertencentes historicamente a grupos, mas que se auto reelaboram numa constante caminhada dentro dos fluxos geográficos e sociais.

Autores como (Gondim 2007) e sua “A Invenção da Amazônia” e (Souza 2010), a “Expressão Amazonense”. Os autores ora citados acima que em seus esforços intelectuais se debruçam em uma compreensão da Amazônia. Gondim (2007) discutindo o processo de invenção onde compreende-se, que todo processo de invenção, incorpora outras temporalidades e negociações o que acarreta a constante dinamicidade das identidades, portanto não podendo pensar em identidades originais, mas sempre ressignificadas.

Souza (2010), questiona uma certa antropofagia oriunda da formação social e intelectual e que reverbera em várias camadas da sociedade da Amazônia e da pan-amazônia.

O homem do iluminismo a quebra de paradigmas e a Amazônia como representação e identidade

Freud (1997) em sua obra *O Mal Estar na Civilização*, demonstra que o homem ocidental moderno oriundo das revoluções do Iluminismo deparou-se com um cenário em que todas as suas certezas, imutabilidades e compreensões do que é o real foram jogadas por terra. O processo de descentralização advindo desse momento histórico ira causar neste homem uma ruptura no entendimento do “eu”.

A revolução de Copérnico, balizada por Galileu, a mecânica Newtoniana, a idéia de que eu não me reconhece mais em mim mas em um outro, mudaram o modo como o homem irá entender a sociedade. As certezas medievais agora são trocadas pelas incertezas das relações e pelas certezas produzidas pela ciência, construção humana por excelência.

O homem europeu começa a estender os seus domínios para outros cantos do planeta, e passa a vislumbrar a existência de novas criaturas. A emergência de tais “criaturas” constitui para este homem um novo paradigma de significação do eu, ou em um primeiro momento um reforço de um paradigma antigo religioso, mas que com o tempo será revisto. Quem é este selvagem? Ou como diria Rousseau, quem é este bom selvagem?

Qual a identidade que estes indivíduos carregam? O processo de humanização pensado a partir da perspectiva dos Estado-Nação necessita de um pertencimento nacional. Quem é este sujeito sem uma nação aos moldes europeus, como diria Pero Vaz de Caminha em sua carta do descobrimento : “um povo sem lei, sem rei, sem fé”

A condição de homem exige que o indivíduo, embora exista e aja como um ser autônomo, faça isso somente porque ele pode primeiramente identificar a si mesmo como algo mais amplo – como um membro de uma sociedade, grupo, classe, estado ou nação, de algum arranjo, ao qual ele pode até não dar um nome, mas que ele

reconhece instintivamente como seu lar (Hall; 2003, 48)

A idéia de um pertencimento a um estado não esta presente aos moldes europeus. A sim um outro tipo de estrutura social elaborada a partir de outros mecanismos de pertencimento societal, ou sociedades sem estados como as estudadas por (Clastres, 1979), ou como constatado por (Levi-Strauss, 1989) em O Pensamento Selvagem, onde Levi-Strauss leva-nos a compreender que o dito pensamento selvagem nada mais é que uma construção, pois estruturalmente, a humanidade compartilha das mesmas estruturas mentais, o que as diferencia são as dinâmicas culturais postas em prática em cada cultura.

Dentro desse bojo de discussão, pode-se entender que a revolução proposta pelo iluminismo descentralizando o homem e fazendo este homem entender que ele se humaniza a partir da existência de um outro, vai dar margem para um sem número de interpretações dos assim chamados povos exóticos, e a Amazônia não irá escapar destas representações. Representações que serão calcadas em discursos, em mitos de origem: *“tais como as narrativas, perdem suas origens nos mitos do tempo e efetivam plenamente seus horizontes apenas nos olhos da mente”* (Bhabha , 1990, p.1)

A Amazônia é uma idéia. E como uma idéia, navega nas mentalidades e imaginários daqueles que se propõe singrar por estes mares. Também por ser idéia, sofre com as representações construídas em torno de si. Amazônia selvagem, Amazônia dos seringais, Amazônia da zona franca, Amazônia indígena. Idéias, que fundam o imaginário e que colaboram para a construção de discursos sobre esta região, um discurso sobre o outro, que não passa pelo crivo da alteridade, mas sim pelo crivo de um etnocentrismo arraigado em uma visão de mundo que não consegue enxergar nuances, variações, diversidades.

Stuart Hall (2003), discute o conceito de comunidades imaginadas de Benedict Anderson, pensando que tal conceito é bastante útil pois ajuda a entender o processo de construção identitário pelo qual os diferentes grupos passam, quais os dispositivos que estes grupos articulam e põe em prática para legitimar pertencimentos, mas também existe a questão de uma construção identitária oriunda de um processo relacional, pois as identidades são pensadas e vivenciadas em fronteira, em contato, e neste contato elas estão em constante resignificação.

“... fronteira étnica que define o grupo e não o conteúdo cultural por ela delimitado. As fronteiras sobre as quais devemos concentrar nossa atenção são evidentemente fronteiras sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial. Se um grupo mantém sua identidade quando seus membros interagem com outros, disso decorre a

existência de critérios para determinação do pertencimento, assim como as maneiras de assinalar este pertencimento ou exclusão. Os grupos étnicos não são apenas ou necessariamente baseados na ocupação territórios exclusivos; e as diferentes maneiras através das quais eles são mantidos, não só as formas de recrutamento definitivo como também os modos de expressão e validação contínuas, devem ser analisadas. (Barth, 2000. p. 34)

A idéia de comunidades imaginadas de (Anderson, 2005) ajuda a pensar, que a Amazônia passa pelo crivo de um processo imaginativo - narrativo. Narrativas dão sentido, exprimem pertencimento, através de cenários, histórias, eventos, símbolos. Narrativas constroem pertencimentos a um passado que sabemos é reelaborado a partir de articulações complexas de temporalidades culturais.

As representações caminham também pelo campo das origens, a tradição, porém como escreve (Bhabha, 1998; p. 21):

O reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição recebida.

O mito fundacional, é muito presente quando se pensa a Amazônia. O mito fundacional recorre a uma atemporalidade muito presente quando se pensa na produção das identidades. Como histórias míticas pode-se elencar a história das Amazônas guerreiras que vão dar origem ao nome da região. Mas mitos também colaboram como escreve Hall para povos desprivilegiados a *“conceberem e expressarem seu ressentimento e sua satisfação em termos inteligíveis”* (Hall, 2003; p. 55)

Neide Gondim (2007) em sua obra *“A invenção da Amazônia”*, relata na introdução que a Amazônia não foi descoberta, nem tão pouco construída, ela é uma invenção, fabricada a partir da Índia, pelos relatos dos peregrinos, da historiografia greco-romana e de uma mitologia que apavorava os homens do medievo. Com tais representações incrustadas em seus imaginários, estes homens lançam-se ao mar em busca do Novo Mundo, do El dorado da Terra Prometida.

A perspectiva da invenção de uma tradição, ou até de um povo, é calcada na idéia de algo milenar, porém como (Hobsbawn e Ranger, 1984) demonstram em sua obra isso pode ser enganoso. Ela pode ser inventada, não significando uma construção do nada, mas sim um trabalho que subjaz um esforço de encaixes discursivos elaborados em vários períodos históricos os quais necessitam de um bom verniz para lhe dar sentido. E o verniz pode estar na

história, em práticas rituais e simbólicas que carregadas de valores podem implicar continuidade com um passado.

Mais interessante, do nosso ponto de vista, é a utilização de elementos antigos na elaboração de novas tradições inventadas para fins bastante originais. Sempre se pode encontrar, no passado de qualquer sociedade, um amplo repertório destes elementos; e sempre há uma linguagem elaborada, composta de práticas e comunicações simbólicas. (Hobsbawn & Ranger 1984; 14)

A idéia do exótico ainda permanece como eixo norteador do pensamento sobre a Amazônia.

(...) Nessa perspectiva, queremos sugerir que o processo de formação do pensamento que construiu a Amazônia como um espaço natural e cultural vem, ao longo dos últimos cinco séculos, produzindo e continuamente reinventando, a partir de um conjunto relativamente limitado de idéias, as percepções que se tornaram as mais persistentes, dentro certamente do quadro mais amplo e diversificado da geografia do Novo Mundo. (Pinto, 2005, p. 97)

E quais são essas percepções? A idéia do bom selvagem de Jean Jacques Rousseau, região onde só existem “tribos indígenas” e a idéia do rebeirinho, naquilo que Pinto (2005) chama de um novo romantismo social que é elaborado a partir de um olhar “sobre” a Amazônia e não um olhar da Amazônia com uma participação cada vez menor dos nativos na construção de uma intelligentsia. Souza (2010) denuncia a sociedade amazonense como uma sociedade antropofágica que devora seus intelectuais, pois carrega em si uma inabilidade para a reflexão acadêmica, e assim como Cronos na mitologia grega, devora seus filhos ilustres para não ser destronado por eles.

Essas percepções carregam uma agenda de novos senso comuns sustentada pelas noções de meio ambiente, biodiversidade, sociodiversidade, desenvolvimento sustentável, tais noções carregam um imobilismo social e um conservadorismo romântico, quando se pensa o destino das populações locais. Essas novas “epistemes” guardam relação com a incorporação do Novo Mundo nos quadros de referência dos novos campos do pensar.

Essa idéia de imobilismo social, deita raízes em uma construção dicotômica que opõe civilizado e primitivo, modernidade e tradição, eis uma visão de pensamento político consolidada a partir de uma visão eurocêntrica, visto que a Europa percebe neste processo os

países americanos como prolongamento do velho mundo. Isso remete a construções metodológicas ideológicas do Evolucionismo Social de Tylor, Morgan e Frazer¹⁵.

O nativo amazônida segundo essa ideologia é lento, “preguiçoso”, fleumático. A sociedade como um todo parou no tempo, viveu um certo desenvolvimento até o final do século XIX e estagnou com a anexação da Amazônia pela colônia chamada Brasil.

No Grão-Para e Rio Negro, a economia era fundada na produção manufaturada, a partir das transformações do látex. Era uma indústria florescente, produzindo, objetos de fama mundial, como sapatos e galochas, capas impermeáveis, molas e instrumentos cirúrgicos, destinados à exportação ou a consumo interno. Baseava-se também na indústria naval e numa agricultura de pequenos proprietários. (Souza, 2010; 10)

Enquanto o Brasil vivia as custas da mão de obra escrava, pois tinha sua economia baseada na agricultura e na agroindústria, neste contexto os escravos tinham uma importância menor, visto a economia do Grão-Para e Rio Negro voltada para o urbano, mais ou menos e aqui usando de liberdade poética, as corporações de ofício da idade média.

Com a anexação ao Império, alguns problemas de cunho ideológico-econômico começaram a aparecer. As elites do Grão-Para não eram bem vistas, os intelectuais de Belém eram íntimos aos ideais da Revolução Francesa. *“Por essas experiências concretas, as elites do Grão-Para eram diferentes, mas o pior é que entendiam que a via da república era mais adaptada à América que a um regime monárquico”* (Souza, 2010; 11).

Tais questões provocaram uma severa convulsão na sociedade o que vai gerar uma grande repressão. Tal repressão dá resultado: A Amazônia perde 40% de seus habitantes, e todos os focos existentes de modernidade se esvaem.

Essa nova configuração advinda da repressão estaria arquitetando uma espécie de não-lugares na Amazônia. O não-lugar seria um espaço: *“que não pode se definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico”* (AUGE, 2013, p. 73), ou seja não são lugares antropológicos, lugares de memória. Porém tal conceito não é puro. Não há o desaparecimento total do lugar para o aparecimento do não-lugar, os lugares se recompõe, relações se reconstituem. O que era lugar pode passar a ser não-lugar.

O desaparecimento dos focos de modernidade com a perda de 40% dos habitantes na Amazônia pode ter gerado espaços de não-lugar, pois de alguma forma, as identidades sociais, culturais, passaram por um colapso que adveio da esfera econômica-política. As identidades

¹⁵ Refere-se às teorias antropológica de desenvolvimento social segundo as quais acredita-se que as sociedades têm início num estado primitivo e gradualmente tornam-se mais civilizadas com o passar do tempo. Nesse contexto, o primitivo é associado com comportamento animalesco; enquanto civilização é associada com a cultura europeia do século XIX.

que estão em constante trabalho de significação em meios contrastivos, passam por novos processos de ressignificação relacional e histórica, porem neste interím tem-se um vácuo na sociedade Amazônida.

É esse Império que vai dar as cartas nesta parte mais setentrional do Brasil, nesta Amazônia que fará fronteira com todo um subcontinente que fala francês, holandês, espanhol.

A fronteira na Pan-amazônia foi mantida na base de conflitos, negociações e tragédias para manter o processo de integração desta região ao restante do Brasil. Posto o processo de integração territorial, passa-se ao processo de integração econômica.

Outra discussão importante a ser feita é a perspectiva monolítica que enxerga a Amazônia como uma coisa só. É preciso pensar em Pan-Amazônias, não em pan-amazônia, pensar de maneira plural, para quebrar o imaginário que percebe a Pan-amazônia como um espaço vazio e monolítico.

A amazônia exótica e o árabe exótico: exotismos que se cruzam e o discurso orientalista.

O exótico se faz presente como elemento narrativo que elabora um olhar sobre o outro, compreendendo esse outro como diferente e inusitado.

Uma dupla via é assim aberta: uma que pensa a construção das identidades sociais como resultando sempre de uma relação de força entre as representações impostas por aqueles que têm poder de classificar e de nomear e a definição, submetida ou resistente, que cada comunidade produz de si mesma; a outra que considera o recorte social objetivado como a tradução do crédito concedido à representação que cada grupo faz de si mesmo, portanto, à sua capacidade de fazer com que se reconheça sua existência a partir de uma exibição de unidade. (CHARTIER, 2002, p. 73)

O ser da pan-amazônia será visto portanto com a lente não da alteridade, mas com a lente do etnocentrismo, produtor assim de representações, geralmente que demonstram uma inferioridade do sujeito visto. Dentro desse bojo encontram-se também os árabes muçulmanos que aportaram nestas terras. Uma terra “exótica”, recebendo um povo “exótico”, construído sob o olhar do orientalismo.

Um dos dogmas é a diferença absoluta e sistemática entre o ocidente que é racional, desenvolvido, humanitário, superior, e o oriente, que é aberrante, não desenvolvido, inferior. Outro dogma é que as abstrações sobre o oriente, particularmente as baseadas em textos que representam uma civilização oriental “clássica”, são sempre preferíveis a evidências diretas tiradas das modernas realidades orientais. Um terceiro dogma é que o oriente é eterno, uniforme e incapaz de se definir; portanto, supõe-se ser inevitável e até cientificamente “objetivo” um vocabulário altamente generalizado e sistemático para descrever o oriente de um ponto de vista ocidental. Um quarto dogma é que o oriente é no fundo algo a ser temido (o Perigo Amarelo,

as hordas mongóis etc.) ou controlado (pela pacificação, por pesquisa e desenvolvimento, pela ocupação cabal sempre que possível). (SAID, 2007. p. 401 e 402)

Um povo com costumes diferentes, percepções de mundo diferentes, roupas diferentes, ou seja elementos diacríticos que o tornam “exótico” em relação ao outro. Soma-se a este conjunto de fatores a fronteira como lugar de presença/ausência desse outro muçulmano. Sendo a fronteira esse espaço da fluidez e do contato entre diferentes grupos, o ser muçulmano reelabora seu estar no mundo mediante um contato diário com outras manifestações identitárias. A negociação é constante, porém não se perde de vista aquilo que o define, que não é a vestimenta, mas sim, o caráter subjetivo, complexo que o forma.

As comunidades imaginadas podem ser pensadas em caracteres étnicos, culturais, ideológicos, religiosos.

