

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
JAKSON HANSEN MARQUES**

**IDENTIDADE E REPRESENTAÇÃO NA FRONTEIRA PAN-AMAZÔNICA:
ÁRABES-MUÇULMANOS EM CONTEXTO TRANSFRONTEIRIÇO (BRASIL –
VENEZUELA)**

**MANAUS
2018**

JAKSON HANSEN MARQUES

Identidade e representação na fronteira pan-amazônica: Árabes-muçulmanos em contexto transfronteiriço (Brasil – Venezuela)

Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do título de doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa: Redes, Processos e Formas de Conhecimentos, sob a orientação da professora doutora Heloísa Helena Corrêa da Silva

MANAUS
2018

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Marques, Jakson Hansen

M357i Identidade e representação na fronteira pan-amazônica: : árabes-muçulmanos em contexto transfronteiriço (brasil –venezuela) / Jakson Hansen Marques. 2018
138 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Heloísa Helena Corrêa da Silva

Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) -
Universidade Federal do Amazonas.

1. Identidade. 2. Representação. 3. Árabe-muçulmanos. 4. Fronteira. 5. Pan-Amazônia. I. Silva, Heloísa Helena Corrêa da II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

Jakson Hansen Marques

Identidade e representação na fronteira pan-amazônica: Árabes-muçulmanos em contexto transfronteiriço (Brasil – Venezuela)

Aprovada em 14 de Novembro de 2018

Profª Drª Heloísa Helena Corrêa da Silva (Orientadora) Universidade Federal do Amazonas – UFAM/PPGSCA

Prof Dr Alfredo Ferreira de Souza (Membro) Universidade Federal de Roraima – UFRR/PPGSOF

Prof. Dr Marcos Antônio Braga de Freitas (Membro) Universidade Federal de Roraima – UFRR/Insikiran

Prof. Dr. Nelson Matos de Noronha (Membro) Universidade Federal do Amazonas – UFAM/PPGSCA

Profª Drª Marilina C Oliveira Bessa Serra Pinto (Membro) Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Suplentes

Profª. Drª. Maria das Graças Santos Dias Magalhães
Universidade Federal de Roraima – UFRR

Prof. Dr. Sérgio Ivan Gil Braga
Universidade Federal do Amazonas – UFAM/PPGAS

DEDICATÓRIA

A Deus, e a minha família por sempre acreditarem em mim, mesmo eu não acreditando.

AGRADECIMENTOS

A todas as pessoas cujo apoio ou envolvimento no trabalho auxiliaram a sua consecução.

A senhora Adelina e o senhor Areomar pela acolhida em Manaus em vários momentos.

Aos colegas de doutorado.

A meus pais pelo apoio em todos os momentos

A minha família, Pollyana Bandeira minha esposa, por sempre acreditar e apoiar essa ideia. A meus filhos, Rodrigo e Beatriz, meus tesouros, cuja alegria me ajuda a prosseguir.

A minha cunhada Fernanda, Por sempre estar pronta em ajudar

A minha irmã Giselle, cuja participação na reta final foi fundamental.

A Professora Doutora Heloísa Helena Corrêa da Silva, minha orientadora, pela inestimável contribuição ao trabalho, bem como pela cumplicidade. Obrigado por sua compreensão e paciência durante essa trajetória turbulenta.

Aos professores do PPGSCA da UFAM, pelas inestimáveis contribuições à minha formação.

Aos professores que gentilmente aceitaram participar da banca de qualificação.

Professor Alfredo Ferreira, Professor Marcos Braga, Professor Nelson Noronha, Professora Heloísa Helena. Vossas contribuições foram fundamentais para o aperfeiçoamento do texto. Muito obrigado.

A comunidade muçulmana de Santa Elena de Uairén, que gentilmente abriu suas portas a este pesquisador.

LISTA DE QUADROS, TABELAS E FIGURAS

Mapa n 1 Península Árabe.....	p18
Tipos de organização sociorreligiosa no Islã.....	p32
Expansão do Império Omíada.....	p44
As principais divisões do Islã.....	p47
Império otomano: expansão e auge.....	p48
Mesquita em São Felix, Ciudad Bolivar.....	p52
Mesquita Ibrahim Ibin Abdul Aziz Al-Ibrahim Caracas – Venezuela.....	p53
Monumento a Simon Bolivar – Santa Elena de Uairen.....	p89
Mapa Guyana, Venezuela, e El Dorado. Artista: Willem Blaeu, 1635.....	p91

Sumário

RESUMO.....	8
ABSTRACT.....	9
Introdução:.....	10
1. HISTÓRIA; IMAGINÁRIO; ALTERIDADE: SOBRE A HISTÓRIA ISLÂMICA E O ESPAÇO AMAZÔNICO.....	18
1.1 Bode Expiatório, Crise Mimética, violência e poder: Muhammad e o politeísmo em Meca.....	25
1.2 Islã: A crença; os cinco pilares; as mulheres; artes; comercio, ética e política.....	28
1.2.1 Tipologia Organizacional do Islã:.....	30
1.3 Os cinco pilares do Islã são: o credo; a oração; a caridade; o jejum; e a peregrinação a Meca; analisar-se-á um a um estes pilares.....	33
1.3.1 As Mulheres.....	36
1.3.2 Sobre a poligamia, casamento e divórcio.....	37
1.3.3 Artes.....	40
1.3.4 Ética e política.....	41
1.4 Primeiros Cismas (632 – 661 d.C.).....	42
2. MUÇULMANOS MIGRANTES E A VENEZUELA: PROCESSOS MIGRATÓRIOS E DESLOCAMENTOS.....	49
2.1 A comunidade Muçulmana.....	52
2.2 Centro Islâmico Venezuelano.....	54
2.3 Um pouco da história da intelectualidade muçulmana.....	55
2.4 Raízes filosóficas e teológicas da crise que levou ao islamismo radical.....	59
2.5 Escola Islâmica.....	63
3. A PAN-AMAZÔNIA COMO CENÁRIO DE IMAGINAÇÃO, RESSIGNIFICAÇÃO E REPRESENTAÇÃO: A IDENTIDADE ÉTNICO RELIGIOSA COMO ELEMENTO IMPORTANTE NO FORMAÇÃO PLURAL DE UM ETHOS MUÇULMANO NA AMAZÔNIA.....	64
3.1 O homem do iluminismo a quebra de paradigmas e a Amazônia como representação e identidade.....	66
3.2 A amazônia exótica e o árabe exótico: exotismos que se cruzam e o discurso orientalista.....	73
3.3 Representações, Comunidades Imaginadas E O Discurso Orientalista.....	76
3.4 Comunidade árabe muçulmana e a fronteira Brasil Venezuela.....	84
3.5 A fronteira Brasil - Venezuela e sua identidade: alteridade e a produção da identidade em contraste.....	86
3.5.1Três Estágios Do Ciclo Narrativo Venezuelano: Heroicidade; Criollismo E Nação Petroleira.....	89
3.6 Fronteiras, identidades, fluxos: a comunidade árabe-muçulmana na diáspora.....	93
3.7 A comunidade árabe-muçulmana na fronteira pan-amazônica pode ser pensada a partir de um ethos do trabalho?.....	98
3.8 Ética, Ethos, o Trabalho colabora para um ethos islamicus?.....	101
4. CHEGANDO NA VENEZUELA: ESPAÇO DA PESQUISA E O DIÁLOGO: DANDO VOZ A COMUNIDADE MUÇULMANA DE SANTA ELENA DE UAIREN.....	103
4.1 Um diálogo com o campo: a voz dos sujeitos da pesquisa.....	107

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....127
REFERÊNCIAS.....131

RESUMO

A presente tese, pretende compreender a significação e ressignificação da identidade de árabes-muçulmanos em um contexto de intenso fluxo de migrações na fronteira pan-amazônica, entre Brasil e Venezuela, mais precisamente, a cidade de Santa Elena de Uaíren no município de Gran Sabana, Venezuela. Apresenta-se como objetivos do trabalho interpretar as representações elaboradas por esse grupo diaspórico étnico-religioso no contexto de uma cidade localizada em uma área de intenso fluxo migratório, bem como investigar a partir de um pertencimento mítico antropológico, as narrativas históricas no tempo, que colaboram para a formação identitária diacrítica. Metodologicamente, se apoia na abordagem da pesquisa etnográfica pois considera que o trabalho propõe compreender o universo de significados produzidos pelos árabe-muçulmanos de Santa Elena de Uairén e como este universo produz pertencimentos e posições para este grupo em contraste com os outros grupos da cidade. A hipótese deste trabalho é de que tal identidade tem como foco um pertencimento étnico-religioso, que funciona como um ethos para este grupo, elaborando, significando e ressignificando tal pertencimento invariavelmente em condição de contato com outras identidades que são elaboradas também em relação contextual em constante movimento onde estão inseridos fluxos culturais e dinâmicas transnacionais.

Palavras-chave: identidade; representação; árabe-muçulmanos; fronteira; pan-amazônia

ABSTRACT

This thesis intends to understand the significance and re-signification of Arab-Muslim identity in a context of intense migratory flows on the pan-Amazonian border, between Brazil and Venezuela, more precisely, the city of Santa Elena de Uaíren in the municipality of Gran Sabana , Venezuela. The objectives of the study are to interpret the representations elaborated by this diasporic ethnic-religious group in the context of a city located in an area of intense migratory flow, as well as to investigate from a mythical anthropological belonging, the historical narratives in the time, that contribute to diacritical identity formation. Methodologically, it relies on the approach of ethnographic research because it considers that the work proposes to understand the universe of meanings produced by the Arab-Muslims of Santa Elena de Uairén and how this universe produces belongings and positions for this group in contrast to the other groups of the city. The hypothesis of this work is that such identity focuses on an ethno-religious belonging, which functions as an ethos for this group, elaborating, meaning and re-signifying such belonging invariably in a condition of contact with other identities that are also elaborated in contextual relation in constant movement where transnational cultural flows and dynamics are inserted.

Keywords: identity; representation; Arab-Muslim; border; pan amazonia

Introdução:

O objeto e suas relações teóricas metodológicas.

O objeto em análise é a elaboração da identidade dos árabes-muçulmanos residentes na fronteira entre Brasil e Venezuela em um contexto de intenso fluxo de migrações transfronteiriças, mais precisamente na cidade de Santa Elena de Uairén (Venezuela).

A hipótese desta tese é de que tal identidade tem como foco um pertencimento étnico-religioso, que funciona como um ethos para este grupo, elaborando, significando e ressignificando tal pertencimento invariavelmente em condição de contato com outras identidades que são elaboradas também em relação contextual. Portanto, aqui não se está pensando em identidade como substância mas sim como algo elaborado de forma relacional naquilo que Fredrik Barth (1998) chama de identidades contrastivas.

A escolha do objeto se deu mediante todo um processo histórico de pesquisa com o tema, sempre tentando etnograficamente compreender como esses atores elaboram seus papéis em contextos tão díspares.

Costuma-se pensar o Islã como algo universal, porém diversas pesquisas etnográficas (GEERTZ, 2004; BARTH, 2000) mostraram que religiões ditas universais sofrem influências locais. Portanto, que Islã é esse praticado em Santa Elena de Uairén? Pode-se dizer que o objeto não foi escolhido de forma pragmática. Quando menos estava procurando foi que o encontrei na figura de um senhor simpático, que não teve receio em conversar com um rapaz que foi encontrá-lo na porta de embarque de um aeroporto e ainda convidou este pesquisador para saber um pouco mais de “sua” comunidade em Santa Elena de Uairén.

A fronteira entre Brasil e Venezuela, principalmente a fronteira entre o município de Pacaraima (pertencente ao Estado de Roraima) e a cidade de Santa Elena de Uairén (capital do município da Gran Sabana, na Venezuela) é ainda um espaço de pesquisa pouco explorado quando se pensa nas temáticas como identidade, representação e religião. A cidade de Santa Elena de Uairén¹, dista 15

1 Santa Elena de Uairén, por sua vez, pertence a grande região conhecida como La Gran Sabana e compreende um núcleo urbano um pouco maior do que Pacaraima, com uma população de aproximadamente de 20 mil habitantes (Disponível em: <http://www.lagransabana.com/santaelena.htm>). Em suas proximidades é comum

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

Migraram para a América Latina em fluxos, Gattaz (2005) devido a vários fatores, entre eles: a crise econômica do império otomano, a perseguição política e religiosa, deflagração da primeira guerra mundial, degradação das condições de vida das populações palestinas, conflito que resultou na fundação do Estado Hebreu, sendo o último a Guerra Civil no Líbano que perdurou entre os anos de 1970 a 1990.

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

Existem trabalhos sobre a região da fronteira Brasil - Venezuela como, por exemplo, a Tese de Doutorado de Elvia Jimenez Marcano *La construcción de espacios sociales transfronterizos entre Santa Elena de Uairen (Venezuela) y Villa Pacaraima (Brasil)* do ano de 1996 do Programa Conjunto de Doutorado em Estudos Comparados de América Latina e Caribe, FLACSO/Universidade de Brasília. O trabalho de dissertação de mestrado de Evódia de Souza Braz *Línguas e Identidades em Contexto de Fronteira Brasil / Venezuela*, defendido na Unicamp, faz uma discussão entre as ciências sociais e a linguística para falar sobre a questão da língua como elemento importante da construção e da manutenção da identidade. Outro trabalho é o de Mario Valero Martinez *Redes Urbanas Transfronterizas: Dos Escenarios Venezolanos*, publicado na Aldea Mundo Revista sobre Fronteras e Integración Año 14, No. 27 / Enero - Junio 2009.

