

PAULO GABRIEL HILU DA ROCHA PINTO

# Ritual, etnicidade e identidade religiosa

**PAULO GABRIEL  
HILU DA ROCHA  
PINTO** é professor  
do Departamento  
de Antropologia e  
coordenador do Núcleo  
de Estudos sobre o  
Oriente Médio (Neom)  
da Universidade Federal  
Fluminense.

**nas comunidades  
muçulmanas  
no Brasil**

Movimentos migratórios, trabalho missionário e novas tecnologias de comunicação fizeram com que o Islã se tornasse parte do universo social e cultural de praticamente todos os países ocidentais. O Islã representa a segunda maior comunidade religiosa em países como os EUA (6 milhões), França (5 milhões), Alemanha (2,5 milhões) e Holanda (500.000). Estudos antropológicos e sociológicos feitos nas comunidades muçulmanas nos países ocidentais mostram como identidades islâmicas são localmente produzidas nessas comunidades diaspóricas. Os resultados dessas pesquisas revelam a complexa interação entre fatores sociológicos e culturais locais e o sistema normativo de doutrinas e práticas islâmicas que se globaliza através da circulação de pessoas (imigração, viagens, peregrinação, etc.), textos e imagens (Haddad, 1998; Haddad & Lummis, 1987; Kepell, 1992, 1997).

O Brasil possui uma grande comunidade muçulmana, com cerca de um milhão de membros, que foi formada desde o século XIX por diversas levas migratórias do Oriente Médio (Síria, Líbano, Palestina) e pela conversão de brasilei-



ros não-árabes. A comunidade muçulmana é quase totalmente urbana, com grandes concentrações no Rio de Janeiro, São Paulo e Foz do Iguaçu. Essas comunidades apresentam importantes diferenças sociológicas e culturais entre si. Por exemplo, no Rio de Janeiro o fluxo migratório recente é muito menor que nas outras duas comunidades, o que torna o processo de reformulação e criação de identidades muçulmanas muito mais dependente de elementos culturais locais ou nacionais, enquanto nas outras comunidades movimentos islâmicos transnacionais e um constante contato com o Islã praticado no Oriente Médio constituem importantes fatores no processo de produção de identidades islâmicas. Os muçulmanos dessas comunidades tendem a se concentrar em atividades comerciais, com uma marcada mobilidade social em direção a profissões liberais (medicina, direito, engenharia, etc.).

A maioria dos muçulmanos no Brasil é formada por imigrantes árabes e seus descendentes. No entanto, existe um crescente número de brasileiros não-árabes que se convertem ao Islã através de relações pessoais (introduzidos por relações de trabalho, amizade ou casamento) ou do trabalho missionário que começa a ser feito por instituições muçulmanas organizadas em mesquitas ou confrarias sufis. A importância numérica e social dos muçulmanos no Brasil e a relevância de estudos acadêmicos sobre

o Islã para a compreensão de fenômenos religiosos, sociais e políticos em escala global fazem da comunidade muçulmana um importante universo de pesquisa para as ciências sociais no Brasil. Assim, analisarei aqui os processos de construção das identidades muçulmanas no Brasil dentro do contexto sociocultural das comunidades muçulmanas do Rio de Janeiro, Curitiba e São Paulo, de modo a compreender como diferentes elementos e processos atuam em cada uma delas (1).

## O ISLÃ ENTRE O UNIVERSALISMO TEXTUAL E A DISTINÇÃO ÉTNICA: A SOCIEDADE BENEFICENTE MUÇULMANA DO RIO DE JANEIRO

A comunidade muçulmana do Rio de Janeiro tem seu centro religioso na Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBMRJ), que possui uma sala de orações (*musala*) em um prédio comercial na Lapa, que serve como mesquita para a comunidade local. Essa é a única mesquita funcionando no Rio de Janeiro, pois, embora exista uma mesquita em Jacarepaguá construída em estilo “islâmico internacional”, ela está fechada devido a disputas entre a liderança da comunidade e o construtor da mesquita. No Rio de Janeiro existe ainda o Clube Alauíta, no bairro da Tijuca, que serve como espaço de sociabilidade e de celebrações rituais da comunidade alauíta (2). O contato inicial se deu através do *imam* (líder religioso e ritual) Abdu, que nasceu no Sudão e foi criado no Brasil e cuja educação religiosa foi feita durante o período que trabalhou na Líbia. A minha presença como pesquisador foi bem aceita pelo *imam*, que já está acostumado com a presença de pesquisadores na sua comunidade (embora esse fator não seja sem ambigüidades, pois muitos membros da comunidade se ressentem da atitude pouco respeitosa de alguns pesquisadores que por lá passaram).

1 Os dados etnográficos aqui analisados foram recolhidos durante minha pesquisa de campo nas comunidades muçulmanas do Rio de Janeiro, Curitiba e São Paulo entre 2003 e 2005. Esta pesquisa foi financiada por uma Bolsa de Recém-Doutor do CNPq.

2 Os alauítas constituem uma seita esotérica xiita existente na Síria, Líbano e sul da Turquia. Os alauítas não seguem os pilares rituais do Islã, como as orações diárias nas mesquitas, sendo considerados por muitos muçulmanos sunitas como heréticos. Os alauítas do Rio de Janeiro não costumam frequentar a SBMRJ. Alguns informantes alauítas apontaram para as tendências salafis da instituição como um fator que os desencoraja a frequentarem a SBMRJ.

Desse modo, comecei a frequentar regularmente as orações de sexta-feira, quando é feito o sermão semanal (*khutbah*) para a comunidade, assim como outras atividades comunitárias como os cursos de árabe e de doutrina islâmica e, na ocasião do mês sagrado do Ramadan (em outubro naquele ano), as refeições comunitárias para quebrar o jejum (*iftar*). O trabalho de campo se deu através da observação participante das práticas religiosas e sociais que têm lugar na SBMRJ, assim como de entrevistas abertas e conversas informais com o *imam* e os membros da comunidade.

A comunidade muçulmana do Rio de Janeiro é bastante pequena se comparada com as existentes em São Paulo, Mato Grosso ou Paraná, tendo cerca de 5.000 membros afiliados formalmente à SBMRJ. No entanto, a comunidade do Rio de Janeiro apresenta uma interessante particularidade, pois é uma das poucas comunidades muçulmanas no Brasil cujos membros não são majoritariamente de origem árabe, mas constituem um conjunto multicultural e multiétnico de árabes e seus descendentes, africanos (muitos são estudantes no Brasil, além de imigrantes) e brasileiros convertidos de outras tradições religiosas. Os árabes e seus descendentes constituem cerca de 40% dos membros da comunidade, sendo a maioria dos demais brasileiros de diversas origens que se converteram ao Islã, existindo um significativo contingente de africanos e seus descendentes (Montenegro, 2002). Em termos socioeconômicos a grande maioria dos membros da comunidade é composta de pequenos comerciantes, geralmente na área do Saara no centro do Rio, ou empregados no comércio, havendo um pequeno número de estudantes universitários e de profissionais liberais (advogados, veterinários, etc.).

O caráter multiétnico da comunidade no Rio de Janeiro faz com que as identidades muçulmanas construídas e veiculadas por ela tenham uma relação bastante complexa com a tradição cultural e lingüística árabe e com as realidades sociais e culturais do Brasil. A língua árabe é valorizada como elemento constitutivo, mas não determinante, da identidade muçulmana. Existe a

preocupação de se ensiná-la aos membros da comunidade que não têm origem árabe (e mesmo aos que têm, mas não dominam o árabe clássico dos textos religiosos), com o objetivo de permitir a todos um acesso direto aos textos sagrados, em especial ao *Alcorão*. No entanto, o universo lingüístico das atividades religiosas, nos sermões, cursos, etc., é claramente dominado pelo uso do português, com exceção de fórmulas rituais, como “*bismillah al-rahman al-rahim*” (“em nome de Deus clemente e misericordioso”) ou “*salam aleikum rahmatu-llah wa barakatu-hu*” (“que a paz de Deus, a sua misericórdia, a sua graça estejam com vocês”), mostrando a construção de um espaço religioso integrado ao universo lingüístico e, em certa medida, à cultura local. Mesmo os versos do *Alcorão* citados em árabe durante o sermão de sexta-feira são imediatamente seguidos da sua tradução em português.

Da mesma forma, existe a preocupação em produzir textos explicativos sobre o Islã em português tanto para a socialização de novos convertidos no universo doutrinal e ritual da religião, quanto para a divulgação do Islã na sociedade mais ampla. É interessante notar que, ao contrário do que pude observar entre os muçulmanos frequentadores de páginas da Internet islâmicas, o uso de textos doutrinários ou explicativos em inglês, produzidos pelas comunidades muçulmanas nos EUA, na Europa, ou mesmo no Oriente Médio, era muito limitado entre os membros da SBMRJ uma vez que poucos tinham um bom domínio dessa língua. Assim, embora essa comunidade tenha questões estruturais muito próximas das outras comunidades da diáspora muçulmana, o consumo de discursos islâmicos globalizados em inglês, que moldam o universo doutrinal das comunidades européias e americanas, é feito de forma muito indireta, embora muitos pontos em comum com esse “Islã anglófono” (Haddad, 1998; Haddad & Lummis, 1987) apareçam nos discursos e textos em português produzidos por ela.

Porém, o valor simbólico da língua e da identidade árabe faz com que elas sejam usadas como sinal de distinção religiosa



dentro da comunidade. Durante os momentos de socialização que se seguem aos rituais religiosos é comum ver os falantes do árabe usarem esse idioma nas suas interações, demarcando uma fronteira étnica que os separa dos demais membros da comunidade. Os descendentes de árabe que não falam a língua costumam ser alvo de suaves repreensões jocosas que reforçam o valor da língua como diacrítico cultural constituinte da fronteira étnica. Além disso, é bastante significativo que todas as posições de poder e *status* dentro da comunidade sejam ocupadas por falantes de árabe, demarcando claramente uma hierarquia étnica dentro da comunidade. O próprio *imam*, apesar de geograficamente originário da África (Sudão), define-se etnicamente como árabe.