Tendo no ethos sua compreensão do mundo pois o mesmo é um conjunto de hábitos e crenças que define um grupo. O ethos muçulmano na fronteira é aquilo que o define. Mesmo o grupo não tendo uma mesquita, para as reuniões de sexta-feira, a uma mobilização para que os hábitos não se percam, mas que se mantenham na medida em que eles podem existir em uma negociação com o local em que eles estão.

O ethos islâmico esta na possibilidade de vivenciar sua religião e cultura, e que essa vivencia elabore e reelabore um pertencimento no mundo. Sendo assim ser muçulmano na fronteira, e na fronteira entre Brasil e Venezuela, é entender que os processos identitários de ressignificação são importantes para a manutenção de uma visão de mundo, mas que é necessária a constante negociação em uma área de fluxo contínuo de diferentes atores sociais.

Ainda assim, o exótico aparece como categoria analítica de entendimento sobre esse grupo. Essa categoria analítica, como escrito acima, muito atrelada pelo olhar orientalista.

Fronteiras, identidades, fluxos: a comunidade árabe-muçulmana na diáspora

A cidade de Santa Elena de Uairen , dista 15 km do município de Pacaraima – RR. A comunidade islâmica (em torno de 35 pessoas) que ali reside é composta na sua maioria de Libaneses que tem no comércio sua principal renda.

A comunidade árabe-muçulmana de Santa Elena de Uairen conta em média com 35 pessoas segundo levantamento feito pela família do senhor Muhammad , não existe uma mesquita, aos moldes tradicionais, e as reuniões são feitas em casa, porem, como Kafen, encarregado das questões doutrinárias, “não importa o estilo do templo, toda terra é considerada uma mesquita”.

Perguntados sobre a UMMAH , revelaram um certo descontentamento em relação aos xiitas, pois para eles, este grupo faz de tudo contra os sunitas, chegando até a dizer que os xiitas não deveriam pertencer ao islamismo. O ponto da discórdia levantado pelo senhor Mohammad foi o financiamento dado pelo Irã as comunidades muçulmanas que aceitam receber xeiques e imames de orientação xiita, oriundos das madrassas financiadas pela revolução .

Quanto a atividade profissional preponderante no grupo, todos os que exercem alguma profissão são comerciantes, de eletro-eletrônicos, ou armarinhos. Sonham ter uma escola.

Fiz uma pergunta relacionada a imigração, pois assim como ocorre com outros grupos de imigrantes, perguntei se o grupo elabora uma rede de cooperação.

Responderam que sim, existe uma espécie de rede de cooperação, a partir das relações de parentesco, as famílias chamam parentes. Um fato que me foi dito é que hoje a imigração não esta ocorrendo de forma direta, ou seja, Líbano-Venezuela ou Egito-Venezuela. Interessante é que os descendentes de árabes-muçulmanos que chegam para se fixar em Santa Elena do Uairen advêm da Colômbia e do interior e região norte da Venezuela . Este dado corrobora o estudo realizado pela Organización Internacional para las Migraciones (OIM) sediada em Buenos Aires – Argentina, que em seu documento: “Panorama Migratorio de América del Sur 2012” demonstra que o maior fluxo migratório para a Venezuela provem da Colômbia.

A estimativa feita pelo senhor Mohammad é que na comunidade árabe-muçulmana de Santa Elena de Uairen em torno de 75% dos membros sejam venezuelanos e colombianos e 25% sejam imigrantes oriundos do Brasil. Isso denota uma rede de relações sociais e comerciais, processos de construção e ressignificação identitária, e novas formas de conhecimento são elaboradas, pelos sujeitos participantes destas identidades, pois estando em fronteiras, e aqui usando o termo Frontier, que traz em seu bojo o significado de fronteira cultural e simbólica, os sujeitos transitam nestes espaços em constante contato e interrelação com outros grupos étnicos/sociais, manifestando suas identidades global/local de forma contrastiva em relação a um outro.

Essa porcentagem demonstra outro elemento apresentado nas narrativas dos entrevistados, que é, um maior contato com muçulmanos dentro da Venezuela, como a cidade de Porto Ordaz, até porque o primeiro vínculo com o Brasil em termos de fronteira é o estado de Roraima com o município de Pacaraima que não tem uma comunidade muçulmana solidificada e a capital Boa Vista, dista 200 km.

Apesar do Islã ter um desenvolvimento razoável em terras venezuelanas (conta com 15 associações em 10 estados e uma estimativa de 700,000 seguidores) na região sul do país que faz fronteira com o Brasil a situação é bem diferente. A difusão que a religião tem em Caracas, Isla Margarita, Puerto Ordaz, não acontece na divisa com o Brasil, onde este grupo minoritário ainda precisa encontrar estratégias para vivenciar sua fé e identidade.

Essas identidades étnicas em jogo fazem parte, das construções de narrativas feitas por determinados grupos pertencentes a tal sociedade. Dentro desse bojo de construção das narrativas pelo grupo que visa sua auto-legitimação, operam categorias identificadoras atributivas e auto-atributivas, em contextos de interação com outros grupos. Neste sentido, esses processos de construção de identidade não são lineares e nem estáticos, mas sim dinâmicos.

Outro aspecto a ser considerado nessa dinâmica é a questão territorial. A grande concentração demográfica existente nas fronteiras e os diversos grupos heterogêneos que a compõem contribuem para que o espaço na fronteira seja constituído para que as interações aconteçam de modo rápido e entre grupos que nutrem mútuos interesses, criando-se, assim, de acordo com (Magnani 2002), seus espaços, seus pedaços, suas manchas.

Os reflexos dessa complexa configuração de diversos grupos e “porta-vozes” de um mesmo espaço podem ser percebidos quando abordamos a questão dos muçulmanos “na fronteira”. Neste sentido, o que conseguimos perceber é uma tentativa de manutenção dos laços de sociabilidade oriundos do território de origem, como os laços de amizade e familiar; busca-se uma reprodução desses laços em território estrangeiro.

A comunidade de Santa Elena de Uairen na Venezuela pratica essa produção diacrítica de etnicidade/identidade, o ser árabe esta atrelado ao ser muçulmano, e isso é um aspecto de distinção para o grupo.

Essa confluência entre identidade étnica e identidade religiosa faz com que esse grupo crie para si um escopo de identidade e, a partir dessa identificação, comece a interagir com os seus “Outros”. Começa-se a pensar em mecanismos para a manutenção dessa identidade em que as tradições se mantenham e a sociabilidade seja criada entre seus membros.

Considerações finais

Etnicidade/identidade é um aspecto da relação social entre agentes que se consideram culturalmente distintos de membros de outros grupos com os quais eles possuem um mínimo de interação regular. Se nessa interação dos grupos as diferenças culturais forem marcantes, a

relação social estará apresentando um elemento étnico. A identidade étnica se constrói, portanto, a partir da diferença.

A identidade que o “nativo” estrutura é uma identidade que interliga elementos étnicos (alimentação, língua, território) com elementos religiosos (o Islã e suas práticas)

Neste caso, essa sociabilidade opera, muitas vezes, através de dinâmicas desterritorializadas onde fenômenos que se originam em um espaço acabam migrando para outros, e lógicas de pertencimento “diaspórico”.

....o que a experiência da diáspora causa a nossos modelos de identidade cultural? Como podemos conceber ou imaginar a identidade, a diferença e o pertencimento, após a diáspora? Já que “a identidade cultural” carrega consigo tantos traços de unidade essencial, unicidade primordial, indivisibilidade e mesmice, como devemos “pensar” as identidades inscritas nas relações de poder, construídas pela diferença, e disjuntura? (HALL, 2003:28).

Uma questão, percebida dentre muitas, diz respeito à dificuldade encontrada pelo imigrante para manter sua língua. A língua pode ser considerada como um elemento que contribui para a manutenção de uma sociabilidade própria e para distinguir a comunidade árabe/muçulmana de outras comunidades.

Bourdieu (2007) nos diz que a religião contribui para a imposição dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações, cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos. Como qualquer outro locus, o campo religioso é, também, construído socialmente por atores que dão significado a ele e dele recebem significado.

Tais dinâmicas são percebidas quando os grupos estão em região de fronteira. As representações que os grupos elaboram sobre si e sobre a sociedade, o ethos, a visão de mundo, fazem parte de um conjunto de elementos que estão no arcabouço teórico-conceitual destes grupos. A religião funciona como uma medida de estruturação dando as balizas necessárias para os grupos pensarem os outros e se pensarem em relação com os outros. A região de fronteira participa ativamente desse processo de relações entre os indivíduos. Os deslocamentos percebidos na fronteira tem significados culturais, constituindo-se redes sociais na migração.

Ao propor a sobre a identidade da comunidade árabe-muçulmana na fronteira pan-amazônica como objeto de análise a luz das discussões presentes em alguns autores do culturalismo e do compreensivismo, a intenção do texto foi compreender como uma

comunidade que tem na religião o elemento diacrítico preponderante, manipula esse outro espaço de relações e sociabilidades. No cerne dos pressupostos ontológicos, trabalhando com um grupo na fronteira, tem-se que esse grupo em constante contato com outros grupos, para se situar constroe socialmente a realidade, trabalhando com uma espécie de perspectivismo, tendo como elemento desse perspectivismo, para elaboração de seu discurso simbólico e da realidade como construção social, a religião que carrega um capital simbólico e que contribui para a fundamentação do habitus destes indivíduos.

Quanto a natureza da sociedade, em algumas incursões ao campo percebe-se produções de discursos que ora legitimam uma unidade, ora demonstram uma diferença. As comunidades muçulmanas operam tanto na esfera da unidade e coesão na tentativa de manutenção de uma sociedade, quanto faz transparecer uma estrutura conflitante e que muitas das vezes coage seus seguidores a partir de uma visão de mundo que produz um ethos e portanto uma sensação de pertencimento a um lugar, isso em se tratando de uma fronteira, é bastante representativo pois colabora constantemente para a ressignificação identitária deste grupo.

Ao chegar em uma loja muçulmana, um dos primeiros objetos visíveis são quadros com dizeres do Corão. Também é muito provável que um rádio ou uma TV estejam ligados em algum canal árabe. O esforço para falar o idioma do comprador será visto, mas entre eles predominará o árabe. O ganho terá sempre uma ética representada nos preceitos do Corão, sendo o comércio virtuoso, pois era praticado pelo próprio profeta Muhammad.

Referências bibliográficas

- ALCORÃO. Trad.: Mansour Challita. Rio de Janeiro: ACIGI, 2001
- ANDERSON, Benedict. Comunidades Imaginadas. Lisboa: Edições 70, 2005.
- ARAGÓN, Luis, E. Introdução ao Estudo da Migração Internacional na Amazônia. CONTEXTO INTERNACIONAL – vol. 33, n. 1, janeiro/junho 2011
- AUGÉ, Marc. Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas, SP: Papyrus, 2013.
- BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000.
- BASBOUS, Antoine. O Islamismo, uma revolução abortada? Porto: Ambar, 2003.
- BHABHA, H. (org.) Narrating the Nation. Londres: Routledge, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. Linguagem e Poder Simbólico. In: A Economia das trocas lingüísticas. 2a ed. São Paulo: Edusp, 1998.
- _____. Gênese e estrutura do campo religioso. In: A Economia das Trocas Simbólicas. 6a ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- CHARTIER, Roger. À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

- CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado (investigações de antropologia política). Porto: Edições Afrontamento, 1979.
- DELVAL, Raymond. Les musulmans em Amérique Latine et aux Caraïbes. Paris: Éditions L'Harmattan, 1992.
- DEMANT, Peter. O mundo muçulmano. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2014.
- ELIAS, Norbert. O Processo Civilizador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.
- FREUD, Sigmund. O mal estar na civilização. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Ed LTC: Rio de Janeiro, 1989.
- GONDIM, Neide. A invenção da Amazônia. Manaus: Editora Valer, 2007.
- HALL, Stuart. Da diáspora: Identidades e mediações culturais. Trad. de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte; Brasília: UFMG; Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 7-39, Apr. 1997
- HOBBSBAWN, Eric & RANGER, Terence. A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- LEVI-STRAUSS, Claude. O Pensamento Selvagem. Campinas, SP: Papirus, 1989
- MAGNANI, José Guilherme Carlos. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 17, no 49, junho de 2002.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil. In: *Revista USP*, São Paulo, no 67, 2005.
- PINTO, Renan Freitas. A viagem das idéias. *Estud. av.*, São Paulo, v. 19, n. 53, p. 97-114, 2005.
- RODRIGUES, Francilene. Migração transfronteiriça na Venezuela. *Revista Estudos Avançados* nº 20; 2006.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SOUZA, Márcio. *A expressão amazonense – do colonialismo ao neocolonialismo*. Manaus: Editora Valer, 2010.

Jihad Armada: Pensamento, desenvolvimento e prática

Offensive Jihad: Thought, development and practice

Karolina dos Santos¹⁶
apachesantos87@yahoo.com.br

Resumo: Entre os assuntos da atualidade, abordagens sobre o Oriente Médio são constantes, na grande maioria são referentes a conflitos, guerras, e grupos que são formados, chamados de grupos terroristas. Porém não podemos negar o quanto tem de modernidade nesses acontecimentos, desde as guerras e até o surgimento desses grupos. Mas é preciso analisar esses grupos em grande medida, eles não são criados de um dia para o outro. Devido a isso, o artigo pretende mostrar o percurso histórico, a base teórica do movimento jihadista Al Qaeda, um dos grupos considerados referência quando o assunto é fundamentalismo islâmico.

Palavras chave: Jihad, Al Qaeda, Osama Bin Laden

Abstract: Among the present time issues, approaches about the Middle East are constant, mostly referring about conflicts, wars, and groups that are called terrorist groups. But we can not deny how these events has been modern, since wars and the emerge of them. These groups need to be analyzed in a large extent, they are not created overnight. So, the article aims to show the historical background, the theoretical basis of the jihadist movement Al Qaeda, one of the groups considered reference when the subject is islamic fundamentalism.

Key words: Jihad, Al Qaeda, Osama Bin Laden

Introdução

Abordagens e notícias sobre os conflitos no Oriente Médio e no mundo envolvendo o Islã com temas tais como terrorismo, guerras, e manifestações, são pautas de discussões cotidianas e acadêmicas. Após os ataques de 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos, marcaram o olhar do ocidente sobre o Islã, sobretudo da mídia que, desde então, tem concentrado esforços em divulgar notícias de conflitos que, apesar de envolverem questões políticas e econômicas, trabalham com a questão religiosa como pano de fundo. Após essa data frequentemente vemos notícias, fatos que ocorreram ligados a movimentos jihadistas, tais como a Al Qaeda, e o mais recente, o DAESH (Estado Islâmico). É comum ver que nestas notícias que o Islã seja diretamente associado à grupos políticos envolvidos nos conflitos. Mas em até que ponto essa associação é correta? O fato é que não podemos negar a modernidade presente nesses movimentos, são desdobramentos vindos de ações realizadas através do encontro cultural, e religioso. Mas em até que ponto cabe o conceito de modernidade?

¹⁶Karolina dos Santos é mestranda do Programa de pós-graduação em Ciência da Religião na Universidade federal de Juiz de Fora.

Na história do período de colonização e até nos dias atuais nos deparamos com o conceito de modernidade, mas o que seria modernidade, ou ser moderno de fato? Edward Said em *Orientalismo* irá questionar a noção ocidental de modernidade. Para ele, o que consideramos ser moderno é uma verdade ocidental, uma visão que foi imposta e que a maioria dos fatos que conhecemos sobre o mundo árabe é uma visão imperialista, baseada no colonialismo. Porém Anthony Giddens (1991) afirma que a modernidade, é um estilo um costume de vida, e também uma organização social, vinda da Europa do século XVII e que se tornaram mundiais na sua influência.

