

## Identidades muçulmanas no Brasil : entre o arabismo e a islamização

O islamismo<sup>1</sup> no Brasil constitui um tema praticamente inexplorado em relação tanto às vertentes sunitas quanto às xiitas<sup>2</sup>. Os únicos trabalhos disponíveis se referem a um momento específico da presença muçulmana no Brasil : a época do chamado « Islã negro » ou « islamismo dos negros maometanos » (Bastide : 1971 ; Querino : 1988 ; Ramos : 1937 ; Rodrigues : 1988)<sup>3</sup>. Esse conjunto de trabalhos, ou bem analisava o islamismo dentro do estudo mais amplo das religiões chegadas ao Brasil por meio do tráfico escravista, ou, então, do ponto de vista das rebeliões escravas, muitas das quais foram lideradas pelos chamados *malês*, nome genérico com que se conheceram os negros muçulmanos. Na época desses estudos, o islamismo dos negros no Brasil já era visto como uma « sobrevivência », ou então como uma expressão religiosa quase extinta. Nesse sentido, tratam-se de estudos históricos que retratam uma presença muçulmana, a caracterizam de uma determinada forma e acabam relatando seu desaparecimento.

Posteriormente, a atual presença muçulmana não foi objeto de estudo no campo da análise das religiões do Brasil. Podemos encontrar apenas alguma menção à chegada de contingentes de árabes muçulmanos no contexto de trabalhos sobre a imigração árabe. Trata-se apenas de indicações, pois esses mesmos trabalhos assinalam que, nas diferentes ondas de imigração árabe

1. Note destinée aux lecteurs francophones : le mot *islamismo* en portugais est un redoutable faux-ami du français « islamisme ». *Islamismo* désigne ici génériquement le fait musulman, sans connotation particulière, alors qu'islamisme s'applique exclusivement au courant militant qui se réclame de l'Islam politique, ndlr.
2. O presente texto é baseado nos argumentos que compõem minha tese de doutorado em sociologia, *Dilemas identitários do Islã no Brasil* apresentada em outubro de 2000 no Instituto de filosofia e ciências sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Nosso referencial empírico é a comunidade muçulmana da cidade do Rio de Janeiro agregada em torno da Sociedade beneficente muçulmana dessa cidade (SBMRJ) ; mas, ao tratar das escolhas de estratégias identitárias dessa comunidade, estaremos fazendo referência a outras comunidades e instituições que conformam o panorama do islamismo no Brasil. A SBMRJ foi fundada em 1950. Hoje, segundo a própria instituição, existem no Estado do Rio de Janeiro um total aproximado de 5 000 muçulmanos vinculados à mesquita que funciona na sede da Sociedade, localizada no segundo andar de um prédio comercial, no centro da cidade do Rio de Janeiro. No decurso do artigo faremos referência à disparidade entre os dados oferecidos pelas instituições muçulmanas e os dados oficiais sobre a presença do islamismo no Brasil.
3. No que diz respeito às rebeliões escravas protagonizadas por muçulmanos negros, além da literatura mencionada, deve-se consultar o livro de J. REIS (1986). Para conhecer o ponto de vista nativo ao respeito pode se consultar T.B. IRVING (1991) e o texto de Haider Abu TALIB, da Sociedade Muçulmana do Rio de Janeiro *Exame das Circunstancias que motivaram as revoltas dos Males*, no site da instituição (<www. sbmrj. org. Br>)

para o Brasil, os grupos de árabes-muçulmanos foram muito minoritários, já que em todas essas etapas houve amplo predomínio de imigração de árabes-cristãos (Osman : 1997 : 17)<sup>4</sup>.

Como veremos, os dados estatísticos sobre a presença atual do Islã são matéria de controvérsia. De um lado, as instituições islâmicas, tais como o Centro de divulgação do Islã para América latina (CDIAL), na cidade de São Paulo, e a maioria das Sociedades beneficentes, se referem a um milhão de muçulmanos para todo o Brasil. Ao mesmo tempo, publicações de instituições muçulmanas internacionais asseveram outras cifras ; Ali Kettani, do Instituto para as minorias muçulmanas, afirma que no Brasil os muçulmanos somam 380 000 (1986 : 200) ; entanto, a Guia mundial de grupos muçulmanos diz que no início da década de 1980 os muçulmanos no Brasil alcançavam a cifra de 500 000 (Shaikn 1992 : 16). Não obstante, é interessante sublinhar que, como observaram Waniez e Brustlein, o recenseamento demográfico do Instituto brasileiro de geografia e estatística (IBGE), de 1991, mostra que o número daqueles que se declaravam muçulmanos foi apenas de 22 449 e que, mesmo admitindo um grande erro de estimativa, os muçulmanos dificilmente chegariam aos 50 000 habitantes (2001 : 160)<sup>5</sup>.

No entanto, e para além da controvérsia entre as cifras dos muçulmanos e as do IBGE, podemos dizer que, além de minoritário, o Islã tornou-se « invisível », do ponto de vista dos temas predominantes no campo de análise da religião. No que se refere à visibilidade dos grupos, durante décadas as manifestações da religiosidade afro-brasileira, juntamente com as expressões do catolicismo popular, foram, no terreno local, temáticas estudadas profundamente pelos pesquisadores brasileiros e estrangeiros. Ultimamente, e o enorme crescimento da Igreja universal do reino de Deus, e do Pentecostalismo em geral, chamou a atenção dos pesquisadores<sup>6</sup>. Assim, esses grupos, se já não eram, tornaram-se amplamente visíveis, não só por seu crescimento estatístico, mas também pelo crescimento de pesquisas e investigadores interessados em pesquisá-los. Como escreve Pierre Sanchis :

« Se um fenômeno novo merece impressionar o observador contemporâneo do campo religioso brasileiro, não escapa a ninguém a natureza desse fenômeno : a entrada massiva neste campo dos grupos pentecostais. Não só na arena religiosa em geral, mas nos seus pontos de alta visibilidade, especialmente popular » (Sanchis : 1997 : 123).

Pois bem, o islamismo não chamou a atenção para pensar os caminhos da religiosidade local porque, muitas vezes, foi visto como uma religião étnica professada por descendentes de imigrantes. Ao mesmo tempo, o Islã não é proselitista, e as ocasiões de troçarmos com ele na vida cotidiana do Rio de Janeiro e outras cidades é praticamente inexistente. Nesse sentido, e apesar

---

4. Para uma análise das diversas intuições religiosas surgidas a partir da imigração árabe consultar J. SAFADY (1972). No que diz respeito à bibliografia sobre imigração árabe na América latina, ver M. SULEIMAN (1994).

5. Segundo WANIEZ & BRUSTLEIN alguns especialistas argumentam que não existem dados confiáveis sobre a população muçulmana porque no recenseamento estes são agrupados numa categoria genérica chamada *outros*. Porém, ainda considerando a categoria *outros* a cifra representaria o 20 por cento de um milhão, número ao qual se referem as diversas organizações (WANIEZ & BRUSTLEIN 2001 : 160).

6. Existem levantamentos dos trabalhos apresentados nos grupos de trabalho sobre Religião e Sociedade, das reuniões da Associação nacional de pesquisadores em ciências sociais (ANPOCS), através deles é possível observar que o debate intelectual tem destacado, nas últimas décadas, ao catolicismo popular e às religiões afro-brasileiras como objetos privilegiados, incorporando, nestes últimos anos, o Pentecostalismo e a Nova Era. Ver S. dos Santos RODRIGUES (1997).

---

de que, como veremos, existam no Estado de São Paulo mais de 27 associações islâmicas, não deve nos surpreender encontrar entre os estudiosos da sociologia da religião frases como a seguinte :

« e os muçulmanos, onde foram parar ? De tão desaparecidos, parece que não vieram nunca para cá. Quem aliás está recém-chegando são os muçulmanos negros, os Black Muslims, que já começaram a se constituir em grupos mais vocais de militantes » (Pierucci 1997 : 261).

Porém, o islamismo é pouco visível no Brasil também porque o interesse acadêmico tem se concentrado em certas tradições religiosas numericamente destacadas. Na verdade, o que acontece com o islamismo é muito similar ao que se passa com o estudo do judaísmo no Brasil. Como assinala Eva Blay, inúmeras hipóteses podem ser aventadas para explicar esta e outras ausências, entre elas uma constante preocupação da intelectualidade local em definir o que seria a identidade brasileira que fez com que se procure enfatizar a homogeneidade cultural em detrimento das diferenças internas e da pluralidade cultural. Ao mesmo tempo, as ciências humanas, ao adotarem o critério racial para abordar o estudo da população brasileira, dividiram-na em três categorias, brancos, negros e índios – e com isso reduziram as diferenças internas de cada grupo (Blay 1997 : 33). Não obstante, cabe assinalar que os estudos sobre « outras » tradições tais como o judaísmo e o islamismo, ainda que recentes, podem contribuir em muito para a compreensão da dinâmica identitária religiosa no Brasil e para o estudo da localização específica de religiões de impronta fortemente universal<sup>7</sup>. Entre outras coisas, aquelas tradições trazem importante contraponto pois supõem o pertencimento exclusivo de seus membros contestando aquilo que se considera constitutivo da religiosidade brasileira, o alto índice de trânsito da população entre as diversas opções do campo religioso<sup>8</sup>.