O *imam* Abdu legitima sua posição como *imam*, em parte, devido à sua origem árabe que, em princípio, lhe garante um domínio lingüístico da tradição textual do Islã. Isso fica evidente pelo fato de ele não possuir formação religiosa que lhe garanta o título de *shaykh*, tendo feito apenas estudos religiosos gerais na Líbia. Também é significativo que ele tenha gradualmente enfatizado cada vez mais a integração entre sua identidade cultural árabe, diacríticos identitários muçulmanos e a *performance* moral de valores construídos como essencialmente islâmicos através de uma reconfiguração de sua vida pessoal e, implicitamente, de

seu *self*. Tal reconstrução e apresentação do *self* foi constituída através do processo pessoal que o levou a se casar em segundas núpcias com uma marroquina que usa o véu islâmico (*hijab*) após se separar de sua primeira esposa, uma brasileira não-muçulmana. Porém, apesar da ênfase na *performance* moral como arena de legitimação da autoridade religiosa, o papel de Abdu como “mediador cultural” (Antoun, 1989; Gaffney, 1994) entre a tradição religiosa do Islã e a realidade cotidiana é constantemente contestado por vários membros falantes do árabe na comunidade. Estes reivindicam a capacidade de perceber as deficiências presentes nas interpretações de Abdu por poderem ter acesso ao texto corânico na língua original, o que mostra uma disputa dentro do grupo de falantes de árabe por prestígio e autoridade religiosa a partir do controle sobre os significados do texto sagrado.

Apesar da relação entre hierarquia e etnicidade árabe na divisão do trabalho religioso na SBMRJ, o discurso público de seus líderes enfatiza as atividades voltadas à divulgação do Islã e à incorporação dos convertidos dentro da comunidade, o que se reflete na importância que as atividades pedagógicas, como os cursos sobre Islã ou “cultura muçulmana”, possuem no conjunto das práticas comunitárias. Os cursos sobre Islã tendem a focalizar os desafios que as práticas culturais e sociais brasileiras colocam para os muçulmanos, principalmente os convertidos ou os recém-imigrados, tocando questões como o uso do véu, a proibição do consumo de álcool e da carne de porco, e a interação social com amigos e familiares não-muçulmanos. É interessante notar que esses temas são entremeados com outros de âmbito global, como a imagem do Islã e dos muçulmanos na mídia, que geralmente é percebida como hostil ao Islã (Montenegro, 2002), os conflitos no Oriente Médio, ou os ataques terroristas de 11 de setembro. Tal confluência de elementos locais e globais mostra as várias dimensões das identidades muçulmanas, que são construídas através da intercessão de diversos universos discursivos e práticos: Islã, mídia internacional,



mundo muçulmano, sociedade brasileira, interações sociais locais.

É importante ressaltar que as identidades muçulmanas veiculadas pela SBMRJ não se constituem apenas pelo contraste com universos discursivos e práticos não-muçulmanos, mas também pelo contraste entre as diversas tradições islâmicas que informam os membros da comunidade de acordo com a sua origem. Uma vez que essa comunidade é exclusivamente sunita, as diferenças nas práticas rituais, nas crenças e nos discursos doutrinários tornam evidente o problema dos filtros culturais e sociais na compreensão e na prática do Islã. Uma vez que a tradição dominante na SBMRJ é a da Salafiyya, um movimento reformista surgido no século XIX que prega a volta a um “Islã original” que estaria codificado no *Alcorão* e na Hadith (coleção de tradições do Profeta), essas diferenças são percebidas como *bida* (inovações condenáveis), ou seja, desvios do “verdadeiro” Islã que devem ser corrigidos.

Assim, os líderes religiosos da SBMRJ são bastante críticos das outras tradições muçulmanas como o sufismo, o culto aos santos ou o xiismo, procurando evitar que os membros da comunidade caiam em tais “desvios”. Desse modo, é possível dizer que o caráter multicultural da comunidade do Rio de Janeiro criou uma consciência das diferenças doutrinárias e práticas entre as diversas tradições islâmicas, levando à busca do “verdadeiro” Islã dentro de um quadro de referências de reforma religiosa centrada na tradição textual islâmica. Assim, os mecanismos disciplinares (Asad, 1993, pp. 130-5) desenvolvidos pelas autoridades religiosas da SBMRJ (sermões, cursos, textos normativos, etc.) produziram um processo de “objetificação” (Eickelman & Piscatori, 1996, p. 48) da tradição islâmica, criando um sistema religioso “purificado” de práticas culturais e sociais, que passa a servir como referência normativa consciente para a vida do fiel.

Esse Islã “objetificado” facilita a integração de convertidos na comunidade, uma vez que relega as diferenças culturais para um segundo plano e todos passam a ser

submetidos à mesma disciplina religiosa. Da mesma forma, essa forma “objetificada” do Islã cria novas possibilidades para atrair convertidos que não possuem origem muçulmana, pois permite a codificação das práticas e doutrinas islâmicas em termos de uma moral universal. Um exemplo disso é a prática de caridade e trabalho social desenvolvida pela SBMRJ junto a comunidades carentes do Rio de Janeiro. Tais atividades não são acompanhadas de atividades missionárias explícitas, mas são entendidas pelos membros da comunidade através do conceito tradicional de *tabliq* (divulgação do Islã através de obras), cujo engajamento social e fervor na ajuda ao próximo são vividos como a realização das bases morais do Islã. Essa prática teve seus resultados evidentes na conversão de um grupo de cerca de 20 homens no Morro do Turano, que foram atraídos pelo universalismo e empenho moral mostrados pelos muçulmanos (que, segundo um informante, estavam empenhados na ajuda de não-muçulmanos e não estavam pregando ou impondo a sua religião à deles).

No entanto, essa forma de compreensão e prática do Islã cria tensões com os adeptos de outras correntes dentro da tradição islâmica, que vêem a Salafiyya como superficialidade textual, intolerante e excludente. Também entrei em contato com um grupo sufi naqshbandi, cujo *shaykh* (iniciado) foi iniciado na Turquia e na Síria, e que conta com cerca de 15 fiéis. Embora o *shaykh* não frequente a SBMRJ, uma vez que sente a sua autoridade religiosa negada pelo discurso dominante da comunidade, ele faz questão de que os seus discípulos o façam para que “tenham uma boa formação na doutrina exotérica (*zahirî*) do Islã”, como afirmou ele. Os discípulos concordam que a ênfase nos textos e nos princípios da lei islâmica são importantes, mas afirmam que isso é um estágio superficial do Islã, e que o desenvolvimento moral dos muçulmanos deveria incluir a busca do contato místico com Deus. É interessante notar que, embora no Rio de Janeiro o espaço da mesquita tenha se estruturado a partir de práticas e discursos excludentes e objetificados

ligados à Salafiyya, ele apresenta áreas de intercessão com outras tradições islâmicas como o sufismo.

Podemos concluir dizendo que as identidades muçulmanas na SBMRJ são construídas através de mecanismos disciplinares argumentativos (Whitehouse, 2000, pp. 34-44), ou seja, discursos e textos normativos, cujo objetivo é criar um Islã objetificado e universal cujos pressupostos culturais e sociais não sejam perceptíveis. A integração da comunidade na sociedade mais ampla se dá através da releitura de valores sociais difusos em termos de conceitos religiosos islâmicos, por exemplo, a solidariedade social é praticada dentro do quadro da *tabliq*.

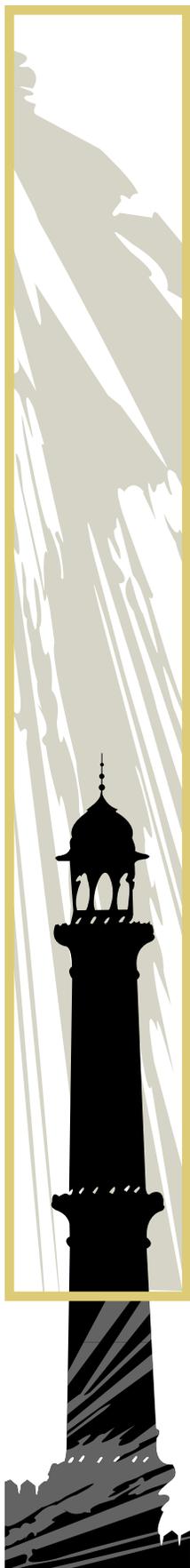
## ETNICIDADE COMO SUPERAÇÃO DO SECTARISMO: A COMUNIDADE MUÇULMANA DE CURITIBA

A comunidade muçulmana de Curitiba mostra um quadro comparativo bastante interessante. As atividades de pesquisa foram desenvolvidas em várias visitas feitas à comunidade, em março, junho, julho e setembro de 2003. A comunidade de Curitiba reúne cerca de 3.000 famílias (15.000 pessoas) afiliadas à mesquita Imam Ali Ibn Abu Talib (construída em 1977 em estilo “oriental” ou, melhor dizendo, “internacional islâmico”, com minaretes, arcos em ferradura e cúpula) e à Sociedade Muçulmana, que é ao mesmo tempo um clube social e uma instituição beneficente. A comunidade é composta quase que exclusivamente de imigrantes sírios, libaneses, palestinos e egípcios e seus descendentes, e é liderada por um *shaykh* xiita nascido no Líbano, o *shaykh* Mahdi. *Shaykh* Mahdi teve a sua formação religiosa no Líbano e antes de assumir a liderança da comunidade de Curitiba foi *shaykh* da comunidade muçulmana de Santiago do Chile, a qual, segundo ele, “era composta quase totalmente de libaneses e palestinos”. Essa experiência no

Chile permitiu ao *shaykh* Mahdi desenvolver estratégias para lidar com os desafios colocados pela realidade latino-americana e pelas interações entre sunitas e xiitas na mesma comunidade, as quais o prepararam para as questões que encontrou no Brasil. Na comunidade de Curitiba as conversas e entrevistas eram quase sempre feitas em árabe ou em uma mistura de árabe com português (o registro lingüístico sendo mudado conforme o assunto tratado, sendo o árabe usado para discutir assuntos religiosos ou culturalmente significados como “importantes” e o português para descrever anedotas prosaicas da comunidade).

A comunidade de Curitiba está organizada desde a década de 50 com a criação da Sociedade Muçulmana. *Shaykh* Mahdi ressaltou em uma entrevista que “a comunidade de Curitiba foi muito inteligente em primeiro criar um clube e depois se preocupar em construir a mesquita, pois o clube permite a integração das famílias e, principalmente, mantém a juventude unida e interessada no Islã. Se os jovens muçulmanos não fizerem atividades juntos e acharem que o Islã é apenas rezar na mesquita e seguir as regras da religião, eles vão acabar se desinteressando em serem bons muçulmanos”. É interessante notar que, ao contrário da comunidade carioca, que se estrutura em torno da prática pública da religião, a comunidade de Curitiba estrutura as suas identidades a partir de um espaço de sociabilidade informal, mostrando a importância da transmissão de pressupostos culturais compartilhados na construção das suas identidades religiosas.