A Europa passou por grandes transformações a partir do século XVI, tanto no campo das idéias quanto na sociedade e economia; mudanças estas que permitiram com que dominasse outras regiões. No século XVIII, por conta da Revolução Industrial, ocorre um grande aumento do poder europeu sobre os países colonizados. A modernidade européia começou a adentrar o Oriente mais precisamente nos países islâmicos, em meados do século XVIII. Edward Said (1995) aponta que os muçulmanos não reagiram de forma pacífica à colonização, e a entrada dos europeus nos países islâmicos gerou reações as quais podemos ver até hoje.

E uma dessas reações, o fundamentalismo, que diante do pluralismo e da ameaça globalizadora, reage com a afirmação tradicional da tradição, e rejeita todo e qualquer engajamento dialogal com a modernidade. Em suas raízes há sempre o sentimento de insegurança, desorientação ou anomia resultantes de uma dinâmica modernizadora e, nesse sentido, parece constituir uma resposta para todas as frustrações da vida moderna. É uma realidade nas religiões nos tempos modernos, que surge sempre como uma reação aos problemas da modernidade. Correspondem a logicas profundas na nossa sociedade moderna e das religiões. De acordo com Peter Berger o fundamentalismo é um esforço para restaurar a certeza ameaçada.

Como podemos ver, o conceito fundamentalismo não foi criado em um contexto islâmico, apesar de, principalmente após o 11 de setembro, ter sido muito utilizado pelos meios de comunicação reduzindo ao termo quase tudo o que se refere ao Islã e aos muçulmanos. Karen Armstrong (2001) relata que “*o fundamentalismo é um fato global e em toda religião importante tem surgido como resposta aos problemas de nossa modernidade*”. Devemos então repensar essa relação de acusação, já que é algo que ocorre em todo mundo e também em todas as religiões. Neste sentido, o fundamentalismo como reação à modernidade ocorre a primeira vez no Islã dentro do contexto da colonização européia nos países árabes e no norte da África.

Giddens (2002) afirma que com a modernidade, existirá problemas situações ligadas a identidade ou a crise dela, os impactos da modernidade e da vida cotidiana, geram duvidas radicais e fontes de autoridade, com isso a identidade é construída da forma que os indivíduos sabem, o motivo daquela reação, dentro de um leque de possibilidades.

O pensamento

Voltando um pouco no tempo, podemos entender o surgimento de tais movimentos radicais nos séculos XX e XXI, que tiveram suas origens baseadas em reformas religiosas do século XVIII no mundo muçulmano, tais como o wahhabismo, criado por Mohamed ibn Abd al-Wahhab, que irá defender o retorno estrito ao Alcorão e a suna, rejeitando todas interpretações divergentes. E no século XX temos a “A Irmandade muçulmana” fundada por Hassan al Banna, que irá influenciar maioria dos movimentos islâmicos atuais.

Hassan al Bana, era um pensador egípcio, e fundou a Irmandade Muçulmana em 1928, era uma associação político-religiosa, que tinha como objetivo fundar uma sociedade que a lei fosse o Alcorão, ou seja uma sociedade islâmica. Começaram um movimento pela reforma da moralidade individual e social, baseado em uma análise do que havia de errado nas sociedades muçulmanas.

Hourani (2013), afirma que foi uma força política deve ser levada em conta nos fins da década de 30, porque eles não se preocupavam somente com Egito, mas sim com todo mundo islâmico. Se espalharam pela sociedade islâmica, principalmente entre a classe média, que eram artesãos, comerciantes, professores e profissionais liberais que andavam fora do círculo encantado da elite dominante.

Hassan foi assassinado em 12 de fevereiro de 1949, e com isso a irmandade teve que viver na clandestinidade, porém a Irmandade teve grande influência, não somente no Egito, mas também em outros países muçulmanos como por exemplo a Palestina através de Yasser Arafat, e no Afeganistão na década de 80 com Abdullah Azzam. Com a morte de Hassan, quem irá substituí-lo será Sayyid Qutb, citado anteriormente dando um campo teórico e um maior vigor a irmandade. É importante dizer que a Irmandade Muçulmana influenciou o surgimento dos movimentos político sociais de cunho radical em um período futuro, principalmente as obras de Sayyid Qutb. Porém estes viveram uma conjuntura diferente da vivenciada pela Irmandade, a qual estava respondendo as necessidades de sua sociedade no período específico. Portanto se pode dizer que cada movimento vive e responde as necessidades de sua época.

Sayyid Qutb, foi um crítico literário, poeta, ativista e militante nascido no Egito em 8 de outubro de 1906. Lutou por um Egito independente do colonialismo inglês e propôs a restauração da “Ummah” ou seja, a nação islâmica, através da constituição de um Estado egípcio islâmico nos anos 50, por acreditar no esgotamento do papel do homem ocidental no desenvolvimento da humanidade, tanto no campo material quanto espiritual. De acordo com Santos (2009) em seu artigo sobre o conceito de Ummah, seria “o sentimento de família, unidade, nação”, dentro das práticas islâmicas. De acordo com Qutb, a entrada dos valores ocidentais nos países islâmicos destruíram os valores da Ummah.

“O comando da humanidade para o homem ocidental chegou a seu fim, não porque a civilização tenha falido no plano material ou haja perdido forças nos domínios econômicos e militares, mas sim porque o mundo ocidental cumpriu seu papel ao esgotar suas reservas de valores que lhe permitam assegurar a direção da humanidade.” (Qutb, 1992, p 7)

Para Qutb , “é indispensável fazer ressuscitar esta nação, (umamah) enterrada sob os escombros das gerações, das crenças, e das atitudes” (Qutb, p 10, 1992).

O desenvolvimento

Qutb apresentou uma interpretação rigorosa no quesito doutrina social dentro do islã. Segundo Hourani (2013) Qutb afirma que “o homem só era livre se fosse libertado da sujeição de todos os poderes, exceto o de Deus: do poder dos sacerdotes, do medo, e da dominação de valores sociais, desejos e apetites humanos.” Qutb dizia que entre os princípios que deveriam ser extraídos do Alcorão e colocados em prática, estão a responsabilidade mútua dos homens em sociedade.

Outro ponto chave das obras e idéias de Qutb, é seu conceito de Jihad. Porém é necessário entender o conceito dentro do islã.

Dentro do contexto religioso, jihad ganha muitas divisões, mas é considerado um esforço, um empenho para se fazer o bem, para si mesmo e para a comunidade. A palavra *jihad* é conhecida desde os primeiros séculos do islã. Traduzido do árabe, jhd”, quer dizer esforço, empenho. Para o historiador Albert Hourani, jihad estaria ligado ao caminho de Deus. Embora, o termo tenha sido calcado em bases religiosas, seu significado hoje nem sempre é religioso. Dentro da religião, o termo jihad seria a defesa da moralidade, a luta contra as tentações, e a proibição do mal. Mas o *jihad*, como se evidencia não é um termo simples, ele

possui múltiplos significados, e divisões. A primeira delas apresenta o jihad maior, e o jihad menor. O jihad maior seria o controle do nosso pensamento, do nosso ego, do indivíduo com ele mesmo, enquanto o jihad menor, não menos importante, seria a defesa da religião e da fé. Youssef Cherem, aponta que “com significado religioso, o jihad pode incluir uma luta contra as tentações(jihad do coração”, “jihad da alma) que seria o jihad maior, conhecido como jihad al nafs, ou jihad do ego”. Entre os místicos é mais conhecido como o jihad do coração, e ainda assim é considerado um esforço, não no sentido físico, mas mental, espiritual. É chamado de o controle do ego e das paixões.

O jihad menor, é a defesa da religião e da fé, o direito de exercê-la. E dentro dessa categoria, o ultimo item é a luta, a guerra de fato,mas com a justificativa de legitima defesa caso o muçulmano se sinta ameaçado, desrespeitado. Partindo desse ponto, na visão de Qutb, a relação entre oriente e ocidente chegou a um limite. O ocidente praticava a *jahiliya*, que o significado em árabe é ignorância, rebeldia, e que o jihad era para combater a essa ignorância e rebeldia praticada, Qutb considerava a *jahiliya* como a essência do mundo ocidental, e que essa essência influenciava de alguma forma.

Todo o nosso ambiente, as idéias e crenças, hábitos e arte, regras e leis, são jahiliya, chegando mesmo ao ponto de que o que consideramos cultura islâmica, fontes islâmicas, filosofia islâmica e pensamento islâmico – são também construções da jahiliya (Qutb,1964,p 8)

Nos escritos de Qutb (1964), temos um capítulo sobre o jihad, porém não se trata somente da guerra, do combate em si, mas de um espírito, da preparação dele para a pratica do jihad. O jihad esta ligado á liberdade, porque liberta o homem da servidão, e para praticar o islã.

Os reflexos das idéias de Qutb podem ser vistos até hoje, a Al Qaeda, um dos grupos mais conhecidos, teve sua base nas idéias de Sayyid Qutb.

A prática

As idéias de Qutb foram introduzidas desde o inicio da organização, do período de formulação de idéias até a pratica.É importante ressaltar que a criação da Al Qaeda não se deu somente através de Osama Bin Laden, a formulação do grupo se deu através do encontro de Osama Bin Laden com Abu Mohamed Maqdisi , e Abdullah Youssef Azzam. Ambos teólogos, filósofos palestinos, com estudos acadêmicos voltados para a religião,e que possuíam uma ligação direta com a Irmandade Muçulmana.Tais personagens tiveram uma

influência crucial na vida de Osama Bin Laden, e desenvolveram uma teoria, metodologia que foi adotada por outros movimentos.

Abdullah Azzam, palestino, foi professor de Bin Laden quando cursava a faculdade de engenharia. Azzam tinha uma formação na área de agricultura, porém resolveu posteriormente fazer uma faculdade voltada para a área religiosa, e será nela que Azzam terá todo o seu desenvolvimento, com pós graduações, e escritos. Azzam já tinha contato com as obras de Qutb, através da Irmandade Muçulmana, a qual ele passou a fazer parte em meados de 1950 (Winter 2014). Durante um conflito Israel e Palestina, Azzam e sua família vão para o Egito, onde Azzam irá concluir seu doutorado em 1973. Além da atividade acadêmica deste período, Azzam irá desenvolver e fazer parte do jihad do Egito, onde foi o comandante. Em 1979, é nomeado professor na Universidade do Rei Abdul Aziz de Jeddah, Arábia Saudita. E foi através dessa nomeação, que Azzam irá encontrar Osama Bin Laden pela primeira vez, e será uma peça fundamental, porque foram através de aulas e conversas que Azzam convenceu a Bin Laden a lutar no Afeganistão.

Mohamed Maqdisi também Palestino, estudou no Iraque durante a adolescência, e posteriormente concluiu a faculdade de ciências em Mosul. Coincidentemente será onde também terá seu contato com a Irmandade Muçulmana. Maqdisi foi também um grande influenciador de Bin Laden, é chamado de o “pai” do jihad salafi, e também mentor espiritual de Zarqawi, que foi um dos líderes do DAESH (Estado Islâmico) como alega Wagemakers 2009. Acredita-se que atualmente Maqdisi dá aulas para a frente da Al Nusra, um dos antigos braços da Al Qaeda. Maqdisi é considerado um dos maiores influenciadores jihadistas do mundo contemporâneo .

Esses personagens juntamente também com Zawahiri, irão criar o movimento jihadista moderno, defensor da idéia de jihad global, (por aceitar membros de vários países) dos mais conhecidos do mundo. Todo pensamento desenvolvido por Azzam e Maqdisi para a Al Qaeda foi também utilizado pelo DAESH, onde um de seus primeiros líderes, Zarqawi, irá beber da fonte de Maqdisi, mas após a mudança da liderança, o grupo toma outras proporções as quais foram criticadas por Maqdisi.

Os teóricos, primeiramente tiveram encontros separados com Bin Laden, mas foi em um jantar não premeditado que os três se reuniram pela primeira vez, e se identificaram nas idéias político-religiosas, mas o fato maior que uniu os três, é que ambos passaram por situações ,em momentos de sua vida ligada ao total descaso do governo Americano para com os países islâmicos, não somente isso, a questão Palestina foi algo citado no dia, uma critica da forma unilateral americana de governo que favorecia somente seus aliados colonizadores.

Com todos fatos apurados por eles, as idéias de Sayyid Qutb fazem todo o sentido, e a sua jihad começa a ganhar corpo.

A Al Qaeda é uma organização jihadista, considerada fundamentalista islâmica constituída por células colaborativas e independentes que visam reduzir a influência ocidental sobre assuntos islâmicos. A Al-Qaeda teve seu nascimento através da organização MAK, conhecida como Maktab al Khadamat, formada pelos mujahidin que lutaram para instalar um estado islâmico durante o período da guerra da União soviética com o Afeganistão na década de 1980. E que serão os mesmos que deram apoio a base armada da Al Qaeda no Afeganistão, mas já com outro nome: Os Talibans.

Mas no primeiro momento, com as elaborações teóricas ficou estabelecido objetivos: Retirada das tropas americanas, acabar com as intervenções militares que matem os muçulmanos (em todo o mundo), resolução da questão Palestina, e por fim, cessar o apoio a ditadores muçulmanos que colaboram com o ocidente (Cherem 2009).

Com os objetivos citados acima, vemos claramente as idéias de Qutb, que almeja um país islâmico com autonomia, que responde por sua religião, mas também sua política e economia, com a sua própria maneira de governar. Após ao ataques de 11 de setembro, os objetivos se tornam conhecidos pelo ocidente, e o líder da Al Qaeda em uma de suas cartas declara Jihad ao ocidente, principalmente aos Estados Unidos, e enumerou os motivos pelos quais explicariam seu pensamento e atitudes. Youssef Cherem (2009), em seu artigo sobre o jihad, aponta de maneira clara, as razões que levaram Osama Bin Laden a declarar jihad ao ocidente:

- Os Estados Unidos são o país da “opressão, mentiras, imoralidade, depravação, fornicação, intoxicação, apostas e usura”;
- Estabeleceram a democracia e a Constituição no lugar da Lei de Deus;
- Exploram as mulheres como mercadoria;
- Fazem do sexo uma indústria;
- Espalham doenças devido a seu comportamento promíscuo;
- Destroem a natureza e poluem o meio-ambiente e mesmo assim não assinaram o Protocolo de Kyoto;
- Lançaram as bombas atômicas de Hiroshima e Nagasaki;
- Têm “dois pesos e duas medidas” e agem segundo seus interesses egoístas na política internacional;

- Não respeitam o Direito Internacional;
- Não respeitam os Direitos Humanos.

Nessa declaração é visível todo o ressentimento ao ocidente, com todos seus atos, parcerias políticas, convicções. Na visão de Osama Bin Laden, o ocidente é egoísta, e se acha possuidor de uma única fonte de verdade, e que suas políticas pregam a desigualdade.

A teoria do limite

É interessante analisarmos esses personagens aqui citados, ambos partem de um princípio, uma visão. Eles possuem um vínculo: uma inquietação, indignação, com a relação estabelecida entre o ocidente e o oriente, que foi desde o princípio um olhar de dominação, um olhar de colonizador sobre o colonizado.

os discursos universalizantes da Europa e Estados Unidos modernos, sem nenhuma exceção significativa, pressupõem o silêncio, voluntário ou não, do mundo não-europeu. Há incorporação; há inclusão; há domínio direto; há coerção. Mas muito raramente admite-se que o povo colonizado deve ser ouvido e suas idéias conhecidas” (Said, 2005, p. 86)

Desde o início, quando Qutb começou a elaborar suas teorias, partiu do princípio que as relações de imposição do ocidente ao oriente teria chegado ao fim, era necessário mudar, acabar com essa relação de subordinação, e exploração. A forma com que os colonizadores tratavam os muçulmanos era uma forma inaceitável. Os países islâmicos tinham que tomar as rédeas da própria história.