Percebe-se que os trabalhos apresentados acima elaboram debates pertinentes sobre o lugar da fronteira na construção do sujeito social. A fronteira não

visualizar acampamentos e povoados predominantemente mineiros. Neste caso, é possível afirmar que sua economia é baseada tanto na atividade de garimpagem nas minas que estão ao seu redor quanto no comércio, que consequentemente estimula a prática turística na região.

sendo vista apenas como recorte geográfico, mas também como local de fruição, de passagem de diferentes identidades e redes de significado, locais de empréstimos culturais e de transformações nos próprios cenários urbanos das cidades que se conectam por essas redes.

[...] onde as comunidades são diásporas e as fronteiras na realidade não imobilizam mas, curiosamente, são atravessadas. Frequentemente é nas regiões fronteiriças que as coisas acontecem, e hibridez e colagem são algumas de nossas expressões preferidas por identificar qualidades nas pessoas e em suas produções (HANNERZ, 1997; 8)

E é nesse cenário que esses atores / sujeitos os árabes-muçulmanos transitam e se estabelecem e que sua identidade produz significações constantes e ímpares que a pesquisa teve como foco, compreender essa identidade, as representações elaboradas pelo grupo e analisar as dinâmicas elaboradas pelo grupo em região de fronteira.

Caminho Metodológico:

O debate em torno da construção de significados e pertencimentos étnico-culturais demanda uma compreensão complexa da realidade. Para tanto o presente trabalho, foi buscar em alguns autores o aporte epistemológico metodológico necessário a compreensão do cenário e dos sujeitos da pesquisa. Entre estes autores que subsidiam a discussão no que concerne as questões metodológicas estão “Modelos Meta-Teóricos para Estudos Epistemológicos do Processo de Pesquisa Acadêmica” de Santos e Farias (2013) e “As Correntes Interacionistas e a sua Repercussão nas Teorias de Anthony Giddens e Bruno Latour” de Goss (2006).

No texto de Santos e Farias (2013), os autores trabalham com dois modelos que tem como objeto elaborar uma análise crítico-epistemológica das pesquisas científicas. Os modelos são: “Modelo dos Quatro Pólos das Práticas Metodológicas proposto por Bruyne et. al. (1977) e o “Modelo dos Quatro Paradigmas de Burrell e Morgan de (1979).

O texto de Goss (2006) traz em seu bojo a discussão de três correntes qualitativas: a fenomenologia social, o interacionismo simbólico e a etnometodologia.

A escolha destes textos procedeu mediante o objeto de estudo da tese que é uma tentativa de compreensão das representações e construções identitárias dos

árabes-muçulmanos em contexto transfronteiriço. O trabalho de categorização utilizando esquemas como é o caso do modelo proposto por Bruyne (1977) clarifica o lugar do objeto dentro do escopo teórico-metodológico.²

O modelo dos quatro paradigmas de Burrell e Morgan (1979) trouxe várias inquietações e também novos elementos para pensar o campo da pesquisa. As representações elaboradas por estes atores (árabes-muçulmanos) participam de uma narrativa que é construída socialmente via indivíduo? Se isso realmente acontece dentro das proposições ontológicas, como podemos pensar a partir das proposições sobre a natureza humana? O homem possui livre vontade? Ou ele é produto de seu ambiente? Em se tratando de uma comunidade étnico-religiosa, a religião opera um habitus sobre esse indivíduo, elaborando e reelaborando condutas e formas de estar e ver o mundo.

A compreensão do campo de pesquisa a partir de uma natureza ontológica, onde tenta-se ver se a realidade a ser investigada é externa ao indivíduo (talvez as discussões sobre as meta-narrativas dos árabes muçulmanos em fronteira) Perpassa as pressuposições ontológicas e epistemológicas, com o objetivo de compreender se as experiências dos membros dos grupos são condicionadas por circunstâncias externas ou o grupo exerce uma liberdade, uma livre vontade para criar seu ambiente?

No texto de Santos & Farias (2013) os autores apresentam o “Modelo dos Quatro Paradigmas” de Burrell e Morgan (1979) onde estes, discorrem sobre quatro tipos de pressuposições sobre a natureza da realidade: ontologia, epistemologia, natureza humana e a metodologia. Especificamente me detive no quadro onde os autores propõe o debate subjetivo versus objetivo dentro da Ciência Social.

Para análise do objeto de estudo, as identidades e representações de árabes-muçulmanos na fronteira pan-amazônica, elegi dentro do quadro, aqueles conceitos pertencentes a abordagem subjetivista.

No cerne dos pressupostos ontológicos, trabalhando com um grupo na fronteira, tem-se que esse grupo em constante contato com outros grupos, para se situar, constroem socialmente a realidade, trabalhando com uma espécie de

2 A divisão em polos e posteriormente dentro destes polos, quadros que fazem referencia a constante presentes nestes polos, ajuda o pesquisador a compreender melhor o cenário de sua pesquisa.

perspectivismo, tendo como elemento desse perspectivismo, para elaboração de seu discurso simbólico e da realidade como construção social, a religião que carrega um capital simbólico e que contribui para a fundamentação do habitus destes indivíduos.

Como postura dos fundamentos epistemológicos, tenta-se compreender como a realidade social é criada e também os discursos simbólicos. Para tanto a necessidade de métodos de pesquisa coerentes para compreensão desta realidade e destes discursos far-se-a necessária. Tal coerência passa pelo diálogo entre ontologia, epistemologia, metodologia e a aproximação com a abordagem subjetivista.

Um dos pontos de partida dos estudos interacionistas é analisar os significados subjetivos que os sujeitos dão aos seus mundos sociais. Por esse motivo, a reconstrução dos pontos de vista subjetivos dos indivíduos é um dos elementos centrais dessa abordagem (Flick, 2004 apud Goss, 2006: p. 155)

Os métodos elegidos foram a hermenêutica ou interpretação e tratando-se de um grupo imigrante historicamente situado, o método da análise histórica torna-se relevante no contexto da pesquisa.

Geertz (1989) escreve sobre os discursos apreendidos na margem, aqueles discursos e personagens que não fazem parte da centralidade em um sistema.

O modo como as pessoas se orientam em suas situações de vida vai ser dado pelas experiências armazenadas e pelo estoque de conhecimento que possuem. Diferentes estoques guiam os indivíduos a alterar situações através da ação (Goss, 2006: p. 154)

Em Geertz (1989) vemos que a religião e suas manifestações não pertencem a um mundo separado, mas esta imbricada na sociedade, faz parte dela e com ela dialoga. Ao falar sobre o trabalho do etnógrafo, enfatiza a importância da observação distante, e também como a teoria serve para fornecer um vocabulário no qual possa ser expresso o que o ato simbólico tem a dizer sobre ele.

Quanto a natureza da sociedade, em algumas incursões ao campo percebe-se produções de discursos que ora legitimam uma unidade, ora demonstram uma

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

A tese tentará demonstrar como essa identidade muçulmana atua em uma região de fronteira. Quais os significados e ressignificações devem ser postos em prática para que a identidade seja vivenciada. Sabe-se como explicitado, que as identidades em região de fronteira, não são as mesmas identidades do local de origem. Dinâmicas novas, exigem novas vivências e abordagens, mas existe ainda uma salvaguarda de alguns elementos, diacríticos, que sustentam o pertencimento de indivíduos a grupos e destes a esferas maiores. Como por exemplo a conversa que tive com um membro da comunidade que relatava com certo ar de preocupação, minha proximidade com os xiitas de outras comunidades, sendo a comunidade de Santa Elena de Uairen, uma comunidade sunita.

Ao estudar processos identitários a de se ter cuidado com os discursos produzidos pelos sujeitos. Compreende-se que os discursos participam daquilo que Pedro Demo (2007) vai chamar de arena de significados, onde os interlocutores do diálogo produzem discursos sempre a partir de um local social, que deve ser analisado para não aceitar de forma ingênua e automática as falas.

Nesse bojo, quem são os atores/sujeitos que transitam na fronteira? Que Islã é esse praticado por estes sujeitos? Existe uma relação com a UMMAH (a comunidade universal dos crentes)? A narrativa é elaborada pensando um ethos islâmico? Questões que a tese tentará responder.

O primeiro capítulo versa sobre os conceitos de imaginário e alteridade, para trazer a tona uma história sobre o islamismo. Não uma história total, pois metodologicamente é impossível, mas uma história a partir de narrativas de pertencimento e constituição de visão de mundo. Temas candentes como a crença, os cinco pilares, o papel da mulher, os cismas, e a intelectualidade muçulmana servem como um arcabouço contextual que compoe a história de um islã plural e

diverso. Quando o trabalho apresenta o debate dentro da intelectualidade muçulmana sobre a figura de Deus (Allá) seus vários nomes, a discussão entre politeísmo e monoteísmo, a relação homem e Deus, demonstra uma dialética incessante na formação do pensamento árabe muçulmano, e uma dinamicidade desprezada pela visão única produzida sobre o islã.

O segundo capítulo, tece considerações acerca dos processos migratórios e o deslocamento dos muçulmanos. Sobre a comunidade muçulmana, discutiu-se sobre a fixação destes em terras venezuelanas a partir da construção de mesquitas, centros islâmicos e a presença de intelectuais muçulmanos em setores como o ensino superior, bem como a formação na Venezuela de uma escola islâmica.

O terceiro capítulo, deita um olhar sobre a pan-amazônia como um cenário de imaginação e representação. Sendo a pan-amazônia um espaço que também sofre com a produção de um olhar orientalista, o capítulo versou sobre a conjunção de um grupo que é percebido como exótico em um local também percebido como exótico. Para tanto a utilização de autores que pensam a pan-amazônia, por um viés que discute a produção de uma imaginação fez-se necessário.

Uma atenção especial foi dada neste capítulo para a produção de olhares e narrativas sobre estes dois personagens, a pan-amazônia e o árabe muçulmano que habitam estas paragens. Nesse interím, estudar a comunidade árabe muçulmana como uma comunidade imaginada fez todo sentido, visto que apesar do trabalho centrar um olhar no islamismo, antropologicamente entende-se que religiões são sistemas culturais, e como tais vinculam-se, se entremeiam nas redes de produção de significado local. Ser árabe muçulmano na pan-amazônia, é a mesma coisa que ser árabe muçulmano no oriente médio? A resposta é não, pois os lugares, muito além da geografia, guardam em si diversidades que são introjetadas nas práticas religiosas para que façam sentido à aquele grupo naquele espaço.

Na parte final do capítulo três, tem-se uma discussão sobre ética e trabalho, como características significativas para a formação de um ethos muçulmano. Porém entende-se que só faz sentido se essa ética e trabalho estiver vinculada a uma cosmovisão religiosa.

O quarto capítulo, versa sobre o espaço da pesquisa e o diálogo com os sujeitos do campo. A princípio apresentou o cenário da pesquisa na fronteira, com uma breve caracterização da história de Pacaraima – RR, município brasileiro que faz divisa com a Venezuela. Santa Elena de Uairén a cidade venezuelana que faz divisa com o Brasil dista alguns quilômetros da fronteira. Ao passar a fronteira adentra-se em um estrada sinuosa, com outro tipo de vegetação vislumbrada no Brasil, uma mata mais fechada, e alguns quilômetros a frente vislumbra-se Santa Elena de Uairén.

Na sequência o capítulo quatro propoe um diálogo com os sujeitos do campo, dando voz, a esses sujeitos. A dinâmica desta parte do capítulo foi pensada para dar uma certa liberdade a voz dos sujeitos, mas também com alguma reflexão sobre essas falas. O sub capítulo dividiu as falas em categorias, e estas são discutidas junto as falas do sujeito da pesquisa de forma a analisar o olhar do árabe muçulmano sobre assuntos como Religião; família; trabalho; fronteira; orientalismo e migração.

1. HISTÓRIA; IMAGINÁRIO; ALTERIDADE: SOBRE A HISTÓRIA ISLÂMICA E O ESPAÇO AMAZÔNICO.

Este capítulo versa, não sobre a história do Islamismo, mas sim uma narrativa de constituição de uma religião, e como esses elementos que a constituem operam uma representação social e um lugar identitário narrativo para aqueles que a seguem. *“Considerando que não há prática ou estrutura que não seja produzida pelas representações, contraditórias e afrontadas, pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido a seu mundo”.* (Chartier, 2002. p. 66)

Não se pode falar de islamismo ou de doutrina islâmica sem falar no seu fundador: Maomé, Mohamed ou Muhammad. Mas antes de falar no profeta e preciso conhecer como era a Arábia pré – islâmica, ou seja, antes do surgimento do Islã.

A Arábia é uma extensa península do Oriente Médio. De clima quente e seco, amenizado no litoral pelas brisas do Oceano Índico (ao sul), do Golfo pérsico (a leste), e do Mar Vermelho (a oeste), a região foi habitada desde épocas remotas, muitos séculos antes de nossa era, por populações semitas.

Mapa nº 1: Península Arábica



Fonte: Hourani (1994: - 29).

Na península predominam os desertos, situados no interior, a vida humana confinava-se nos oásis, com seus poços de água temporários e cujo controle provocava guerras entre as tribos.

Segundo as informações de Aquino (1980), os árabes do deserto eram chamados de beduínos e os seus chefes eram os Xeques. Eles poderiam ser nômades ou seminômades, criavam carneiros e camelos, praticavam a pilhagem e freqüentemente eram contratados como escoltas das caravanas que atravessavam os desertos. Tais tribos possuíam crenças religiosas primitivas, acreditavam em espíritos malignos que atormentavam os homens. Esses espíritos eram conhecidos como os djinns, eles acreditavam que tais espíritos habitavam os desertos e vinham incomodar os caravaneiros em suas viagens. Além disso eles cultuavam também astros e pedras sagradas, como por exemplo, a Caaba localizada em Meca a qual falaremos mais adiante.