### **Uma noção de território : Brasil, Dar al-Muهادah**

Para nos introduzirmos na diversidade de formas do Islã que existem no Brasil, tomamos como ponto de partida a categorização de territórios em que se afirma o islamismo para, depois, traçar um mapa daquilo que chamaremos « zonas do Islã » no Brasil. Nossa hipótese é que cada uma dessas zonas, internamente diversificadas do ponto de vista doutrinário, não podem ser reconhecidas tomando apenas como princípio sua localização geográfica, sendo necessário considerar também que se trata de comunidades do Islã em

7. A coletânea de B. SORJ (1997) sobre as identidades judaicas no Brasil contemporâneo, representa o interesse de certos pesquisadores que reconhecem a necessidade de estudar setores da sociedade brasileira que não se enquadram nos temas tradicionais, na medida em que fogem dos padrões e preocupações típicas do que foi a agenda dominante das ciências sociais no Brasil.

8. Numerosos intelectuais propõem pensar o trânsito religioso como um dos aspectos fundantes daquilo que seria um « pluralismo religioso a brasileira », argumentando a hipótese da existência de algumas características comuns a todas as religiões ou à maioria delas, as quais operariam favorecendo suas interpenetrações. Poderíamos acrescentar que esse modelo tem sido elaborado pensando a religiosidade afro-brasileira, o espiritismo, o catolicismo popular e, recentemente, tem se incorporado o pentecostalismo e as expressões da nova era ; porém, não parece se adaptar a tradições como o judaísmo, o islamismo e outras religiões tais como Mórmons, Testemunhas de Jeová, etc., que postulam o exclusivo pertencimento de seus membros. Ver por exemplo L. Nogueira NEGRÃO (1997). Também pode se consultar uma coletânea onde a temática aparece como controvérsia epistemológica e política : SANCHIS, ROLIM, BENEDETTI e outros (1994).

que prevalece uma certa interpretação dessa tradição religiosa.

Existe uma categorização muçulmana dos territórios que é tão antiga quanto o próprio Islã. O mundo se divide em três grandes zonas : *Dar al-Islam*, *Dar al-Harb* e *Dar al-Muuhadah*. As três palavras árabes referem-se às diferentes relações possíveis entre as comunidades muçulmanas e outros grupos em um determinado território. A conceitualização é complexa e existem interpretações atuais dessas categorias, que são aplicadas dinamicamente aos territórios, segundo determinadas situações históricas<sup>9</sup>.

Podemos dizer, correndo o risco de sermos esquemáticos, que *Dar al-Islam* significa a « terra do Islã ». Para Ali Kettani (1986), do Instituto para as minorias muçulmanas, essa noção se refere a todos aqueles territórios regidos por Estados islâmicos. Não obstante, segundo pude observar, entre outros muçulmanos, o significado é mais amplo. Segundo os dirigentes da comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, *Dar al-Islam* refere-se apenas aos territórios onde os muçulmanos são maioria e convivem em harmonia com minorias religiosas. Porém, isso não estaria relacionado ao fato de essas comunidades estarem sob a regência de um Estado islâmico<sup>10</sup>. Desta forma, um território onde o Islã começa sendo uma minoria pode, a partir de um crescimento continuado da comunidade, converter-se em *Dar al-Islam*. Isso aconteceu, por exemplo, na Malásia.

*Dar al-Harb* significa « terra de guerra ». A noção se refere aos territórios onde a comunidade muçulmana é perseguida, reprimida, expulsa ou segregada por meio da violência ou das leis, onde não é possível que os muçulmanos desenvolvam livremente seus rituais e prescrições religiosas. Neste caso, não interessa que a comunidade constitua uma minoria ou uma maioria religiosa. Assim, o Brasil já teria sido *Dar al-Harb* na época em que foram reprimidas as rebeliões dos escravos muçulmanos, pois, logo em seguida, teria-se tornado difícil, para esses grupos, observarem suas práticas religiosas.

Hoje, o Brasil é *Dar al-Muuhadah*, terra de tratado. Os territórios assim conceitualizados são aqueles onde a comunidade muçulmana, na forma de minoria, considera que pode-se desenvolver livremente em ambiente de paz e tolerância com outras comunidades religiosas e com o Estado.

Assim, vemos como a categorização pode mudar de acordo com a situação histórica de cada comunidade. Deve-se notar que não há consenso no que diz respeito à relação entre essas três noções e à existência ou não de um Estado islâmico. Sendo assim, não parece existir correspondência entre *Dar al-Islam* (terra do Islã) e estar no Estado islâmico, ou entre *Dar al-Harb* (terra de guerra) e *Dar al-Muuhadah* (terra de tratado) e estar fora do Estado islâmico.

Possivelmente, essa não correspondência tenha a ver com uma questão bem atual : a controvérsia a respeito da legitimidade dos autodenominados

9. Dentro das ciências sociais, com o auge dos estudos sobre desterritorialização e territorialização de identidades, e no marco de processos de globalização, encontramos um renovado interesse por essa categorização dos territórios própria do pensamento muçulmano. A Universidade de Tokyo foi sede, em outubro de 1999, do primeiro congresso sobre o tema. Nele, sociólogos, antropólogos e historiadores de vários lugares do mundo discutiram o conceito de território no pensamento islâmico. Tratou-se da questão do significado de *Dar al-Islam* como ideologia, sua evolução segundo determinadas correntes de pensamento, *Dar al-Islam* e a moderna noção de território, a influência de migrações e da mobilidade humana na conceitualização, etc. Podemos ver, então, que se trata de noções dinâmicas sobre as quais esboçamos aqui apenas um significado geral.

10. Assim explicava essa categoria o presidente da Sociedade muçulmana do Rio de Janeiro, em comunicação pessoal.

Estados Islâmicos. Em virtude desse desentendimento, algumas comunidades muçulmanas consideram que certos países como a Arabia Saudita, o Irã e outros, são Estados Islâmicos que aplicam a jurisprudência do Islã. Entretanto, outras comunidades muçulmanas, grupos e organizações político-religiosas consideram que não existe atualmente nenhum Estado islâmico, seja porque se considere que a aplicação da *sharia* não é correta, seja porque se considere que existem Estados « nominalmente islâmicos », mas que, no fundo, podem até perseguir e reprimir os próprios muçulmanos, convertendo o território em *Dar al-Harb*.

Esta última idéia, da não existência atual de um Estado islâmico, é aceita entre os muçulmanos da comunidade do Rio de Janeiro. Assim, apenas aquelas comunidades que adotam este último ponto de vista consideram que o verdadeiro Estado islâmico existiu no período histórico dos quatro primeiros califas, chamados de califas exemplares ou ortodoxos. Depois disso teria-se cortado a sucessão do Estado islâmico, cuja versão atual ainda deve ser reestabelecida.

Nesse sentido, torna-se compreensível que os grupos que aderem à visão anterior considerem que a categorização dos territórios onde as comunidades são radicadas se defina de forma independente da existência do Estado islâmico. É sabido que o islamismo sustenta-se em uma forte noção de comunidade universal, a chamada *ummah*, cuja definição abstracta refere-se à comunidade mundial de muçulmanos, mas isso não significa a inexistência de alinhamentos e tomadas de posição. Na maior parte das vezes, aquelas comunidades que reconhecem Estados islâmicos vinculam-se a esses centros tanto para sua manutenção como para sua orientação ideológica. Diversamente, aquelas comunidades que não reconhecem esses centros adoptam um funcionamento e um sistema de lealdades internacionais tecidas de uma outra forma, constituem, poderia se dizer, diásporas sem centro ou com um centro de referência mais ideológico do que geograficamente localizável.

No Brasil, a diversidade do Islã reflete a mesma proporção que no nível mundial, isto é, encontramos aqui uma maioria sunita e uma minoria xiita. No nível mundial, os sunitas correspondem a 90 % dos fiéis muçulmanos, enquanto os xiitas somam os 10 % restantes<sup>11</sup>.

Fazer referência à presença muçulmana atual no Brasil implica considerar um leque de instituições, mesquitas e Sociedades diversas que, em todo o país, aglutinam as diferentes comunidades<sup>12</sup>.

---

11. Para um panorama geral sobre a presença muçulmana no Brasil pode consultar-se: A. KETTANI (1986) e B. BILGE (1987).

12. Ver WANIEZ & BRUSTLEIN (2001) para uma análise da presença muçulmana a partir do recenseamento demográfico de 1991, a qual inclui dados sobre o perfil socio-económico dos muçulmanos, nacionalidade, educação e rendimentos. O trabalho faz referência à repartição geográfica dos muçulmanos, destacando também as áreas de maior concentração.

---

### Zonas do Islã

Existem hoje organizações muçulmanas de diferente porte em estados como Pernambuco, Bahia, Santa Catarina, Amazonas, Mato Grosso, Rio Grande do Sul, Mina Gerais, Brasília D.F., São Paulo, Paraná, Rio de Janeiro, etc. Não obstante, distinguimos alguns estados ou regiões onde a concentração de comunidades e organizações é maior. Assim, os estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Paraná são os que abrigam o maior número de muçulmanos<sup>13</sup>.