Abdullah Azzam e Mohamed Maqdisi entraram na Irmandade Muçulmana justamente pelo o que viram da relação dos EUA com os palestinos, ambos foram expulsos de seus países e se tornaram refugiados devido as políticas de Israel e EUA. Nas obras de Azzam, são abordadas questões sobre o jihad como também uma luta territorial, as terras que foram tiradas de muçulmanos devido a colonização. Para ele, o grande jihad seria uma falsificação, o ideal é a luta armada, e reconquistar territórios.

Maqdisi, chamado de pai do jihad salafi, desde a década de 1980 vem influenciando no jihad global, para ele o jihad vai muito além de uma base armada, requer uma organização maior, e acima de tudo, uma reeducação dos muçulmanos, e isso requer tempo, devido as

influências ocidentais. Assim como Qutb, Maqdisi idealizava a Ummah, e a recuperação de sua identidade.

Um ponto chave desses personagens, está ligado ao conceito de Ummah, do sentimento de família, pertencimento, e de identidade. Devido a colonização, e a entrada dos valores ocidentais, houve uma quebra da irmandade, do sentimento de família e pertencimento. Boff (2009) alega, é que a paz duradoura acabou, e que a lógica individualista e não cooperativa da cultura do capital, na verdade desmoralizou a política, e destruiu os laços de solidariedade entre os povos, e exacerbou o individualismo. Fora que há dezenas de anos a política exterior dos Estados Unidos vem maltratado as nações árabes, com pactos de governo para a garantia do suprimento de petróleo. Edward Said acrescenta em sua obra *Orientalismo* (2012), que a ideia de um “choque de civilizações” é um perigo constante e sem trégua, e que somente a real vontade, o estudo de querer compreender o outro e sua cultura, sem a visão etnocêntrica e sem a ambição de dominar poderia evitar tantos conflitos.

Devido a isso, a teoria do limite passa a fazer todo o sentido, quando esses personagens esgotaram todas as esperanças para a tentativa da pratica do jihad maior. Assim o jihad menor, no quesito jihad armada passa a ser vista como necessária ja que as outras possibilidades se esgotaram. O jihad passa ser uma esperança de autonomia, não somente econômica,mas também politica e social. E acima de tudo isso, o resgate de uma identidade que eles alegam que foi dizimada devido a colonização e toda a influência e forma de pensar ocidental.

Considerações finais

A modernidade é marcada por reforços de identidade, podendo assim gerar extremismos em ambos os lados. A ambição de dominar é um fermento para fazer crescer aquilo que já estava ali, mas que foi silenciado. Said (1995) afirmou sobre a colonização, já citado aqui nesse presente artigo, os muçulmanos não aceitaram pacificamente a colonização, e trazendo para o presente, ainda não aceitam a forma como as políticas européias e americanas os excluem, os colocam somente como colônias de exploração.

Para entendermos os conflitos atuais é necessário compreender todas as relações que foram estabelecidas entre os personagens, as razões que levaram a determinados atos. Precisamos entender e avaliar esses movimentos, que apesar de reforçarem uma identidade islâmica, muitas vezes acabam perdendo uma das leituras essenciais do Islã, enquanto religião de paz. Mas também é preciso mostrar como eles chegaram a essa ideia,a esse ponto,para

formar esses grupos. Não podemos negar a necessidade do diálogo nesse meio, de divergentes formas de cultura e pensamento, onde os conflitos são constantes. É necessário entender o percurso histórico, as relações construídas, para que assim seja possível traçar possibilidades para uma melhora na situação atual, e também do diálogo.

Referências bibliográficas

- AL ASSAR, S. Ragda Ahmad. "A irmandade muçulmana: Nação sob o cosmo islâmico". Rio de Janeiro, PUC Rio, 2010.
- ALTOÉ, Adailton. *O islã e os muçulmanos*. Petrópolis, Vozes, 2003.
- ARMSTRONG, Karen. *O Islã*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2001.
- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.
- BERGER, Peter, L. *Dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. Ed: Paulus, 2004.
- BERGER, Peter, L. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: A orientação do homem moderno*. Petrópolis, Vozes, 2012.
- BERGEN, Peter, L. *O procurado: Do 11 de setembro ao ataque de Abbottabad, os dez anos de caça a Osama Bin Laden*. trad: Lana Lim e Otávio Albuquerque, São Paulo, Ed: Amarelly, 2012.
- BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz: Desafio para o século XXI*. Vozes, 2009.
- CHEREM, Youssef. *Jihad: Duas interpretações contemporâneas de um conceito polissêmico*, Campos, 2009.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Ed. Unesp, 1991.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GORDON, Matthew S. *Conhecendo o islamismo*. Petrópolis, 2009.
- HALL, Stuart. *O Ocidente e o resto*. São Paulo: Projeto História, 2016.
- HATHOUT, Hassan. *Viagem pela mente de um muçulmano*. Espanha: American trust publications, 2014.
- HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. Companhia das Letras, 2006.
- PACE, Enzo. *Sociologia do islã: Fenômenos Religiosos e Lógicas Sociais*. Petrópolis Vozes, 2005.
- PRADO, Patrícia Simone do. *O mundo nos nomeia: o fundamentalismo religioso no Islã e a categorização de uma identidade performativa*, 2013.
- PINTO, P. G. Hilu da Rocha. *Islã: Religião e Civilização – uma abordagem antropológica*. Aparecida, São Paulo, Editora Santuário, 2010.
- QUTB, Sayyid. *Ma'alimfi'l-Tariq [Marcos à beira do caminho]*. Amã, Jordânia: Maktabatal-Aqsa, 1981.
- QUTB, Sayyid. *Normas no caminho do islã*. Movimento da juventude islâmica Abu Bakr Assidik, tradução Samir El Hayek. 1992.
- QUTB, Sayyid. *O islã: A religião do futuro*. Movimento da juventude islâmica Abu Bakr Assidik, tradução Samir El Hayek, 1989.
- QUTB, Sayyid. *Milestones*. Maktabah Booksellers and Publishers, 2006
- SAID, E.W. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SAID, E.W. *Representações do intelectual*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SAID, E. W. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

- SANTOS, Delano. *Ritual e performance na construção identitária da ummah islâmica*. in Revista Eletrônica de Ciências Sociais, ano 3, ed. 6, jan./abr. 2009.
- TALIB, Ibn, Ali. *Nahjul Balaghah*. Islamic though, Trad. Syed Ali Reza, 2002.
- TEIXEIRA, Faustino. *O pluralismo religioso e a ameaça fundamentalista*. in: Numen vol 10, Juiz de Fora, 2007.
- WAGEMAKERS, Joas. *A Purist Jihadi-Salafi: The Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi*. British Journal of Middle Eastern Studies. 36(2): 281-297. 2009
- WAINBERG, Jacques. *Os intelectuais rebelados e suas utopias redentoras. contemporânea*. in: Comunicação e cultura - v.12 – n.02 – maio-ago – p. 448-464, 2014
- WINTER, Lucas. *The Abdullah Azzam Brigades*, in: Studies in Conflict & Terrorism, Routledge, 2014.

Revertidos: a conversão ao Islam no Rio de Janeiro contemporâneo

The reverted: conversion to Islam in Rio de Janeiro nowadays

Luciana Lamblet Pereira¹⁷
lulamblet@gmail.com

Resumo: O número de muçulmanos no Brasil ainda é pequeno frente às denominações religiosas cristãs, mas o aumento constante de conversões ao Islam tem chamado a atenção de pesquisadores de diferentes regiões do país. A partir de entrevistas e pesquisa de campo realizadas durante dois anos na Mesquita da Luz, no Rio de Janeiro, este artigo visa discutir as motivações que levaram homens e mulheres a adotarem uma nova fé e, com isso, uma nova forma de ver e experienciar o mundo.

Palavras-chave: Islam; conversão; Rio de Janeiro;

Abstract: The number of Muslim in Brazil is still small when compared to the Christian community, but the growing number of people converting to Islam has drowned attention of academics throughout the country over the past years. Based on interviews and on a large field research fruit of a two-year work at the Light Mosque (Mesquita da Luz), located in Rio de Janeiro, this article intends to discuss the motivations that led men and women to a new faith and therefore a new way to experience their lives.

Keywords: Islam; Conversion; Rio de Janeiro

Introdução

Entre os anos de 2015 e 2017 realizei uma observação participativa e dezenas de entrevistas com muçulmanos frequentadores da Mesquita da Luz, situada na Tijuca, bairro do subúrbio carioca. Meu propósito era compreender as motivações que levavam homens e mulheres a se converterem ao Islam. Embora seja uma religião minoritária aqui no Brasil, o Islam tem ampliado as suas bases em países de pouca tradição muçulmana ou que pouco recebem imigrantes desta denominação religiosa.

Meu interesse pela temática se deu de maneira prosaica. Ao assistir o documentário “Sob o véu do Islã” (2012), me deparei com a seguinte informação: 70% das conversões ao Islam no Brasil são de mulheres. Achei essa desproporcionalidade muito instigante, haja vista todo o nosso imaginário de mulheres muçulmanas submissas, silenciadas e subalternizadas.

A partir deste estranhamento, submeti ao Programa de Iniciação Científica da Universidade Castelo Branco um projeto de pesquisa com o objetivo de compreender essa expansão e, especialmente, a maior proporção de conversões femininas em detrimento das masculinas. Assim, em Outubro de 2015, fui gentilmente recebida pelos frequentadores da

¹⁷ Doutora em História Social pela Universidade Federal Fluminense. Professora de História Contemporânea da Universidade Castelo Branco e Faculdade Unyleya.

Mesquita da Luz e iniciei o trabalho de observação participativa que duraria dois anos. Este artigo é o início da sistematização e análise dos dados coletados nesse período etnográfico.

Dialogando com outros pesquisadores

O professor Paulo Gabriel Hilu afirma em seu livro *Islã: Religião e Civilização* (2010) que há quatro padrões básicos nas histórias de conversão ao Islam. Seriam eles:

- 1) A “conversão matrimonial”: constituída de pessoas que se tornam muçulmanas para se casarem com muçulmanos, ou por já estarem casadas com pessoas que se converteram ao Islam.
- 2) A “conversão afetiva”: quando a adesão ao Islam se dá a partir de relação de admiração e amizade com muçulmanos
- 3) A “conversão intelectual”: especialmente entre indivíduos da classe média ou estudantes universitários que buscam aprofundar seus conhecimentos sobre o Islam ou a língua árabe e acabam se aproximando da religiosidade
- 4) A “conversão ideológica”: ocorre entre ex-militantes da esquerda que ao se desiludirem com o espectro político, compreendem o Islam como uma forma de se contrapor ao capitalismo ocidental e ao imperialismo euro-americano.

Ao conhecer os convertidos e suas trajetórias até a conversão, pude perceber que de alguma forma esses padrões aparecem em suas narrativas. Em sua maioria, a conversão se deu a partir da aproximação com muçulmanos ou através da curiosidade pela cultura árabe-muçulmana. O veículo principal dessa aproximação é a internet e até mesmo sites de relacionamento de muçulmanos. Muitos se sentiram atraídos pelos estereótipos da mulher e do homem muçulmanos, outros procuraram conhecer mais sobre “essa estranha religião dos homens bomba”. De forma geral, a grande maioria chegou à Mesquita pelas mãos e incentivo de outro muçulmano.

Liza Dumovich (2016) corrobora com a visão de Hilu em sua pesquisa de mestrado acerca das conversões femininas ao Islam no Rio de Janeiro. Nas palavras da autora:

Nenhuma de minhas interlocutoras afirmou ter se convertido para casar. Pelo contrário, as que possuíam “pretendente” ou que eram casadas com um muçulmano fizeram questão de pontuar que sua decisão de se converter não teve nada a ver com o seu relacionamento, até porque, ao homem, é permitido contrair matrimônio com mulheres cristãs e judias. Mas existe uma interseção entre o primeiro e o segundo tipo. Se, por um lado, as mulheres não constroem sua trajetória de conversão como sugere o tipo matrimonial, proposto por Paulo Pinto (2010^a), por outro, elas claramente chegaram até o islã a partir de uma relação pessoal com um muçulmano

da qual se esperavam a concretização pelo matrimônio. Essa relação é caracterizada pela confluência de “dois elementos do psiquismo”: afetividade e sensualidade (Simmel, 2006, p. 117). Em 14 das 20 trajetórias biográficas que recolhi, é o afeto sensual por aquele homem que aparece como o elemento mediador central dessas conversões. (DUMOVICH, 2016, p. 24)

O próprio título do seu livro já nos dá uma dica da conclusão a que chegou: “YaHabibi”. Dumovich percebe que a questão do matrimônio perpassa as trajetórias de conversão das mulheres na Mesquita da Luz. Seja pelo ideal de homem árabe-muçulmano, seja pelo contato preexistente com um muçulmano que a coloque no papel de possível pretendente, este elemento afetivo/romântico está presente na maioria dos casos estudados pela autora:

Nesse período de reconstrução de projetos de vida, surge um relacionamento amoroso que as apresenta a um islã ideal. A internet é o espaço onde a convivência acontece, e os encontros *online*, às vezes, se estendem *offline*. Desse modo, a escolha pela conversão é mediada por dois elementos, produtos da interseção entre o imaginário orientalista e o ideal romântico: o encanto pela “cultura árabe-islâmica” e o afeto por um homem muçulmano “oriental”. (DUMOVICH, 2016, p. 171)

Em minha experiência na Mesquita também pude presenciar a construção do ideal do homem árabe-muçulmano. Não foram poucas as histórias de mulheres que noivaram e casaram durante esses dois anos com homens do mundo árabe. Algumas foram embora para países como Egito, Turquia, Indonésia e Quirguistão. Outras ajudaram na vinda para o Brasil dos seus habibis. Alguns desses casamentos foram bem-sucedidos, outros se demonstraram verdadeiras ciladas, com homens que mentiram sobre suas identidades, profissões e condições financeiras. O número de muçulmanas que se encantou pelas promessas desse homem árabe-muçulmano aumentou na mesma proporção que os casos de extorsão, mentiras e cárcere privado, com casos de aprisionamento de passaporte.

A Mesquita da Luz esteve atenta a esses casos e não raro conversou com suas muçulmanas alertando para cuidado nessas relações que por vezes envolviam também golpes financeiros. Mas fato é que elas permaneceram suas buscas e até onde pude observar o ideal do homem árabe ainda permeava a fala de muitas delas.

Este ideal está marcado pela imagem de um homem focado no bem-estar da família, um homem protetor e provedor. No Islam, a valorização da família é um discurso constante nos sermões e nas aulas. O adultério é um pecado tão sério quanto o assassinato. Isso, sem dúvidas, encanta as mulheres brasileiras convertidas. Além disso, a proibição de álcool, drogas, danças e festas mundanas também contribui para a perspectiva do homem trabalhador voltado para a família e que valoriza a esposa recatada e fiel.

Neste sentido, não descarto a questão matrimonial, bem como os demais padrões, como motivações que impulsionam as conversões ao Islam. Porém, embora tais padrões apareçam na fala dos meus entrevistados ora de forma mais direta, ora de forma indireta, pude perceber motivações ainda mais arraigadas. O Brasil nos proporciona a oportunidade de conhecermos pessoas das mais diversas crenças e denominações religiosas. Embora saibamos do preconceito e da violência impingida sobretudo às religiões de matriz africana, há uma boa dosagem de convivência entre as crenças religiosas. Isso nos possibilita conhecermos pessoas dos mais diversos matizes religiosos. O que faria, portanto, com que pessoas optassem pela conversão a uma prática religiosa tão distinta dos nossos costumes e hábitos?