Embora a comunidade de Curitiba tenha um caráter árabe bastante marcado, ela apresenta uma importante divisão sectária, pois metade dela é composta de sunitas e metade de xiitas. A crescente presença dos xiitas se fez sentir desde os anos 70, quando a Guerra Civil Libanesa e a invasão e ocupação israelense do sul do Líbano intensificaram o movimento migratório dos xiitas libaneses. A mesquita da comunidade foi construída como uma mesquita sunita em 1977 e assim permaneceu até 1986, quando o governo do Irã, na sua política de disputar com a Arábia



Saudita o financiamento e o controle do Islã internacional, passou a dar importantes doações para a mesquita e, logo, passou a ter o direito de escolher o seu *shaykh*, que passou a ser um xiita. A presença do Irã é imediatamente sentida no belo *mihrab* (nicho que marca a direção de Meca) de mosaicos de azulejos em estilo persa, com a inscrição em português e árabe “Presente da República Islâmica do Irã, 1996”.

Segundo *shaykh* Mahdi, o zelo em divulgar o xiismo revolucionário e militante apoiado pela República Islâmica do Irã alienou os sunitas da comunidade e a Guerra Irã-Iraque acirrou o conflito entre sunitas e xiitas a ponto de a comunidade estar em perigo de se fragmentar ou dissolver. Nas palavras do *shaykh* Mahdi, “foi uma época muito difícil, para você ter uma idéia a escola islâmica que tinha sido criada junto com a Sociedade Muçulmana fechou por impossibilidade de consenso sobre o conteúdo do currículo religioso”. Ainda segundo o *shaykh*, o quadro só começou a mudar com o seu antecessor, que apagou a militância político-religiosa de seu discurso, assim como retirou da mesquita todos os símbolos políticos ou sectários, como retratos do Ayatollah Khomeini ou imagens das figuras sagradas do xiismo. Assim, uma identidade muçulmana supra-sectária começou a ser construída através da ênfase nos elementos doutrinários e práticos compartilhados por sunitas e xiitas.

Atualmente, embora as diferenças rituais entre sunitas e xiitas apareçam nas orações coletivas, elas são entendidas e integradas como variações dentro de um espectro de práticas legítimas. Na mesquita, tabletes de argila (geralmente feitos com o solo sagrado de Karbala, no Iraque) ficam disponíveis em uma caixa para que a cabeça toque algum material natural durante a oração. Os sunitas não possuem tal obrigação. Uma das conseqüências de tal esforço integrativo é a tendência a minimizar ou abandonar os mecanismos de demarcação e exclusão usados pelos grupos sectários para marcar a sua identidade. Assim, a regra de pureza ritual exigida pelo xiismo, segundo a qual um xiita não pode rezar atrás de um não-

xiita (uma vez que este estará entre o fiel e a direção de Meca), não é seguida na mesquita de Curitiba, onde xiitas e sunitas se misturam livremente para formar as fileiras de orantes. Do mesmo modo, o *adhan* (chamado de oração) não inclui um trecho usado somente pelos xiitas, que eleva Ali (genro e sucessor de Maomé) ao nível do profeta.

No nível doutrinário a superação das diferenças sectárias implica um certo grau de objetificação do Islã, uma vez que este denominador comum é buscado conscientemente principalmente no texto do *Alcorão*. No entanto, ao contrário do que se pode observar na comunidade do Rio de Janeiro, esse processo se baseia menos na criação de um sistema religioso consciente, integrado e destacado das práticas cotidianas, que na criação de um consenso interpretativo baseado em pressupostos compartilhados sobre as doutrinas e as práticas do Islã. Tal estratégia permitiu a incorporação de valores e práticas do universo cultural árabe como parte constituinte do sistema religioso, ao contrário do que ocorreu na comunidade do Rio de Janeiro. Tal processo levou a uma “etnificação” do Islã como uma “religião dos árabes no Brasil”, criando um universo religioso autocentrado, resistente à incorporação de novos membros e à sua integração na sociedade mais ampla. Com efeito, *shaykh* Mahdi confirmou que a comunidade não possui nenhuma estratégia missionária ou de *tabliq*, nem de integração dos poucos convertidos. Na verdade esses convertidos, que geralmente são estudantes universitários que entraram em contato com o Islã através de seus estudos, enfrentam uma grave e poderosa barreira lingüística na comunidade, uma vez que o ritual, os sermões e boa parte das conversas são feitos em árabe, havendo poucos momentos em que são acompanhados de uma tradução para o português. Do mesmo modo, os textos explicativos e normativos usados para socializar os mais jovens no universo religioso são escritos em árabe por especialistas religiosos no Oriente Médio.

A preocupação em reforçar e reproduzir a comunidade através da socialização





das novas gerações, em contraste com a incorporação de novos membros, ficou clara nas discussões sobre a necessidade de se reabrir a escola muçulmana. O proponente da proposta, apresentada em árabe e português logo após o sermão do *shaykh* Mahdi, um professor da PUC-PR, que também é membro da comunidade, argumentou que a abertura da escola, nas suas palavras, “é um passo fundamental para a nossa comunidade, pois se não educarmos os nossos filhos com os valores da religião e se eles não ficarem unidos, em breve isso aqui [a mesquita] será um museu onde as pessoas dirão: ‘aqui é onde os muçulmanos rezavam’” (grifos meus). Esta fala mostra como, para os membros e para a liderança da comunidade de Curitiba, a reprodução da identidade muçulmana não passa apenas pelo conhecimento do Islã, mas pela manutenção de laços de sociabilidade baseados em pressupostos culturais compartilhados. Podemos concluir dizendo que as identidades muçulmanas da comunidade de Curitiba são construídas sobre um denominador comum de doutrinas e rituais parcialmente objetificados, mas englobados por pressupostos conceituais e práticos identificados com o universo cultural árabe. Isso faz com que os rituais comuns tenham mais importância que os discursos doutrinários na produção da solidariedade coletiva na comunidade. Por outro lado, tais mecanismos de produção identitária levam a uma “etnificação” da comunidade muçulmana, levando a um desinteresse e mesmo resistência à incorporação de novos

membros através da conversão. A relação da comunidade de Curitiba com a sociedade brasileira segue uma dinâmica de “enclave étnico-religioso”, parecida com a das comunidades judaica ou armênia no Brasil, por exemplo, o que não impede que a integração com o universo cultural e social local seja bastante profunda em outros domínios da vida dos membros da comunidade (trabalho, amizades, etc.).

## DIVERSIDADE IDENTITÁRIA E PLURALISMO INSTITUCIONAL: A COMUNIDADE MUÇULMANA DE SÃO PAULO

A cidade de São Paulo e seus arredores apresentam um contexto único de constituição identitária no quadro mais amplo do Islã no Brasil, pois, dada a forte presença demográfica (3), a diversidade étnica e religiosa e a multiplicidade de instituições, ela possui diversos níveis e formas de pertencimento comunitário.

### A mesquita “catedral”: a Mesquita Brasil

A Mesquita Brasil, na Avenida do Estado, embora coexista com outras instituições com ambições de centralização em relação à vida religiosa da comunidade muçulmana, tais como o Centro de Divulgação do Islã para a América Latina (4), constitui um espaço usado para celebrações e eventos comunitários que ultrapassam os limites das práticas e rituais religiosos. Assim, mais que um edifício ou um centro religioso, a Mesquita Brasil constitui um símbolo da presença muçulmana em São Paulo, articulando os membros de diferentes instituições muçulmanas em uma comunidade muçulmana imaginada em dimensões regionais ou, como indica o seu nome, nacionais.

3 Na falta de números precisos ou, mesmo, confiáveis, considero legítimo supor, a partir da projeção demográfica dos números de membros referentes às comunidades muçulmanas onde realizei atividade de pesquisa, que existam cerca de 250.000 muçulmanos na região da Grande São Paulo, constituindo 25% dos muçulmanos no Brasil.

4 O Centro de Divulgação do Islã para a América Latina tem sede em São Bernardo do Campo e constitui um dos principais centros de produção e tradução de textos doutrinários e de divulgação do Islã. Essa instituição também controla a distribuição de bolsas de estudos para a Universidade Islâmica de Medina, assim como de bolsas para realizar a peregrinação a Meca (*hajji*), um dos cinco pilares do Islã.

A Mesquita Brasil está ligada à mais antiga instituição muçulmana do Brasil, a Sociedade Beneficente Muçulmana, fundada em 1929 (5). A mesquita começou a ser construída em 1929 e foi ampliada e reformada em estilo “neomameluco” em 1956. O exterior do edifício branco com um alto minarete e o seu interior decorado com painéis pintados com arabescos característicos das estampas egípcias evocam a arquitetura religiosa do Oriente Médio contemporâneo, assim como um passado imaginário da “época de ouro” do Islã.

A mesquita tem uma comunidade própria com 1.680 membros, além de 50 alunos registrados nas aulas de árabe e religião. Essas aulas são destinadas principalmente aos novos convertidos, embora sejam abertas aos não-muçulmanos, constituindo um importante canal de conversão ao Islã. A influência da Mesquita Brasil ultrapassa em muito os limites da comunidade formalmente ligada a ela, uma vez que muitas pessoas de outras comunidades muçulmanas frequentam as orações e, principalmente, o sermão de sexta-feira nela. Isso é expresso no fato de que essa mesquita possui diversos *shaykhs* especializados em cada uma das atividades religiosas que compõem a liderança da comunidade (liderança das orações, ensino, sermão, consultas morais, etc). Os *shaykhs* dessa mesquita são todos oriundos da Universidade Al-Azhar, a instituição de estudos religiosos mais prestigiosa do mundo sunita, seja da sua sede no Cairo ou de sua filial em Beirute, ou da Universidade Islâmica de Medina, na Arábia Saudita.

Um exemplo etnográfico mostra bem como a Mesquita Brasil constitui um espaço comunitário que ultrapassa as suas funções estritamente ligadas ao ritual religioso. Em dezembro de 2004 pude presenciar a celebração da festa de formatura da turma de pré-vestibulandos da Escola Islâmica de São Paulo. A cerimônia começou com uma oração na mesquita, da qual algumas pessoas, na sua maioria homens, participaram, seguida da entrega dos diplomas no andar superior do salão adjacente à mesquita. Na cerimônia de entrega dos diplomas, os alunos, de terno e gravata, e alunas, a gran-

de maioria sem véu e usando vestidos de baile, estavam sentados diante da audiência formada por familiares e amigos. Todos ouviram um discurso em árabe do *shaykh* ressaltando a importância da educação como forma de integração e sucesso social, assim como de manutenção dos valores islâmicos e da língua árabe nas gerações mais novas de muçulmanos no Brasil.