O mapa do Islã, suas organizações e seu número de adeptos, permite que observemos que existem algumas áreas a destacar dentro do Brasil. Chamaremos aqui « zonas do Islã » os espaços geográficos que concentram o maior número de muçulmanos. A primeira dessas zonas é a região sudeste, incluindo os estados de São Paulo e Rio de Janeiro nos quais as instituições muçulmanas somam mais de 30. A segunda zona é a região sul do país, com mais de 16 Sociedades muçulmanas, destacando-se pela concentração o estados de Paraná e Santa Catarina.

Considerando agora a presença muçulmana por estados, cabe destacar que, dentro da região sul, no Paraná, encontramos, aproximadamente, nove instituições formadas por comunidades muçulmanas, que se originam basicamente de recentes migrações árabes. Como assinala Samira Osman em seu artigo *A imigração árabe no Brasil*, na história do processo imigratório árabe podemos observar duas etapas de fluxo distintas, as quais teriam sido ocasionadas por diferentes fatores e teriam envolvido, em cada etapa, dois grupos religiosos : os cristãos, no período entre 1860 e 1938, e os muçulmanos, no período entre 1945 e 1985, continuando em menor proporção nos anos 1990 (Osman 1999 : 17).

As comunidades do estado do Paraná se originam dessa leva mais recente de imigrantes, que continua se desdobrando até hoje. Oriundos do Líbano e da Palestina, trataria-se de muçulmanos pertencentes basicamente à vertente xiita do islamismo. Os palestinos teriam vindo, em geral, fugindo dos conflitos com Israel, às vezes passando algum tempo em território libanês, e, em seguida, emigrando para diferentes pontos da América do Sul, entre os quais se destacam o Paraguai e Foz de Iguaçu.

Existem, em cidades como Foz de Iguaçu, pelo menos três grandes mesquitas construídas em estilo característico. Nessa região, a língua árabe comum contribui visivelmente para a coesão das comunidades muçulmanas, tanto sunitas quanto xiitas<sup>14</sup>.

O estado de São Paulo, na região sudeste, representa a zona do Islã mais destacada no que diz respeito ao tamanho da comunidade. Contando com mais de 27 instituições, entre mesquitas, centros islâmicos e escolas, as comunidades desse estado se nutriram, em sua origem, das correntes

---

13. Segundo nosso próprio levantamento estatístico no Estado de São Paulo existem 27 instituições islâmicas ; no Paraná, 10 ; em Mina Gerais, 1 ; Rio de Janeiro, 2 ; Matto Grosso, 1 ; Matto Grosso do Sul 2 ; Santa Catarina, 4 ; Brasília, 2 ; Bahia, 1 ; Goiânia, 3, Rio Grande do Sul, 3 ; Amazonas, 1 e Pernambuco, 1.

14. Em Foz de Iguaçu, qualquer visitante se surpreende diante da visibilidade da presença muçulmana. A magnitude das mesquitas se destaca numa cidade pequena. Os letreiros escritos em árabe predominam na área comercial da cidade, e as mulheres com vestimenta muçulmana e lenços na cabeça formam parte da paisagem urbana cotidiana. Do outro lado da fronteira, na cidade vizinha do Paraguai, Cidade do Leste, continua a mesma paisagem, pois lá há uma forte migração recente de muçulmanos oriundos do sul do Líbano, muitos dos quais não falam o espanhol nem o português.

migratórias oriundas da outrora chamada Grande Síria e do Líbano, a partir de 1860. Essa primeira migração incluía, basicamente, contingentes de árabes cristãos entre os quais havia uma pequena minoria muçulmana. Posteriormente, com a guerra civil no Líbano (1975-90), chegaram ao Brasil outros pequenos contingentes de muçulmanos.

Assim, os brasileiros de ascendência árabe, os conversos que não possuem origem árabe e pequenos grupos de muçulmanos de origem africana convivem hoje nas distintas instituições do Islã, em São Paulo. Encontramos nessa área as instituições de mais forte presença no nível nacional, algumas das quais teriam o papel de coordenar ou inter-relacionar as Sociedades muçulmanas do Brasil.

O Islã também se manifesta diverso nessa zona. As comunidades xiitas se agrupam em torno da « Mesquita Muhammad Profeta de Deus » (no bairro do Brás), que segue a vertente do xiismo duodecimalista.

Outra instituição importante é a Sociedade beneficente muçulmana de São Paulo (SBMSP), fundada em 10 de Janeiro de 1929. Completando mais de setenta anos de existência, essa organização diz aglutinar mais de 200 000 muçulmanos. A estrutura dessa entidade é composta de várias unidades a considerar : a mesquita do Brasil, erguida em 1942, a mais antiga do país entre as que se mantêm em funcionamento e datam deste século ; a sede Social e Cultural e o Centro islâmico ; a Escola islâmica de Vila Carrão ; o Cemitério islâmico de Guarulhos ; o departamento de Imprensa e Comunicação.

Ainda no estado de São Paulo localiza-se o Centro de divulgação do Islã para América latina (CDIAL), instituição responsável pela maioria das publicações que circulam nas mesquitas e centros de cultura islâmica sunita. Seu papel seria coordenar e estabelecer laços entre as comunidades em nível nacional<sup>15</sup>. Além disso, essa instituição organiza anualmente congressos internacionais em sua sede, convidando expositores estrangeiros e debatendo temas específicos<sup>16</sup>. Outras instituições, distribuídas em diversos pontos do estado de São Paulo, configuram a paisagem do Islã nessa zona.

Seguindo na região sudeste, no Rio de Janeiro existem duas organizações, a Sociedade Beneficente muçulmana do Rio de Janeiro e a Sociedade Beneficente muçulmana Alaovita. Esta última pertence a um sub-ramo do xiismo, tendo uma antigüidade de setenta anos. Porém, segundo palavras de seus próprios diretores, encontra-se hoje praticamente fora de funcionamento, não desenvolvendo nenhuma atividade, de modo que existe apenas formalmente como referência institucional dos muçulmanos alaovitas<sup>17</sup>. Diferentemente, a outra instituição do Rio de Janeiro, a SBMRJ, de orientação sunita, tem desenvolvido intensa atividade desde o momento de sua fundação, em 1950. Por se tratar de nosso referencial de pesquisa, daqui em

15. Existem outras instituições cuja tarefa seria a de interligar as diferentes Sociedades. Tal é o caso da Federação de Associações muçulmanas (FAM), fundada em Brasília, em 1977, que agrupa vinte instituições no nível nacional.

16. Durante 2000, como em anos anteriores, o congresso se desenvolveu no mês de agosto. O tema proposto foi « O Islã e as outras religiões ». Além de convidar autoridades religiosas do mundo do Islã, esse tipo de congresso reúne os imãs e dirigentes de toda América latina, sendo excelente oportunidade para estabelecer contatos e planificar atividades coordenadas entre os diferentes centros islâmicos das Américas.

17. A população da comunidade Alaovita, segundo a própria instituição seria composta por 1 200 pessoas, a maioria de ascendência síria. Esse grupo não desenvolve prática comunitária da religião, ao menos neste momento. Importantes questões de doutrina e prática o separa das comunidades sunitas e, como consequência, o trânsito entre ambas as instituições é inexistente.

diante faremos referência quase que exclusivamente a esta instituição. Cabe agregar que, na atualidade outro grupo de muçulmanos, diferente daqueles das instituições mencionadas, está reorganizando, também no Rio de Janeiro, a mesquita de Jacarepaguá. Trata-se de uma mesquita contruída no estilo característico graças a uma doação da Cisjordania, desativada em 1987 por problemas imobiliários. Hoje se estuda sua restauração com ajuda do município da cidade.

A título de hipótese, pode-se dizer que, no Brasil, as diferenças entre as zonas do Islã mencionadas não passam, em primeira instância, pela filiação, seja à vertente sunita ou xiita, mas pelo caminho que cada comunidade tem seguido no que diz respeito à adaptação do islamismo ao solo brasileiro.

Sintetizando, nos diferentes estados algumas Sociedades muçulmanas configuram diferentes comunidades de interpretação do Islã devido a que : 1) se orientam para linhagens internacionais diferentes, 2) percebem sua história local de maneira singular e 3) cada uma concebe o « verdadeiro Islã » à sua maneira. Assim, estamos dizendo que essas comunidades constroem suas tradições e suas identidades de forma singular, participando da tensão entre unicidade e fragmentação que permeia e dinamiza o Islã como um todo.

Nestas linhas, nas quais apenas queremos refletir sobre as variadas expressões do Islã, para depois entrar em cheio na problemática da construção identitária da comunidade do Rio, basta indicar algumas peculiaridades das outras comunidades com as quais a SBMRJ interage.