Ainda segundo o Paula Gabriel Hilu:

Em praticamente todas as comunidades muçulmanas com as quais tive contato durante minha pesquisa de campo, ouvi relatos que afirmavam que as conversões ao islã cresceram de forma espetacular após 2001. Evidentemente a maior visibilidade do islã não pode explicar por si só as conversões, que se devem também às novas relações que as comunidades muçulmanas estabelecem com a sociedade brasileira a partir dessa data.

O crescimento das conversões ao islã se deu nas comunidades que criaram canais de diálogo com os brasileiros não muçulmanos e canais de integração dos convertidos, mas não ocorreu naquelas que continuaram a se pensar como espaços de reprodução de tradição cultural dos imigrantes muçulmanos do oriente Médio. Assim, o número de convertidos na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro saltou de 15% em 1997 para 85% em 2009, mas permaneceu praticamente nulo nas comunidades sunita e xiita de Foz do Iguaçu durante o mesmo período. (PINTO, 2010, pgs. 211 e 212)

Alguns pontos da minha pesquisa se assemelham às observações de Hilu. De fato, os atentados às torres gêmeas de 11 de Setembro de 2001 e mais recentemente a guerra na Síria e a proporção tomada por grupos fundamentalistas como o Daesh contribuem para aguçar a criatividade em torno do Islam. Muitos convertidos afirmaram que iniciaram suas pesquisas acerca do islamismo a partir das reportagens lidas e assistidas que permeavam os eventos citados.

Outro ponto de convergência entre nossas pesquisas diz respeito ao diálogo com as comunidades não muçulmanas. A Mesquita da Luz é extremamente generosa na recepção de seus visitantes. As portas ficam abertas, há roupas para empréstimos a quem não estiver vestido de forma adequada (especialmente mulheres), há diversos livros disponíveis para a distribuição, inclusive o Alcorão. Além destas iniciativas, nos dois anos que estive presente houve um evento inter-religioso na Mesquita, a participação de representantes da Sociedade Beneficente Muçulmana no evento anual da prefeitura do Rio de Janeiro chamado Expo Religião, a presença de palestrantes muçulmanas em escolas, a Caminhada pela Liberdade

Religiosa na orla de Copacabana e o Dawa (divulgação do Islam) durante as Olimpíadas. Esta última ação merece destaque.

O Rio de Janeiro sediou as Olimpíadas de 2016. A Mesquita da Luz enxergou ali uma ótima oportunidade para divulgar o Islam. Assim, diversos muçulmanos se disponibilizaram a ficar em pontos turísticos da cidade distribuindo panfletos e conversando com os transeuntes sobre o Islam. Cada muçulmano recebeu ajuda de custo e um dinheiro extra para exercer essa *jihad* divulgando os preceitos religiosos e tentando diminuir os preconceitos e estereótipos acerca do Islam. Além disto, alguns muçulmanos trabalharam como voluntários na Vila Olímpica, atendendo especialmente as delegações de países de maioria islâmica.

Nesse sentido, podemos ver uma crescente abertura ao diálogo por parte dos integrantes da Mesquita da Luz. Eles se fazem presentes nos eventos da cidade, além de receberem eventos não especificamente islâmicos em sua própria Mesquita. Como pesquisadora não muçulmana, pude participar de todos esses eventos, de reuniões internas, grupos de estudos do Alcorão, curso de árabe e de introdução ao Islam e até mesmo um passeio a Penedo. Além de fazer parte do grupo de WhatsApp das “irmãs de fé”, como denominado a rede social que integra as muçulmanas da Mesquita, onde elas organizam eventos, passam informes relativos a Mesquitas, tiram dúvidas sobre os preceitos e condutas da religião e formam grupos de ajuda e apoio aos necessitados.

Entrevistando os convertidos

Em dois anos de entrevistas e gravações de aulas, sermões e debates, consegui coletar milhares de horas de falas, palestras, histórias de vida, inquietações, estudos, perguntas, dúvidas, questionamentos, análises do Alcorão, etc.

Aqui trarei como exemplo a entrevista de três muçulmanas convertidas com histórias de vida muito diferentes. A primeira é Rosa¹⁸, de 60 anos, nascida no interior do estado do Rio de Janeiro, descendente de italianos e alemães católicos. Frequentou colégio de freiras, onde teve “uma educação de primeiro mundo”. Aos cinco anos de idade começou a tocar piano e aos dezenove se matriculou na faculdade de música da Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde dois anos mais tarde trocou o curso de piano pelo de canto lírico. Passou na prova para o Teatro Municipal em primeiro lugar e se tornou cantora lírica do local.

¹⁸ - Usarei pseudônimos a pedido das entrevistadas em questão. Todas as entrevistas foram concedidas a partir do termo de sessão de direitos para a pesquisadora, e realizadas entre Outubro de 2015 e Janeiro de 2017.

Rosa parou de frequentar a Igreja Católica aos dez anos. Achava o Cristo pregado na cruz “violento e ofensivo demais”, questionava a castidade dos padres e aos quatorze anos “já duvidava de tudo que tinha lido sobre religião”. Mais tarde frequentou a Igreja Presbiteriana, leu sobre o espiritismo que “não me convenceu”.

Em 2014, por achar a língua árabe bonita, se matriculou no curso de Introdução ao Árabe da Mesquita. A partir daí se aproximou do Islam e decidiu pela conversão: “O que mais me atraiu no Islam também é a disciplina de limpeza, a comida, o respeito aos pais, a hierarquia, a disciplina. Tudo era muito bem explicado. Não gosto de coisas que não tem explicação.”

Quando perguntei o que o Islam oferece que as outras denominações não ofereceram, Rosa respondeu:

Aprender a me respeitar mais como mulher. Pelas regras todas que eles impõe como disciplina de fé do homem pra mulher. (...) Parece uma submissão, mas ao mesmo tempo não é tão submisso assim. Eles sabem o lugar deles. E a mulher sabe o lugar dela. E o homem e a mulher não são iguais. Não somos iguais. Somos muito diferentes. Não adianta um querer tomar o lugar do outro.

A segunda entrevistada que trago para o debate é Roberta, de 23 anos. Logo no início da entrevista – e no decorrer dela também – Roberta faz questão de frisar que conhece outras religiões e que o Islam foi uma escolha a partir de um misto de conhecimento/racionalidade e sentimento de encontro com a verdade. Outro ponto que aparece constantemente na sua fala é a questão da mulher no Islam, qual o seu papel e como os homens muçulmanos valorizam a mulher:

Quando me cubro com meu véu, estou protegendo a mim mesma. Quando você vai dar uma palestra, a pessoa não vai olhar para o seu corpo, vai olhar para o seu caráter. (...) A mulher se apaixona [pelo Islam] pelo respeito, pela força, pela vontade. Porque a mulher usa o véu. O homem usa o hijab interno que é as suas atitudes, seu caráter, sua personalidade, a sua boa fé. E a mulher não. Tanto externa quanto interna. Ela tem que usar o véu. Então ela é visada pela sociedade. E por isso é mais bonito. É por isso que nós mulheres representamos com força a religião. (...) A forma como o meu noivo descreve a mulher me deixou fascinada. Ele fala que a mulher é o diamante do homem. Que sendo mãe, sendo irmã, sendo esposa, ela vai sempre ser a preciosidade do ser humano. Sem a mulher não tem vida. (...) [a mulher] É um diamante bruto, mas ao mesmo tempo ela é delicada. Então ele tem que entendê-la, compreendê-la, ajudá-la, tratá-la com benevolência. O véu também traz um mistério na mulher. O véu é a identidade da mulher

Roberta conheceu o Islam através do homem que viria a se tornar seu noivo. De origem humilde, moradora do subúrbio carioca, desde cedo trabalhou para ajudar nas contas de casa, haja vista a ausência e o alcoolismo do pai que impossibilitavam uma relação

saudável e uma melhor estrutura familiar. Roberta cursou grande parte da sua vida escolar em unidades da rede pública de ensino, não conseguiu uma vaga em universidades governamentais e lhe era impossível pagar uma faculdade privada. Fazia cursinhos para tentar remunerações melhores, almejando um dia graduar-se.

Ela participava de uma comunidade internacional de um jogo eletrônico, onde, além de se distrair, praticava o inglês. Nesta mesma época morava com o namorado e a mãe. Num desses dias de jogos, Roberta começa a conversar com um participante, dali surgiria uma amizade e a sua apresentação ao Islam. O rapaz atencioso, educado e cordial morava na Indonésia e era muçulmano.

Virtualmente, o novo amigo testemunhou uma briga entre Roberta e o namorado e afirmou que ela precisava se valorizar, que nenhum homem deveria falar daquela forma com a mulher: “Ele me abriu os olhos. Chega! Eu não quero isso pra mim. Eu não quero ficar sendo humilhada! Eu olhei no espelho e vi quem eu era”.

Roberta então terminou com o namorado em Outubro, aprofundou a amizade com o rapaz indonésio em Novembro e se converteu em Janeiro, aos vinte e um anos de idade. Neste caminho, ela retirou as fotos das redes sociais em que se encontrava de biquíni e roupas curtas: “Ele me mostrou que eu estava me expondo, expondo a minha áurea. Não era por ele. Era para mim.”

Roberta afirmou que sentia uma hipocrisia muito grande entre os cristãos. Que as regras ali não eram seguidas de fato. Ela mesma por vezes utilizava bebidas alcoólicas e mantinha relações sexuais com o namorado: “Eu me sentia suja ao entrar na Igreja. Estava impura entrando na casa de Deus”. Roberta via esta prática entre os colegas da comunidade. Segundo a entrevistada, as pessoas pecavam durante a semana e depois se confessavam e iam a missa no domingo. Isso a incomodava. Já no Islam há um cumprimento das regras: “O que é bonito no Islam? Você ser submisso a Deus. Você respeitar à risca as ordens”.

Paula, 30 anos, nasceu no interior do Rio Grande do Sul. Seguindo os passos dos irmãos, saiu da cidade em busca de melhores oportunidades. Apaixonada por música, veio para o Rio de Janeiro na esperança de cursar a famosa escola de música Villa-Lobos. Trabalhou em lanchonetes, em loja de departamento, sentiu muita saudade da família e se refugiava na Igreja Católica em busca de proteção e conforto frente as dificuldades. Conseguiu emprego em uma instituição católica e uma bolsa de estudos na PUC – Rio, graduando-se.

Não conseguiu entrar na Villa-Lobos (“reprovei na prova teórica... não tinha nenhum conhecimento disso”), mas frequentou escola de choro e aprendeu pandeiro também. Nas

noites de boemia no Rio conheceu pessoas importantes para a sua formação política: um jamaicano que apresentou livros sobre a negritude e Malcom X e um angolano que pela primeira vez lhe falou sobre o Islam.

Em 2013, num período difícil da sua vida, num bar de samba conheceu aquele que viria a se tornar seu marido. Vindo do Marrocos em busca de melhores condições de vida, os dois se apaixonaram e começaram a namorar. Moraram juntos, porém, o rapaz tinha “problemas com a bebida”. Terminaram. Até então ele pouco falava da sua religião. Mas diante da ameaça da perda da amada, o marroquino se voltou para o Islam, começou a frequentar periodicamente a Mesquita, parou de beber e pediu mais uma chance para Paula, que aceitou.

Vendo o impacto que o Islam tinha provocado no marido, Paula começou a frequentar a Mesquita e decidiu pela conversão: “A Igreja Católica é muito eurocêntrica com aqueles santos brancos, que não me agrega. Ia à missa, mas sempre me faltava alguma coisa. No Islam eu encontrei o que precisava”. Quando perguntada o que ela encontrou no Islam que a fez se converter, Paula respondeu:

Para tudo existe um manual de instrução, então por que nós seres humanos estaríamos largados nesse mundo? Cada um seguindo seus instintos, sem um horizonte, sem um objetivo... Todo ser humano precisa de um Norte. A religião diz como ela vai levar a sua vida.

Principal coisa que aprendi no Islam: contentamento. Vejo aí nas pessoas um eterno descontentamento. A mensagem do contentamento não chegou para mim no catolicismo.

Reflexões preliminares

Em termos doutrinários, a *Salafiyya* é a principal tradição islâmica que informa os líderes da comunidade muçulmana do Rio de Janeiro. Sua interpretação “ortodoxa” pautada na ideia de um “islã verdadeiro e universal”, “purificado” de influências culturais e sociais que pode ser vivenciado em qualquer tempo e lugar, inspira os sermões, textos e cursos de religião que são oferecidos na SBMRJ. (CHAGAS, 2010, p. 65)

Embora os quatro padrões apontados pelo professor Paulo GabirelHilu se façam presentes nas falas das entrevistadas aqui exemplificadas, pude observar que as motivações se convergem para uma questão maior que acaba por abarcar os padrões, especialmente o matrimonial. Esta questão é a da normativa islâmica.

Todos os entrevistados – aqui exemplificados ou não, homens e mulheres – ressaltam que o Islam trouxe para eles respostas não encontradas anteriormente. Além disso, o Islam

normatizou e legislou suas ações e condutas. Como sabemos, esta denominação religiosa é um *din*, ou seja, todo um sistema de vida. É política, economia, cultura e fé interligados e indissociáveis. A questão da lei é fundamental para os muçulmanos.

Num momento de crise pessoal ou sistêmica, num mundo permeado por novas interações, numa modernidade líquida, com relações fluidas, ou na “era dos imprevistos”, como denominou o sociólogo e cientista político Sérgio Abranches, muitos de nós procuramos portos seguros, respostas e certezas.

Vivemos em tempos de incertezas, onde valores ganham e perdem força, identidades são deslocadas e fluidas, grandes bandeiras e propostas estruturais perderam força, os sentidos da vida precisam ser reconstruídos cotidianamente porque a lógica deste capitalismo de consumo desenfreado não atende às questões mais profundas da existência e carece de qualquer riqueza simbólica. É nesse contexto que o Islam chega entregando às pessoas respostas e certezas, um sistema completo e sem brechas. Não há o mistério da fé. Deus é único e você deve se submeter à ele e às suas regras. Uma das frases que mais ouvi nesses dois anos de convivência foi “no Islam há respostas para tudo”. Há orgulho e conforto nessa afirmação.

Nas entrevistas e na convivência com os muçulmanos na Mesquita da Luz pude perceber entre os convertidos uma sensação de alívio por saberem que as regras, as normas, as leis e os sentidos já estão postos. Eles precisam conhecer e aplicar. Mas não há mais dúvidas. E se caso houver, os líderes da Mesquita e o Alcorão estarão lá para responder.

Referências bibliográficas

CHAGAS, Gisele Fonseca. “A pedagogia do Islã: aprendendo a ser muçulmano no Rio de Janeiro.” IN: FERREIRA, Francirosy C. B. (org) *Olhares femininos sobre o Islã*. São Paulo: Editora Hucitec, 2010.

DUMOVICH, Liza. *Yahabibi: conversão feminina ao Islã no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Ponteio: Educam, 2016.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da R. *Islã: Religião e Civilização. Uma abordagem antropológica*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2010.

A liberdade da muçulmana: discursos sobre o uso do *hijab*.

Muslim freedom: speeches about the use of the hijab

Rita Suriani Lamas¹⁹
surianilrita@gmail.com

Resumo: O presente trabalho apresenta uma revisão bibliográfica sobre a importância e os diversos significados atribuídos ao uso do véu pelas mulheres muçulmanas. Este estudo reúne vivências variadas de muçulmanas brasileiras e imigrantes que usam ou não o véu, seja em países de maioria ou minoria muçulmana. Baseando-se em pesquisas realizadas por autoras como Francirosy Ferreira e Cláudia Espínola, termos chave como orientalismo, feminismo imperialista e feminismo islâmico são brevemente apontados. Destacando os diversos motivos que, associados à fé religiosa, levam as muçulmanas a aderirem ou não ao uso do véu, este artigo busca apontar o impacto dessa decisão em aspectos emocionais e relacionais na vida das mulheres.