Após a entrega dos diplomas, todos desceram para um jantar de confraternização no andar térreo do salão da mesquita. Havia uma longa mesa com diversas comidas da culinária síria e libanesa, sucos e refrigerantes, em torno da qual mesas menores foram colocadas para as diversas famílias. Embora a proibição do álcool tenha sido observada, códigos de vestimenta e de segregação sexual que são valorizados pela interpretação azhariana do Islã foram deixados de lado em prol da confraternização comunitária. Durante a confraternização as interações verbais eram feitas em árabe e/ou português, com as gerações mais novas usando uma mistura dos dois idiomas ou passando de um ao outro de acordo com o assunto e o *status* de seu interlocutor.

Um contraste revelador das especificidades das atividades “comunitárias” em relação àquelas estritamente “religiosas” é o fato de que, ao mesmo tempo que a cerimônia de formatura se desenrolava no salão, dentro da mesquita acontecia uma aula de religião em árabe com tradução para português para os convertidos brasileiros, na qual as mulheres usavam o *hijab* (véu) e se sentavam separadas dos homens.

É claro que a divisão das atividades na Mesquita Brasil entre “comunitárias” e “religiosas” não deve ocultar o fato de que ambas visam à produção e reprodução da identidade muçulmana dos participantes. Porém, atividades que aconteceriam em lugares distintos nas sociedades do Oriente Médio são reunidas no espaço da Sociedade Beneficente Muçulmana, mostrando como as identidades muçulmanas no Brasil se definem tanto por valores religiosos quanto por hábitos culturais e formas de sociabilidade associados às culturas das sociedades do Oriente Médio.

5 Na verdade essa instituição foi fundada em 1927 como Sociedade Beneficente Muçulmana Palestina e refundada como Sociedade Beneficente Muçulmana em 1929, de modo a incorporar o crescente número de imigrantes muçulmanos de origem síria e libanesa.

## Entre a identidade árabe e o universalismo xiita: a mesquita xiita do Brás

A Mesquita Muhammad Raçulullah (transliteração aportuguesa de Muhammad Rasul Allah – Maomé, o Profeta de Deus), também conhecida como Mesquita do Brás, é o centro religioso da comunidade xiita de São Paulo, que conta com cerca de 20.000 membros. Embora somente uma fração destes, cerca de 3.000, seja efetivamente afiliada à mesquita, ela funciona como símbolo institucional da identidade xiita dentro da comunidade muçulmana. Essa comunidade xiita é liderada pelo *shaykh* Said Hassan Ibrahim, natural de Nabatiya, no sul do Líbano, mas tendo sido criado em Beirute e cujos estudos religiosos foram feitos em Qom, no Irã. A mesquita fica na Rua Elisa Whitaker, no centro do setor de comércio têxtil do bairro do Brás, o qual é em boa parte dominado por comerciantes muçulmanos e por seus concorrentes coreanos. A força de trabalho nas lojas atacadistas, em sua maioria propriedades de muçulmanos, é basicamente nordestina, enquanto nas confecções, majoritariamente controladas pelos coreanos, os trabalhadores são principalmente imigrantes ilegais bolivianos. Essa diversidade étnica e religiosa dos empresários e trabalhadores envolvidos na produção e no comércio têxtil aparece nas diversas instituições religiosas e espaços comunitários que demarcam a paisagem urbana do Brás. Assim, esse bairro concentra três instituições muçulmanas, a mesquita xiita e a Mesquita Salah al-Din e a Liga da Juventude Islâmica, ambas sunitas, além do Centro de Cultura Boliviana e diversos bares e forrós que congregam os migrantes nordestinos.

Dentro desse contexto de pluralismo étnico e religioso, a mesquita xiita aparece como um espaço de construção, afirmação e manutenção de uma identidade que combina elementos diaspóricos religiosos (a *umma* do Islã globalizado) e étnicos (a diáspora libanesa) com a afirmação sec-

tária do xiismo transnacional. O edifício da Mesquita do Brás segue um modelo da “arquitetura islâmica” contemporânea, com referências estilizadas a um passado comum às mesquitas contemporâneas. Porém, no lugar da arquitetura mameluca, a arquitetura persa da época safávida (século XVI-XVIII) aparece como marca diacrítica de um passado reimaginado pela comunidade, o que reproduz no espaço e no imaginário estético a diferença entre o internacionalismo sunita e o xiismo transnacional, ambos fruto de longos processos históricos que desembocam e se articulam às presentes globalizações e diásporas comunitárias. A arquitetura da Mesquita do Brás revela um processo de “persianização” da imaginação religiosa das comunidades xiitas ao redor do mundo através de elementos estéticos e imagísticos que conectam o xiismo transnacional com a história religiosa e cultural do Irã. Esse processo é ativamente promovido pela República Islâmica do Irã, que financia a construção ou reconstrução de mesquitas e lugares sagrados (6).

Assim, o exterior da mesquita, visível por trás dos muros que a cercam, combina os arcos ogivais, a cúpula em gota e a decoração com mosaicos de azulejo, elementos característicos da arquitetura clássica persa. No interior da mesquita a influência iraniana fica ainda mais evidente, pois o amplo espaço recoberto pela cúpula é recoberto por dez grandes tapetes persas que portam a inscrição bilíngüe – em árabe e inglês – “*Presented by the Islamic Republic of Iran to the São Paulo Mosque*”. O *mirhab* é ladeado por dois painéis de azulejos iranianos decorados com a inscrição “*la ilah ila Allah*” (“não há deus além de Deus”), a primeira parte da *shahada*, a profissão de fé islâmica. As paredes brancas da mesquita são decoradas apenas com inscrições pintadas com os nomes de Muhammad, Ali, Hassan e Hussein, o profeta e seus descendentes, que constituem figuras sagradas na tradição xiita, e por um painel de azulejos iranianos com um texto em árabe que informava que a mesquita foi um presente da República Islâmica do Irã aos muçulmanos do Brasil.

6 Esse investimento do Estado iraniano é evidente na Síria, onde lugares sagrados ligados à história sagrada do xiismo foram reconstruídos de modo a exibirem um caráter religioso marcadamente xiita (muitos lugares, como o túmulo de Saiyda Zaiynab em Damasco, foram historicamente constituídos como centros religiosos com forte presença súfi) e uma imagística ligada à arte e à iconografia persa.

Na parede oposta ao *mirhab* fica um enorme quadro, pintado por um artista iraniano radicado no Rio de Janeiro, representando a batalha de Karbala, episódio ocorrido em 680 A.D. entre Hussein e seus seguidores e as tropas do califa Yazid, que terminou na derrota e no martírio daqueles, marcando a separação definitiva entre os xiitas – seguidores de Hussein – e os sunitas, que aceitavam que a liderança dos muçulmanos poderia ser dada a pessoas não relacionadas ao profeta. A presença conspícua de representações iconográficas de episódios da história sagrada do xiismo mostra novamente a força do imaginário religioso construído a partir do xiismo iraniano, o qual tem uma longa tradição de iconografia religiosa. O caráter xiita da mesquita também é marcado pela presença de caixas com tabletes feitos com argila de Karbala, que fica no atual Iraque, as quais são usadas pelos fiéis para apoiar a cabeça durante a oração, fazendo com que todas as orações sejam feitas, simbólica e fisicamente, sobre o solo sagrado de Karbala.

A comunidade da mesquita é composta quase que exclusivamente por libaneses e seus descendentes, sendo a identidade árabe um elemento central na sua constituição como comunidade étnico-religiosa. Embora a pequena comunidade iraniana de São Paulo também tenha a Mesquita do Brás como instituição e espaço referencial para a sua identidade religiosa como muçulmanos xiitas, os iranianos quase não freqüentam as atividades rituais, como as orações diárias, ou comunitárias, como reuniões ou confraternizações, realizadas regularmente nela. A presença iraniana só se torna visível nas celebrações importantes do calendário religioso xiita, tais como a 'Ashura. Tal distanciamento dos iranianos é surpreendente à primeira vista tendo visto o fato de que o *shaykh* Said teve sua formação religiosa no Irã. Porém, alguns iranianos com os quais conversei indicaram que a ligação intelectual do *shaykh* com o Irã não constitui um elemento de atração. Muitos deles deixaram o Irã desiludidos com os rumos políticos e econômicos da República Islâmica e não vêem maiores interesses

no que eles definem como o “Islã oficial” (7), significando a interpretação religiosa favorecida pela República Islâmica do Irã, que serve de referência intelectual para o *shaykh* Said.

O elemento mais recorrente nos discursos dos iranianos como um fator de afastamento deles em relação à comunidade xiita da Mesquita do Brás é o caráter marcadamente árabe dessa comunidade. Segundo os meus informantes iranianos, o uso do árabe como contexto lingüístico – tanto no sermão de sexta-feira quanto na maior parte das interações verbais da comunidade – cria uma barreira simbólica que marginaliza os não-árabes da comunidade e afirma o caráter étnico (árabe) da mesma. Essa questão também é recorrente nos discursos dos poucos convertidos que não possuem origem árabe, os quais se queixam da falta do que alguns definiram como “espaço de integração” a partir do qual eles possam se inserir totalmente na comunidade xiita.

Embora a Mesquita do Brás oficialmente esteja voltada para a divulgação do Islã na sua vertente xiita na sociedade brasileira, os esforços para tal e, mesmo, o interesse e investimento na integração dos convertidos parecem ser bastante escassos. O *shaykh* Said lidera um curso sobre o Islã dirigido aos convertidos na quinta-feira à tarde, antes da oração do *maghrib* (pôr-do-sol). Porém, alguns dos alunos do curso se queixaram que recentemente a continuidade das aulas do curso tem sido prejudicada pela precedência dada pelo *shaykh* às questões administrativas ou ligadas à comunidade libanesa. A presença numérica dos convertidos na comunidade xiita é praticamente insignificante, contando com cerca de 40 pessoas. Os convertidos, dos quais encontrei 10 no curso da mesquita, apontaram diversos motivos para a sua conversão ao Islã e, em particular, à sua vertente xiita. Os motivos apontados podem ser classificados em três grupos: a) motivações ideológicas; b) motivações pessoais; c) motivações religiosas.