Torna-se necessário explicitar que as comunidades do Paraná se organizam em torno de uma identidade árabe muito presente. Diante de uma realidade migratória tão recente, a associação religiosa parece ter tomado, ao mesmo tempo, as características de uma associação étnica. Os jornais dessas comunidades, seus *sites* na internet, se referem ao « árabo-islâmico », à influência « árabe » na cultura brasileira e às conquistas da « civilização árabe ». Para elas, o islamismo aparece intrinsecamente relacionado com o que seria um legado da cultura árabe<sup>18</sup>.

Em São Paulo, a realidade é mais diversificada. Contudo, encontramos ali as instituições islâmicas mais fortes e numerosas, as quais, em termos gerais, não se separaram de uma identidade árabe. Um dado significativo, nesse sentido, é o nome do Jornal de circulação nacional produzido pela comunidade de São Paulo, *Al Urubat*, que em língua árabe significa « O arabismo ». Essa publicação, cuja manchete anuncia : *Jornal a serviço da comunidade muçulmana do Brasil*, circula há mais de sessenta e cinco anos. Como veremos na dinâmica local do islamismo, é importante que as comunidades se autodefinam como arabistas ou não, pois isso as coloca em diferentes posições no que diz respeito aos movimentos internacionais que marcaram o Islã neste século.

A Sociedade Muçulmana do Rio de Janeiro não se identifica com uma « identidade árabe ». Ao contrário, adere a um tipo de islamismo que se opõe a que essa tradição religiosa possa se associar com uma identidade étnica. Nossa hipótese é que a principal divergência entre as comunidades do Brasil, em sua adaptação à realidade local, passa hoje pelo dilema de se definir como arabista ou não arabista, sendo que a maioria delas deve seu início institucional à iniciativa de segmentos que se identificavam como árabes

---

18. Ver, por exemplo, os textos que aparecem no *site* da comunidade muçulmana de Foz de Iguaçu (<[www.islam.com.br](http://www.islam.com.br)>). Neles aparece claramente a idéia de que a prática do islã deve se ligar à divulgação da « cultura e civilização árabes ».



muçulmanos. O não arabismo constitui, uma tomada de posição peculiar, que comunidades como a do Rio de Janeiro tem decidido assumir.

### **Dilemas de identidade : arabização ou islamização ?**

Em minhas primeiras visitas à SBMRJ, notei que toda indagação referente ao componente árabe dessa comunidade criava certo estranhamento, ao menos entre os sheiks e outros muçulmanos mais envolvidos na vida institucional do grupo. Sendo conscientes de que esse grupo já tinha surgido há cinquenta anos por iniciativa de um pequeno grupo de pessoas que se identificavam como árabes muçulmanos, aquilo não podia parecer-nos senão uma contradição. Contribuía para essa idéia a constatação da importância do ensino árabe, atividade muito destacada entre todas as que compunham o programa de ação cotidiana da mesquita.

Mais adiantados em nossa investigação, tratamos de inserir esta « minimização do que é árabe » num contexto mais amplo. Afinal de contas, tratava-se de uma mesquita sunita com as características que isto implica, mas esse aspecto por si só não parecia oferecer-nos uma explicação satisfatória. Também tratava-se de uma mesquita que no Brasil compartilhava o islamismo num quadro de diversidade, fato que também quissemos retratar em parágrafos anteriores. Este último ponto, sim, era um indício para elaborar as pistas que pudessem nos fornecer alguma explicação do aspecto em questão.

Observando as publicações de algumas organizações muçulmanas de São Paulo e de outros estados do Brasil, pudemos ver que, ao contrário da SBMRJ, estas exaltavam o acervo da cultura árabe como um legado impossível de ser desvinculado do islamismo professado em terras brasileiras.

Notamos, ao mesmo tempo, que quando os líderes da mesquita viajavam ao CDIAL, em São Paulo, para participar dos congressos anuais do sunismo que ali se desenvolvem, o debate em torno do arabismo voltava a ser acionado. Os líderes, ao cumprir sua tarefa de informar à comunidade as problemáticas tratadas nesses encontros, sempre deixavam deslizar algumas críticas à exaltação do que é árabe, à visita de Sheiks, que, vindos de países como a Arábia Saudita, pouco compreendiam da dinâmica do islamismo local e seus problemas.

Era evidente que, como num quebra-cabeça, devíamos isolar esse discurso explicitado em diferentes momentos, e tratar de compreendê-lo como uma ênfase particular deste grupo. Um discurso que, ao mesmo tempo que particularizava esta comunidade, acabava por inseri-la em linhagens mais amplas e abrangentes, as quais, por sua vez, também se opõem à vinculação entre o islamismo e o que é árabe. Basicamente, devemos abordar o « arabismo » como um dos dilemas identitários mais fortes que atravessa essa comunidade. Para isso, partimos da valorização da língua árabe no contexto deste grupo, já que isto nos conduz à definição nativa do que significa ser árabe para eles. O quadro intelectual da comunidade desempenha um papel fundamental na elaboração dessa visão e em sua transmissão aos membros do grupo. Tratamos de esquadrihar as referências internacionais em que esses intelectuais se baseiam, uma parcela de discussões referidas à arabização muito presentes na Ummah, e que remetem a um legado intelectual e político muito específico.

---

Desta forma, vamos construindo uma análise na qual torna-se possível compreender que a desarabização – como chamaremos o processo empreendido neste grupo – está intrinsecamente relacionada com a islamização, termo com que eles se referem a um programa específico plausível de ser desenvolvido no Islã do Brasil e na mesquita local. « Arabização » e « islamização » aparecem como um par de oposições discursivas, e este grupo, não sem certas ambiguidades, parece tomar partido pela segunda destas opções.

Vimos, quando nos referimos às diferentes zonas do Islã no Brasil, que algumas comunidades também sunitas, como as de São Paulo e as do estado do Paraná, ressaltam em suas publicações o legado de uma cultura árabe comum como traço estreitamente vinculado ao islamismo professado em terras brasileiras. O conteúdo de publicações tais como a da Sociedade muçulmana de São Paulo, que em seu jornal denominado *Al Urubat* faz alusões à « pátria árabe » ; a inclusão de títulos tais como *O legado da civilização árabe* em sites de organizações do estado do Paraná ; a visita de sheiks estrangeiros a essas organizações – tudo isto constitui um conjunto de indícios que tornam evidente que alguns destes grupos não se opõem ao estabelecimento de um vínculo entre os termos « árabe » e « islâmico ».

Durante nossa pesquisa nos perguntamos por que, na SBMRJ, isto era visto como indesejável, por que não era permitida a vinda de sheiks da Arábia ou de outros países muçulmanos que costumam oferecer missionários do Islã. Enfim, nos perguntávamos por que o arabismo funcionava como um traço negativo, como um dos diacríticos de outras comunidades das quais, nesse jogo de semelhanças e diferenças, havia que se distanciar. Assim, prestamos atenção em algo que aparentemente aparecia como contraditório no dia-a-dia da mesquita, o ensino da língua árabe. Os cursos de língua árabe representam uma das atividades mais importantes dentro da mesquita. Neles se ensina a língua junto com os princípios da religião muçulmana.

Essa importância da língua árabe entre os muçulmanos, longe de ser um paradoxo dentro de uma comunidade que pretende desvincular os termos « arabismo » e « islamismo », configura-se de forma bem específica.

Em primeiro lugar, considera-se que o árabe é a língua do texto sagrado, o Alcorão, que foi « revelado em árabe » e, por isso, um acesso pleno à letra deste só é possível de se alcançar por meio de sua leitura na língua original. Assim, com o tempo, um muçulmano deve ser capaz de ler o texto em sua forma original. Não obstante, no contexto da mesquita do Rio, esse não é um requisito *a priori* para a conversão de novos membros. Ao mesmo tempo, os sermões e toda a prática religiosa, exceto as orações, são executados tanto em português quanto em árabe.

A característica acima mencionada não é a tendência geral da prática em outras Sociedades ou mesquitas do Brasil. Por exemplo, a mesquita *Brasil*, em São Paulo, que concentra a maior parte da comunidade muçulmana do Brasil, implementou há apenas dois anos o uso da língua portuguesa. O Sheik Armando, dessa instituição, (conhecido por sua participação no Programa Ecumênico da Rede Globo dedicado ao Islã, às sextas feiras), assinala que quando sua mesquita começou a oferecer os sermões em português cresceu o número de conversões, as quais inclusive já estavam acontecendo, apesar da dificuldade idiomática. Segundo o Sheik, hoje a comunidade agregada em torno da mesquita Brasil conta com 15 % de convertidos, sendo que na

década passada a comunidade era formada exclusivamente por árabes e seus descendentes<sup>19</sup>.