Mas como foi dito anteriormente as tribos do deserto viviam em constante conflito umas com as outras, e a única maneira de alguém se manter vivo era ser leal ao grupo e seguir a risca a ética tribal. Em casos de assassinatos, por exemplo, era legítimo a tribo que teve seu membro assassinado se vingar matando alguém do grupo do assassino era a lei do olho por olho, então o derramamento de sangue não era raro. Além disso nos raros momentos de paz, havia ainda a chance de morrer de desnutrição ou por outro problema decorrente das parcas condições do deserto.

Um desses raros momentos de paz acontecia durante a peregrinação a Meca, mas precisamente a Caaba – templo de forma cúbica – onde as várias tribos iam adorar os deuses do panteão arábico, entre eles: Hubal, deus protetor de Meca; Al Lat, a deusa sol; Al Manat, a deusa destino etc. e a pedra negra que “caiu dos céus desde os tempos de Adão”.

É nessa região, onde os conflitos tribais eram exacerbados, onde só havia poucos momentos de paz é que veio nascer o profeta Muhammad.

Jomier (1992) nos conta que Muhammad nasceu por volta do ano de 570 d.C., na região da Arábia. “... *Ele nasceu na época que muçulmanos de gerações posteriores denominarão de jahiliyyah – o período de ignorância e cegueira antes da revelação*” (DEMANT, 2014 p. 24). Ele pertencia a uma família de mercadores de

Meca os Coraixitas, que dominavam o comércio na região. Na época Meca como descrito anteriormente, era um grande pólo comercial onde convergiam algumas vezes ao ano caravanas de tribos beduínas para ali negociar ou ir prestar culto aos diversos Deuses existentes na Caaba, entre esses deuses que ali havia, estava também Alá que era conhecido o senhor dos céus.

Muhammad ficou órfão muito cedo e foi criado pelo seu tio Abu Talib, ele se tornou mercador levando caravanas à Síria e à Mesopotâmia. Foi no decurso dessas caravanas que encontrou Cadija, viúva de um rico mercador. Ela o pediu que levasse suas mercadorias à Síria, tinha quarenta anos quando propôs casamento a Muhammad, ele tinha vinte e cinco anos.

Muhammad tinha o costume de fazer retiros espirituais ao monte Hira, e foi em um desses retiros que no ano de 610 o anjo Gabriel apareceu a ele. Conta à lenda que o anjo o abraçou tão forte que Muhammad teve a sensação de estar sendo expelido de seu próprio corpo. O anjo lhe falou: “Recita”. Mas ele alegava que não sabia ler, que não era nenhum líder religioso e nem tão pouco era um sábio, mas o anjo o falou novamente: “recita”, e como por milagre ele começou a recitar: Recita em nome do teu Senhor, que criou, criou o homem a partir de coágulo de sangue. Recita! Teu senhor é o mais Generoso, que pela pena ensinou ao homem o que ele não sabia.

Em árabe a palavra *recitar* tem a mesma raiz que *Curan*, que significa “ler”, ou “ler alto”. Mais tarde as palavras divinamente reveladas através do profeta seriam compiladas no Alcorão.

Muhammad ficou assustado, e voltou para casa apressado. Encontrou Cadija que o compreendeu e o encorajou imediatamente, ela o conduziu a seu primo Waraqa bem Nawfal ele era um cristão, e após contarem a história a ele, Waraqa confirmou que havia sido uma revelação divina. Porém Muhammad permaneceu em silêncio por dois anos, até que mesmo resignado ele aceitou o seu destino de profeta de uma nova religião que pregava acima de tudo o culto a um só deus e a fraternidade para com os mais carentes.

Enquanto isso, segundo Jomier (1992) parecia muito claro às aristocracias mercantis da Arábia que era necessário que houvesse uma união entre as tribos para que assim se pusesse fim as lutas internas que prejudicavam as transações comerciais e as demais atividades econômicas. Fora isso também havia a questão religiosa. Os Árabes se ressentiam muito de não terem um profeta e uma revelação que fossem direcionados para eles como tinham os judeus e os cristãos. Por isso a nova religião foi recebida com entusiasmo pelos árabes que agora se viam representados religiosamente e poderiam a partir daí construir uma unidade religiosa forte.

A narrativa elaborada por Jomier (1992) demonstra uma aceitação quase automática dos preceitos islâmicos como ferramenta para unificar povos que disputavam espaço comercial e territorial na Arábia. Porém, outros autores explicitam que tal aceitação não foi feita de forma amigável, e muitas das vezes, era uma aceitação do islamismo em busca de vantagens que não eram oferecidas pela dinâmica antiga das relações econômicas entre os povos.

Todo o trabalho de aceitação do Islã, foi um trabalho árduo perpetrado por Muhammad e seus correligionários. O próprio movimento de saída de Meca em direção a Medina, demonstra que os comerciantes árabes do período não olhavam com bons olhos o surgimento de uma nova crença, que desestabilizaria o comércio local de peças sacras. Mas o que levou portanto os árabes a aderirem ao islamismo? Essa resposta carrega em si várias explicações.

Quando Muhammad sai de Medina em direção a Meca, com o intuito de tomar a força o local sagrado da Caaba, leva consigo não só uma religião mas também um ideal de civilização, que se concretizará após a sua morte e na relação tensa entre os principais partidos: xiitas e sunitas.

Os xiitas permaneceram como um grupo menor, muito ligado ao profetismo e ao acetismo, enquanto os sunitas trilharam um caminho político religioso amplo, estabelecendo tipos de governo que transcenderam a esfera religiosa, como no caso dos califas, que promoveram mudanças profundas no seio da civilização árabe, tendo sem dúvida o espectro religioso como baliza para suas decisões.

Dentro desse bojo como uma religião que se forma em um espaço territorial delimitado, com um grupo pequeno de pessoas, acende a ser a detentora do capital político, filosófico e religioso de um povo? Segundo Hourani (2001) os caminhos que elevaram a perspectiva islâmica, a deter a narrativa oficial de uma civilização, não sabidos com exatidão, mas se pode traçar mais ou menos um curso dos atos que levaram este grupo a aderir ao islamismo como religião majoritária.

Hourani comenta que dentro do espectro das relações pessoais, talvez fosse fácil para os árabes que já viviam na zona rural de países hoje como Síria e Iraque, aceitar a nova fé, por solidariedade aos novos governantes (os califas). Os funcionários que trabalhavam para estes governantes poder ter aceito a nova fé, tendo em mente interesses próprios, ou porque em si detinham uma atração pelo poder. Tais motivações podiam ser vislumbradas nos prisioneiros feitos nas guerras de conquistas, bem como os soldados sassânidas³ que se juntaram aos árabes.

A conversão dos migrantes que ora chegavam as cidades da península arábica poderia ter como justificativa, evitar o pagamento de impostos especiais que eram pagos pelos não muçulmanos. Os zoroastrismos, membros de uma antiga religião persa, compreenderam ser mais fácil a conversão ao islamismo, visto que sua igreja perdeu força quando o domínio sassânida chegou ao fim. A possibilidade de conversão de alguns cristãos pode ter se dado, pois o islã era visto como uma religião mais simples e menos controversa quando das discussões sobre natureza de Deus e a revelação, mesmo que em termos gerais a duas cosmovisões faziam parte do mesmo universo de pensamento.

A ausência de ritos e burocracias eclesiásticas, tornava a conversão feita com apenas algumas palavras, um processo simples. Porém, mesmo com a ideia de uma religião simplificada, existia uma implicação: o árabe deveria ser aceito como língua da revelação, o que tornou dentro de pouco tempo a língua do cotidiano. Onde o islã estava a língua árabe estava presente. Olhando para este processo complexo, em que vários grupos étnicos e sociais começam a aderir ao modelo cosmológico muçulmano, não se estranhou que a elite comerciante aos poucos procurasse a

3 Os soldados sassânidas faziam parte do Império Sassânida que governou a Pérsia durante quatro séculos, vindo a cair perante o avanço dos árabes convertidos ao islão.

conversão para evitar conflitos entre os diferentes grupos que surgiam no novo cenário.

Como dito anteriormente o Corão prega o culto monoteísta e a ajuda aos necessitados. Muhammad começou a sua pregação em Meca cidade a qual ele morava e a qual pertencia a sua tribo os coraixitas, ele conseguiu a adesão de varias pessoas, porém os da sua própria tribo não aderiram a sua pregação.

Os coraixitas eram ricos mercadores que lucravam muito quando ocorriam as peregrinações a Meca, mais precisamente a Caaba para adoração de vários deuses, e viam na pregação de Muhammad um grande perigo para o seu comercio. Começaram a perseguir Muhammad e seus inúmeros adeptos que tiveram de se retirar de Meca, assim o profeta procurou por vários lugares aonde ele e seus adeptos pudessem ir, acabou encontrando Yathrib. Yathrib era um oásis onde existiam varias famílias judias de culto monoteísta, e era um lugar onde existia uma oligarquia mercantil que era rival dos coraixitas “Por fim sua posição tornou-se tão difícil que em 622 ele deixou Meca e foi para um oásis trezentos quilômetros ao norte. Yathrib, que seria conhecida no futuro como Medina” (HOURANI, 1994, p.34).

Assim Muhammad e seus adeptos aceitaram o convite e no ano de 622 se dirigiram a Yathrib, futura Medina, este acontecimento ficou conhecido como a Hégira.(HOURANI, 1994).

Chegando a Medina, Muhammad recomeçou sua pregação, em Medina existiam varias famílias judias que praticavam já o culto monoteísta a Yaveh, e Muhammad também pregava o culto monoteísta, portanto o profeta acreditava que sua mensagem seria compreendida mais facilmente em Medina.

Para facilitar essa compreensão e também para incentivar uma aproximação entre judeus e muçulmanos, Muhammad instituiu para seus seguidores os mesmos ritos judeus; ou seja: a oração em direção a Jerusalém, o jejum de um dia por ano, o de Ashura, também havia sido instituído conforme costume judaico, e também o dia sagrado seria o sábado (Shabat).

Parecia assim que tudo corria bem. Muhammad acabara de se casar novamente e havia construído a primeira mesquita muçulmana e parecia ter o apoio

dos judeus. Porém tal apoio não durou por muito tempo como nos conta Jomier (1992, p. 28):

Muhammad desejava que os judeus do oásis se convertessem e se juntassem a ele. Após alguns meses e exortações que ecoam no Corão, evidenciou-se que estes últimos eram reticentes diante da aliança imposta e, sobretudo que não tinham nenhuma intenção de aderir ao Islã.

Diante disso Muhammad toma atitudes radicais: transfere o sentido da oração de Jerusalém para a Caaba⁴ em Meca, muda o dia do jejum e estabelece o mês do ramadã, e o dia sagrado para as orações seria a sexta-feira, ao meio – dia ao chamado do muezim na mesquita.

Dentre essas mudanças propostas por Muhammad à transferência do sentido da oração de Jerusalém para a Caaba⁵ em Meca foi uma das mais radicais posto que a Caaba era um local de veneração de varias deidades e o islã como culto monoteísta não podia se permitir tal paradoxo, foi então que Muhammad decidiu impetrar campanhas contra Meca e sua ex-tribo os Coraixitas, para restabelecer na Caaba⁶ o culto ao deus único, ou seja, Alá.

O homem combate pelo butím; o homem combate pela glória; o homem combate para que se evidencie a superioridade de sua bravura. Quem é que combate na direção de Alá? Aquele que combate para que seja glorificada a mensagem de Alá, é quem está na direção de Alá (ARONDEL, M., e outros, op. cit.: 168.).

Depois de varias investidas, algumas derrotas e algumas vitórias, Muhammad e seus seguidores conseguem invadir e tomar Meca no ano de 630, sem encontrar praticamente nenhuma resistência dos coraixitas, pondo fim aos cultos politeístas que havia no local. Daquele momento em diante a peregrinação a Meca teria como único objetivo à adoração a Alá.

4 Segundo a tradição muçulmana, a Caaba foi erguida por Abraão e seu filho Ismael.

5 “E lembrai-vos de quando Abraão levantava os alicerces da Casa, e Ismael também dizendo: Senhor nosso! Aceita-a de nós. Por certo, Tu, Tu és o Oniouvinte, Onisciente.” Nobre Alcorão, Sura Al Baqarah versículo 127.

6 “E lembrai-vos de quando fizemos da Caaba lugar de visita e segurança para os homens, e dissemos: Tomai o Maqãm de Abraão por lugar de oração.” E recomendamos a Abraão e a Ismael: Purificai Minha Casa para os que a circundam e para os que estão em retiro e para os que se curvam e se prosternam” Nobre Alcorão Sura Al-Baqarah versículo 125.

1.1 Bode Expiatório, Crise Mimética, violência e poder: Muhammad e o politeísmo em Meca

A violência é inerente ao sagrado. Ela está presente na experiência do sagrado desde os primórdios, desde as primeiras cosmogonias civilizacionais. Foi assim com os gregos, com os egípcios, e os mesopotâmios. Foi assim quando Cronos com medo de ser destronado pelos seus filhos comia cada um de seus filhos recém nascidos de Reia, sua mulher, ilustração que pode ser apreciada em obra pintada a óleo pelo artista espanhol Francisco de Goya.