Alguns convertidos me disseram que foram atraídos ao Islã xiita pelo seu papel na luta contra o imperialismo norte-ameri-

7 Para a desilusão social e política e a indiferença e individualização religiosa que marcam a sociedade iraniana contemporânea ver: Adelhkhah, 2000; Roy & Khosrokhavar, 1999.

cano e na defesa da autodeterminação dos povos, assim como por sua mensagem de solidariedade, igualdade e justiça social. Para eles o Islã reúne as características de uma religião e uma ideologia política dentro de uma perspectiva terceiro-mundista que também pode ser encontrada entre os adeptos da Teologia da Libertação no catolicismo latino-americano. A Revolução Iraniana e a resistência do Hizbollah à ocupação israelense do Líbano são alguns dos exemplos citados por esses convertidos para explicar sua opção pelo xiismo, que consideram mais “puro” e “revolucionário” que o sunismo. Outros convertidos, três dos alunos que freqüentavam o curso da mesquita, me disseram que foram introduzidos ao Islã por amigos ou colegas de trabalho que eram muçulmanos xiitas. Segundo eles, após algumas visitas à mesquita e conversas com muçulmanos, ficaram impressionados com a solidariedade e o respeito mútuo de inspiração religiosa que os membros demonstravam uns em relação aos outros, e se converteram ao Islã. Por fim quatro membros do curso disseram que se interessaram pelo Islã através de reportagens na mídia ou através de amigos e conhecidos muçulmanos e, após visitarem a mesquita e se inteirarem dos princípios doutrinários, se converteram por terem se convencido da verdade religiosa presente nos princípios religiosos do Islã.

Para os convertidos desses dois últimos grupos, a identidade sectária de xiita é o mero marcador da comunidade através da qual eles se converteram ao Islã, não possuindo nenhum valor cultural ou, mesmo, religioso, o que permite uma certa fluidez e variação contextual na sua autodefinição segundo essas categorias. Não é raro que pessoas convertidas ao Islã na comunidade xiita passem a freqüentar mesquitas sunitas e a assumir essa identidade. Do mesmo modo, encontrei na Mesquita do Brás um rapaz de 25 anos que se converteu ao Islã sunita em Londrina, no Paraná. Após se mudar para São Paulo ele passou a freqüentar a Mesquita do Brás por ser perto de seu trabalho e acabou sendo atraído pela devoção especial que os xiitas possuem em relação ao profeta

e sua família, se “convertendo” ao xiismo há três anos. Esse processo de “migração sectária” é reforçado e, mesmo, legitimado pelo discurso dominante entre sunitas e xiitas de que o Islã é unitário e as divisões sectárias não devem ser valorizadas. Porém, as identidades sectárias são valorizadas na prática, demarcando posições na disputa pelo poder de definição do “verdadeiro” Islã e funcionando como arenas de validação e legitimação de diferentes práticas e formas de subjetificação religiosa.

Por exemplo, o dono de um açougue *halal* (lit. “permitido”, neste contexto significa a carne cujo abate foi feito segundo os preceitos rituais islâmicos), perto da Mesquita Salah al-Din, ao ver que eu e uma informante que se convertera ao Islã na Mesquita do Brás, mas agora freqüenta a mesquita sunita, vínhamos da direção da mesquita xiita, comentou durante uma curta conversa: “É bom que eles [na mesquita sunita] não saibam de onde vocês vêm. Senão eles não vão gostar”, mostrando que existe uma aguda consciência das identidades sectárias e de suas fronteiras. Entre os convertidos, a afirmação das fronteiras sectárias nas interações sociais associada à sua negação nos discursos oficiais aumenta o seu sentimento de alienação em relação à comunidade religiosa, onde se sentem “sectários por acaso”, como definiu uma informante que passou a adotar a identidade sunita apesar de continuar a freqüentar esporadicamente a Mesquita do Brás. Alguns convertidos tentam criar narrativas que dêem conta desse aparente paradoxo identitário ressaltando a história de confrontos entre sunitas e xiitas.

A articulação entre a afirmação discursiva do universalismo e da unidade do Islã e a afirmação prática e ritual da identidade xiita é feita dentro de um quadro de referências dado pela identidade árabe vivida como conexão diaspórica com o Oriente Médio, que obviamente falta aos convertidos não-árabes. Os limites do imaginário e, mesmo, as arenas de orientação prática e simbólica da comunidade xiita não são dados pela sociedade brasileira, mas sim pela construção de um espaço diaspórico

transnacional centrado do Oriente Médio e, mais especificamente, no Líbano. Assim, em fevereiro de 2005, o quadro de avisos da Mesquita do Brás tinha vários avisos, quase todos em árabe com os horários da oração, a programação das celebrações da 'Ashura, os procedimentos burocráticos necessários para obter um passaporte libanês no consulado do Líbano em São Paulo, e vários textos condenando o assassinato do ex-primeiro-ministro do Líbano Rafiq Hariri.

Os processos envolvidos na construção e experiência das identidades diaspóricas adquirem maior intensidade em ocasiões rituais definidoras da identidade xiita dentro do Islã, como a 'Ashura, que marca o drama de Karbala e o martírio de Hussein, neto de Maomé. A 'Ashura, como o nome indica, marca os dez primeiros dias do calendário lunar muçulmano, nos quais Hussein e seus seguidores foram cercados e, no décimo dia, massacrados pelas tropas do califa Yazid em 680 A.D. na planície de Karbala no atual Iraque. Esse episódio marcou a divisão definitiva entre sunitas e xiitas e é lembrado com rituais de lamentação e mortificação.

Em 2005, a 'Ashura foi celebrada de 12 a 19 de fevereiro. Durante esse período o salão existente embaixo da mesquita foi transformado em uma Husseinyya (local dedicado à lembrança e ao lamento ritual de Hussein). O exterior da mesquita foi

decorado com cordões de luz e faixas em árabe celebrando Hussein. O quadro da batalha de Karbala foi levado do interior da mesquita para o pátio, marcando a entrada da Husseinyya, cujo corredor de acesso ao salão principal era ladeado por dois painéis, um diante do outro, com as inscrições “*Ya Fatima al-Zahra*” (“Oh Fátima, a Pura/Bela/Radiante”) e “*Ya Hussein*” (“Oh Hussein”). Na entrada do corredor havia uma mesa com vários panfletos e textos, sendo a maioria em árabe e alguns em português, condenando o assassinato do ex-primeiro ministro libanês Rafiq al-Hariri, que era descrito em um deles como “Herói da Reconstrução de Beirute é Vítima da Luta Pela Paz”, mostrando como o imaginário da comunidade é informado pelas conexões transnacionais com o Líbano.

Durante todas as noites, uma vez que as celebrações ocorriam após da oração noturna de *'isha* (por volta das 10 horas), os portões ficavam abertos permitindo um constante fluxo de pessoas na multidão que se espalhava pela rua em frente. Uma informante convertida há 9 anos me disse que “Agora as celebrações estão muito mais públicas que 5 anos atrás. Naquela época a mesquita não era decorada por fora e as celebrações eram até disfarçadas. Por exemplo, na festa de Fátima al-Zahra em 1999 foi colocada uma faixa na fachada da mesquita dizendo: ‘Salve Nossa Senhora de Fátima’, buscando uma identificação com as festas católicas”. Esse ocultamento das práticas e crenças religiosas, procurando identificá-las com a crença dominante na sociedade local, faz parte da tradição xiita através da doutrina da *taqiya*, que afirma ser um direito e, mesmo, um dever do fiel ocultar a sua fé de modo a não colocar a si próprio e à comunidade em perigo de perseguição ou hostilidade. Apesar de a *taqiya* visar a manter a pureza das crenças e práticas da comunidade, ela permite a construção de formas de comunicação ritual e doutrinária com outras tradições religiosas que, nesse caso, facilitavam a integração dos convertidos e a universalização da tradição xiita para fora dos limites étnicos da comunidade árabe. Nesse caso, para além da preservação





da comunidade, a *taqiya* visava claramente a criar formas de comunicação ritual entre os universos simbólicos do xiismo e do catolicismo, que é percebido pela maioria dos muçulmanos, sunitas ou xiitas, como a religião dominante e, mesmo, definidora da religiosidade dos brasileiros não-árabes. Efetivamente, os convertidos com os quais conversei concordaram que nessa época havia uma abertura e um interesse maiores na sua integração na comunidade.

Porém, a reação mundial aos atentados de 11 de setembro de 2001, que se refletiram no Brasil com um discurso sobre as comunidades muçulmanas veiculado pela imprensa e pelas autoridades estatais como se estas fossem um problema de “segurança nacional”, criou um certo desencanto na comunidade xiita quanto à possibilidade de diálogo e integração na cultura religiosa brasileira. Esse sentimento se tornou mais forte após uma reportagem na revista *Carta Capital* ter revelado que a polícia federal estava monitorando as atividades da Mesquita do Brás com escutas telefônicas e agentes infiltrados para traçar possíveis conexões com “movimentos terroristas”, como o Hizbollah ou o Hamas. Assim, devido à percepção de uma desconfiança hostil por parte da sociedade brasileira, a comunidade xiita abandonou o esforço na construção de “vasos comunicantes” com a cultura religiosa local e se voltou para a

criação de um espaço diaspórico baseado em conexões étnico-religiosas com o xiismo transnacional. Essa hostilidade levou, ironicamente, ao abandono da *taqiya* com a afirmação pública de uma identidade xiita e árabe, mas também a uma crescente marginalização do papel simbólico dos convertidos na comunidade.

No interior da Husseiniyya as paredes eram recobertas com panos pretos, intercalados por panos pretos com orações e passagens corânicas referentes à Batalha de Uhud quando os companheiros de Maomé foram derrotados e mortos pelas tropas de Meca (*Alcorão* III, 121-136; 169-173). Um púlpito foi colocado na parte anterior da Husseiniyya, a partir do qual havia 30 fileiras de 15 cadeiras, que preenchiam a sala. Atrás do púlpito foi colocado um grande pano preto com a inscrição árabe “*Ya Hussein*” (“Oh Hussein”). Uma faixa de pano negro continha a frase “*Kul yum 'Ashura wa kul ard Karbala*” (“Todo dia é 'Ashura e todo lugar é Karbala”) que foi cunhada pelo Ayatollah Khomeini, mudando o caráter da 'Ashura, de uma rememoração quietista do drama de Karbala, para uma metáfora da luta contra as injustiças do mundo. Os quatro pilares de sustentação do edifício estavam decorados com panos, dois representando a mesquita-mausoléu de Karbala, onde o corpo de Hussein está enterrado, e dois com a imagem de um arco azul em estilo persa emoldurando uma “mão de Fátima” (8) feita com a caligrafia estilizada dos nomes de Maomé, Ali, Hassan e Hussein, que estava coroando um texto de louvor em árabe referente a Hussein e aos membros do Ahl al-Baiyt (a família do profeta). Uma longa mesa foi colocada na área lateral da Husseiniyya, onde havia água mineral e garrafas térmicas com chá e café para os participantes.