Palavras-chave: Islã, muçulmanas, *hijab*, gênero, feminismos.

Abstract: This article presents a bibliographical review about the importance and the different meanings attributed to the use of the veil by Muslim women. Contextualizing Islam and the role played by women within the religion, this study brings together varied experiences of Brazilian Muslims and immigrants who use or not the veil, whether in countries of majority or minority Muslim. Based on researches by authors such as Francirosy Ferreira and Cláudia Espínola, key terms such as Orientalism, imperialist feminism and Islamic feminism are briefly pointed out. Highlighting the various motives associated with religious faith that lead Muslim women to adhere to or not use the veil, this article seeks to point out the impact of this decision on emotional and relational aspects in women's lives.

Keywords: Islam, Muslims, *hijab*, gender, feminisms.

Introdução

O Islã tornou-se uma religião muito comentada e contestada no mundo ocidental após o atentado às Torres Gêmeas, nos Estados Unidos da América (EUA), em setembro de 2001 (FERREIRA, 2013, p.185). As motivações das investidas militares dos EUA sobre países como o Afeganistão, por exemplo, eram assuntos constantemente discutidos na mídia estadunidense, geralmente associando-as ao combate a determinados aspectos culturais dos países muçulmanos, como o uso obrigatório da burca, por exemplo (ABU-LUGHOD, 2012, p. 454).

¹⁹Graduada em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora, Graduanda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

Este artigo pretende mostrar quais as funções que os véus exercem na vida das mulheres muçulmanas. Partindo de uma bibliografia que levanta relatos de campo sobre mulheres muçulmanas no Brasil e discute assuntos ligados à relação entre a mulher, o Islã e o véu, este estudo pretende dar espaço para que seja compreendida a visão que a mulher muçulmana tem sobre a sua experiência com o uso ou não uso do véu em sociedades de maioria muçulmana ou não. As diversas formas em que as diferenças culturais são compreendidas no mundo globalizado também norteará a discussão realizada no presente trabalho. Além da contribuição teórica de autoras como Francirosy Ferreira (2013), Lila Abu-Lughod (2012) e Cláudia Espínola (2005), entre tantas outras, dados de pesquisas realizadas com mulheres muçulmanas foram utilizados para a construção deste estudo.

Conceitos como “feminismo muçulmano” e “feminismo imperialista”, abordados, respectivamente, por Maria da Silva (2008) e Francirosy Ferreira (2013) são de imenso valor para uma boa compreensão deste estudo haja vista a importante discussão sobre a relação entre as diversas vertentes do feminismo com as mulheres muçulmanas e as suas noções de liberdade. Elucidar sobre a forma com que o conceito de *hijab* é abordado neste artigo também se faz importante, uma vez que esta palavra pode apresentar diversos sentidos. Neste caso, utiliza-se o termo *hijab* por ser a tradução mais comum utilizada no ocidente para a cobertura das mulheres muçulmanas²⁰. Considerando que existem pelo menos seis tipos diferentes de véus na sociedade muçulmana optou-se por, na maioria dos casos, não incluir a nomeação individual de cada um deles, salva as discussões em que as suas diferenças tornam-se pontos cruciais para conclusão do raciocínio. A lei corânica aponta que a vestimenta da mulher islâmica deve cobrir todo o seu corpo, exceto a face e as mãos, entretanto, os tipos de véus, as cores e os tecidos variam de acordo com a cultura do país em que se usa o *hijab*²¹. Existem véus que cobrem apenas os cabelos, outros que se estendem ao colo, e há, ainda, os que cobrem a face.

O conceito de orientalismo, proposto por Edward Said (2007) também se faz fundamental neste trabalho, uma vez que a contraposição entre a visão secular ocidental e a visão dos muçulmanos sobre o Islã serão constantemente comparadas no decorrer deste texto. Segundo Said, o fenômeno intitulado como orientalismo diz respeito a forma como artistas, escritores e pesquisadores ocidentais constroem a imagem do oriente a partir da concepção ocidental do mundo (SAID, 2007, p. 27). Um olhar orientalista, a princípio, aparenta ter algo a mostrar sobre a cultura oriental, entretanto, em todo o momento o que, geralmente, acontece

²⁰<http://arresala.org.br/biblioteca/entendendo-o-hijab> - Data de acesso: 27/11/17

²¹*Id.*

é a consolidação da imagem de uma superioridade cultural ocidental sobre a oriental, falando-se mais sobre a cultura do ocidente do que sobre a cultura do oriente (SAID, 2007, p.29).

Tendo consciência desses conceitos, este trabalho procurou ser feito a partir do olhar das mulheres muçulmanas sobre o tema, através dos relatos levantados da bibliografia selecionada, uma vez que elas são as personagens centrais do estudo. Ao permitir que a ótica das mulheres islâmicas seja abordada, este estudo se distancia do olhar orientalista e busca proporcionar um ponto de vista pouco comum sobre o uso do véu e a posição que as mulheres ocupam dentro do Islã.

O Islã é uma religião que preza pelo cumprimento das obrigações morais e ritualísticas que compõem a sua tradição religiosa. Tais obrigações, como a vestimenta das mulheres e a realização das cinco orações diárias, estão contidas nos textos sagrados da religião e são normas que guiam a conduta humana em direção ao “caminho reto” que os conduz ao paraíso. Para os muçulmanos essas passagens corânicas deixam claro como o fiel deve se portar frente a diversos aspectos de sua vida, como, por exemplo, quais as funções que os homens e as mulheres devem exercer. De forma geral, os muçulmanos creem que ambos os gêneros possuem capacidades iguais em termos espirituais e intelectuais, diferenciando-se em suas fisiologias. Tal diferença resulta na orientação de certas funções sociais situando-as como específicas para cada gênero de acordo com a sua capacidade “natural”. Segundo o Alcorão o homem é naturalmente propenso ao sustento material da família, enquanto as mulheres nasceram para exercer a maternidade (PINTO, 2010, p.51).

A divisão de tarefas claramente baseada na diferença biológica entre os sexos gera certo desconforto nas sociedades secularizadas. Uma das principais pautas de grande parte dos feminismos ocidentais vai justamente contra essa divisão sexual do trabalho (KERGOAT, 2003, p.60), julgando que essa repartição motivada por questões biológicas acaba por desvalorizar a função da mulher, reduzindo o seu valor na sociedade. Entretanto o que acontece na sociedade muçulmana pode ser considerado o contrário: As funções destinadas às mulheres são reconhecidas como de fundamental importância para as futuras gerações muçulmanas, pois é das mulheres que nascem os futuros muçulmanos, tornando-as grandes responsáveis pela manutenção da tradição religiosa (TRUZZI, 2008, p.46-47). Apesar de diferenciar certas questões pelo sexo, o islã compreende que a mulher está em posição de igualdade junto ao homem, pois Alá os criou da mesma maneira, atribuindo-lhes os mesmos direitos e deveres (CUNHA, 2006, 65).

Seguindo a teoria muçulmana sobre a diferença fisiológica dos gêneros, cabem às mulheres os papéis principais da reprodução, da execução de tarefas domésticas, e da

educação dos seus filhos. De acordo com algumas interpretações dos escritos sagrados, como a da Liga da Juventude Islâmica do Brasil, a mulher também possui o direito de atuar fora do campo doméstico, caso seja necessário para o sustento da família, desde que isso não interfira negativamente em suas obrigações de mãe e esposa (CASTRO, 2007,p.87). Se em algum momento a mulher julgar necessário ou desejar exercer alguma função além das de mãe e esposa, é recomendado que ela trabalhe nos negócios de sua família ou que exerça algum tipo de trabalho voluntário nas mesquitas, como, por exemplo, o ensino da religião (CASTRO, 2007, p.88).

As funções de cuidar da família, gerar e educar os filhos, dada às mulheres são positivamente valorizadas pela a sociedade muçulmana, pois eles reconhecem que são nessas funções que se fundam bons indivíduos e, conseqüentemente, uma boa comunidade (CASTRO, 2007, p.87). O papel da família é o ponto principal na vida dos muçulmanos, pois eles a consideram a instituição mais importante de todas as que existem na religião. A família é a primeira noção de sociedade que o indivíduo vivencia, portanto os fiéis compreendem que uma família bem estruturada tende a gerar uma sociedade equilibrada e próspera. A partir da união entre o homem e a mulher é que nasce uma família, o que faz com que o casamento esteja diretamente ligado a essa instituição social.

Por se tratar de um sistema patrilinear, ou seja, a descendência segue o lado paterno, o Islã permite que o homem muçulmano se case com uma mulher não muçulmana, visto que os filhos naturalmente serão muçulmanos. Neste caso, se houver divórcio ou morte do cônjuge a mulher não possui direitos materiais e tampouco tem para si a guarda dos filhos (JOMIER, 1992, p.148). No caso da mulher muçulmana, não lhe é permitido o casamento com um homem que não siga a sua religião, pois seu filho não daria continuidade a descendência islâmica, o que resultaria em certo prejuízo à expansão da religião e a manutenção da tradição religiosa.

A questão da expansão muçulmana é algo muito forte dentro da religião, ponto que justifica tamanha importância dada à construção de uma família muçulmana, pois é a partir dela que se multiplicam os valores islâmicos e que se mantém a sua tradição social e religiosa. Gerar e educar filhos muçulmanos são compreendidos como ações de extremo valor no Islã, e quem não é capaz de fazê-lo acaba tendo a sua imagem prejudicada frente à sociedade (TRUZZI, 2008, p.47). Por vezes a poligamia é justificada pela busca de uma segunda mulher que gere os filhos que a primeira não foi capaz de gerar (JOMIER, 1992, p.145), fato que reforça o quão importante é a criação de uma nova geração de muçulmanos para a sociedade islâmica.

As leis corânicas que ditam a união matrimonial permitem ao homem a união consecutiva com até quatro esposas, enquanto a mulher tem permissão para se unir apenas a um cônjuge. A justificativa para tal diferença baseia-se em questões como a limitação de práticas sexuais durante o período menstrual da mulher, a maior quantidade de mulheres que homens devido a perdas nas guerras, no fato do reconhecimento da paternidade, entre outros. O homem que fizer uso do seu direito à poligamia deve sustentar igualmente as suas famílias, e caso alguma esposa decida trabalhar, a remuneração pelo trabalho pertence única e exclusivamente a ela a fim de que ela exerça o seu direito de decidir o que irá fazer com o seu dinheiro. O islã foi a religião pioneira em diversos aspectos do casamento que dizem respeito às mulheres, como os direitos a solicitar o divórcio, o dote, à herança e, inclusive, ao reconhecer a necessidade da vida sexual da mulher como parte do casamento (NEUMANN, 2006).

Os direitos das mulheres muçulmanas variam de acordo com o país ou região em que elas vivem. Entre os sunitas há quatro escolas de jurisprudência, isto é, as formas oficiais de interpretar as leis islâmicas (JOMIER, 1992, p.92). Na Arábia Saudita, país que adota o Islã Sunita, o direito ao voto foi concedido às mulheres apenas em 2015 e, somente em 2018 elas terão acesso ao direito de dirigir. Já no Irã, a única escola de jurisprudência do ramo Xiita (JOMIER, 1992, p.92), determina que o testemunho de uma mulher seja equivalente a metade do testemunho de um homem. Consequentemente, as iranianas não conseguem solicitar o divórcio com a mesma facilidade que o seu cônjuge, pois necessitam de mais testemunhas (ESPÍNOLA, 2000, p.2). Esses dados nos mostram que as inúmeras possibilidades de interpretação da sharia dadas pelas escolas de jurisprudência fazem com que nem todas as muçulmanas tenham direito a determinadas liberdades concedidas pelas interpretações específicas.

De forma geral é permitido que a mulher islâmica trabalhe em um contexto fora de casa, e existem regras para tal. De acordo com a tradição muçulmana a manutenção da casa, da esposa e dos filhos é uma obrigação do homem (PINTO, 2010, p.51), logo, a função de ter um trabalho remunerado é voltada para ele. Os homens são obrigados a trabalhar fora do campo doméstico para gerir a sua família, já as mulheres têm a opção de exercer alguma função na esfera pública da sociedade. É pouco comum nas sociedades muçulmanas que a mulher trabalhe fora de casa, visto que o trabalho é compreendido como uma obrigação para manter as contas domésticas e, segundo pesquisas, normalmente os homens conseguem fazê-lo sozinhos (ZAIA, 2009, p.101). Já em países onde a cultura muçulmana não é a predominante torna-se comum que as muçulmanas tenham maior contato com a esfera pública

da sociedade. Uma muçulmana palestina que reside no Brasil relata que o seu contato com pessoas além da própria família foi algo novo para ela, visto que em seu país de origem esse contato não era comum (ZAIA, 2009, p.102).

Como dito anteriormente são várias as possíveis interpretações dadas aos *hadiths* do Islã. As escrituras consideradas como sagradas variam entre as vertentes Sunitas e Xiitas da religião, sendo que cada uma delas possuem as suas escolas de jurisprudências que oficializam as interpretações (JOMIER, 1992, p.92). Em 2012 cerca de 87% à 90% dos muçulmanos no mundo seguiam a linha Sunita, enquanto apenas 10% à 13% se identificavam como Xiitas . Portanto uma parcela significativa das muçulmanas encontradas em pesquisas acadêmicas segue alguma das quatro escolas de jurisprudência sunitas para justificar o uso do véu. Nessa vertente do Islã é comum encontrar os seguintes versos do Alcorão para justificar como e quando usar o *hijab*:

Dize às fiéis que recatem os seus olhares, conservem os seus poderes e não mostrem os seus atrativos, além do que (normalmente) aparecem; que cubram o colo com véus e não mostrem os seus atrativos a não ser aos seus esposos, seus pais, seus sogros, seus filhos, seus enteados, seus irmãos, seus sobrinhos, às mulheres, suas servas, seus criados, livres das necessidades sexuais, ou às crianças que não discernem nudez das mulheres; que agitem os seus pés, para que não chamem à atenção sobre seus atrativos ocultos. O fiéis, voltai-vos todos, arrependidos, a Deus, a fim de que vos salveis.” (ESPÍNOLA, 2005, p. 203-204)

Usar o véu é um ato constantemente associado com questões de proteção e de modéstia (FERREIRA, 2013, p. 190). Por vezes o argumento relacionado com a proteção vem seguido de uma explicação sobre a predominância sexual da mulher, fato interpretado como perigoso quando aliado ao descontrole sexual dos homens. Nessa visão *ohijab* cumpre o papel de evitar que a beleza sexualizada da mulher muçulmana fique a mostra e, conseqüentemente, que venha a causar certa desordem social. (ESPÍNOLA, 2000, p.11). Ao limitar que os olhares indesejados caiam sobre as muçulmanas, o véu exerce a função de fazer com que as mulheres não se tornem um objeto sexual e sejam valorizadas por suas capacidades intelectuais (ZAIA, 2009, p.104).

Uma vez que o cabelo feminino é considerado como nudez (AZIM, 2014, p.67), cobri-lo com o véu pode ser comparado com o ato de vestir uma roupa para tapar as genitálias, por exemplo. No que diz respeito à vaidade das mulheres que usam o véu, algumas muçulmanas, como exemplificado anteriormente, afirmam que temem perde-la quando aderirem ao uso constante do *hijab*, entretanto, muçulmanas que já usam o lenço afirmam que a suas belezas e

sensualidades estão guardadas para quem realmente precisa nota-la: o marido(ESPÍNOLA, 2005, p.212).