Sacrifícios, mortes, violência sempre fizeram parte do imaginário religioso das principais civilizações. Na tradição hebréia, percebe-se no Antigo Testamento bíblico esses elementos. No Livro de Gênesis, quando o autor da obra começa a pinçar a ideia de início cosmológico de um povo, as primeiras histórias estão repletas de violência. O primeiro fratricídio aparece no início do livro: Caim mata Abel pois este levou uma oferenda que agradou mais a Deus. Noé é avisado por Deus que virá um dilúvio sobre a Terra, pois Deus já estava cansado da injustiça que pairava na Terra. Os exemplos são vários no Antigo Testamento bíblico, porém é no Novo Testamento que presenciaremos a figura do Bode Expiatório.

Segundo Girard (2011) as tradições religiosas trabalham com a ideia do bode expiatório, aquele que é sacrificado para que a comunidade possa seguir em frente. Porém Girard, compreende que essa prática carrega diferentes significados dentro de diferentes cosmovisões. Para ele as religiões antigas, tem no bode expiatório uma figura que realmente cometeu algum delito e é sacrificada para limpar a comunidade. Ele participa do momento do expurgo em que todos os males são postos nas suas costas e ele, o bode expiatório morre para purificar a comunidade.

Girard entende que no cristianismo acontece de forma diferente. Pois o bode expiatório no cristianismo é o próprio Cristo, porém este não tinha razão de ser sacrificado, pois nada fez, mas foi levado a sacrifício para conter a ira da população. Como todo bode expiatório foi posto sobre ele os erros e pecados do grupo que ora o acusava, e como em um espetáculo de arena romano, sua morte aplacaria as almas das pessoas, pois jogaram sobre ele seus erros e suas dores.

Portanto, de acordo com Girard a figura do Bode Expiatório aparece na história, sempre em momentos de crise, e este é usado para resolver conflitos e encerrar contendas.

Tal percepção do bode expiatório também se faz presente na cultura mitológica do Islã. Percorrendo os arraiais da história muçulmana depara-se com muitos atos de sacrifício, onde geralmente um líder sacrifica-se em prol de seu povo. Quando o profeta Muhammad morre em 632 a religião segue mais ou menos ordenada, até o ponto em que dois grupos se levantam para reivindicar posição de liderança na comunidade, os sunitas e os xiitas.

Os sunitas entendem que pode ser líder todo aquele que manejar de forma correta o Alcorão e os hadiths. Já os xiitas entendem que a continuidade do Islã esta na figura de pessoas próximas a Muhammad, figuras de parentesco como seu genro Ali. Os dois grupos não chegam a um acordo o que acarretará a primeira divisão. Depois deste ponto muitos conflitos sucedem-se entre os dois grupos, sendo que a tradição xiita esta carregada de momentos rituais de sacrifício de seus líderes. Tal sacrifício reconcilia a comunidade, a fortalece, preparando-a para novos momentos.

O sacrifício, que a meu ver é a primeira instituição humana, consiste, para uma comunidade que conheceu esse fenômeno e que se reconciliou, em procurar repetir o assassinato de uma vítima, como na primeira vez em que essa primeira vítima que todos matamos juntos, em nome da comunidade, nos salvou. Se recomeçássemos, talvez fôssemos novamente salvos. Essa é a razão pela qual creio que o sacrifício é eficaz, pois é o sucedâneo do fenômeno do bode expiatório. Entretanto, ele perde a sua eficácia aos poucos, embora as sociedades arcaicas funcionem baseadas nele. (GIRARD, 2011 p. 71)

Dentro do bojo da percepção da figura do bode expiatório, encontra-se a crise mimética. Na realidade a figura do bode expiatório segundo Girard aparece na crise mimética, aquele embate em que antagonizam forças que desejam a mesma coisa. Na história do Islã no seu início percebe-se vários momentos de crise mimética. Como exemplo tem-se a crise em Meca com a chegada de Muhammad e o islamismo. A retirada de Meca e o caminho a Medina e o posterior retorno.

Girard (2011) expressa que o homem evolui em um meio social que impõe a este várias obrigações. Obrigações estas que ele chama de mimetismo. Mas não é

uma mimesis tendo como base a mera imitação, mas sim o desejo. Os homens imitam os desejos uns dos outros, e estão destinados a uma rivalidade mimética. Tome-se como exemplo, a chegada de Muhammad a Yathrib. Quando Muhammad é expulso de Meca (por uma rivalidade mimética) ele em 622 peregrina para Yathrib. Lá encontra uma comunidade de pastores judeus e logo se adequa ao ritmo local. O seu grupo junta-se ao grupo judeu, o que faz com que Muhammad constitua alguns momentos rituais do Islã a partir da mitologia judaica, a oração em direção a Jerusalém é um desses atos.

A bonança em Yathrib dura algum tempo, porém é quebrada. Segundo Jomier (1992), Muhammad insistia que os judeus se juntassem a ele. Pedido prontamente negado, o que vai gerar nos muçulmanos de Yathrib, um novo comportamento:

Os homens imitam os desejos uns dos outros e, por isso, estão destinados ao que chamo de rivalidade mimética, processo que existe entre parceiros sociais e que tende a se agravar constantemente pelo próprio fato de que a imitação repercute de alguma forma entre os dois parceiros. Quanto mais desejo esse objeto que você já deseja, mais ele lhe parecerá desejável, e mais, por sua vez, ele se mostrará desejável aos meus olhos. [...] No homem, sabemos que o combate mimético pode ser tornar infinito, e levar a essa primeira invenção humana: a vingança. (GIRARD, 2011 p. 67)

As duas comunidades desejavam realizar seus ritos, a comunidade muçulmana desejava a absorção da comunidade judaica através do mimetismo, algo rejeitado pelos judeus do oásis. Resta agora a Muhammad o retorno a Meca para restaurar a Caaba aos tempos de Abraão e Ismael, e utilizando-se de um desejo mimético retirar os mercadores e as outras divindades presentes no lugar santo.

Quando as sociedades estão em crise, ou seja, quando todo mundo deseja a mesma coisa e procura obtê-la pela força, há o que denomino de crise mimética, extremamente violenta, pois cada indivíduo participa dessa violência. Sabemos que uma sociedade pode se desorganizar a ponto de levar a uma crise que ameaça a sua sobrevivência (GIRARD, 2011 p. 68)

Muhammad a força, expulsa os mercadores de Meca, quebra as imagens das outras divindades na Caaba e restabelece o culto ao único Deus, Alá. Tal ação resulta em um primeiro momento de desorganização societal, pois novos parâmetros de vivência estavam em negociação. Uma nova forma de vida, monoteísta nunca

antes experimentada pela maioria seria implementada, e não só isso, um monoteísmo de caráter religioso e moral, elaborador de leis e normas.

Se o Islã se encaixa num movimento monoteísta mais amplo, ele também tem naturalmente suas características específicas: muito mais do que o cristianismo, o islã abrange todas as esferas da vida... Ou seja tudo se concentra num sistema jurídico-religioso total: a xaria (shari'a ou caminho certo)... tal complexidade levou à emergência de uma classe prestigiosa de legistas-intérpretes especializados, os ulemás (ulama) (DEMANT, 2014, p. 35)

Crise mimética resolvida; bode expiatório sacrificado; Muhammad e sua nova religião poderiam enfim pensar no futuro e em um modelo de vida e sociedade baseados no Alcorão e nos seus ensinamentos.

Seguindo essa unidade religiosa Muhammad conseguiu através dos meios militares e diplomáticos, subjugar grande parte da Arábia. Morre em 632, deixando uma nação unificada na religião, religião essa que se tornara mais forte do que velhos laços familiares e tribais.

A seguir veremos como se estrutura esta nova religião, os seus dogmas e o que ela fala sobre os mais variados assuntos.

1.2 Islã: A crença; os cinco pilares; as mulheres; artes; comercio, ética e política.

A crença islâmica pode ser resumida numa curta profissão de fé: “Não há Deus senão Alá, e Muhammad e seu profeta”.

Esses são os dois pontos nos quais se baseia a crença islâmica: o monoteísmo e a revelação por intermédio de Muhammad.

Os muçulmanos acreditam que só existe um deus e esse deus é Alá. Alá não é um nome pessoal, ele é sim um nome árabe que significa Deus, assim como judeus e cristãos o fazem quando falam de seu deus.

Muhammad criticava veementemente o politeísmo praticado pelos árabes, ele ressaltou a crença em um só Deus que é criador e juiz.

Alguns muçulmanos acreditam que essa crença em um julgamento após a morte se faz necessário, para que cada um leve a sua vida de maneira responsável com relação aos seus atos praticados.

Mas o Deus muçulmano não é só julgador, ele também é misericordioso como atesta o início de cada surata: “Em nome de Alá, o misericordioso o compassivo”. Uma expressão corrente no meio islâmico é: “Alá hu Akbar”: “Deus é o maior”. Esta expressão vem demonstrar o quanto Deus é grandioso e esta distante da compreensão humana restando para o seu seguidor um único caminho a adoração incondicional e submissa a Ele.

O outro preceito da crença muçulmana e a revelação de Deus a Muhammad no Monte Hira.

Deus fala a Muhammad que seria segundo a tradição islâmica o último dos profetas, Muhammad diz que Deus se revela a ele porque os povos que receberam a revelação antes dos árabes, ou seja, os judeus e os cristãos, deturparam a mensagem, e Muhammad vê no islã uma volta a pureza da mensagem divina.

Para fundamentar mitologicamente a religião islâmica o profeta se reporta a Abraão e seu filho Ismael, que seria o antepassado dos árabes. Abraão era o patriarca tanto dos judeus quanto dos cristãos e agora o seria também dos árabes, e Abraão junto com seu filho Ismael teriam reconstruído a Caaba, lugar que se tornaria santo para os muçulmanos.

Por isso quando da ida para Medina, Muhammad inicialmente pede para seus seguidores orarem em direção a Jerusalém, mas depois das brigas com os judeus eles se voltam a Caaba em Meca. Para os muçulmanos os dois lugares são santos, o que mudou foi apenas à direção da oração.

O conjunto das revelações dadas de Deus a Muhammad foi compilado no Corão, e este se tornou palavra e preceito de Deus para os muçulmanos até os dias de hoje.

1.2.1 Tipologia Organizacional do Islã:

Assim como outros sistemas religiosos, pode-se compreender o Islã a partir de categorias, ou melhor, a partir de tipos, pois como escreve Geertz (1989) o islamismo deve ser considerado como uma religião mundial e não como uma civilização. Nesse aspecto a religião atua a partir de padrões de duplo aspecto: ela é tanto um quadro de percepção da realidade quanto um guia para a ação.

Como quadro de percepção da realidade, a religião, produz para os seus seguidores, uma lucidez baseada em princípios e ideias que caminham pela raia do sobrenatural. A interpretação construída pela crença, perpassa pela percepção desse crença sobre o mundo, tendo como foco uma cosmologia que funda seu olhar e sistematiza o quadro perceptivo sobre a realidade. Para o crença as coisas fazem sentido, pois estas estão inseridas em um contexto interpretativo que possui uma lógica própria que ele compreende pois faz parte de seu eu enquanto sujeito.

O sistema de crenças nesse interím atua como um agente reprodutor e manifestante da identidade do indivíduo. Porém segundo o postulado durkheimiano presente na obra de Tambiah (1990) sobre a crença não basta pensar as ideias: são as ações repetidas que suscitam a prova experimental das crenças. Para o crença, a verdadeira função da religião não é enriquecer seu conhecimento, mas fazê-lo agir ajudando a viver. Nesse sentido da prática, das ações percebe-se a importância dada aos ritos pelas religiões é com o Islã não é diferente.

Tais práticas e percepções sobre a realidade construídas no alicerce da crença pode ser pensado no bojo dos tipos weberianos. A partir da compreensão de Weber sobre tipos ideais, entendendo que tais tipos são acima de tudo grandes sistemas de orientação simplificados, tais sistemas podem oferecer indicações úteis para se compreender um fenômeno religioso complexo. A utilização com efeito que perpassa a ideia da construção dos tipos ideais quando se estuda organizações religiosas, dá-se pelo interesse em conectar ideias religiosas, modelos de autoridade e formas de organização em uma visão unitária.

Dentro desse bojo o que se pode compreender como um sistema de crenças:

O que compreendemos então como sistema de crenças? Tendo em vista que uma religião determinada tem um fundador ou uma experiência fundante de tipo religioso em torno do qual ou em torno da qual se cria uma comunidade, primeiro de seguidores e mais tarde de guardiões da memória do ato de fundação, pode-se definir um sistema de crenças, em uma primeira aproximação, como o resultado de um trabalho coletivo efetuado pela comunidade (dos crentes) que interpreta e celebra a memória, que sistematiza e define os conteúdos do crer”(PACE, 2005 p. 159)

A coletividade dos crentes torna-se em grande medida a definidora dos conteúdos do crer, pois é ela a guardadora e interprete da memória da religião. Não se estranha portanto que dentro do islamismo existam contendas entre as diferentes tradições, contendas estas movidas pela ideia de qual das ramificações é a fiel depositária do legado de Muhammad, se os xiitas e sua relação de parentesco ou os sunitas e sua compreensão dos mais hábeis como os mantenedores da fé.