Além disso, havia uma pilha de CDs com gravações feitas no Líbano da Ta' ziyat (lamentação ritual e recitação do Drama de Karbala em memória a Hussein), que os participantes poderiam levar em troca de uma contribuição voluntária para a mesquita. Um informante me disse que esses CDs eram uma demanda antiga da comunidade, já que

8 Fátima era a filha de Maomé e mãe de Hussein, representações de sua mão direita são usadas por sunitas e xiitas em todo o Oriente Médio e Norte da África com fins devocionais e de proteção mágico-religiosa contra infortúnios e mau-lhado.

todos queriam ter uma forma de “lembrar Hussein” no seu cotidiano fora da mesquita. O uso desses CDs cria um espaço ritual individualizado, o qual serve de mecanismo disciplinar do *self* religioso dos fiéis a partir do exercício de uma reflexividade devocional que articula a experiência religiosa de rememoração do Drama de Karbala com a identificação emocional e existencial com a figura de Hussein.

Antes do início da cerimônia algumas pessoas já ocupavam as cadeiras no interior da Husseinyya, com a área reservada para os homens na sua parte anterior e a área das mulheres na sua parte posterior, formando círculos de conversa organizados a partir das suas relações de amizade e/ou convívio (vizinhança, trabalho, etc.). No pátio e no estacionamento atrás da mesquita, muitas pessoas, na maioria homens, se socializavam e conversavam sobre assuntos pessoais, negócios, política e, eventualmente, assuntos religiosos, enquanto crianças brincavam e corriam por todos os espaços. Dentro da mesquita um pequeno grupo, constituído quase que exclusivamente por iranianos, fazia a oração de *'isha* sob a liderança de um *shaykh* iraniano que estava visitando a comunidade xiita de São Paulo. Depois da oração, o *shaykh* iraniano iniciou uma *Ta'ziat*, liderando o pequeno grupo presente nas batidas no peito que davam o ritmo da recitação do Drama de Karbala em persa. A *Ta'ziat* durou cerca de quinze minutos e, após seu final, todos se dirigiram à Husseinyya, onde o *shaykh* Talib – um *shaykh* iraquiano que liderou a comunidade até cinco anos atrás, quando se aposentou de suas funções religiosas e passou a se dedicar ao comércio – iniciava o seu sermão (9). Com o início do sermão todas as conversas cessaram e o CD que tocava com recitação do Drama de Karbala foi desligado.

*Shaykh* Talib começou seu sermão falando da personalidade do “indivíduo crente” (*al-shakhs al-mu'min*), enfatizando a idéia de que o verdadeiro muçulmano deve ter um forte senso moral de modo a exercer uma função exemplar para a sociedade. Durante o sermão, que foi feito em árabe clássico, as pessoas mais próximas do púlpito man-

tinham um grau elevado de atenção, mas as pessoas sentadas na parte posterior da Husseinyya e, em particular, as mulheres logo desenvolviam uma atitude dispersa e se engajavam em conversas e atividades paralelas. Algumas pessoas alternavam momentos de atenção e de dispersão, e o *stand* de chá, água e café era constantemente visitado pelos presentes.

*Shaykh* Talib articulava discursivamente diversas “esferas de experiência” que se sucediam em um movimento duplo que estabelecia paralelos entre a correção moral do *self*, a ordem política do mundo e o exemplo religioso e pessoal de Hussein. Assim, ele conectou a sua reflexão sobre a personalidade com o papel da família na educação do indivíduo, enfatizando a importância da exemplaridade dos pais. Esta, disse ele, se reflete na sociedade, pois as nações também servem como universos exemplares de comportamento moral. Então ele citou o exemplo do Iraque, onde a violência americana impede que as pessoas vivam a sua vida em paz e que as famílias criem e eduquem seus filhos de forma adequada. Ele disse que isso indispsôs os Estados Unidos até mesmo com seus aliados europeus. O sofrimento do povo iraquiano, disse *shaykh* Talib, lembra o sofrimento dos companheiros de Hussein cercados pelas tropas de Yazid. Em seguida ele começou uma recitação cadenciada do cerco dos companheiros de Hussein pelo exército de Yazid.

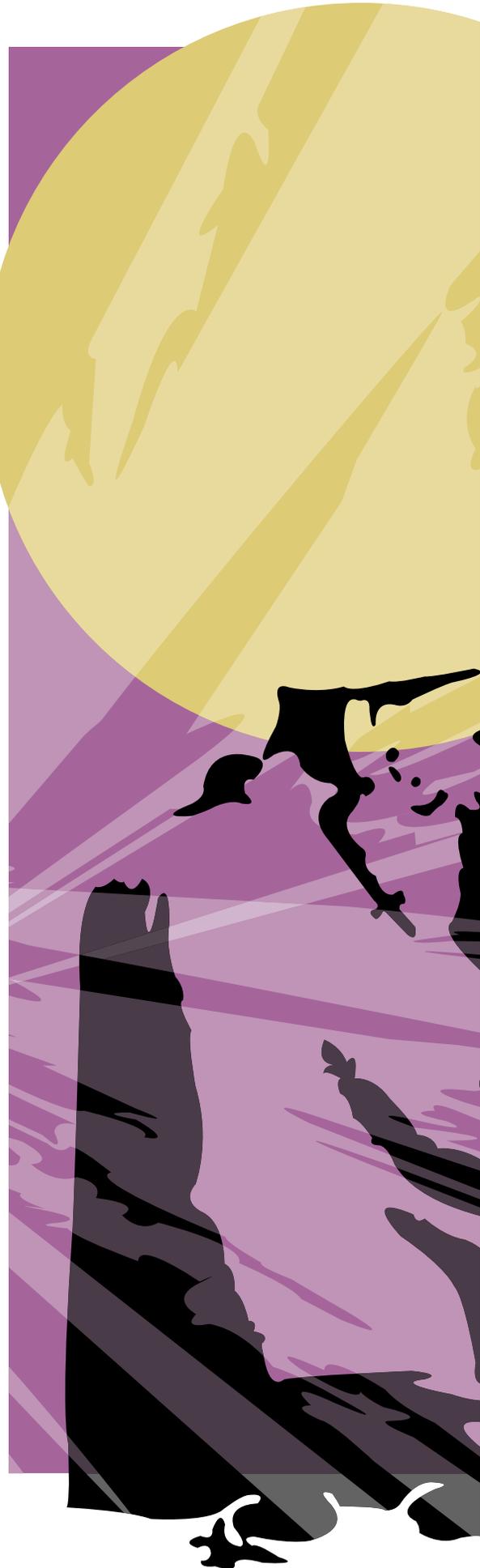
Nesse momento as luzes foram apagadas e lenços de papel foram distribuídos para os participantes enxugarem suas eventuais lágrimas, suprimindo de forma “massificada” as necessidades individuais e marcando o início de um período ritual marcado pelo recolhimento reflexivo de cada participante em torno das emoções induzidas pela recitação do drama sagrado. *Shaykh* Talib continuou sua recitação descrevendo o sofrimento provocado pela sede dos Ahl al-Bayt, que estavam separados das águas do Eufrates pelos exércitos de Yazid. Quando ele mencionou Hussein e sua irmã Zaynad, todos os participantes emitiram um alto lamento e muitos começaram a chorar. Alguns soluçavam copiosamente.

9 Como o ritual da 'Ashura segue a mesma estrutura durante as nove noites que antecedem o *yum al-dam* (dia do sangue), que marca a morte de Hussein, descreverei aqui apenas os três últimos dias, de modo a assinalar a crescente intensidade emocional que define o processo ritual.

Nesse momento, *shaykh* Talib interrompeu a recitação e voltou ao seu sermão, dizendo que o sofrimento de Hussein deve ser um exemplo para todos nós enfrentarmos as adversidades que encontramos no nosso cotidiano. Assim, seu discurso se moveu por esferas de experiências próximas (personalidade e família) para esferas de experiência distante (Iraque) e voltou para esferas de experiências próximas (adversidades cotidianas), as quais eram conectadas pela realidade/verdade esotérica encarnada no exemplo e no martírio de Hussein.

*Shaykh* Talib intercalava seu sermão com recitações da *Ta'ziat*, sempre feitas com as luzes apagadas, alternando assim dispositivos discursivos e experienciais na constituição do ritual. Por vezes, ele interrompia a recitação da *Ta'ziat* para explicar para a audiência pontos específicos da história sagrada, tais como o papel das mulheres ou o caráter compassivo de Hussein, mostrando um esforço consciente na direção da disciplina e normatização das interpretações e dos significados associados aos símbolos que compõem a narrativa doutrinal. Tal preocupação se relaciona à necessidade de educar na tradição religiosa as gerações mais jovens que, apesar de falarem árabe na sua maioria, estão se socializando em uma sociedade onde o Islã não constitui uma referência moral presente no cotidiano.

Após o final do sermão, todos se levantaram e formaram círculos concêntricos em torno dos três *shaykhs* (o iraniano Hassan, Said e Talib) e de um grupo de 10 homens que formavam o círculo central. O *rawza khan* (líder da recitação) subiu no púlpito e começou a recitar versos em homenagem a Ali e Hussein, os quais eram repetidos e ritmados pelas batidas no peito que todos os participantes faziam. Os participantes no círculo interno (que eram todos ligados à estrutura administrativa da mesquita ou eram parentes dos *shaykhs* ou de pessoas importantes na comunidade) batiam com força no peito, marcando o ritmo da cerimônia. Versos mais e menos emotivos eram alternados e, nos momentos de maior intensidade emocional dado ao conteúdo dos versos ou à *performance* da recitação, os participantes





do círculo de *tatbir* (flagelação) batiam no peito com ambas as mãos, fazendo um som profundo e potente que ressoava pela sala. Como nos rituais sufis que estudei na Síria (Pinto, 2002, 2004a, 2004b), quanto maior era a distância entre os participantes e os *shaykhs*, menos intensa e engajada se tornava a sua participação no ritual.

Em um determinado momento, o *rawza khan* foi tomado pela emoção da *performance* e sua voz falhou. Logo um membro da audiência gritou “*Ya Hussein, Ya Mahdi*” (nome do último *imam* e do enviado de Deus no Juízo Final), o que foi repetido várias vezes pelos demais participantes no ritual e foi acompanhado pela intensificação do *tatbir*. Então, o *rawza khan* retomou a recitação e os flagelantes passaram a bater violentamente, mas ritmicamente, no peito com as duas mãos enquanto respondiam às frases da recitação com o canto de “*Ya Hussein iubrik-na*” (“Oh Hussein nos abençoe”). O canto e o *tatbir* foram em um crescendo emocional até que o *rawza khan* terminou sua recitação, marcando o fim do ritual. Em seguida, uma refeição foi servida a todos, com bandejas com quibes e esfihas e quentinhas com *mensaf* e *harisse*. Para beber, *guaraná*, sucos e água. Todos comiam e formavam animados círculos de conversação. Uma mesa com comidas e frutas foi posta para os *shaykhs* e alguns membros do “círculo interno” da mesquita (todos libaneses). Alguns convertidos e um grupo de visitantes eram ciceroneados por Ali (um libanês de 36 anos, comerciante e membro da cúpula administrativa da mesquita), que dirigia certas pessoas para conversar e explicar o ritual para eles. Por volta das 11h30 da noite todos partiram.