Note-se a diferença entre a cifra de convertidos brasileiros oferecida pelo Sheik de São Paulo e a usada na Sociedade Muçulmana do Rio de Janeiro, que assinala 50 % ou 60 % de convertidos não árabes. Conseqüentemente, na SBMRJ, a ênfase no ensino da língua árabe tem-se tornado uma instância de divulgação do próprio Islã e uma janela aberta à possibilidade de novas conversões. De fato, alguns dos módulos de língua árabe são frequentados por pessoas que se interessam, em princípio, exclusivamente na aquisição dos conhecimentos do idioma, e que, depois de assistir um tempo às aulas de religião, poderão ou não se interessar pelo Islã. Os cursos oferecidos na mesquita do Rio de Janeiro não observam a separação do aprendizado da língua e o aprendizado do Islã. As aulas se dividem em duas etapas. A primeira consta de um módulo de alfabetização, nos cursos iniciais, e de conversação e gramática, nos cursos superiores. Uma segunda parte é dedicada ao ensino do Islã em português, com alusões aos nomes árabes de cada noção ensinada. De forma recíproca, o próprio ensino da língua observa elementos da doutrina islâmica. Os professores se baseiam, nos primeiros níveis, em um método de ensino para estrangeiros desenvolvido na Universidade do Cairo, Egito. Nesse curso, o vocabulário oferecido contempla a aquisição de palavras relacionadas à prática muçulmana, como é o caso dos nomes das cinco orações diárias, das festas do mundo muçulmano, fragmentos de textos corânicos, nomes de figuras relevantes do Islã, etc.

Considera-se que, de forma ideal, o Alcorão não admite tradução. Nessa perspectiva, o uso de traduções para qualquer língua sempre implica uma interpretação, um acréscimo de sentido que, de certa forma, tende a « tergiversar » o conteúdo original. Por isso, existe cuidado especial no tocante à seleção das traduções disponíveis no mercado editorial brasileiro, que são consideradas, dentro da mesquita, como não idôneas. A Sociedade Muçulmana do Rio conta com uma versão em português do Alcorão usada nas aulas de ensino islâmico. Essa versão é reconhecida como a mais idônea, mas nela também são assinaladas emendas e problemas de interpretação<sup>20</sup>.

Desta maneira, o papel da língua árabe se estabelece a partir de dois princípios :

- no contexto da leitura ideal do Alcorão ;
- no uso como língua franca entre os muçulmanos, com os diacríticos pertinentes de um árabe clássico repleto de referências religiosas.

O árabe assim entendido é valorizado exclusivamente como língua corânica e separado de toda referência étnica. Ancorada exclusivamente na impossibilidade de tradução do texto corânico, a valorização da língua árabe não parece atentar contra o tom de cosmopolitismo que o *ethos* da SBMRJ parece enfatizar.

Simultaneamente, nas aulas de língua árabe, os professores costumavam dizer aos alunos que estavam sendo « arabizados », e que ao adquirir esse idioma estavam-se tornando árabes, qualquer que fosse sua origem ou nacionalidade. De fato, isso se relaciona diretamente com a interpretação que

19. Em entrevista concedida à *Revista República*, Março 1997.

20. Ainda assim, é possível notar que nas primeiras aulas alguns alunos trazem à mesquita a tradução mais popular e uma das únicas disponíveis no mercado local, a tradução de Mansur Challita, assinalada pelos professores da mesquita como de qualidade inapropriada. Aos poucos, os alunos são convidados a usar exclusivamente a tradução « oficial » da Sociedade, que podem adquirir, levar para casa ou usar no local,

quer se dar nesse contexto ao que significa « ser árabe ». Na verdade, devemos prestar atenção a essa construção, pois trata-se de uma redefinição do árabe que, ainda que num primeiro momento possa parecer paradoxal, acaba operando como ênfase des-arabizante.

Cabe assinalar que o vínculo com o que é árabe aparece como uma tensão permanente nesta construção identitária. Também devemos destacar que dentro da SBMRJ encontramos toda uma idéia do que significa ser árabe. Esta idéia é veiculada nas aulas por meio do quadro de professores e dirigentes e não poucas vezes aparece nos sermões pronunciados no dia da oração coletiva. Recorrentemente se lança mão, nesse contexto, de uma frase de Muhammad para explicar o que deveria significar ser árabe. Esta frase reza :

« Árabe não é aquele que nasce de pai ou mãe, árabe é a língua e então aquele que fala árabe é um árabe ».

### *... sendo arabizados*

Assim, como já dissemos, é dito aos alunos que eles estão sendo « arabizados », e que falando a língua eles se tornam árabes, independente de sua origem étnica, ou se são ou não convertidos ao islamismo. Reduzida apenas ao uso de uma língua, esta definição do que é árabe não está livre de provocar surpresas e tensões.

Nesta direção, foram elaborados na mesquita alguns textos que apontam no sentido de definir esta questão, e que são distribuídos nas aulas e revelam a unanimidade dos dirigentes da SBMRJ a respeito desse aspecto um tanto polêmico. Segundo esse ponto de vista, os arábes, como grupo étnico ou como « raça », teriam sido aqueles que habitaram a atual península arábica depois do Dilúvio, e se agruparam em nove tribos diferentes. Pois bem, esses « árabes puros », que teriam existido naquela época, são considerados hoje completamente extintos, devendo-se, então, elaborar uma nova definição de « ser árabe ».

É interessante perceber que, nessa reinterpretação, aquilo que é árabe é separado de toda idéia de raça ou pertencimento étnico. Desse ponto de vista, a palavra « árabe » significaria « o habitante do deserto ou do inóspito », e nunca haveria referência a raça ou agrupamento de tipo étnico. Nesse sentido, argumenta-se que qualquer habitante de uma área inóspita, qualquer que seja ela, poderia ser chamado corretamente de « árabe ». Um dos professores costumava dizer que alguém que fosse proveniente do Ceará, área desértica do nordeste do Brasil, poderia ser chamado corretamente de árabe, como habitante de um deserto. Nesse contexto, então, ganha impulso a idéia de que ser árabe não é pertencer a um grupo étnico, que estaria extinto, nem reconhecer um legado cultural comum, mas apenas falar uma língua cuja importância é fundada no fato de ser a língua do texto sagrado.

Mas o « arabismo », como traço negativo, é muito mais do que um apelo étnico no contexto do mundo do Islã. Dentro da SBMRJ, o arabismo é considerado como uma « ideologia » que deve ser desvinculada do Islã. Certamente, para entender a ênfase « des-arabizante » desta instituição devemos nos remeter ao significado do arabismo dentro do Islã como um todo, e ao surgimento de correntes e movimentos que lhe fizeram oposição. Assim, veremos que em relação a este aspecto estaremos em condições de

---

afirmar que existe uma grande concatenação entre discursos e delineamentos identitários no nível do Islã local e no nível internacional.

Para compreender o significado do « arabismo » como movimento político-ideológico e seu impacto sobre o mundo do Islã contamos com uma obra de importância ineludível. Trata-se do conjunto de livros que o sociólogo Bassam Tibbi publicou sobre essa temática, como resultado de muitas décadas de investigação sobre o tema<sup>21</sup>. Comprometido com uma sociologia histórica, e retomando a herança conceitual de Norbert Elias, um dos livros mais destacados de Tibbi é *Arab Nationalism : between Islam and the Nation-State* (1997). Nessa obra dedicada à análise detalhada da ideologia arabista evidencia-se que, desde seu início, os movimentos de nacionalismo árabe, surgidos a partir do programa de certos pensadores, na década de 1920, entabularam uma relação conflitiva com o Islã. Atravessando diversas etapas, o nacionalismo árabe teria surgido por meio do pensamento de árabes cristãos, segundo modelos francófilos e anglófilos, no começo, e germanófilos, em sua fase final. Na década de 1960, as tensões com o Islã teriam-se tornado mais fortes ao se constituírem os movimentos pan-arabistas que clamavam pela unidade dos « povos árabes ».

Evidentemente, todos estes movimentos ressaltavam a idéia da existência de um povo árabe que era, ao mesmo tempo, predominantemente muçulmano. Como explica Tibbi, naquele momento, em países como Egito, Síria, etc, várias vertentes do Islã adquiriram uma fase « arabo-cêntrica ». No entanto, com o advento do « pan-arabismo », na década de 1950, as relações entre este movimento e o Islã tornaram-se cada vez mais tensas, já que dentro do Islã começavam a surgir numerosos movimentos que questionavam uma unidade que fosse baseada em um apelo étnico.

A partir da década de 1970, o nacionalismo árabe, já em decadência, teria perdido espaço frente a um amplo espectro de variedades de « fundamentalismo » islâmico e « neofundamentalismo ». Estes movimentos, apesar de suas diferenças, compartilhavam a visão de que o Islã é incompatível com o nacionalismo, e que o pan-arabismo era uma forma extrema de nacionalismo (1997 : 5).

Segundo B. Tibbi, as idéias de « nação », « nacionalismo » e « estados-nação » eram evidentemente um fenômeno estranho ao Islã. Mas isto não explica satisfatoriamente o surgimento, impulsionado por certos pensadores do islamismo, de grupos hostis aos projetos nacionalistas. Acompanhando este autor, cabe destacar que o nacionalismo como fenômeno europeu e sua « importação » devem ser entendidos no marco do século XX, quando nacionalismo e descolonização tornam-se termos inextricavelmente vinculados nos países de maioria islâmica em processo de independência.

A noção islâmica de Ummah seria um dos elementos chave para compreender o anti-arabismo dos grupos que, naquele momento e nesse contexto histórico, se fortaleciam dentro do Islã. Como já vimos, a noção de Ummah não se refere a uma comunidade específica, mas à comunidade mundial de crentes. Pois bem, nos tempos de pan-arabismo, a noção francesa *la nation* teria sido traduzida como Ummah, e resignificada por seus ideólogos como o equivalente de uma *Umma al-arabiyya*, isto é, uma nação árabe.