Um sistema de crenças exprime, por isso, constantemente uma relação com um ambiente sociorreligioso em linha de princípio diferenciado e complexo: complexidade e diferenciação que o sistema procura reinserir dentro de categorias interpretativas que possibilitem àqueles que a elas aderem sentir-se irmãos, ou seja, identificados em uma pertença religiosa comum, e diferentes de outros que se reconhecem em outros sistemas de crenças. (...) um sistema de crenças se constitui e se constrói como atividade reflexiva de uma comunidade de crentes que se formou ao redor de um líder religioso (profeta, mestre espiritual, ou reformador religioso) (PACE, 2005 p. 159)

Para o pensamento muçulmano, olhando o fragmento retirado da obra de Enzo Pace, qual seria o líder religioso: Muhammad, e seu legado. A partir de uma construção reflexiva que elabora um sistema de crenças, origina-se dessa dinâmica categorias interpretativas e de pertencimento que possibilitam a sensação de pertencer oriunda de uma identidade, que mesmo contraditória internamente produz um discurso que forma um caráter agregador aos seus membros.

Organizacionalmente os muçulmanos estruturam-se tipologicamente a partir de compreensões como visão de mundo, tipo de poder, papel do sujeito, essas compreensões, ou formações tipológicas coadunam com aquilo que Weber e Durkheim em suas obras entendem sobre a religião, como uma instituição que percebe o homem como um animal simbólico, onde os objetos sagrados são constituídos como representações, e os símbolos religiosos e as ideias que eles representam podem ser generalizados e sistematizados.

Olhando para esse quadro não é de se espantar que Pace entenda que é possível estender o conceito de igreja ao Islã.

...Portanto, se utilizamos o conceito de Igreja, assim como o encontramos ilustrado tanto em Durkheim como em Weber, não fica tão difícil estender essa noção também ao Islã. A Igreja, com efeito, falando em termos sociológicos, é a forma social assumida por uma ideia religiosa ou por uma experiência religiosa que não visa apenas um grupinho de eleitos, mas ao contrário tem em vista tornar-se a universal fonte de sentido último e de completa orientação do agir humano. É uma *societas perfecta* que, por vocação, pretende precisamente estender a todas as esferas da vida individual e social as normas que se acredita serem diretamente reveladas pro Deus a um enviado seu. (PACE, 2005 p. 168)

Porém a comunidade muçulmana não se restringe ao conceito de comunidade local, ou igreja como Pace elabora, como um espaço que produz uma fonte universal de sentido. Os muçulmanos também trabalham com a ideia de Ummah ou a comunidade universal dos crentes. Uma comunidade que deve esforçar-se para reproduzir o modelo ideal de sociedade deixada por Muhammad na Medina: uma *societas perfecta* pois conta com a palavra revelada transmitida por um corpo de normas morais e jurídicas e tutelada pelo Califa.

Tipos de organização sociorreligiosa no Islã

	Tipo de poder	Papel do sujeito	Visão do mundo	
Tipo Igreja	Carisma de função	Por adesão voluntária	Universalidade e compromisso com o mundo	Sunismo
Tipo Seita	Carisma pessoal	De nascença	Particularidade e crítica radical do mundo	Xiismo
Tipo misticismo	Carisma pessoal	Por adesão voluntária	Particularidade e realismo intramundano	Sufismo

Pace, 2005 p. 195

Este é um quadro tipológico postulado por Pace. Nele constata-mos a partir dos tipos como se elabora a visão de mundo, o papel do sujeito, e o tipo de poder dentre as esferas que compõem ramos importantes do islamismo.

Com relação ao tipo de poder, o vínculo está atrelado à noção de carisma. Na tradição sunita o carisma é de função. O líder religioso entre os sunitas não se torna líder por motivos sobrenaturais ou de ligação com o profeta Muhammad, mas sim por conta do seu preparo. Com seu contato com as palavras e atos de Muhammad e por afirmarem seguir o caminho da coletividade. A visão de mundo sunita é universal, entendendo que o islamismo deve ser levado a outros povos, mas também nesse conceito de universalizar está atrelada a noção de ummah, muito defendida por esse grupo.

No xiismo o tipo de poder advém do carisma pessoal. Os xiitas exaltam o imã (o seu nome preferido para o líder) e consideram-no quase ao mesmo nível que um profeta. Cada imã escolhe um sucessor e passa o conhecimento espiritual para essa pessoa. A visão de mundo é particularista, pois acreditam que só eles detêm a verdade dentro do islamismo. Não é difícil compreender essa posição pois depois da morte de Muhammad em 632 d. C.

Os muçulmanos dividiram-se pois não conseguiram chegar a um acordo, os sunitas defendiam a ideia que o mais capaz a interpretar o Alcorão deveria ser o líder. Já os xiitas entendiam que a liderança deveria ficar dentro da família de Muhammad. Os sunitas seguiram Abu Bakr que foi eleito o primeiro Califa. Os xiitas apoiaram Ali ibn Abi Talib, primo e filho-de-lei do profeta. Tomaram o nome Shiat-Ali ("o partido de Ali"), que é comumente abreviado para Shia.

Tal divisão gerou inúmeras guerras, sendo que na maioria com vitória dos sunitas, criando assim entre os xiitas uma mitologia de martírio e sacrifício, o que reforça o caráter particularista da fé e a crítica radical ao mundo.

1.3 Os cinco pilares do Islã são: o credo; a oração; a caridade; o jejum; e a peregrinação a Meca; analisar-se-á um a um estes pilares.

A prática dos cinco pilares está intimamente ligada a um tipo de ação que é vital na vida do muçulmano: a ação intencional. Toda a ação vinculada aos cinco pilares deve ter uma única intenção: adorar a Deus. A intenção é como uma balança pela qual se medem as ações. Somente pela intenção se valida os atos obrigatórios

no Islam. Esse ensinamento está presente no primeiro hadith do profeta Muhammad.

O cumprimento dos cinco pilares dentro dessa perspectiva forma o homem muçulmano. Mas negar um dos pilares ou não realizar com uma intencionalidade voltada para o sagrado, converte o muçulmano em um Kafir (incrédulo). Aqueles que negam e não praticam, são chamados de Fasiq (depravados)⁷

O Credo se baseia no testemunho de que “Não há Deus senão Alá, e Muhammad e seu profeta”. Esse testemunho é dito varias vezes pelo fiel e é a sua declaração da unicidade de Deus.

A oração ritual é feita cinco vezes por dia (ao amanhecer, ao meio-dia, à tarde, ao pôr-do-sol, e à noite), através do chamado do muezim, que é a pessoa encarregada a chamar os crentes à oração. O chamado consiste nas seguintes frases:

“Alá é Grande

Não há outro Deus senão Alá

E Muhammad é seu profeta

Vinde para a oração, vinde para a salvação,

Alá é Grande

Não há outro Deus senão Alá”⁸

Uma outra oração constantemente repetida é a sura I:

“Louvado seja Deus, Senhor do universo,

O Caridoso, o Compassivo

Soberano do dia do juízo!

Só a Ti adoramos, e só a Ti recorreremos em busca de ajuda.

Guia-nos pelo caminho direito,

O caminho daqueles a quem Tu favoreceste,

Não daqueles que incorreram na Tua ira,

⁷ Informações encontradas no livro “Los Quarenta Hadices” explicado por Nezar Ahmad Al-Sabbagh. Internacional Islamic Federation of Student Organizations (409 A.H – 1989 A.D)

⁸ Chamado do muezim para a oração na sexta-feira, ao meio-dia na mesquita

Não daqueles que se desviaram”.⁹

A oração ritual é precedida de abluções, ou seja, o fiel faz um rito de purificação e lava partes de seu corpo como, por exemplo: as mãos, os braços, a cabeça, os pés. A prece é sempre recitada em direção a Meca pelo crente que a faz, em pé, inclinado e prosternado.

Uma das orações mais importantes para o muçulmano e a oração de sexta-feira ao meio-dia na mesquita, ela é dirigida pelo imã¹⁰ que é o chefe da comunidade muçulmana, apesar da sexta-feira não ser um dia de descanso é preferível que após a oração do meio-dia, ou seja, à tarde não haja movimentação comercial. Tal movimentação se caracteriza como um ato ilícito¹¹.

A esmola legal ou zakat se caracteriza no terceiro pilar. Ela está fixada em 2,5% mas o fiel é incentivado a dar mais, o profeta incentiva a caridade e realça que ela deve ser tirada dos ricos e entregue aos pobres: “Deve-se dar esmolas apenas aos pobres e destituídos; àqueles que se empenham na administração das esmolas e àqueles cujos corações são simpáticos à Fé; para a libertação dos escravos e dos devedores; para o avanço da causa de Deus; e para o viajante em necessidade”.

O quarto pilar é o jejum do Ramadã, nono mês do calendário lunar muçulmano. O fiel se abstém completamente de alimentos, bebida, tabaco e sexo, entre o nascer e o pôr-do-sol, durante este mês sagrado.

Aquele dentre vós que vir o (crescente do) mês, que jejue este mês! O que está doente ou em viagem, (o mesmo) número de outros dias. Deus quer para vós o que é fácil; ele não quer o que é difícil. Completai a conta. Proclamai a grandeza de Deus que vos dirigiu. Talvez sereis gratos (JOMIER, 1992, p. 112)

A explicação para o Ramadã é que todo fiel deve passar por esta provação para sentir como é a vida das pessoas menos abastadas e o sofrimento dos

⁹ ALCORÃO, Português. Alcorão. Rio de Janeiro: ACIGI, 2001: 31.

¹⁰ Em comunidades diaspóricas, a oração tem como guia o sheik da mesquita. Que é o líder da comunidade religiosa. Na comunidade de Santa Elena de Uairén, o ritual é ministrado pelos membros mais antigos e importantes.

¹¹ Porém, em sociedades ocidentais tal preceito dificilmente é seguido, visto que em sociedades ocidentais cristãs o dia de descanso é no domingo.

indigentes. O profeta também expressa que o jejum não terá efeito nenhum se o crente apenas se privar do alimento físico, sem fazer uma análise espiritual da situação dele com Deus.

O quinto pilar é a peregrinação a Meca. Ela é destinada a todo crente que tiver condições financeiras para fazer tal viagem.

Em Meca é que se encontra a Caaba, um santuário que é sagrado para os fieis, por isso as orações são feitas em direção a Meca. Chegando em Meca o crente vai usar uma veste toda branca, lá eles realizarão muitas festas rituais, principalmente festas enfatizando os feitos de Abraão que é considerado seu patriarca e Muhammad o profeta.

Um dos ritos e caminhar em torno da Caaba sete vezes, outro momento importante é quando os peregrinos vão ao monte Arafat e ficam lá com as cabeças descobertas desde o meio-dia até o pôr-do-sol. Foi nesse monte que Adão e Eva se encontraram novamente depois de expulsos do Jardim do Éden. No caminho ao Monte Arafat, em Mina os fieis lapidam pilares que simbolizam o demônio.

1.3.1 As Mulheres

“Os homens têm autoridade sobre as mulheres por que Deus os fez superiores a elas” (sura 4:31) ¹²

“As mulheres devem, por justiça, ter direitos semelhantes àqueles exercidos contra elas” (sura 2:228) ¹³

Estes dois versículos do Corão demonstram como este pode ser usado para fundamentar duas visões diferentes sobre um mesmo assunto. A diferença de tratamento dada para homens e mulheres na sociedade muçulmana principalmente no que diz respeito a áreas da vida social é visível.

É certo que cabe ao homem ainda o papel de chefe de família, porem quando o contrato do casamento é firmado o marido paga um dote a sua esposa e este não pode ser usado sem o consentimento dela. Quanto a casamentos prometidos esta pratica também esta se extinguindo. Se a mulher não aceitar o homem não haverá

¹² ALCORÃO.

¹³ Idem.

casamento, fica a cargo dela decidir com quem vai casar. Muito se fala da poligamia dos homens enquanto para as mulheres isto é proibido, ora a poligamia era aceita sim, mas isso era à época do profeta e alguns séculos depois.

A vida no deserto era extremamente difícil, havia muitas guerras entre tribos, e depois do advento do Islã entre ele e os outros povos, por isso para que as mulheres não ficassem desamparadas sem auxílio era permitido a poligamia desde que o homem pudesse sustentar de maneira igual todas as suas mulheres.

1.3.2 Sobre a poligamia, casamento e divórcio

Conforme escreve o Doutor Hammudah Abdalati na obra “O Islam em foco” (1989) a poligamia é uma prática que sempre existiu ao longo da história da humanidade, praticada por reis, governadores de diferentes lugares. Segundo Abdalati a própria Bíblia não trata desse assunto, não regulamentando e nem restringindo sua prática.

Dentro da perspectiva muçulmana, a partir do olhar de Muhammad, a poligamia era considerada prática vulgar e profundamente enraizada na cultura. O Alcorão não ignorou e nem rejeitou tal prática, mas sim constituiu um controle rígido.

Primitivamente, os árabes, eram um povo de fraca natalidade e pequena densidade populacional. A valorização da sua raça exigia o aumento dessa natalidade e densidade, e essa foi a razão básica porque, antes do Islam, os árabes já eram polígamos. O Profeta Muhammad limitara a poligamia e, em verdade, o Islam admite-a, mas condicionalmente. (ABDALATI, 1989 p. 247)

O Alcorão não ficou indiferente a situação, e também não tolerava o caos advindo da prática. Como fez com outras práticas o Alcorão instituiu o aperfeiçoamento da instituição de maneira a corrigir-lhe os defeitos tradicionais. Interveio para que a própria base da sociedade não ruisse.