Na manhã do décimo dia a *Husseiniyya* estava lotada, cadeiras adicionais tinham sido colocadas nos corredores aumentando a capacidade do local para cerca de 500 pessoas. Ainda assim, uma multidão lotava o pátio, o estacionamento e se espalhava pela Rua Elisa Whitaker. Às 9h30 *shaykh* Talib iniciou uma lenta recitação dos crimes dos *kufar* (apóstatas = exército de Yazid) contra os membros do *Ahl al-Baiyt*, dizendo: “Eles mataram o neto do Profeta; eles roubaram

seu lugar; eles mataram o amado de Deus; eles profanaram seu corpo...”. Depois de cerca de uma hora ele começou a recitar o drama do último dia do cerco de Hussein e seus aliados (*ansar*) pelas tropas de Yazid, descrevendo o sofrimento dos *ansar* como a sede e a fome, o desespero das mulheres ao verem seus filhos morrerem, e a atitude desafiante de Hussein diante da morte e sua compaixão com o sofrimento dos seus, que o levou a mostrar seu filho agonizante às tropas inimigas em uma tentativa de despertar piedade para com os inocentes. Porém, as tropas de Yazid dispararam suas flechas, destruindo o corpo do garoto e deflagrando a batalha. A essa altura todos choravam e soluçavam (lenços de papel foram distribuídos regularmente pelo pessoal da mesquita). *Shaykh* Talib descreveu minuciosamente a batalha, contando em detalhes como cada *ansar* foi morto, o que intensificava o choro dos participantes.

Quando ele descreveu a morte de Hussein, a audiência emitiu um grito uníssono de lamento e as pessoas se abandonaram em um choro desesperado e sofrido. O próprio *shaykh* Talib começou a chorar e, em um certo momento, só soluços e choro eram ouvidos no recinto. *Shaykh* Talib continuou relatando como as mulheres do grupo de Hussein estavam sentadas na porta de sua tenda (*bi bab al-khayma*) ao receberem a notícia de sua morte e se lançaram ao solo em lamentação e luto. Ele relatou a intensidade da dor de Zaynab, irmã de Hussein, e de Sakina (também conhecida como Ruqaiya), filha de Hussein. A audiência respondia com choro, soluços e gritos de “*Ya Hussein*”. Por fim *shaykh* Talib elogiou o martírio de Hussein como sendo um exemplo para a humanidade, que deve buscar na fidelidade à lei de Deus a liberdade contra as injustiças terrenas.

Nesse momento, *shaykh* Talib tirou o turbante branco (*shaykh* Said usa um turbante negro, indicando ser descendente do profeta) que cobria a sua cabeça, mostrando a dissolução das hierarquias sociais diante da experiência da lembrança e vivência do exemplo de Hussein. Ele pegou um pequeno livro com um texto de *Ta'ziat* e

começou a entoar louvores a Hussein e trechos do Drama de Karbala em um ritmo acelerado. Todos se levantaram e formaram círculos concêntricos em torno de *shaykh* Talib, enquanto o grupo de jovens mais “conectados” com a hierarquia religiosa e administrativa da mesquita (entre eles Nasr, o filho de *shaykh* Talib) formava o círculo mais interno diante dos *shaykhs*. Esses participantes do círculo interno davam fortes golpes ritmados no peito com as duas mãos, guiando a *performance* ritual ao serem imitados pelos demais participantes. A cada estrofe recitada por *shaykh* Talib, os participantes respondiam entoando “*Wa Husseinan*” (“e Hussein”), evocando a presença do *imam* nos eventos de Karbala e dentro do coração de cada um dos presentes. De tempos em tempos alguém gritava “*Ya Mahdi*”. O ritual foi em um crescendo, com o canto se tornando cada vez mais forte e emocional, os golpes cada vez mais rápidos e fortes, criando um ambiente de forte carga emocional onde a presença do *imam* guiava as experiências vividas pelos participantes. No ápice do ritual, repetiu-se a frase do Ayatollah Khomeini, “*Kul yum 'Ashura wa kul ard Karbala*” (“Todo dia é 'Ashura e todo lugar é Karbala”), articulando as experiências religiosas, produzidas pela identificação ritual de cada um dos participantes com a *persona* de Hussein, com a mensagem social e política consagrada pela Revolução Iraniana.

Em seguida, os participantes retomaram o refrão de “*Wa Husseinan*”, o qual era repetido de forma cada vez mais rápida e emocional. Nesse momento, Nasr desmaiou e foi socorrido pelos presentes, em seguida outros homens e várias mulheres – muitos ligados ou pertencentes à hierarquia religiosa e administrativa da mesquita – também desmaiaram enquanto a audiência se entregava à experiência da presença do *imam* em seus corações. *Shaykh* Talib encerrou a recitação e os participantes continuaram a repetir “*Wa Husseinan*” de forma cada vez mais rápida, acompanhada de golpes cada vez mais fortes no peito. Como no caso dos rituais sufis (Pinto, 2002, 2004) diversos níveis semânticos são construídos

em torno dos símbolos através da inserção em diferentes modos de *performance* ritual, sem que seja produzida nenhuma interpretação discursiva dos mesmos. Isso permite que essa “revelação experiencial” funcione como um mecanismo disciplinar ao conectar o próprio *self* dos fiéis com as doutrinas e princípios esotéricos do xiismo.

Após um momento de grande intensidade ritual, na qual muitas pessoas desmaiaram, choravam ou gritavam os nomes de Hussein e Ali, a *performance* foi interrompida, e uma *ziarat* feita em memória de Hussein. Após a *ziarat*, uma grande refeição foi servida (eram 13 horas) e as pessoas ficaram conversando na Husseinyya e nas dependências da mesquita até a hora da oração da tarde. Durante o almoço, alguns convertidos e visitantes disseram que apesar de se sentirem indiretamente excluídos pela forte identidade cultural árabe da comunidade, eles continuavam a pertencer a ela. Quando perguntei quais seriam as razões dessa persistência apesar do desconforto cultural sentido, uma convertida de 25 anos me respondeu: “por tudo isso”, referindo-se ao ritual, “pois aqui, através do *imam* Hussein, você sente Deus, a verdade viva no seu coração”. E um outro convertido completou: “E isso nunca tive em nenhum outro lugar”.

Assim, pode-se ver como a comunidade xiita passou por um período de “localização” religiosa do xiismo dentro da lógica de articulação de diversos níveis de realidade religiosa da *taqiya*, o que permitiu uma efêmera superação do caráter étnico da comunidade. Porém, esse período foi seguido pela tendência atual de afirmação pública da identidade xiita e de sua identificação com uma identidade diaspórica árabe, o que acaba por excluir mesmo os imigrantes iranianos. Porém, a combinação entre codificações doutrinárias e imagísticas que define o caráter esotérico das doutrinas e rituais xiitas permite, ao mesmo tempo, a corporificação das identidades xiitas e diaspóricas em um *self* experiencial e uma individualização experiencial da identidade xiita para além das identidades étnicas e sociais, como transparece no discurso dos convertidos que não têm origem árabe.

## O CYBERISLÃ OU A REDENÇÃO LIMINAR DOS CONVERTIDOS

Outro universo etnográfico da minha pesquisa foi o “Islã virtual”, as páginas islâmicas na Internet voltadas para o público brasileiro. O uso da Internet como instrumento de comunicação, informação e, mesmo, trabalho missionário é algo já bastante estabelecido entre as comunidades muçulmanas no Oriente Médio, Europa e Estados Unidos, onde *webpages* em inglês, francês ou espanhol, mas também em árabe, urdu e persa (em geral acompanhadas de uma tradução em inglês de modo a captar usuários nas comunidades diaspóricas) são uma extensão virtual de quase todas as organizações, lideranças, ou seitas muçulmanas. As páginas muçulmanas na Internet produzidas no Brasil seguem o padrão geral, sendo a mais sofisticada e importante a [www.geocities.com/islamicchat](http://www.geocities.com/islamicchat), uma página produzida e mantida por Maria Moreira, uma carioca com nível superior convertida ao Islã e atualmente morando em Alexandria, no Egito. Além de textos explicativos e textos normativos (*fatwas*) escritos ou traduzidos em português, essa página oferece *links* para outras páginas islâmicas (geralmente em inglês) e um fórum de debates. O fórum se mostrou uma fonte frutífera para minha pesquisa, pois oferece longos debates sobre temas religiosos ou políticos, como a vida matrimonial após a conversão de apenas um dos cônjuges, o uso do véu, ou os conflitos no Oriente Médio, entre pessoas localizadas em diferentes regiões do Brasil e com diferentes inserções no Islã (nascidos muçulmanos/convertidos, brasileiros/estrangeiros, salafis/sufis, em locais com comunidades importantes/muçulmanos isolados, etc.).

Essa página oferece um contraste interessante às comunidades que estudei por ser explicitamente voltada para as necessidades dos convertidos e a promover o trabalho missionário no Brasil (*dawa*). Maria Moreira escreveu em um de seus textos que a visão que muitos líderes islâmicos têm

do Brasil como uma sociedade puramente hedonista e voltada aos prazeres materiais decorre de uma incompreensão criada pelo fato de eles serem imigrantes, pois a religião e as relações familiares têm lugar central na sociedade brasileira, como mostra o crescimento das igrejas evangélicas. Segundo ela, as lideranças muçulmanas estariam, por preconceito e negligência, negando a mensagem do Islã a uma sociedade que é potencialmente receptiva a ela. Assim, essa página da Internet procura promover um Islã objetificado, mas adaptado às condições da sociedade brasileira, embora falar da criação de um “Islã brasileiro” seria ignorar as fortes conexões que este discurso tem com o Islã diaspórico nos EUA e na Europa e mesmo com os movimentos islâmicos reformistas no Oriente Médio.