Além de questões como a proteção e a modéstia, o véu assume ainda a função de delimitar os universos femininos e masculinos (ESPÍNOLA, 2005, p.194). O Islã concebe de forma consideravelmente rígida a questão da separação dos gêneros. Geralmente, as mesquitas possuem separações entre os espaços de presença feminina e os de presença masculina, como é o caso da mesquita de Juiz de Fora, onde há uma cortina branca que separa os ambientes masculinos e femininos, impedindo que um tenha acesso visual ao outro durante os momentos de oração.

Portanto são vários os atributos diretamente ligados à religião que justificam e incentivam o uso do *hijab*. Desde o ato de decidir colocar o véu até o fato de usá-lo constantemente em ambiente público, há motivações relacionadas ao contexto religioso do Islã, como a submissão única a Deus e a distinção das esferas de domínio feminino e masculino. Analisando as entrevistas realizadas por diferentes autoras com mulheres muçulmanas que usam ou não o lenço, nota-se que todas elas são conscientes do significado atribuído ao uso do véu e de como essa decisão deve ser tomada de forma individual, a fim de seguir as recomendações das escrituras sagradas.

A obrigatoriedade e as circunstâncias em que os véus devem ser usados ainda não é um consenso entre os muçulmanos (CASTRO, 2015, p.365), visto que as diversas interpretações dos escritos sagrados do Islã dão margem para justificativas variadas sobre quando e como usar o véu. Da mesma maneira em que parte das feministas muçulmanas, por vezes, interpreta o uso do véu como a chave que abre a porta para a sua liberdade, há também as muçulmanas que defendem que o véu deve ser utilizado apenas após o casamento, somente nos momentos de orações, e ainda, as que defendem o seu uso irrestrito por toda e qualquer muçulmana que esteja em contato com pessoas que não sejam membros da sua família (ZAIA, 2009, p.104-107).

No ocidente, o uso do véu é uma das obrigações das muçulmanas que mais geram polêmicas, pois ele é equivocadamente interpretado como o símbolo da opressão sofrida pela mulher islâmica. Com esse argumento, determinados segmentos do feminismo secular ocidental anseiam “libertar” as muçulmanas da opressão de ter que se cobrir ao sair de casa (FERREIRA, 2013, p.184). Entretanto, a visão das muçulmanas sobre o véu nem sempre caminha nessa mesma direção, uma vez que, para essas mulheres ainda há outros conflitos mais urgentes a serem resolvidos, como questões da mutilação genital, do livre acesso a todos os campos da esfera pública, entre outros (BALDI, 2011, p.163). Algumas interpretações que

tendem à corrente feminista islâmica encaram o véu como algo que permite o livre trânsito da mulher muçulmana entre as esferas públicas e privadas (WHOODHEAD, 2002, p.8.), ou seja, o véu pode ser interpretado como sendo uma solução encontrada para que a mulher possa usufruir das duas esferas da sociedade (BALDI, 2011, p. 166).

Uma sequência de crises sociais e regimes autoritários acontecida em territórios de maioria muçulmana entre as décadas de 70 e 90 ampliaram a força de movimentos conservadores do Islã, como o Wahhabismo (PINTO, 2010, p.160). A grande adesão dos muçulmanos a esses movimentos pode ser compreendida como uma reação às imposições secularizadas majoritariamente ocidentais que acabam por podar a individualidade cultural de comunidades que não se enquadram nos padrões estabelecidos pelas regras que guiam as sociedades atuais. Tais regras tidas como universais partem do pressuposto da existência de uma igualdade que norteia as diferentes culturas para um único objetivo, e acabam desconsiderando, por exemplo, a existência de sociedades que sejam modernas e diretamente ligadas a aspectos religiosos (BALDI, 2011, p.141).

De acordo com relatos coletados em uma pesquisa realizada no Centro Islâmico do Brás, em São Paulo, uma grande parte da geração atual de mulheres que frequentam a mesquita e que estão na faixa dos 30 anos de idade optou por fazer o uso constante do véu, decisão incomum para uma ou duas gerações anteriores a essa (FERREIRA, 2013, p.191). A crescente adesão ao uso do *hijab* é um ponto importante para exemplificar a maior rigidez com relação ao comportamento dos fiéis muçulmanos que ganhou força a partir dos anos 90 (CASTRO, 2015, p.376). A importância dada ao uso do véu pelas mulheres muçulmanas dos anos 2000 faz com que elas coloquem o *hijab* mesmo contra a vontade de seus pais, maridos, e, até mesmo contra a vontade da mãe (FERREIRA, 2013, p.191) (CASTRO, 2015, p.375).

Apesar da consolidação do uso do véu por parte das muçulmanas mais jovens, diversos motivos para a não utilização do véu, principalmente em países de minoria muçulmana, são apontados por mulheres que fizeram essa escolha. Questões como a dificuldade de aceitação em sociedade, a rejeição familiar, dificuldade em conseguir um emprego, e até mesmo a maior valorização das práticas subjetivas da religião são pontos levantados quando se diz respeito ao não uso do véu (CASTRO, 2015, p.371-372). Quebrando parte dos argumentos de correntes feministas que se colocam contra o uso do véu, em determinados casos a pressão masculina para que a mulher coloque o *hijab* aparece de forma contrária, impedindo que ele seja utilizado (FERREIRA, 2010, p.194-195).

O movimento feminista é um movimento heterogêneo classificado por categorias que o dividem de acordo com as suas pautas principais, e dentre elas temos o chamado

“feminismo muçulmano”. As denominações para os diferentes feminismos são amplamente discutidas por autoras como Francirosy Campos Barbosa Ferreira, professora da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, e Maria Cadeira da Silva, docente da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Nova Lisboa. Segundo Silva, por vezes, a utilização do termo “feminismo muçulmano” reduz o seu significado a algo incompatível com os demais movimentos feministas, reduzindo o valor da sua luta, principalmente por se tratar de algo intrinsecamente ligado a religião, fato praticamente impensável para as sociedades seculares modernas. Para a autora, o termo deve ser aceito quando colocado no sentido de que feminismo e Islã não são conceitos opostos, e será nesse sentido que o termo feminismo muçulmano será utilizado neste texto.

Dentro da corrente feminista islâmica não há uma ideia homogênea sobre a obrigatoriedade do uso do véu e sobre o que essa vestimenta implica na vida das mulheres muçulmanas. Existem casos em que a obrigatoriedade do uso do *hijab* é contestada por esses movimentos, ainda que eles não neguem a possibilidade de um empoderamento feminino através do Islã (FERREIRA, 2013, p.184-185). Os significados atribuídos à utilização do véu pelas muçulmanas variam entre as explicações religiosas, políticas, de afirmação de identidade, de afirmação da plena adesão à religião, como é o caso de muitas revertidas²², entre tantos outros (GASPARD, 2006, p.114-115).

Francirosy Ferreira classifica parte do movimento feminista como sendo aliada a um projeto imperialista ocidental, ou seja, essa parcela do movimento estaria mais ocupada em impor as ideias ocidentais do que em realmente ajudar as mulheres orientais a conquistarem suas pautas. Para a autora:

Tributar à mulher muçulmana apenas o lugar de subjugada, além de não reconhecer o devido lugar de sujeito de sua própria história e da sua própria vontade, é um grande equívoco. É preciso ir além da ideia de ‘salvar’ as mulheres para compreender outras dinâmicas que estão por trás desses sujeitos situados (...) (FERREIRA, 2013, p.189).

Os argumentos do chamado feminismo imperialista que afirmam sobre a submissão das mulheres muçulmanas devido ao uso do véu desconsideram as diferentes culturas (FERREIRA, 2013, p.186) e acabam por criar outra forma de opressão sobre as mulheres

²²Por crer que todo ser humano nasce monoteísta, os muçulmanos consideram que as pessoas nasceram muçulmanas, mas desviaram do caminho reto da religião corânica e depois retornaram ao mesmo, concluindo a reversão.

muçulmanas, vista a tentativa incessante de encaixá-las na “liberdade secular” (FERREIRA, 2013, p.184).

Quando analisadas as formas de sociedades secularizadas e religiosas, concluímos que os integrantes do segundo modelo possuem maior abertura para transitar entre as esferas públicas e privadas, enquanto na sociedade secular, devida a clara separação entre o que é de domínio público e o que é de domínio privado, os membros devem optar pela inserção em apenas um dos meios, visto que eles não se misturam (WOODHEAD, 2002, p.5). As mulheres das sociedades secularizadas, teoricamente, precisam se despir de toda a sua crença religiosa para se inserir em esferas públicas, tidas como racionais (WOODHEAD, 2002, p.5), enquanto as muçulmanas, com o auxílio do *hijab*, têm a possibilidade de trânsito entre ambas as esferas sem que haja um rompimento com algum dos lados:

Carrego no meu *Hijab* a bandeira do Islam, tenho essa liberdade de expressão quando minha identidade é revelada no meu véu e ando por onde quero como direito de ir e vir com meus trajes islâmicos sem me importar com o que achem os demais. Isso [sic] é liberdade de expressão ou opressão? (FERREIRA, 2013, p.192).

Entretanto, por vezes, a mulher muçulmana não pode usufruir do direito que ela possui para transitar livremente na esfera pública. Essa situação ocorre, por exemplo, com as muçulmanas que optam por usar a *burca* ou o *niqab* pelas ruas francesas. Em 2004 aprovou-se na França uma lei que proíbe o uso de qualquer objeto que seja explicitamente relacionado com determinada pertença religiosa (GASPARD, 2006, p.109). O debate sobre os símbolos religiosos, intimamente ligado com a questão da presença de mulheres muçulmanas nas escolas francesas, iniciou-se em 1989 quando três alunas marroquinas foram expulsas de uma escola em Paris por se negarem a retirar o véu em ambiente escolar. Em 2010 o então presidente francês, Nicolas Sarkozy, propôs uma lei que proíbe o uso de qualquer tipo de roupa que cubra a face. O tribunal francês aprovou a lei, e desde então o uso de vestimentas muçulmanas como *burca* ou o *niqab* tornou-se explicitamente proibido em território público francês (FERREIRA, 2013, p.184).

A atitude do Estado francês de interferir diretamente em escolhas pessoais dos cidadãos gerou diversas opiniões sobre a proibição da exibição de símbolos religiosos em território francês. Pessoas que se mostraram a favor da proibição baseavam a sua opinião em argumentos apresentados por mulheres que se identificavam como pertencentes a determinados movimentos feministas e que enxergam o véu como símbolo máximo da opressão masculina sobre as muçulmanas. Para essas pessoas, a proibição do uso do véu em

locais públicos significaria um avanço contra o Islã radical e contra a opressão masculina (GASPARD, 2006, p.114). Por outro lado, outra corrente feminista afirma que a lei afetaria de forma negativa às jovens muçulmanas, que seriam privadas do ensino público e, no caso de imigrantes, acabariam por ser mandadas de volta a seu país de origem, ou seja, a proibição não acabaria de fato com a opressão e dominação masculina sobre as mulheres, mas geraria uma maior exclusão das mesmas (GASPARD, 2006, p.114).

Além da França, a Turquia também proíbe o uso do véu em escolas e universidades, fato que acaba por ressignificar a prática, adicionando um viés político ao que, tradicionalmente, seria algo unicamente religioso (GASPARD, 2006, p.115). Algumas muçulmanas chegaram a adotar o uso de véus que continham as cores da república francesa como forma de afirmar a sua identidade nacional e a sua religião (GASPARD, 2006, p.114). No Brasil não há leis que proíbam ou restrinjam a vestimenta islâmica em locais públicos, permitindo, inclusive, que as muçulmanas trajem o véu em fotos de documentos oficiais (ZAIA, 2006, p.105). Portanto, usar o *hijab* significa, primeiramente, a adesão ao Islã, entretanto, seus significados podem ir além da manifestação religiosa variando de acordo com a recepção da sociedade hospedeira a diferentes hábitos culturais e religiosos.

Trajar o véu nem sempre é uma atitude bem aceita em todas as sociedades. Como dito anteriormente, existem lugares, como a França, em que seu uso é proibido quando ele se estende pela face, e outros em que há uma maior aceitação quanto ao fato de mulheres estarem cobrindo seus cabelos e/ou rostos, como no Brasil. Questões históricas como o fato de a França ter sido um país colonizador e do Brasil ter sido uma colônia, por vezes, justificam a distinta forma em que essas nações reagem a determinadas manifestações culturais. A característica cordial do indivíduo brasileiro (HOLANDA, 1936, p.176), isto é, a sua imensa hospitalidade ao que vem de fora e o seu constante contato com culturas de outros países fez com que a sociedade brasileira não entrasse em conflitos diretos com culturas diferentes da sua.

O primeiro contato registrado do Islã com o Brasil se deu no período colonial durante o tráfico de escravizados. Os muçulmanos que foram submetidos a essa condição, em sua maioria, eram africanos Yorubás e eram os únicos escravizados letrados residentes no Brasil (CASTRO, 2015, p.366). Amplamente concentrados em Salvador, os Malês, como eram conhecidos os escravizados muçulmanos, foram capazes de organizar um movimento a fim de acabar com a escravização, com a imposição do catolicismo e dar origem a um governo

islâmico²³. Devido a capacidade de leitura dos Malês e, conseqüentemente, suas habilidades para unir os escravizados, o Islã tornou-se uma religião a ser controlada no Brasil (CASTRO, 2015, p.366). No início século XX ele havia sido completamente controlado e desapareceu das terras Brasileiras (CASTRO, 2015, p.366). Porém a dominação do Império Otomano em países como a Síria e o Líbano gerou uma grande onda imigração sírio-libanesa no Brasil, fato que culminou no retorno da religião corânica ao país. Seguindo a segunda fase da religião no Brasil, atualmente a maior concentração de muçulmanos no país descende dos imigrantes sírios e libaneses (CASTRO, 2015, p.366-367).

Imigrantes do Líbano que chegaram ao Brasil na década de 50 relatam a dificuldade em manter a rigidez de toda a tradição religiosa, mas reforçam que ainda assim seguiam as práticas muçulmanas, e apontam o apego a religião como a razão pela qual eles não desviaram do caminho que eles acreditavam ser o correto (FERREIRA, 2010, p.180).

O uso do *hijab* é um ponto importante para exemplificar como a vivência da religião muçulmana solidificou-se no Brasil entre os imigrantes da primeira e da terceira geração. Um significado comum sobre o uso do véu remete à ideia de cobrir as mulheres dos olhares indesejados, entretanto, no Brasil usar o *hijab*, em certos casos, acaba por fazer com que a mulher muçulmana seja descoberta, isto é, que a sua vivência religiosa seja notada frente à sociedade (ESPÍNOLA, 2005, p.194).

As comunidades islâmicas brasileiras permitem que o véu seja utilizado somente dentro das mesquitas, embora encorajem o uso constante fora de suas dependências (FERREIRA, 2010, p.106). Ao contrário das terras europeias, no Brasil o uso do *hijab* não é tido como causador de tensão na relação entre as muçulmanas e as não muçulmanas (FERREIRA, 2010, p.106). As mulheres que usam o lenço no Brasil ressaltam, de forma geral, quatro formas de interpretações primárias que os brasileiros dão ao seu uso: Associam com aspectos religiosos mais comuns no Brasil, como o catolicismo; encaram como símbolo da opressão sofrida pelas mulheres; consideram o véu como a manifestação de uma cultura estrangeira e, por fim, o veem como a imagem de uma religião que propaga o terrorismo (CASTRO, 2015, p.367-368).

Ao associar o *hijab* com a opressão sofrida pelas mulheres e com a representação de uma cultura estrangeira, os brasileiros desconsideram a parcela de muçulmanas nascidas no Brasil e que, tendo ou não alguma ligação com imigrantes muçulmanos, decidiu reverter-se ao Islã.

²³<https://preview.tinyurl.com/y8cucoxh> Data de acesso: 23/11/2017.