Foi estabelecido o número de quatro esposas legais, premissa que na realidade é impraticável, pois o homem não poderá casar com mais do que uma mulher, a não ser que se comprove a esterilidade da primeira esposa ou que esta sofra de uma doença grave, de tal modo que a impossibilidade de continuar, normalmente, as relações conjugais. A condição alcorânica mais difícil para a prática da poligamia é a de manter a balança da justiça e equidade com todas as esposas. Como é óbvio, no campo material é possível ser-se justo e equitativo, mas em questão sentimentais pode-se afirmar, categoricamente, que tal é impossível. Os grandes exegetas concluem daqui que o espírito do Islam é estritamente monogâmico. Cabe referir que

a poligamia só encontra, atualmente, adeptos entre os crentes mal informados e está condenada a desaparecer, por completo, uma vez que existem, na presente época, nos países islâmicos, movimentos que lutam pelo reconhecimento dos direitos da emancipação da mulher. (ABDALATI, 1989 p. 247)

Hoje nos países modernos a poligamia é proibida casos da Turquia e Tunísia.

O casamento no Islã trata-se de uma instituição solene e sagrada segundo Abdalati, fugindo do estereótipo bastante preconizado no ocidente, através de uma leitura orientalista de que os casamentos dentro do Islamismo são meros contratos ou negócio feito por dois sócios. Não se define o casamento no Islã a simples termos mundanos, mas sim em termos de elevação espiritual, piedade e estabilidade humana, entre outros elementos que constituem um bom casamento. Pois ele é primeiro um ato em que a primeira testemunha é Deus.

Já o Profeta Muhammad disse: “Aquele que casa, cumpre metade da sua religião e falta-lhe completar outra metade para uma vida cheia de virtude em firme respeito de Deus.” Afirmava ainda, que o casamento era necessário a todos como uma defesa contra as tentações mundanas. (ABDALATI, 1989 p. 248)

O casamento no Islã é uma relação entre um homem e uma mulher, mas é também entre estes e Deus, se o casal deseja um casamento duradouro. Para tanto o Islã estabelece algumas regras, conforme o que consta na obra “ O Islam em foco” (ABDALATI, 1989 p. 248 a 249):

- 1- As duas partes devem adquirir um claro conhecimento mútuo, uma linha que não envolva qualquer conduta imoral, enganosa e exploradora.
- 2- O homem em particular é exortado a escolher a sua companheira na base dos seus valores permanentes, por exemplo, devoção religiosa, integridade moral, caráter, etc., e não na base da sua fortuna ou prestígio de família ou meras atrações físicas.
- 3- À mulher é dado o direito de se assegurar que o homem que se lhe propõe é um companheiro conveniente, merecedor do seu respeito e amor, e capaz de fazê-la feliz. Nesta base, ela pode rejeitar a proposta de um homem que ela considera

abaixo do seu nível e incapaz, porque isto pode impedir o cumprimento das suas obrigações como mulher.

4- A mulher tem o direito de pedir um dote ao seu pretendente de acordo com o seu nível e também de acordo com a sua fortuna pessoal. Se ela desejar desistir deste direito e aceitá-lo com um pequeno dote, ou mesmo sem dote algum, ela pode fazê-lo. O preceito da exigência do dote ao homem é para assegurar à mulher que ela é desejada, que o homem necessita dela, e que está preparado para cumprir com as suas responsabilidades financeiras e de outra forma. O dote é também um gesto simbólico indicativo de que a mulher está segura e que o homem não contrai o casamento olhando a ganhos materiais. Desenham-se assim em linhas claras o que cada um pode ou não esperar do outro.

5- O casamento deve ser publicamente feito e celebrado da mais alegre forma. O livre consentimento de cada uma das partes é uma condição essencial sem a qual o casamento não é válido.

6- Todos os casamentos, para que possam ser legais, devem ser testemunhados por dois adultos e registrados em documentos oficiais.

7- A total manutenção da mulher é um dever do marido. Ela tem direito a tal por virtude do casamento. Os bens ou propriedades da mulher serão mantidos como sua; o marido não tem direito a qualquer parte ou rendimento de tudo quanto seja propriedade da sua mulher. Isto é para limitar o casamento aos seus nobres propósitos e desenredá-lo de todos os objetivos indignos.

Todas essas medidas servem para assegurar o casamento como uma instituição sólida que fortalece a sociedade. O casamento nesse formato tem motivos nobres e decentes os quais devem ser cumpridos. O Islã só aceita um casamento que seja funcional. O casamento é solene, não pode ser estacionário, precisa ser efetivo, gerar frutos.

O divórcio só deve ser executado em último caso, depois que todos os meios estiverem esgotados, pois esta prática é detestável perante Deus.

Com relação ao repúdio cabe ao homem a liberdade de mandar a sua mulher embora, porém a mulher pode pedir o divórcio também, se esta explicitou no contrato de casamento, e se isso for permitido pela escola jurídica sob cujos auspícios o acordo é feito.

Apesar de o divórcio ser admitido no Islam, todas as comunidades muçulmanas do mundo não o facilitam, e procuram manter os laços matrimoniais indissolúveis, reconciliando os cônjuges através de todos os meios ao seu alcance, a fim de evitar qualquer ruptura matrimonial comum a todas as sociedades e em todas as religiões que leve precipitadamente ao desmembramento da família, célula básica de uma sociedade sã. (ABDALATI, 1989 p. 251)

Com relação ao casamento temporário as correntes do Islã se divergem. Os sunitas que representam a maioria dos muçulmanos não aprova, enquanto os xiitas que correspondem a 10% dos fiéis concordam com este tipo de casamento.

Outro assunto polêmico é o da utilização do véu. Não há no Corão tal tradição. A explicação que pode se dar é que o véu era utilizado pelas mulheres pertencentes à classe superior da sociedade muçulmana, também o véu era utilizado pelas mulheres do profeta e pela sua filha Fátima, daí que as mulheres começaram a utilizar o véu querendo significar com isso que estavam próximas do profeta.

Portanto a utilização do véu na sua origem nada mais é do que um sinal de: ascensão social e carinho pelo profeta.

1.3.3 Artes

Segundo Aquino a arte se expressou principalmente na arquitetura e na decoração: a proibição religiosa de reproduzir a figura humana limitou a pintura e a escultura. Palácios, mesquitas, minaretes e mansões particulares caracterizam-se pela profusão de arcos de ferradura e finas colunas, decoradas ricamente, por suas numerosas janelas e por seus pátios interiores. A arte decorativa é abstrata, predominando os arabescos (figuras geométricas entrelaçadas) e a representação de plantas e letras do alfabeto árabe.

1.3.4 Ética e política

No islã tradicionalmente não há distinção entre a religião (ética), e a política, tampouco entre a fé e a moral, o estado islâmico se caracteriza como um estado teocrático não há a distinção como nos países ocidentais de estado e religião nos países islâmicos eles se misturam.

A lei que rege os fiéis no que diz respeito a suas obrigações religiosas morais e sociais é a xariá que significa “caminho para o oásis”, o caminho correto da conduta humana.

A lei se expressa, sobretudo no Corão que é muito mais que um livro religioso, e também um livro de leis que versa sobre os mais variados assuntos como o governo da sociedade, a economia, o casamento, o moral, o status da mulher entre outras.

Quando no Corão não se consegue achar as instruções, então os crentes recorrem as sunas, que é o estudo dos exemplos dados por Muhammad e seus califas. Relatos sobre a vida e pregação de Muhammad estão descritos nas coletâneas hadith.

Porem o Corão e os hadith se referem a uma sociedade que hoje em dia já não existe mais, por isso tem-se a necessidade de interpretar e adaptar os escritos a nossa época, tal tarefa é considerada extremamente exaustiva para isso se utilizam dois princípios: o da similaridade e o do consenso.

Princípio da similaridade. Para se analisar um problema novo tenta se encontrar um exemplo semelhante no Corão, e se estuda a base para uma decisão.

Princípio do consenso. Muhammad afirmou que os fiéis não poderiam concordar acerca de algo que estivesse errado. Seguindo essa lógica uma decisão que os fiéis tomam em comum pode ser vista como lei pelos seus representantes.

1.4 Primeiros Cismas (632 – 661 d.C)

A primeira fase da história do Islã, foi a fase conhecida como a dos Califas Ortodoxos ou “Bem Guiados” (Rashidun). Eram assim chamados pois o período vivenciou uma relativa estabilidade e paz entre os muçulmanos. Foi o período que presenciou o impacto da mensagem de Muhammad, e o gênio político e militar da primeira geração de muçulmanos. Tal estabilidade e unidade foi essencial para transformar um movimento tribal primitivo, no mais poderoso império do mundo. Mas tal processo apesar de estável, não foi fácil.

Muhammad ao morrer não deixa claro, como aconteceria sua sucessão, ele não indica ninguém, e neste interim duas linhas de pensamento surgem para reivindicar o posto de liderança. A primeira linha, minoritária, entendia que a liderança devia permanecer a linhagem profética e a própria família do profeta. A segunda linha entendia que o candidato a sucessão deveria ser alguém adequado¹⁴, aceito de forma concensual pela comunidade. Tal antagonismo trará rupturas nas próximas décadas.

O grupo do consenso, majoritário escolheu Abu Bakr¹⁵. Velho companheiro de Muhammad, que consolidou seu poder sobre os árabes. É sucedido por Umar Ibn Al-Khattab¹⁶, que conquistou vastas áreas fora da península árabe, entre essas

14 Como adequado entende-se um candidato que maneja bem o Alcorão e o Hadiths (os ensinamentos do profeta)

15 Abu Bakr foi conselheiro do profeta Muhammad. Depois da morte do profeta, tornou-se o líder do mundo muçulmano. Ele é conhecido como o primeiro califa. Abu Bakr nasceu em Meca (cidade que fica onde atualmente é a Arábia Saudita), que também foi a cidade natal de Muhammad. Sua filha Aicha foi a terceira mulher do profeta. Quando Muhammad estava morrendo, pediu a Abu Bakr que coordenasse as práticas da oração e as peregrinações em seu lugar. O profeta tinha se tornado mais que líder religioso dos territórios muçulmanos; ele era também seu dirigente político. Com a morte de Muhammad, no ano de 632, Abu Bakr governou como “califa”, palavra que significa “sucessor”. Os territórios muçulmanos passaram a ser chamados de califados. Como califa, Abu Bakr lutou contra as tribos árabes que se rebelaram contra ele e logo elas se submetem ao governo muçulmano. Em seguida, mandou exércitos para os territórios onde hoje ficam a Síria e o Iraque. Desse modo, iniciou uma série de conquistas que difundiram o islamismo para muito além da Arábia. Abu Bakr morreu em 634.

16 Umar ibn al-Khattab, foi o segundo dos califas muçulmanos (634-644), o mais poderoso dos califas bem guiados e um dos mais poderosos e influentes governantes muçulmanos. Umar pertencia ao clã menor Banu ‘Adiy, integrado a tribo dos Coraixitas, à qual também pertencia o profeta Muhammad. Pelo lado materno estava ligado ao clã dos Mactzum, um dos mais poderosos de Meca. Sabia ler e escrever, algo raro na sociedade de Meca nessa época.

áreas, vários territórios pertencentes ao Império Bizantino¹⁷: Egito, Síria, Palestina, Mesopotâmia e partes do Cáucaso, caíram nas mãos dos muçulmanos.

Em todos os lugares conquistados, guarnições militares árabes foram erguidas; porém, a população local, majoritariamente cristã, em geral não foi coagida a aceitar o islã. Para os próprios muçulmanos, entretanto, Umar introduziu regras de severidade exemplar. (DEMANT, 2014, p. 38)

O conquista do Império Bizantino foi demorada, pois os Bizantinos demonstraram certa resistência ao conquistador, mas no final foram subjugados. Já o Império Persa que não dispunha de material militar adequado foi derrotado e Islamizado, processo finalizado pelo terceiro Califa, Uthman Ibn Affan¹⁸ (644 – 656 d.C).

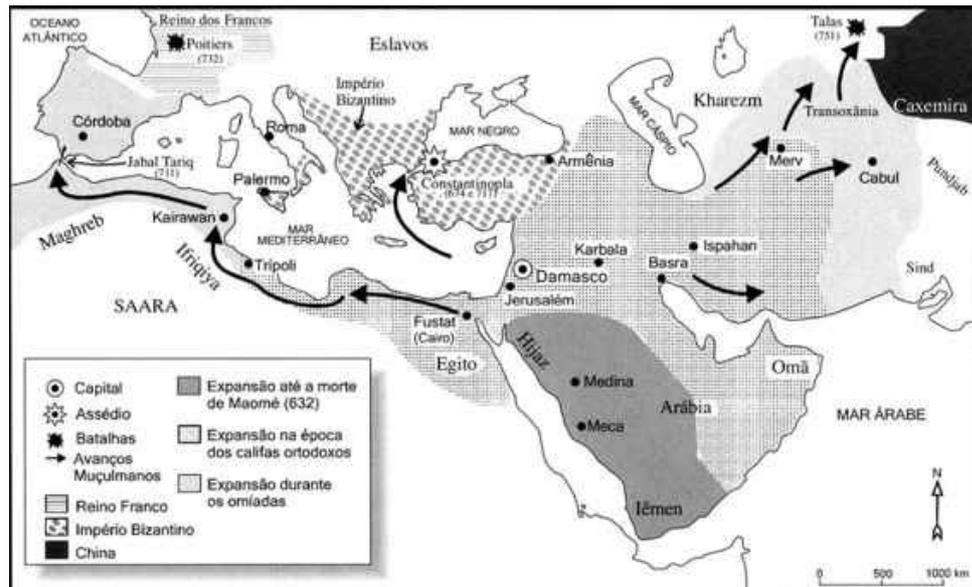
Com a expansão e exploração dos territórios conquistados, os muçulmanos experimentaram uma situação de abundância e riquezas, que fluirão para as mãos das famílias mais importantes, o que gerou uma ceulema baseada na diferenciação entre as camadas sociais e também, dentro da camada mais abastada, onde brigas ocorrem para resolver quem controla os espólios. É neste cenário que Ali Ibn Abi Talib¹⁹ assume o califado em 656 d.C. Um cenário de divisões profundas que não

17 O Império Bizantino foi a continuação do Império Romano na Antiguidade Tardia e Idade Média. Sua capital, Constantinopla (atual Istambul), originalmente era conhecida como Bizâncio. Inicialmente parte oriental do Império Romano (comumente chamada de **Império Romano do Oriente** no contexto), sobreviveu à fragmentação e ao colapso do Império Romano do Ocidente no século V e continuou a prosperar, existindo por mais de mil anos até sua queda diante da expansão dos turcos otomanos em 1453.