A maior parte da literatura normativa usada para responder a perguntas ou legitimar certas posições religiosas é retirada de livros ou páginas da Internet em inglês, mostrando uma clara conexão com outras experiências de comunidades muçulmanas minoritárias e seus conversos. Os frequentadores do fórum de debates geralmente têm nível escolar completo ou nível superior (como pude verificar nas fichas de identificação disponíveis para cada *nickname*) e alguns, apesar de brasileiros, moram no exterior (EUA ou Europa), onde entraram em contato com o Islã e se converteram. Para alguns frequentadores em cidades sem comunidade muçulmana organizada ou significativa, o fórum é mais do que um mero espaço de debates, constituindo uma verdadeira comunidade virtual (como afirmou um dos frequentadores do fórum, que se converteu ao Islã através da literatura sufi em Fortaleza, onde, segundo ele, existem apenas três muçulmanos). Embora existam muitos outros aspectos que poderia ressaltar sobre as páginas muçulmanas na Internet feitas *no*, ou *para* o Brasil, gostaria de concluir que nesse caso os discursos da mediadora e dos participantes do fórum procuravam articular um Islã objetificado e conectado às particularidades sociais e culturais do Brasil. Vale a pena ressaltar que, como as

inserções e experiências cotidianas do Islã variavam muito entre os membros, esse projeto de construção dialógica enfrentou o problema de conflitos constantes entre os usuários gerados por posições informadas por objetificações concorrentes do Islã (principalmente entre os convertidos), o que levou à desativação temporária do fórum (mas não da página) em dezembro de 2003. Esse fórum foi reativado em julho de 2004 com o mesmo perfil que o anterior, mas com maior controle em relação a assuntos “polêmicos” que possam levar a divisões ou conflitos dentro da comunidade virtual.

## CONCLUSÕES

Como conclusões gerais e provisórias dessa pesquisa que ainda está em andamento, podemos dizer que as múltiplas identidades dos agentes (gênero, etnicidade, nacionalidade, classe, etc.) e o *habitus* criado pela sua posição no campo social vão determinar a forma de apropriação do Islã por cada agente e vão se articular com as identidades muçulmanas produzidas nesse processo. Esses diversos processos identitários se dão dentro de relações de poder que definem as formas de autoridade e a estrutura institucional de cada comunidade religiosa.

Os elementos disciplinares do sistema religioso, neste caso as doutrinas e os rituais que caracterizam as diversas vertentes do Islã e os discursos que circulam através de diversos meios de comunicação (textos, sermões, vídeos, etc.), são diferentemente apropriados e incorporados no contexto das relações de poder de cada comunidade. No entanto, a sua circulação permite a criação de canais de comunicação ritual e doutrinária, assim como formas de imaginação religiosa que conectam as diversas comunidades muçulmanas no Brasil com versões objetivadas e globalizadas do Islã.

Por fim, a produção das subjetividades religiosas e das formas de religiosidade a elas associadas não se baseia apenas na transmissão de doutrinas, mas também passa

pela produção de experiências religiosas que são induzidas pelo engajamento dos agentes nas *performances* rituais e nas práticas disciplinares. Essas experiências são ao mesmo tempo o produto da socialização dos agentes no sistema religioso e o mecanismo através do qual esse sistema é incorporado

como base do seu *self* religioso e moral. Assim, pode-se dizer que os muçulmanos no Brasil apresentam múltiplas formas de identidade e religiosidade que os conectam tanto com codificações transnacionais do Islã, quanto com as configurações locais do campo religioso em que se inserem.

---

## BIBLIOGRAFIA

- ADELKHAH, Fariba. *Being Modern in Iran*. New York, Columbia University Press, 2000.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities*. London, Verso, 1991.
- ANTOUN, Richard. *Muslim Preacher in the Modern World*. Princeton, Princeton University Press, 1989.
- ASAD, Talal. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, DC, Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies, Occasional Papers, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Islam and Christianity*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.
- BARTH, Fredrik. *Cosmologies in the Making: a Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Introduction", in *Ethnic Groups and Boundaries*. New York, Waveland Press, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. "Genèse et Structure du Champ Religieux", in *Revue Française de Sociologie*, 13, nº 3, 1972, pp. 295-334.
- \_\_\_\_\_. *Outline a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997
- CSORDAS, Thomas. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", in *Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology*, 18, nº 1, march/1990, pp. 5-47.
- \_\_\_\_\_. *The Sacred Self: a Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley, University of California Press, 1997.
- DIIOU, Sylvaine. *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas*. New York, New York University Press, 2000.
- DOUGLAS, Mary. *Implicit Meanings*. London, Routledge and Kegan Paul, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Natural Symbols*. London, Routledge, 1996.
- DURKHEIM, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York, The Free Press, 1995.
- EICKELMAN, Dale. *Knowledge and Power in Morocco*. Princeton, Princeton University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. "Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies", in G. Atiyeh (ed.). *The Book in the Islamic World*. New York, State University of New York Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. *The Middle East and Central Asia: an Anthropological Approach*. Upper Saddle River, NJ, Prentice Hall, 2002.
- EICKELMAN, Dale; PISCATORI, James. *Muslim Politics*. Princeton, Princeton University Press, 1996.
- FISCHER, Michael. *Iran, from Religious Dispute to Revolution*. Madison, University of Wisconsin Press, 2003.
- GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books, 1973.
- GEELNER, Ernest. *Saints of the Atlas*. London, Weindenfeld, & Nicolson, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Muslim Society*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- GEOFFROY, Eric. "Soufisme, Reformisme et Pouvoir en Syrie Contemporaine", in *Egypte/Monde Arabe* 29, 1997, pp. 11-21.
- GONZALES-QUIJANO, Yves. *Les Gens du Livre: Edition et Champ Intellectuel dans L'Egypte Republicaine*. Paris, CNRS, 1998.
- HAMMOUDI, Abdellah. *Master and Disciple: the Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*. Chicago, Chicago University Press, 1997.

- HADDAD, Yvonne (ed.). *The Muslims of America*. Oxford, Oxford University Press, 1998.
- HADDAD, Yvonne; LUMMIS, Adair. *Islamic Values in the United States*. Oxford, Oxford University Press, 1987.
- HANNERTZ, Ulf. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London, Routledge, 1997.
- KEPELL, Giles. *Les Bainlieus de L'Islam*. Paris, Seuil, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Allah in the West: Islamic Movements in America and Europe*. Stanford, Stanford University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Fitna: Guerre au Coeur de l'Islam*. Paris, Gallimard, 2004.
- LESSER, Jeffrey. *Negotiating National Identity: Immigrants, Minorities and the Struggle for Ethnicity in Brazil*. Durham, Duke University Press, 1999.
- LINDHOLM, Charles. *Charisma*. Oxford, Blackwell, 1993.
- \_\_\_\_\_. "The New Middle Eastern Ethnography", in *Man*, vol. 1, n° 4, dec./1995.
- LUIZARD, Pierre-Jean. "Le Soufisme Egyptien Contemporain", in *Egypte/Monde Arabe* 2. 1990, pp. 35-94.
- \_\_\_\_\_. "Le Rôle des Confreries Soufies dans le Système Politique Egyptien", in *Monde Arabe Maghreb, Machrek* 131. Jan-mars/1991, pp. 26-53.
- \_\_\_\_\_. "Les Confréries Soufies en Iraq aux Dix-Neuvième et Vingtième Siècles face au Chiisme Duodeciman et au Wahhabisme", in F. De Jong; B. Radtke (eds.). *Islamic Mysticism Contested*. Leiden, Brill, 1999.
- MAUSS, Marcel. "Une Catégorie de l'Esprit Humain: la Notion de Personne, celle de 'Moi'" In *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF, 1995, pp. 333-62.
- METCALF, Barbara. *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley, University of California Press, 1999.
- MONTENEGRO, Sílvia. *Dilemas Identitários do Islã no Brasil*. Tese de doutorado em Antropologia. IFCS/UFRJ, 2000.
- \_\_\_\_\_. "Discursos e Contradiscursos: o Olhar da Mídia sobre o Islã no Brasil", in *Mana*, vol. 8, n° 1. Rio de Janeiro, 2002.
- PINTO, Paulo G. H. R. *Mystical Bodies: Ritual, Experience and the Embodiment of Sufism in Syria*. PhD Dissertation, Boston University. Ann Arbor, MI, University Microfilms International, 2002.
- \_\_\_\_\_. "Evocations Mystiques, Le Soufisme", in *Qantara*, n° 43. Paris, Institut du Monde Arabe, 2002.
- \_\_\_\_\_. "Dangerous Liaisons: Sufism and the State in Syria", in S. Jakelie; J. Varsoke (eds.). *Crossing Boundaries: From Syria to Slovakia*. Viena, IWM Junior Fellows Conference, 2003. v. XIV. www.iwm.at/publ-jvc/jc-14-01.pdf.
- \_\_\_\_\_. "The Limits of the Public: Sufism and the Religious Debate in Syria", in Dale Eickelman; Armando Salvatore (orgd.). *Public Islam and the Common Good*. Leiden, Brill, 2004, pp. 181-204.
- \_\_\_\_\_. "Performing Baraka: Sainthood and Power in Syrian Sufism", in Georg Stauth; Armando Salvatore (orgs.). *On Archaeology of Sainthood and Local Spirituality in Islam, Yearbook of the Sociology of Islã* 5. Bielefeld, Transcript, 2004b, pp.195-211.
- \_\_\_\_\_. "Islamismo", in Francisco C. Teixeira da Silva (org.). *Enciclopédia de Guerras e Revoluções do Século XX: as Grandes Transformações do Mundo Contemporâneo*. Rio de Janeiro, Campus, 2004c, pp. 484-5.
- \_\_\_\_\_. "Bodily Mediations: Self, Values and Experience in Syrian Sufism", in Johann Heiss (org.). *Veränderung und Stabilität: Normen und Werte in Islamischen Gesellschaften*. Vienna, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005, pp. 201-24.
- REIS, João José. *A Revolta dos Malés*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- ROY, Olivier. *L'Échec de l'Islam Politique*. Paris, Seuil, 1992.
- \_\_\_\_\_. *L'Islam Mondialisé*. Paris, Seuil, 2004 [2002].
- ROY, Olivier; KHOSROKHAVAR, Farhad. *Iran, Comment Sortir d'une Revolution Religieuse*. Paris, Seuil, 1999.
- SAID, Edward. *Orientalism*. New York, Pantheon, 1978.
- SCHIMMEL, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1975.
- TRIMINGHAM, J. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford, Oxford University Press, 1998.
- TURNER, Victor. *The Ritual Process*. London, Routledge and Kegan Paul, 1969.
- \_\_\_\_\_. *The Forest of Symbols*. Cornell, Cornell University Press, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Drama, Fields and Metaphors*. Cornell, Cornell University Press, 1974.
- VAN GENNEP, Arnold. *The Rites of Passage*. Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- WHITEHOUSE, Harvey. *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. Oxford, Oxford University Press, 2000.