---

21. Sobre a relação entre o nacionalismo árabe e o islamismo também são de importância os trabalhos de A. AL-AZMED (1993).

Evidentemente, aquela equiparação era problemática, basicamente porque no Corão a ummah é definida estritamente como « inter-racial » (*ibid* : 17). Assim, os grupos anti-arabistas teriam reclamado da tergiversação da letra sagrada, e por causa disto foram tachados de « fundamentalistas » ou « literalistas ».

Começou dentro do Islã, então, um movimento que questionava a separação entre religião e Estado impulsionada pelos movimentos nacionalistas de corte secular, e é nesse momento que o nacionalismo começa a ser visto por esses grupos islâmicos como uma expressão do mais puro anti-islamismo.

Surge assim, e pela mão desses pensadores chamados « fundamentalistas », um profundo anti-arabismo. Podemos dizer que é neste ponto que detectamos a filiação das comunidades locais – como é caso da SBMRJ – aos movimentos e tendências mais amplos. A esse respeito, podemos ler em uma das publicações doutrinárias que circulam na mesquita do Rio de Janeiro :

« O Islam é radicalmente contrário à filosofia do separatismo e egoísmo nacionalista que não tem nenhum respeito pela verdade e defende com brutalidade "minha nação, certa ou errada". Na estrutura do pensamento alcorânico não há lugar para considerações de descendência ou adesão nacional. O Islam rejeita qualquer tipo de alinhamento, amizade ou lealdade que tenha por inspiração um espírito nacionalista. O profeta disse bastante objetivamente: "Não é dos nossos aquele que proclama a causa do partidarismo tribal; nem é um dos nossos aquele que lutar por tal partidarismo, e menos ainda será um dos nossos aquele que morrer pela causa do partidarismo tribal" » (Annaduy : 1990 : 204).

### *O anti-arabismo do Rio de Janeiro*

No que diz respeito à SBMRJ, a adesão ao anti-arabismo é o resultado do desenvolvimento histórico da instituição. Dissemos que esta foi fundada em 1 de janeiro de 1950, e organizada pela iniciativa de um grupo de pessoas que se reconheciam como árabes-muçulmanos. Os descendentes daquele pequeno grupo inicial contam que houve uma época em que se podia ver nas paredes da mesquita retratos daqueles líderes internacionais que pugnavam pela unidade árabe. Hoje, já não há vestígios dessas alusões, e o que notamos é um esforço entre os intelectuais da instituição para des-etnicizar o Islã, separando-o de qualquer associação com o componente árabe.

Em primeiro lugar, critica-se que as comunidades de São Paulo e Foz do Iguaçu refiram-se ao legado da « cultura árabe ». Em segundo lugar, considera-se indesejável a vinda de *imans* ou dirigentes estrangeiros pela possível vinculação com ideologias arabistas. Em terceiro lugar, confere-se à língua árabe um papel exclusivamente religioso. E, em quarto lugar, enfatiza-se a idéia de que na mesquita vive-se uma atmosfera de cosmopolitismo, já que esta estaria aberta a pessoas das mais variadas origens. Em teoria, o Islã desconsidera os critérios de « raça », língua e etnia para definir uma minoria dentro de qualquer Sociedade dada<sup>22</sup>. Isso acontece porque o

22. Para uma análise das consequências políticas da definição de minoria no pensamento muçulmano, pode-se ver o texto de E.I. SAAD (1997) sobre os conflitos étnicos e a construção do Estado no mundo árabe. Nesse texto, o autor, ao analisar as distintas ideologias da etnicidade em luta no mundo árabe, ressalta que dentro do pensamento islâmico sunita existe certa impossibilidade de reconhecer minorias fora de critérios religiosos: « consideram iguais a todos os muçulmanos, independente da sua origem étnica, cultura ou

único critério que distingue uma pessoa de outra é a qualidade de ser muçulmana ou não. Ali Kettani (1996), explica como num meio muçulmano as diferenças linguísticas, ou raciais, de um grupo dado não permitem que ele seja classificado respectivamente como minoria linguística ou de cor.

Sentir-se parte da Ummah apareceria como único critério de distinção. Segundo essa definição, quando aqueles que se sentem membros da Ummah são conscientes disso, criam entre si algum tipo de solidariedade, mas vivem em territórios compartilhados com outras tradições religiosas mais numerosas, formam uma minoria muçulmana. Assim, como vemos, ainda na definição do que seria uma minoria muçulmana, o critério é o de minoria religiosa. É verdade que, em princípio, o Islã sunita postula a não diferenciação em termos de etnia, « raça » ou consanguinidade. Porém, isto não impede que muitas comunidades muçulmanas sunitas, como é o caso em São Paulo, chamem seus jornais de « O arabismo », se vinculem a países árabes, e tragam para o Brasil dirigentes religiosos daqueles países.

Podemos dizer que um dos dilemas mais fortes – entre os que estão presentes entre as variedades locais do islamismo – na hora de tentar definir uma identidade específica, passa pelo fato de as comunidades se definirem como arabistas ou não.

Na SBMRJ opera-se um processo que analisamos aqui como « des-arabização », que tende a desvincular crescentemente a identidade islâmica de uma identidade árabe. Aquilo que em outras zonas do Islã no Brasil aparece justaposto, isto é, arabismo e islamismo como síntese legítima, na comunidade do Rio aparece como termos opostos, rivais.

Nesse sentido, analisei esses aspectos considerando o novo papel que esse grupo conferia à língua árabe, ao relativizá-la e dar-lhe agora apenas o papel de língua corânica. Completam essa construção a elaboração de uma nova definição do que seria ser árabe e a visão do arabismo como ideologia contrária ao islamismo. Tudo aquilo configura um conjunto de estratégias identitárias que colaborariam para a des-etnização do Islã da SBMRJ.

Dessa forma, poderíamos considerar a des-arabização como sendo um traço específico da comunidade do Rio analisada aqui. No que diz respeito ao ponto específico tratado aqui, as fronteiras da comunidade do Rio se abrem ao diálogo com movimentos internacionais mais amplos, que enfatizam certos discursos de identidade. Estes tendem a lutar contra a idéia de que fora dos mundos muçulmanos a religião islâmica é uma religião de imigrantes árabes.

De fato, o que podemos analisar é um determinado momento de construção identitária, uma configuração atual de estratégias nesse sentido. Talvez, há alguns anos, uma pesquisa igual tivesse dado conta de uma comunidade arabista. Assim, todos esses traços, longe de serem intrínsecos ao islamismo, aparecem como estratégias de identidade mutáveis, captadas no momento de uma determinada configuração que pode vir a mudar de acordo com outras estratégias ou outras conjunturas locais e internacionais (Bayart : 1996, Appiah : 1997, Calhoun : 1994)<sup>23</sup>.

---

país de origem. Portanto a algumas minorias como os kurdos muçulmanos (no Irak e Síria), os berébers (na Argélia e Marrocos) e os muçulmanos negros (Mauritania e Sudão) não se lhes considera minorias em cada um desses territórios. Essa visão da ordem política é aceita como natural por essas minorias muçulmanas não árabes, para as quais a cidadania tem suas raízes na religião » (SAAD : 1997 : 5).

23. Concordamos com os numerosos autores que empreendem uma visão crítica do conceito de identidade social, às vezes considerada de maneira substancialista como conjunto de

A desarabização, então, implica desdenhar tanto a possibilidade de tomar como fonte de identidade da comunidade uma identificação com o que é árabe quanto o reconhecimento de um legado cultural árabe para o islamismo professado no Brasil. Mas este processo implica aderir à estratégia de beber em outras fontes, entre as quais, aquela que luta pela « islamização » tornou-se fundamental entre os muçulmanos.

Se a « desarabização » conduziu a uma « islamização », devemos explicar o que isto significa. Faremos isso começando por caracterizar o pequeno núcleo de muçulmanos que, em nossa unidade de análise, compõe uma espécie de quadro intelectual. No entanto — e para contextualizar as idéias de que eles se nutrem — tentamos analisar primeiro como funciona a filiação deste grupo a certas tendências do islamismo como um todo.

### O século XX e os pensadores do « Ressurgimento »

Na ordem internacional, o século XX reconhece alguns pensadores muçulmanos que podem ser enquadrados na chamada corrente do « Ressurgimento Islâmico ». Trata-se, sobretudo, de um conjunto de ideólogos cujo pensamento marcou profundamente a atualidade do pensamento muçulmano sunita em nível internacional. Uma das características comuns a estes pensadores foi transitar entre o mundo ocidental e o mundo de suas respectivas sociedades. Exilados de suas sociedades de origem, em sua maioria estudaram em universidades dos países centrais do Ocidente: Inglaterra, França e Estados Unidos. Uma vez de volta a seus países, desempenharam um papel fundamental em diversas organizações políticas<sup>24</sup>.