18 Uthman ibn Affan foi o terceiro dos sucessores do profeta Muhammad. Era conhecido como o líder dos crentes e governou por aproximadamente 12 anos. Os primeiros seis anos foram tempos de relativa tranquilidade e paz. Entretanto, os últimos anos de seu reinado foram marcados por conflitos internos e focos de rebeldes tentando provocar estragos em todo o califado. Uthman é lembrado como um homem devoto, gentil e amável, conhecido por sua modéstia e timidez e admirado por sua generosidade. Governou com justiça imparcial e políticas humanas e amenas, baseadas em sua obediência a Deus e seu amor pelo profeta Muhammad e a nação muçulmana.

19 Ali ibn Abi Talib foi o quarto califa ou sucessor de Muhammad, segundo os muçulmanos sunitas, e o primeiro califa segundo os muçulmanos xiitas. Nascido em Meca, seu pai, Abu Talib, era tio do Profeta. Ali foi adotado e educado por Muhammad, passando cerca de 30 anos aos cuidados do profeta. Ele foi o primeiro a crer no Islã, juntamente com a esposa do Profeta, Cadija. Ali é conhecido pela sua bravura, humildade, fé e sabedoria. Ali foi o único homem a nascer dentro da Caaba (Templo em Meca) e através dele e da filha do profeta, Fátima Azara, é que se deu a descendência do Profeta Muhammad. Quando Muhammad faleceu, Ali cuidou de todos os preparativos de seu enterro. Ali, ainda jovem, foi um dos candidatos à sua sucessão. O direito de Ali a suceder o Profeta é reivindicado pelos muçulmanos xiitas, os quais entendem que ele teria sido publicamente nomeado por Muhammad como seu sucessor e o seguiram como primeiro califa.

permite que ele exerça sua autoridade, constantemente ameaçada e contestada por Umawiyya – pretendente ao califado pertencente ao ramo dos Coraixitas. Declararou-se uma guerra civil e Ali é assassinado em 661. Mu’awiyya²⁰ funda a primeira dinastia de califas, os Omíadas²¹.



Expansão do Império Omíada

Como símbolo da transição da liderança – ainda mais ou menos colegiada entre os muçulmanos da primeira geração, que haviam conhecido o Profeta pessoalmente – e para exercer o poder de forma mais moderna e adequada a um vasto império, Mu’awiyya se mudou para Damasco, capital da nova potência mundial.(DEMANT, 2014, p. 38)

As guerras internas demonstraram que a unidade apregoada entre os líderes, não passava de ilusão, chocando a todos. Uma nova leitura sobre a época do profeta é elaborada, reforçando o sucesso da missão do profeta, e sua época, como

²⁰ foi o primeiro califa omíada de Damasco. Era cunhado de Muhammad e foi seu escriba. Durante os reinados do primeiro e segundo califas, Abu Bakr e Umar, combateu nos exércitos muçulmanos com os bizantinos e na Síria.

²¹ O Califado Omíada foi o segundo dos quatro principais califados islâmicos (o primeiro foi o califado ortodoxo) estabelecidos após a morte de Muhammad. Era centrado na dinastia Omíada, originários de Meca, Árabia Saudita. A família Omíada havia chegado ao poder durante o governo do terceiro califa, Uthman, mas o regime omíada foi fundado por Mu’awiyya, governador de longa data da Síria. Por conseguinte, a Síria permaneceu como a principal base de poder dos Omíadas, com Damasco como sua capital. Os Omíadas continuaram as conquistas muçulmanas. Em sua maior extensão, o Califado Omíada cobria 15.000.000km², fazendo dele o maior império que o mundo tinha visto até então.

uma época de intensa religiosidade e aproximação ao sagrado. Uma época elaborada para surgir como uma comunidade imaginada em que as rupturas deveriam acabar em prol da unidade. Exemplo disso foi Hassan, filho mais velho e sucessor de Ali, que abandonará a busca pela liderança do povo em troca de uma aposentadoria tranquila.

Hassan é assassinado por Mu'awiyya e será considerado um usurpador pelos liderados de Ali que formaram a partir de Ali, a xia, de onde surgem os xiitas, defensores da sucessão hereditária original. Em 680 Mu'awiyya é sucedido por seu filho Yazid, em uma clara sucessão hereditária, o que provocou uma rebelião xiita sob a liderança de Hussein.

Entretanto, a minoria xiita foi facilmente esmagada em Karbala, no Iraque, e Hussein, decapitado no dia 10 (ashura) do mês Muharram. Desse modo, consolidou-se a supremacia da ala dos omíadas, que se tornaram seguidores da “normalidade” e da tradição (sunna). Doravante o sunismo se tornou a ortodoxa conformista – o establishment. Não obstante, o partido derrotado, a xia, não foi erradicado, mas se desenvolveu em seita opositora, com suas próprias tradições – glorificando o sacrifício (supostamente voluntário) de Hussein, contestando perenemente a legitimidade dos califas e conspirando em vão para a restauração do descendente de Ali, o Imã. (DEMANT, 2014, p. 38)

A apresentação destas dinâmicas conflituosas presentes no início da história muçulmana, ajudam a entender os caminhos que o islamismo seguirá, pós época do profeta. Conflitos internos para saber quem na verdade é o detentor do manto da sucessão de Muhammad, serão comuns entre os diferentes grupos com destaque para os sunitas e os xiitas. Um outro ponto a se perceber destes conflitos, é que mesmo o Islã entendendo-se como uma religião universal homogênea, existem as mais variadas ramificações que lutam pelo poder.

As chamadas religiões do livro, entre as quais destacam-se o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, apregoam uma unidade discursiva para um outro que esta de fora. Mas quando adentra-se no cenário próprio de cada comunidade, percebem-se nuances antes não percebidas por um olhar distante. Os conflitos relatados no início da história muçulmana quando da sucessão do profeta, são vivenciados até os dias de hoje, tendo os sunitas como os representantes de um discurso e práticas oficializadas pelo conjunto maior de muçulmanos no mundo e os

xiitas, como detentores de um discurso redencionista, de salvação a partir de figuras míticas que retornaram para reestabelecer o verdadeiro islã na Terra.

Como exemplo tem-se na mitologia xiita, do ramo duodecimal a figura redentiva do Imã Al-Mahdi, o décimo segundo Imã que está oculto e retornará nos últimos dias para guiar o povo na senda da justiça.

Caminhando um pouco mais para uma história mais próxima, percebe-se que após os conflitos de sucessão observa-se a instituição dos califados como o abássida²², o omíada²³ e o mais recente na história e que durou mais tempo o califado turco- Otomano que posteriormente chamar-se-á Império Otomano. Durará mais de VI séculos e terá seu fim como resultado do fim da I Guerra Mundial.

Em termos de divisão cultural, o Oriente Médio pode ser visto como uma região onde três grandes grupos exercem influencia: os árabes, os persas e os turcos. Embora compartilhassem da mesma fé e identidade religiosa o processo de desenvolvimento histórico provocará rachaduras e inimizades entre esses grupos. Segundo DEMANT (2014, p. 56):

O século XVI pode ser considerado como um “divisor de águas”. Foi quando um novo império muçulmano turco, o Otomano, sucedeu o antigo califado, e saindo de sua base na Anatólia conquistou a maior parte do mundo árabe.

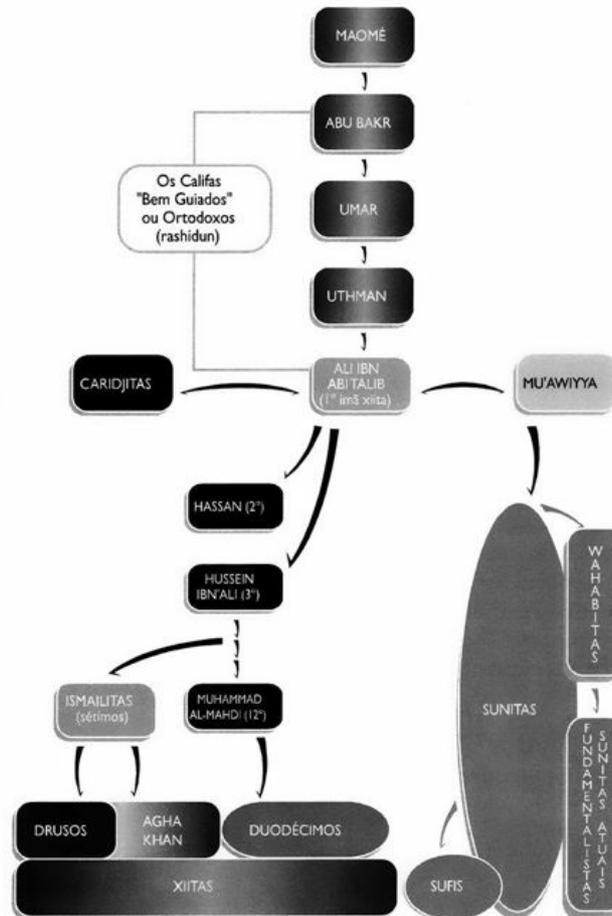
Os Otomanos implantaram a supremacia sunita. Os Persas, apesar do menor número, não foram derrotados, e uma nova dinastia a Safávida²⁴, estabeleceu um império persa com forte influência xiita. Durante séculos esses dois impérios se digladiaram, ora em guerras abertas ora em movimentos velados, mas sempre em busca do poder e domínio da região. O resultado deste conflito secular é que o Irã, o novo nome da Pérsia desde os anos 1930 é xiita enquanto o restante da região, salvo alguns locais isolados é majoritariamente sunita.

22 O Califado Abássida, foi o terceiro califado islâmico. Ele foi governado pela dinastia Abássida de califas, que construíram sua capital em Bagdá após terem destronado o Califado Omíada, cuja capital era Damasco, com exceção da região de Alandalus

23 O Califado Omíada foi o segundo dos quatro principais califados islâmicos estabelecidos após a morte de Muhammad. Era centrado na dinastia Omíada, originários de Meca, Arábia Saudita

24 foram uma dinastia xiita iraniana formada por azeris e curdos, que governaram a Pérsia de 1501/1502 a 1722. Os *safávidas* fundaram o maior império iraniano desde a conquista islâmica da Pérsia.

As Principais Divisões do Islã

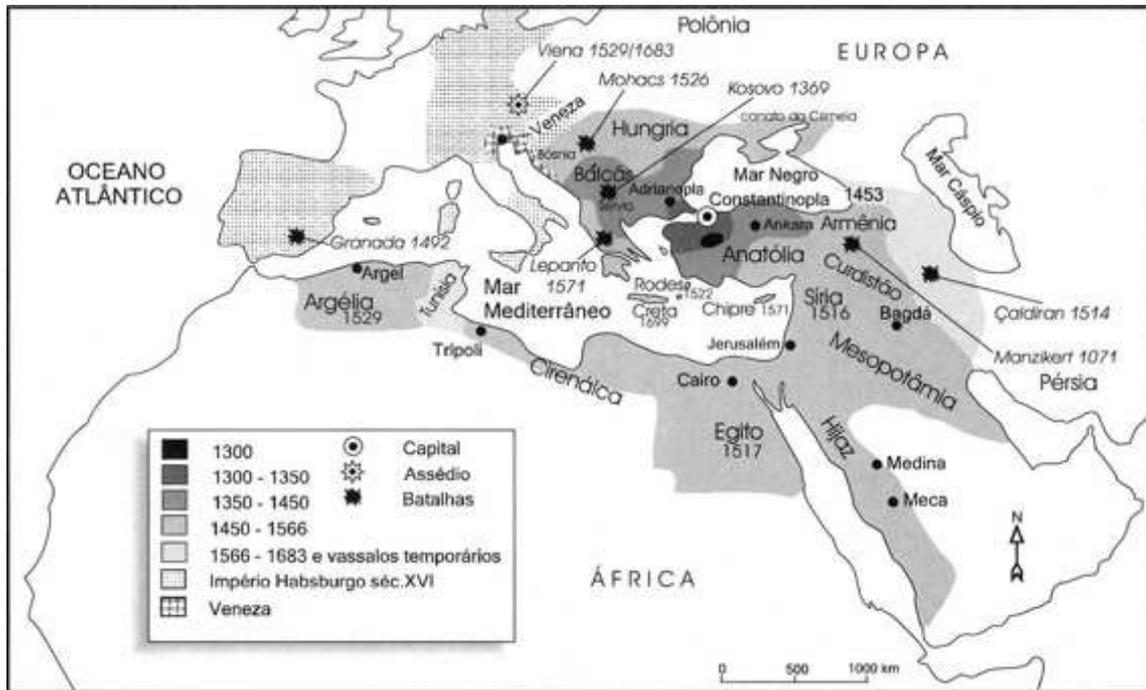


As principais divisões do Islã

O império Otomano estenderá seus braços e construirá um império incrivelmente duradouro. Da Anatólia a Constantinopla (1453), subjugando o Império Bizantino, os Otomanos se expandiram até os Bálcãs. Constituíram uma nova capital em Constantinopla agora Istambul. Conquistaram no Oriente Médio do Iraque a Arábia; a África do Norte o Marrocos até Viena na Áustria.