Algumas pessoas me param na rua e dizem 'ai que linda que você é', outras dizem 'sai pra lá, volta pra sua terra'. Fico furiosa e algumas vezes respondo: 'meu lugar é aqui, sou tão brasileira quanto você'. Fico chateada com a agressividade de algumas pessoas. (CASTRO, 2015, p.371).

Na visão das mulheres muçulmanas os dados sugerem que o brasileiro não é caracterizado como intolerante, mas como curioso(ZAIA, 2009, p. 99).

A forma destoante de se vestir das brasileiras não muçulmanas é um ponto que choca as mulheres islâmicas. Para estas a beleza feminina deve ser mostrada apenas em ambiente privado (ZAIA, 2009, p.100.). Portanto, as roupas largas, que não marcam as curvas do corpo e os lenços que cobrem os cabelos e, por vezes, a face são formas que as mulheres muçulmanas encontraram para resguardar a sua beleza de olhares que não devem enxerga-la (TRUZZI, 2008, p.49.). Tal diferença chega a exercer certa influência na decisão das muçulmanas em usar ou não o véu. Segundo relato, a forma de se vestir das mulheres brasileiras não muçulmanas acaba, de certa forma, intimidando as mulheres islâmicas, que deixam de usar o véu com receio do desejo que seus maridos possam vir a sentir pelas mulheres que deixam a sua sensualidade a mostra (ZAIA, 2009, p.98).

A pesquisadora Samira Adel Osman estudou mulheres libanesas que são ou foram imigrantes no Brasil. De acordo com os relatos contidos nesse trabalho, as relações das mulheres com o Islã no Brasil e no Líbano são bem diferentes, vista a importância que cada país emprega no fato do indivíduo ser ou não religioso (FERREIRA, 2010, p.186). Além da facilidade de cumprir com as orações diárias e com o jejum, no Líbano há uma pressão consideravelmente maior que no Brasil para que se use o *hijab* em locais públicos, ao mesmo tempo em que se torna bem menos incômodo fazer o seu uso, uma vez que a grande maioria das mulheres está vestida dessa forma (FERREIRA, 2010, p. 187).

Seguindo a pesquisa de Osman, algumas imigrantes libanesas afirmam que ao retornar ao seu país de origem optaram por fazer o uso do véu, mas relatam que não houve uma imposição por parte da sociedade, apesar da importância que esta exerceu na decisão (FERREIRA, 2010, p.191). Algumas mulheres explicam que usar o *hijab* por uma imposição, seja familiar ou social, acaba por descumprir o princípio básico da religião que diz respeito à submissão voluntária a Deus (ESPÍNOLA, 2005, p.208).

Todavia, nem todas as muçulmanas que retornaram ao Líbano aderiram ao véu. Uma das motivações apontadas na pesquisa para a não adesão ao *hijab* diz respeito à questão da vaidade feminina, considerando que o véu diminui a beleza da mulher. As mulheres que optaram por não colocar o véu não desconsideraram a possibilidade de utilizá-lo futuramente,

mas afirmam que ainda não se sentem preparadas para fazê-lo. Entre essas moças existe uma sólida consciência de que uma vez colocado, o véu não pode ser retirado, dada a carga religiosa que ele representa (FERREIRA, 2010, p.194).

De acordo com os resultados da pesquisa feita por Samira Osman, as imigrantes muçulmanas que residem ou já residiram no Brasil, em sua maioria, não adotaram o uso do véu em terras brasileiras, ao passo que, ao retornarem a seu país de origem, a escolha por colocar o *hijab* era algo mais comum. Tanto no Brasil quanto no Líbano a primeira justificativa para o uso do lenço é a fé, o que não exclui a existência de influências externas que ajudam na aceitação da prática (ESPÍNOLA, 2005, p. 213).

Sendo assim nota-se que a decisão das muçulmanas imigrantes de usar ou não o lenço tem em si a influência de diversos fatores externos como a aceitação da sociedade hospedeira e os costumes locais, ao mesmo tempo em que também é permeada por fatores subjetivos como a forma que muçulmana lida com a sua vaidade, se ela está preparada para mudar toda a sua forma de se vestir e, principalmente, como ela compreende o significado que trajar o véu representa para a sua consolidação como muçulmana. Em todos os casos permanecer usando o véu após aderir ao seu uso, isto é, não retirá-lo, foi apontado como um ato tão importante quanto começar a usá-lo, vista tamanha importância que tal atitude possui na vida das muçulmanas (FERREIRA, 2010, p.191-196).

Enquanto uma parcela das muçulmanas nascidas em berços islâmicos posterga a decisão de aderir ao véu, não é incomum encontrar muçulmanas revertidas que passaram a vestir o *hijab* logo após a *shahada*, ato de afirmar a crença em um Deus único e no profeta *Muhammad* (PINTO, 2010, p. 54). Acredita-se que o ato de colocar o véu logo após a consolidação da reversão age como um ponto marcador para a nova vida que se inicia, chamando a atenção para a sua nova vivência religiosa (ESPÍNOLA, 2005, p. 210).

Entretanto nem todas as revertidas conseguem lidar com as consequências sociais de usar o *hijab* em um ambiente de minoria muçulmana. A rejeição por parte de membros próximos da família, o ambiente de trabalho que muitas vezes não permite o uso do véu, entre outros, são questões que, por vezes, fazem com que as muçulmanas decidam pelo uso gradual do véu, colocando-o às vezes e aumentando a frequência do uso até que as pessoas ao seu redor se acostumem com o ato (CASTRO, 2015, p. 373).

O fato das revertidas usarem o véu afeta diretamente a decisão de muçulmanas descendentes de imigrantes sobre o uso do lenço. Como dito anteriormente, muitas imigrantes e/ou descendentes optam por não usar o véu quando residem em países de minoria muçulmana, visto que, em certos casos, o *hijab* atua como uma barreira que dificulta a

adaptação na sociedade hospedeira, chamando a atenção para o fato de pertencerem a uma cultura diferente (ESPÍNOLA, 2015, p.209). Entretanto, ao notarem o esforço que as revertidas fazem para usar o véu, algumas descendentes relatam serencorajadas fazê-lo (CASTRO, 2015, p. 374).

Uma característica observada entre os revertidos ao Islã é a forma rígida e sem distorções de vivenciar a religião (CASTRO, 2015, p.374). Autoras como Claudia Espínola e Cristina Castro concluem que tal rigidez está diretamente ligada com a necessidade de afirmarem a sua legitimidade e de se valorizarem como muçulmanos (CASTRO, 2015, p.373-374). A referida necessidade, por vezes, é criada em um contexto onde muçulmanos imigrantes e seus descendentes possuem maior prestígio, uma vez que a palavra é algo de valor único no Islã e os nascidos em berço islâmico detém o idioma original, no caso, o árabe (CASTRO, 2015, p.374).

Portanto são várias as influências que levam as muçulmanas a usar ou não o *hijab*. Por vezes as mulheres que optam por usar o véu precisam transgredir leis para seguirem praticando a sua fé, como é o caso das muçulmanas francesas. Ao passo que outras lideranças nacionais, como no Afeganistão, obrigam que todas as mulheres cubram até a face (FERREIRA, 2013, p.187), descaracterizando o sentido religioso da vestimenta islâmica. Por trás de todo uso político ou de afirmação da identidade muçulmana, como ocorre no Brasil, há uma base religiosa sólida que justifica a adesão ao véu.

Considerações finais

Neste artigo foi abordada a relação da mulher muçulmana com o uso o *hijab*, apontando diversos significados atribuídos ao ato de vesti-lo. Por meio de uma lente que buscou desconstruir o olhar orientalista que comumente é adotado sobre o Islã, este estudo buscou dar voz às mulheres islâmicas a fim de explicitar seus respectivos pontos de vista sobre uma vestimenta que gera tanta polêmica nas sociedades ocidentais. É importante ressaltar a importância dada aos relatos das muçulmanas para a construção deste artigo, uma vez que elas são as principais personagens do estudo que o originou.

A partir dos relatos das mulheres muçulmanas pode-se concluir que, para elas, de forma geral, cobrir-se com o véu não representa algum tipo de opressão e que inclusive, por vezes, ele é utilizado como forma de protesto, como é o caso das muçulmanas francesas que foram proibidas de vestir os véus que cobrissem o rosto, como a *burca* e o *niqab*. Para as muçulmanas usar o véu é um ato importante e repleto de significados, tanto que mesmo as

mulheres que fazem parte da parcela pesquisada que optou por não usá-lo, têm a consciência do que o seu uso significa e não descartam a possibilidade de trajá-lo futuramente.

A tendência da visão secular de reduzir os significados do véu a questões como a opressão e a subordinação da mulher, além de retirar o sentido primeiro do *hijab*, o religioso, acaba por criar uma imagem de uma mulher inferior não só aos homens, mas também a outras mulheres (a saber, as ocidentais). Através de relatos, nota-se que as muçulmanas possuem sentimentos diferentes em relação à obrigatoriedade do uso do véu, mas em momento algum foi citado o potencial opressor que por vezes é relacionado ao *hijab* por vertentes do feminismo secular. Através dessa pesquisa é possível dissolver certas noções como a ideia de que as mulheres muçulmanas são tratadas como sendo inferiores aos homens e que seu lugar na sociedade islâmica é exclusivamente o de mãe e esposa.

O presente trabalho também torna possível uma melhor compreensão sobre como se dá parte da questão sobre gênero no Islã, concluindo que homens e mulheres são igualmente valorizados como indivíduo. É importante ressaltar que mesmo com a separação das funções sociais e religiosas através do sexo, de uma forma geral, a religião não coloca uma tarefa em posição de superioridade em relação a outra, compreendendo que tanto as funções dos homens quanto as das mulheres são essenciais para a manutenção da sociedade. Além disso, compreender as funções que a mulher pode exercer na sociedade islâmica implica em compreender qual o papel que o *hijab* possui nessa execução.

Portanto este artigo procurou compreender, através da perspectiva das mulheres muçulmanas, qual a importância do véu para as referidas mulheres. Foram analisados diversos aspectos sociais e religiosos que influenciam e alteram o significado de usar *ohijab*, mas a conclusão principal é a de que ainda que o véu possa ser usado para representar diferentes demandas das mulheres muçulmanas, o motivo mais importante é o que ele representa para a sua religiosidade. Há um consenso de que não é correto que o véu seja aderido por pressão social ou familiar, tampouco por moda. A escolha de usar o véu deve partir de uma reflexão individual que dê margem para a compreensão de todos os aspectos religiosos que permeiam o seu uso.

Como mostrado acima através dos relatos contidos no trabalho, questões sociais, como o fato da maioria das mulheres usarem ou não o véu, exercem grande influência na decisão de aderir ou não a ele. Entretanto, deve-se ressaltar que o motivo religioso está sempre presente na hora da escolha. As diferentes interpretações das escolas de jurisprudências que regulamentam o uso dos *hijabs*, associadas aos costumes culturais, geralmente, orientam qual o modelo de véu é o mais comum em determinadas regiões. Este ponto esclarece o porquê de

existirem tantos modelos de *hijabs*, mostrando que seus usos são igualmente válidos, desde que cumpram com as descrições presentes nas escrituras sagradas. É importante reforçar que compreender o véu apenas como um símbolo opressor é retirar a sua essência religiosa e, conseqüentemente, o seu sentido. Neste artigo encontram-se algumas das múltiplas formas de interpretar tudo o que usar o lenço pode significar na vida da mulher que o faz, mas com a consciência primeira de que a causa principal, como destacado em vários pontos no decorrer do texto, é a religiosa

Referências bibliográficas

- ABRANCHES, Maria. **Pertenças Fechadas em Espaços Abertos. Estratégias de (Re) Construção Identitária de Mulheres Muçulmanas em Portugal**. Lisboa: ACIDI, 2007.
- ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação?: reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus outros. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, p.451-470, maio/ago. 2012.
- BALDI, César Augusto. Secularismo, Islã e o "muçulmano": reflexões sobre colonialidade e biopolítica. **Meritum**, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p.139-186, jul./dez. 2011. Semestral.
- CASTRO, C.m.. Muçulmanas no Brasil: Reflexões Sobre a Relação entre Religião e Dominação de Gênero. **Mandrágora**, [s.l.], v. 14, n. 14, p.80-96, 31 dez. 2008. Instituto Metodista de Ensino Superior.
- CASTRO, Cristina Maria de. Usar ou não o hijab no Brasil? Uma análise da religiosidade islâmica em um contexto minoritário. **Religião & Sociedade**, [s.l.], v. 35, n. 2, p.363-383, dez. 2015. FapUNIFESP (SciELO).
- CUNHA, Fawzia Oliveira Barros da. **VÉUS SOBRE A RUA HALFELD: UM ESTUDO SOBRE AS MULHERES MUÇULMANAS DA MESQUITA DE JUIZ DE FORA E O USO DO VÉU**. 2006. 145 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.
- ESPINOLA, Claudia Voigt. **A mulher no Isla - genero, Violencia e direitos humanos**. In: X Jornadas sobre Alternativas religiosas - sociedad y religion en el Tercer Milenio, 2000, Buenos Aires. Cd - room, 2000.
- ESPINOLA, Claudia Voigt. **O véu que (des)cobre: o processo de "arabização" da comunidade árabe muçulmana de Florianópolis**. In: 25ª reunião Brasileira de Antropologia, 2006, Goiania. 25ª ABA- Saberes e práticas antropológicas desafios para o século XXI, 2006.
- FERREIRA, Francirosy. Diálogos sobre o uso do véu (hijab): Empoderamento, identidade e religiosidade. **Perspectivas**, São Paulo, v. 43, p.183-198, jan./jun. 2013. Semestral.
- FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa Ferreira. **Olhares femininos sobre o Islã: etnografias, metodologias e imagens**. In: OSMAN, Samira Adel; ZAIA, Márcia; FERREIRA, Francirosy (Org). São Paulo: Aderaldo & Rothschild Editores Ltda, 2010.
- GASPARD, F.. O Véu da Disputa. **Mandrágora**, [s.l.], v. 13, n. 13, p.107-116, 31 dez. 2007. Instituto Metodista de Ensino Superior.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 27ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- JOMIER, Jacques. **Islamismo: História e doutrina**. Tradução de Luiz João Baraúna. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

- KERGOAT, Danièle. Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. In TEIXEIRA, Marli, EMÍLIO, Marilane, NOBRE, Miriam e GODINHO Tatau. (org.). **Desafios para as políticas públicas: trabalho e cidadania para as mulheres**. São Paulo, 2003. p. 55-64.
- MARQUES, Vera Lúcia Maia. **Mulheres e muçulmanas**. In: 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2008.
- MOSSUZ-LAVAU, Janine. Sexualidade e religião: O caso das mulheres muçulmanas na França. **Revista Estudos Feministas**, Santa Catarina, p.377-386, maio/ago. 2005.
- NEUMANN, Mariana Menezes. Por detrás dos véus: a mulher muçulmana e as revoluções turca e iraniana. **Pap. Polít.**, Bogotá, vol.11, n.2, jul/dez. 2006
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Islã: Religião e civilização. Uma abordagem antropológica**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2010.
- SAID, Edward W. **Orientalismo: O oriente como invenção do ocidente**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SILVA, Maria Cardeira da. As mulheres, os outros e as mulheres dos outros: feminismo, academia e Islão. **Cadernos Pagu**, Lisboa, p.137-159, jan./jun. 2008. Semestral.
- TRUZZI, Oswaldo. Família Árabe Muçulmana em São Paulo. **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, n.1, 2008, pp. 37 a 74.
- WHOODHEAD, Linda. Mulheres e gênero: uma estrutura teórica. **Revista de Estudos da Religião**, n.1, 2002, pp.1-11.
- ZAIA, Marcia Cristina. **O véu não cobre pensamento: Imigrantes muçulmanas em São Paulo**. 2006. 132 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2006.