Aqui chamaremos de « idéias do ressurgimento » à matriz de pensamento inaugurada por esses pensadores ou ideólogos. Se consideramos necessário nos determos nesse grupo de intelectuais é porque eles elaboraram um programa, uma linguagem e uma forma de pensar o Islã no século XX, cuja influência impregnou como um todo as organizações muçulmanas sunitas.

Apesar das diferenças de programas, esses pensadores, em conjunto, diagnosticavam um retrocesso do Islã, e eram fortemente críticos dos Estados chamados islâmicos, assim como dos sábios e juristas chamados « ocidentalizados ». Sua enorme influência na vida política do Islã se tornou

---

atributos fixos ou até axiomáticos. Nesse sentido, nossa análise se aproxima daqueles autores que outorgam importância à dimensão política das construções identitárias.

24. Estamos fazendo referência basicamente aos movimentos que têm origem a partir da década de 1930, usando como fonte as idéias de certos pensadores. Um deles foi Hassan Al-Banna, que funda no Egito, em 1929, a « Irmandade muçulmana ». Al-Banna é considerado, em certas correntes do Islã sunita, um dos pioneiros do revivalismo islâmico. O egípcio Sayyid Qutb é outra figura fundamental para compreender a tradição inaugurada por esses pensadores. Sua obra continua a tradição iniciada por Hassan Al-Banna, e é escrita a partir das prisões e campos de concentração onde fora recluso por sua crítica aos movimentos de nacionalismo árabe, especialmente no Egito. Sua influência atravessa rapidamente aquele país, onde finalmente é executado, em 1965. Sayyid Qutb proclamava uma « ruptura islâmica » a partir de uma leitura « revolucionária » do Corão. Seus comentários do Alcorão foram traduzidos ao português e veiculados no *site* da SBMRJ. A. KADER AUDAH (s.d.) é outro egípcio que também seguiu essa linha de pensamento. Sendo doutor em jurisprudência islâmica, centralizou sua obra na comparação entre os ensinamentos da lei islâmica e as leis « determinadas pelos homens ». Seu livro sobre os sábios e seguidores do Islã contemporâneo, foi traduzido e editado pelo CDIAL, com sede em São Paulo, Brasil. Também naquela época, Alimam Abul A'LA MAUDUDI (1990), pensador paquistanês morto em 1979, escreve seus trabalhos mais destacados, denunciando o estado de estagnação do Islã e dos países muçulmanos. Nestes, ele detecta tentativas de « desislamização » das populações e compõe um programa que permita superar a conjuntura.
-



evidente a partir de um grande número de partidos e grupos políticos inspirados na necessidade de reforma das sociedades islâmicas. Vários destes grupos e organizações acreditavam, em conjunto, que o Islã estava atravessando uma crise. Enfatizavam o passado glorioso da « época ideal do Islã », época que correspondia àquela dos quatro primeiros califados « exemplares », e na qual vigorava a lei islâmica.

Nos programas das organizações inspiradas no Ressurgimento, assim como na produção escrita de seus líderes, notamos que a análise da conjuntura das sociedades muçulmanas era empreendida a partir de um diagnóstico quase fatal. Estas tinham retrocedido à era da *Jahilyyya* (termo que se refere à época pré-islâmica da península arábica, e cuja metáfora, no século XX, era sinônimo de facciosismos, tribalismos, nacionalismo, e tudo aquilo que se antepunha a uma visão islâmica da sociedade).

Em conjunto, e por meio de diferentes caminhos, esses pensadores chegaram à idéia de que a única solução era a implantação do sistema islâmico, pensando que isto acabaria com o despotismo e as tiranias que consideravam reger todos os países de maiorias muçulmanas (Mutalib 1996 : 92).

Considero que nessa matriz de pensamento devemos prestar uma profunda atenção ao par de oposições formado pelos termos desislamização/islamização. Como veremos, foi a idéia de islamização que impregnou o discurso de certos intelectuais do Islã. Essas « vozes nativas » se referem também à necessidade de reescrever a história do Islã, desta vez a partir de dentro. Por isso, questiona-se o conhecimento disponível criado sobre o Islã pelo Ocidente. Para isso, seria necessário « islamizar » o conhecimento sobre o Islã em seus diferentes ramos (Al Faruqi : 1982).

É importante ressaltar que na perspectiva dessa corrente de pensamento, o arabismo é uma forma de des-islamizar. Portanto, aquelas comunidades que através de suas lideranças enfatizam o anti-arabismo, amiúde se apoiam na idéia de islamização, como forma de confrontar essa tendência e como assunção de uma linhagem ideológica próxima das idéias e tendências do Ressurgimento Islâmico.

Numa comunidade como a do Rio de Janeiro, que não aceita a presença de imams vindos da Arábia Saudita ou de outros lugares e que repele claramente o arabismo como ideologia, o grupo de intelectuais é formado por figuras locais, por aqueles que, de certa forma, dirigem a instituição. Trata-se de um pequeno grupo de líderes que se constitui como especialista, preferindo determinadas tendências, rejeitando outras, em um exercício intelectual permanente que utiliza fontes de referência claras, que transforma suas idéias em livros, na seleção de textos traduzidos, na organização de conferências<sup>25</sup>. Aquele grupo desempenha um papel central na construção de um discurso que tenta desvincular a identidade islâmica da referência a uma origem árabe.

\* \* \*

---

25. No pequeno grupo que forma o quadro intelectual da mesquita, devemos destacar primeiro o próprio presidente da SBMRJ, os professores de língua árabe, a secretaria geral e o encarregado do Departamento de divulgação. Trata-se de um grupo de pessoas profissionais ou pequenos comerciantes com preocupações intelectuais, sempre interessados e informados em problemas de política local, nacional e internacional. Vários deles, além do domínio da língua árabe leem e falam inglês ou francês e escrevem livros, folhetos e textos publicados pela editora Iqra da instituição. Na sua maioria são nascidos no Brasil.

---

Se toda identidade social é sempre projeto, na elaboração dessas estratégias intervêm agentes que impulsionam ou repelem certas visões, e as constroem com as visões de um lado de fora que é criado pelas fronteiras simbólicas esgrimidas pelos grupos. Assim, os muçulmanos da comunidade do Rio de Janeiro lutam contra aquilo que consideram um forte estereótipo e uma ascrição externa : « todos os muçulmanos são árabes » ou « o islamismo no Brasil é apenas uma religião de imigrantes e seus descendentes »<sup>26</sup>. Essa é uma das tendências do projeto identitário dessa comunidade pertencente à vertente sunita do Islã que, no Brasil, compartilha o islamismo com outros grupos e segmentos dos quais pretende se diferenciar num diálogo interno às vezes conflitivo. Quisemos demonstrar que se trata de um grupo aberto a uma série de contextos mais amplos do mundo do Islã, diante dos quais reagiu se modificando. Escolheu, entre as diversas referências ou discursos de identidade presentes no repertório do Islã contemporâneo, aquelas estratégias que pareciam coerentes com um alinhamento internacional que não reconhece centros geográficos de referência (tais como « Estados Islâmicos »), mas matrizes ideológicas. A configuração identitária deste grupo, em permanente elaboração, tomou, por assim dizer, discursos mais amplos presentes na matriz ideológica das idéias do Ressurgimento (tais como desarabização e a islamização) e, com isso, acabou produzindo uma localização no Brasil. A comunidade do Rio olha para outros horizontes na hora de traçar suas linhagens, pois considera que o arabismo deixa de fora os muçulmanos da diáspora africana, que também frequentam a mesquita e os novos convertidos brasileiros, assim com futuros « interessados » no islamismo. O perfil sociológico dos membros da comunidade muçulmana local é irreduzível a uma variável única de classe social, sexo, educação, etc. De um lado, estão aqueles muçulmanos de ascendência árabe, embora preponderantemente nascidos no Brasil, seus pais ou avós são oriundos de lugares como Síria, Líbano ou Palestina, esse conjunto de membros são aqueles que « nasceram muçulmanos », herdaram a religião a partir de uma origem étnica e compõem, como um todo, cerca de 50 % da comunidade. Outro conjunto de muçulmanos conforma-se daquilo que poderíamos denominar diáspora do Islã, trata-se de estrangeiros de origem diversa que professavam a religião em sua terra de origem, e que hoje vivem no Brasil por diferentes circunstâncias. Neste grupo, de aproximadamente trinta pessoas, a maioria é de muçulmanos africanos (Sudão, Moçambique, Zaire, Senegal, África do Sul). Por último, temos um grupo importante de convertidos brasileiros, que tem se aproximado do islamismo por motivações diversas, entre esses neomuçulmanos alguns tem percorrido uma espécie de caminho intelectual até o Islã, outros são « admiradores da cultura islâmica » e se interessaram inicialmente no islamismo como « produto exótico », outros tem se aproximado na busca do aspecto místico do Islã, o sufismo. Existem também nessa comunidade, um conjunto de membros visitantes ou itinerantes, pois ao visitarem por diferentes motivos um país estrangeiro os muçulmanos costumam contatar a comunidade local para procurar diverso

---

26. Nesse sentido, a comunidade do Rio de Janeiro elaborou diversos folhetos e publicações onde aparecem assinalados os « equívocos frequentes sobre os muçulmanos e o Islã ». A associação do Islã com o árabe aparece denunciado como um dos mais fortes equívocos reificados pela mídia e pelo senso comum.

---

tipo de ajuda. Nessa comunidade o arabismo aparece atentando contra a idéia de que o Islã reúne *per se* uma enorme variedade de etnias, nacionalidades, línguas e culturas.

Se dissemos que a contraface da arabidade é a islamização, é porque esta última ênfase supõe desvincular o componente árabe. Islamizar é um exercício que torna possível reintegrar as «realidades» em uma ordem totalizadora, o Islã, que, enquanto tal, não pode ser descomposto ou particularizado por meio de referências ao que é árabe. Da mesma forma, e apesar de que seria possível colocar as origens da presença islâmica no Brasil na época dos primeiros muçulmanos trazidos pelo tráfico escravista, do ponto de vista da mitologia de origem de certas comunidades, como a do Rio, essa representa somente mais uma etapa da presença do Islã no Brasil<sup>27</sup>. O legado do islamismo negro tampouco é recuperado, apenas se ressalta o espírito de não submissão daqueles primeiros muçulmanos, mas não há lugar para a exaltação de um «Islã negro» pois suporia também considerar que existiu ou existe uma forma particular, associada à negritude, de professar o islamismo no Brasil<sup>28</sup>. Dessa forma, enfatizando o universalismo e a idéia de «islamização» das comunidades muçulmanas, o apelo étnico e ideológico ao arabismo ou à negritude aparecem como rivais de um discurso que procura abranger um conjunto variado de membros na experiência comum de professar, na qualidade de minoria religiosa, o islamismo no Brasil.

23 de fevereiro de 2002

**Silvia Maria MONTENEGRO**

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

#### BIBLIOGRAFIA

AL-AZMEH, A. 1993a, «Islamism and the Arabs» in A. AL-AZMEH, *Islams and Modernities*, Londres–Nova Iorque, Verso : 18-38.

---

27. Na atualidade discute-se entre essas comunidades a possibilidade de demonstrar uma presença islâmica pre-européia em toda América, pois se supõe que uma reescritura da história, desta vez, do ponto de vista nativo, possibilitaria desenterrar uma «verdade oculta». Desta forma, e através de diversas publicações locais da SBMRJ, tais como a série «Presença muçulmana nas Américas» ou «Brasil, 500 anos de ocultação», se difunde a idéia da existência de 4 fluxos: 1) etapa preeuropéia, pois se afirma que existem fontes muçulmanas que provam a chegada a América ao redor do ano 1000, 2) etapa do descobrimento do Brasil, no qual teriam chegado, junto aos portugueses, muçulmanos que fugiam da queda do Al-Andalus, 3) a época do Islã dos escravos negros, 4) os fluxos migratórios de fins do século passado e atuais. Ver HAMIDULLAH (1985) e os textos elaborados por Haider Abu Talib na série «Brasil, 500 anos de ocultação», agora veiculados no *site* da instituição.

28. Também é difícil que os muçulmanos da comunidade estudada reconheçam manifestações atuais do islamismo vinculadas a movimentos negros com componentes exclusivistas. Na verdade, no Brasil, praticamente não existem movimentos de muçulmanos negros, apenas podemos encontrar alguns indivíduos, em São Paulo e Bahia, que aparecem como «porta-vozes» de tendências que reivindicam figuras como Malcom X, etc. Não obstante, seu número e peso institucional é muito reduzido. Na verdade, aqueles segmentos que tentaram vincular o islamismo com a negritude foram questionados pela SBMRJ e pela maioria das instituições muçulmanas do Brasil, entanto, não é bem-vinda a penetração de vertentes suspeitas de vinculação com a chamada Nação do Islã, liderada nos Estados Unidos por Farrakhan.

- 1993b, « Islamist Revivalism and Western Ideologies » in AL-AZMEH, A. *Islams and Modernities*, Londres–Nova Iorque, Verso : 77-88.
- A'LA MAUDUDI, A. 1990, *O Islam Hoje*, São Paulo, CDIAL (Centro de divulgação do Islam para América latina), 86 p.
- AL-FARUQI, I. 1986, *Islamization of Knowledge*, Herndon, International Institute of Islamic Thought, 64 p.
- APPIAH, K. 1997, « Identidades Africanas » in K. APPIAH, *Na Casa do Meu Pai*, Rio de Janeiro, Contraponto : 241-251.
- ATTANTAWY, A. 1993, *Apresentação Geral da Religião do Islam*, Rio de Janeiro, Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro : 160 p.
- AUDAH, A.K. s.d., *O Islam, sábios e seguidores*, São Paulo, CDIAL (Centro de divulgação do Islam para América latina) : 106 p.
- BARTHOLO JR & CAMPOS, A. 1990, « O Islã no Brasil » in L. LANDIN, ed., *Sinais dos Tempos, Cadernos do ISER* (Rio de Janeiro, ISER–Instituto de estudos da religião), 23 : 159-166.
- BASTIDE, R. 1971, « O Islã negro no Brasil », in R. BASTIDE, *As Religiões Africanas no Brasil*, São Paulo, Pionera Editora : 203-218.
- BAYART, J.-F. 1996, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 306 p.
- BILGE, B. 1987, « Islam in the Americas » in M. ELIADE, ed., *The Encyclopedia of Religion*, Londres, VII : 425-431.
- BLAY, E. 1997, « Judeus na Amazonia », in B. SORJ, ed., *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, Imago : 33-66.
- CALHOUN, C. 1994, « Social Theory and the Politics of Identity », in C. CALHOUN, *Social Theory and the Politics of Identity*, New York, Blackwell : 9-36.
- HAMIDULLAH, M. 1985, « Arab Discovery of America before Columbus », *Al'ilm* (Durban), 5 : 79-87.
- IRVING, T. 1991, « Islamic Renewal in Iberia and Latin America », *Islamic Studies* (Islamabad), XXX (1-2) : 103-111.
- KETTANI, A. 1986, *Muslim Minorities in the World Today*, Mansell, Institute for Muslim Minorities Affairs, 261 p.
- MARMURA, M. 1995, « Modern Sunni Thought », in J. ESPOSITO, ed., *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, IV, Oxford, Oxford University Press.
- MONTENEGRO, S. 2000, *Dilemas identitários do Islam no Brasil*, Tese de doutoramento, Instituto de filosofia e ciências sociais–Universidade Federal do Rio de Janeiro, 356 p.
- MUTALIB, H. 1996, « Islamic Resurgence and the Twenty-first Century : Redefining Old Agendas in a New Age », *American Journal of Islamic Social Sciences* (Washington), XIII (1), primavera : 88-99.
- NEGRÃO, L. 1997, « Refazendo antigas e urdindo novas tramas : trajetórias do sagrado », *Religião e sociedade* (Rio de Janeiro), XVIII (2), dezembro : 64-74.
- OSMAN, S. 1997, « A Imigração árabe no Brasil », *Travessia-Revista do Migrante* (São Paulo), XII (35), set.-dez : 17-23.
- PIERUCCI, A.F. 1997, « Interesses religiosos dos sociólogos da religião », in P. ORO & C. STEIL, eds, *Globalização e Religião*, Petrópolis, Vozes : 249-262.
- QUERINO, M. 1988, « Dos Malês », in QUERINO, M., *Costumes Africanos no Brasil*, Rio de Janeiro, Funarte, 62-74.
- RAMOS, A. 1937, « As Culturas negro-mahometanas », in A. RAMOS, *As Culturas negras no Novo Mundo*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira : 333-349.
- RODRIGUES, N. 1988, « Os negros maometanos no Brasil », in N. RODRIGUES, *Os Africanos no Brasil*, Brasília, Editora Universidade de Brasília : 38-70.
- RODRIGUES, S. dos Santos 1997, « Trabalhos apresentados nos grupo de trabalho Religião e sociedade da ANPOCS (1980-1997) », *Religião e Sociedade* (Rio de Janeiro), XVIII (2), dezembro : 157-179.
- SAFADY, J. 1972, *A Imigração árabe no Brasil*, Tese de doutoramento, Universidade de São Paulo, 541 p.
- SANCHIS, P. 1997, « O Campo religioso contemporâneo no Brasil », in P. ORO & C. STEIL, eds, *Globalização e Religião*, Petrópolis, Vozes : 103-115.

- 
- SANCHIS, P. ROLIM, F. e outros 1994, *A dança dos sincretismos*, Comunicações do, Rio de Janeiro, ISEER, 87 p.
- SORJ, B. 1997, *Identidades Judaicas no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, Imago : 152 p.
- SULEIMAN, M. 1994, « Los Árabes en América latina : bibliografía preliminar », *Estudios migratorios latinoamericanos* (Buenos Aires), IX (26), abril : 165-188.
- TIBBI, B. 1997, *Arab Nationalism : Between Islam and the Nation-State*, Nova Iorque, St. Martin Press, 365 p.
- WANIEZ, P. & BRUSTLEIN, V. 2001, « Os muçulmanos no Brasil : elementos para uma geografia social », *Alceu* (Rio de Janeiro), I (2), jan.-jun. : 155-180.
-