Porém o auge do Império Otomano será com o Sultão Suleiman o Magnífico no século XVI, que em duas frentes conseguirá conter dois inimigos: os Habsburgos na Europa e os Safávidas na Pérsia. Para obter resultados tão eficazes DEMANT (2014) a administração do império era baseada em dois pilares: uma nobreza militar

e uma instituição religiosa formada por qadis (juízes ou magistrados que aplicavam a xaria) e Ulemás, formada nos moldes árabes.



Império otomano: expansão e auge

2. MUÇULMANOS MIGRANTES E A VENEZUELA: PROCESSOS MIGRATÓRIOS E DESLOCAMENTOS

Toda a história sobre os muçulmanos não faria sentido, se não as situássemos como uma narrativa cosmológica, que marca a presença desse grupo no mundo. Rememorar um passado mítico, colabora para os processos de consolidação e pertencimento étnico religioso, e a narrativa de uma historiografia serve para esse intento. Quando Chartier (2002) nos fala que a representação é a presentificação na ausência, refere-se a esses elementos histórico mitológicos diacríticos que subjazem a formação do ethos de um povo. A história como discurso servindo como narrativa que legitima pertencimento.

Sob o ponto de vista antropológico "ethos" resume aspectos morais e éticos de determinadas culturas. Concomitantemente os aspectos cognitivos e existenciais são resumidos pelo termo "visão de mundo". Já os símbolos são adotados para suprir necessidades englobando situações às quais é preciso, segundo GEERTZ, 1989, p.102 "dar mais atenção a como as pessoas definem situações e como fazem para chegar a termos com as mesmas."

Estudar a história do Islã, só faz sentido se situarmos essa história em uma cosmologia, e os migrantes venezuelanos, trabalham dentro desse bojo de representações. Apesar de como dirá Delval (1992), os primeiros muçulmanos que aportam na Venezuela são muçulmanos escravos oriundos da África negra. "*Les premiers Musulmans que parvinrent au Venezuela furent des esclaves en provenance d'Afrique Noire*" (DELVAL, 1992; 251)

Isso faz sentido, pois se pensarmos no processo de constituição das nações da América do Sul, ver-se-á que durante muitos anos, os países que ora viriam a existir estavam sob o jugo do processo colonial, que tinha dois grandes personagens na América Latina: Portugal e Espanha. Apesar de encaminharem de forma diferenciada a colonização dos territórios como Sérgio Buarque de Holanda relata em Raízes do Brasil, as duas empresas coloniais utilizaram do artifício da escravidão para manter a economia das colônias. Primeiro do índio e depois do escravo negro.

25 Os primeiros muçulmanos a chegarem na Venezuela foram escravos da África Negra

Não é de se estranhar portanto que assim como no Brasil, a medida que o indígena deixava de ser mão de obra, os colonizadores aportavam em outras terras em busca de mão de obra barata, e entra em cena as nações africanas²⁶.

Assim como no Brasil, em que no contingente de negros que foram trazidos para a colônia portuguesa estavam presentes muçulmanos, também no contingente de negros escravos às colônias espanholas também desembarcaram negros muçulmanos²⁷.

Essa realidade começa a ser alterada com o processo de independência venezuelano e o aporte no século XX de migrantes árabes-muçulmanos as terras venezuelanas.

La grande majorité des Musulmans actuels sont venus dans le cadre de l'immigration de populations originaire du Proche-Orient. L'immigration de Libanais et des Syriens commença au début du XX siècle. Les Palestiniens n'arrivèrent qu'aux alentours de 1950. L'assimilation étant une constante de la politique du Venezuela, leur intégration s'est faite sans difficulté, d'autant plus que les mariages entre Arabes et Vénézuéliennes ont été fréquents²⁸ (DELVAL, 1992; 251)

A imigração de libaneses e sírios tem seu início nos primórdios do século XX. Os Palestinos imigraram nos idos de 1950. segundo Delval, a integração não sofreu muitas dificuldades. A frequência de casamentos entre Árabes e Venezuelanos, facilitou a recepção dos povos imigrantes junto ao país receptor.

Segundo Delval (1992) os imigrantes eram compostos por indivíduos que ao aportarem em terras venezuelanas tinham como característica a atividade comercial

26 O Semeador e o Ladrilhador: neste capítulo, Sérgio Buarque de Holanda discute modelos de colonização das empresas Portuguesas e Espanholas, os modelos de colonização apresentados no capítulo tentam compreender a relação do colonizador com o espaço geográfico, o foco está voltado para a cidade como instrumento de dominação. É neste capítulo também, que percebe-se uma grande diferença entre o espanhol e português na ocupação do espaço. O Espanhol seria o ladrilhador, que vê a cidade como empresa da razão, triunfo da linha reta e dirigia-se para o interior das colônias. Já a figura do semeador, está atrelada ao Português, com as suas cidades irregulares, norma abstrata, ocupação da área litorânea, natureza se enlaça na linha da paisagem.

27 No caso da colônia britânica isso também é verdade. Na Guiana Inglesa, hoje só Guiana, tem-se um contingente expressivo de indianos muçulmanos, oriundos do período em que a Grã-Bretanha era a metrópole da Índia.

28 A grande maioria dos muçulmanos atuais veio no contexto da imigração de populações do Oriente Próximo. A imigração de libaneses e sírios começou no início do século XX. Os palestinos não chegaram até por volta de 1950. A assimilação sendo uma constante da política da Venezuela, sua integração foi feita sem dificuldade, tanto mais que os casamentos entre árabes e venezuelanos eram frequentes.

e estes imigrantes se instalaram em modestas vilas. Nestas vilas os imigrantes se reagruparam para constituir sociedades beneficentes e clubes que relembram suas origens: clubes libaneses, clubes sirios e clubes palestinos. Tais clubes servem como espaço de memorização e reencontro dos imigrantes servindo como ocasião de manifestação dos caracteres familiares, sociais e culturais.

Delval (1992) estima em 400.000 o número de venezuelanos de origem Árabe que são tanto de confissão cristã quanto muçulmana. Deste total os muçulmanos correspondem a 10% desta comunidade.

Les premiers Musulmans arabes furent des Libanais qui s'établirent à Caracas vers 1910, suivis de près par les Syriens. On indiquait en 1954 qu'il y avait dans la capitale vénézuélienne - 1000 colporteurs musulmans de passage, dits Turcos²⁹. Les Palestiniens musulmans arrivèrent vers cette époque. Le plus ancien d'entre eux, Mohamed Ziabin, un commerçant très riche, est décédé en 1982, à l'âge de 55 ans³⁰. (DELVAL, 1992; 252)

Estes muçulmanos começam a se organizar em comunidades. Delval (1992) relata que os clubes árabes na atualidade demonstram aspectos de distinção no que diz respeito ao espectro religioso. Estes clubes hoje são usados para a comemoração de grandes festas religiosas islâmicas. O que incomoda aos muçulmanos frequentadores do clube, segundo a cosmovisão deste grupo é a falta de zelo do grupo cristão no que diz respeito aos seus comportamentos principalmente o consumo de álcool, atitude deplorada pelos seguidores de Mohammed.

Outros grupos migratórios de matriz muçulmana que aportaram na Venezuela, foram os Indianos, Paquistaneses e provenientes de Trinidad e Tobago.

29 Assim como vários imigrantes Árabes que migraram para várias regiões do mundo no início do século XX, os imigrantes que chegaram a Venezuela neste período também imigravam com passaporte turco, representando uma pertença diplomática ao Império Turco-Otomano.

30 Os primeiros muçulmanos árabes eram libaneses que se estabeleceram em Caracas por volta de 1910, seguidos de perto pelos sirios. Foi declarado em 1954 que havia na capital venezuelana - 1.000 camponeses muçulmanos de passagem, conhecidos como Turcos. Palestinos palestinos chegaram por volta dessa época. O mais velho deles, Mohamed Ziabin, um comerciante muito rico, morreu em 1982, aos 55 anos de idade.

2.1 A comunidade Muçulmana

A comunidade muçulmana da Venezuela é constituída por diferentes grupos migratórios como visto acima: Libaneses; Sírios; Palestinos; Paquistaneses, enfim uma miríade de grupos étnicos que tem na religião um substrato comum. Ao todo estimasse que esta comunidade tem mais ou menos 120 mil pessoas, tendo a Venezuela em torno de mais de 30 milhões de habitantes³¹. Os muçulmanos estão subdivididos em: Libaneses; Sírios; Palestinos; Egípcios; Iraquianos; Indianos; Paquistaneses; trinitário-tobagenses; Nigerianos e Ganenses. Exercem principalmente atividades comerciais e apesar de no início, a imigração ter se dirigido a pequenas vilas, hoje estes se encontram na maioria nas grandes cidades. Destaque para Caracas que corresponde a um quarto da população muçulmana. Os principais centros onde os muçulmanos se encontram são: Caracas; Margarita; Valencia; Maracaibo e Maracay.

Dentro da Venezuela existem várias localidades segundo Delval (1992) onde encontram-se muçulmanos, destacam-se: San Filipe, Barquisimito, Maturin, Porto Ordaz e Ciudad Bolivar, objeto desta pesquisa.



Mesquita em São Felix, Ciudad Bolívar

31 Estas informações são atuais. Portanto diferentes dos números contidos no texto de Delval que demonstrava uma população de muçulmanos de 41 mil pessoas para uma população total na Venezuela de 14 milhões e 430 mil habitantes. Fonte: **CENTRO ISLAMICO VENEZOLANO**

A comunidade islâmica de Caracas é a mais numerosa. Com mais de 10 mil membros. Esta comunidade é majoritariamente sunita, sendo que foram identificados apenas 300 xiitas na comunidade. Esta comunidade criou um Comitê Islâmico composto de onze membros com eleições anuais. Os muçulmanos da capital contam também com uma mesquita.



*Mesquita Ibrahim Ibin Abdul Aziz Al-Ibrahim
Caracas - Venezuela*

A Segunda maior comunidade na Venezuela encontra-se em Margarita. Com um número aproximado de 4000 mil árabes destes 2000 mil são muçulmanos, sendo que 90% são Libaneses. Os xiitas compreendem 50% desta população. A distinção é importante pois historicamente xiitas e sunitas carregam posições contrárias concernentes a vários aspectos da religiosidade muçulmana. A comunidade Islâmica de Margarita também tem um comitê composto por membros influentes da comunidade. Depois de 1981 a comunidade dispõe de uma mesquita para realização de seus cultos.

Uma das características marcantes da comunidade é inserção no setor comercial das cidades, e a presença cada vez maior nas profissões liberais. Este aspecto da dinâmica desta comunidade já havia sido observado em pesquisas que

realizei com a comunidade muçulmana de Curitiba – PR. E isto também segundo Delval (1992) torna-se um elemento diacrítico da identidade islâmica na Venezuela.

Percebi em minhas pesquisas em Curitiba – PR um grande incentivo tanto dos pais quanto da comunidade para que seus filhos adentrassem no ensino superior, aspecto também encontrado na comunidade muçulmana da Venezuela.

Il y aurait environ un millier d'étudiants musulmans dans les Universités du Venezuela. La majorité s'oriente de préférence vers les études scientifiques: pétrole, agriculture, commerce, économie, médecine, mais il en est également qui poursuivent des études littéraires. Il y a pour le moment huit médecins musulmans originaires du Venezuela³². (DELVAL, 1992; 255)

Destacam-se também dez professores de origem egípcia na Faculdade de Engenharia de Maracaibo e dez professores de medicina na Universidade de Caracas, um originário de Trinidad e outro da Síria.

2.2 Centro Islâmico Venezuelano

O Centro Islâmico foi criado em 1972. A partir da aquisição pela comunidade muçulmana de um terreno que é administrado pelo Comitê Islâmico de Caracas composto de 11 membros. O centro é dirigido por um Sheikh com sólida formação religiosa em uma Universidade Islâmica. O primeiro Sheikh do centro em 1975 foi um egípcio diplomado em Al Ahzar. Posteriormente o centro foi regido por outros Sheikhs, entre eles um nigeriano.

Antes da criação do centro, os muçulmanos reuniam-se no Clube Palestino, situado próximo ao centro .

L'institution du Centre et la mise à la tête d'une personnalité compétente employée à plein temps a permis de multiplier les activités de tous ordres

³² Há cerca de mil estudantes muçulmanos nas universidades da Venezuela. A maioria é orientada para estudos científicos: petróleo, agricultura, comércio, economia, medicina, mas ele também está buscando estudos literários. Atualmente, existem oito médicos muçulmanos da Venezuela.

em vue de l'approfondissement de la foi islamique auprès des fidèles et de faire connaître l'Islam auprès du public³³. (DELVAL, 1992; 257)

Delval (1992) relata também que afim de observar as tradições corânicas em matéria de funerais, o Centro obteve das autoridades venezuelanas a criação de um cemitério. A Árabia Saudita foi a grande financiadora desta aquisição.

O Centro possui uma publicação mensal chamada Islam, redigida em espanhol, a revista tem tiragem de 500 a 1000 cópias.

Mesmo diante destas manifestações estruturadas, a comunidade passa por épocas de carência. Assim como em algumas comunidades muçulmanas na América Latina, os primeiros sheiks destas comunidades eram oriundos de países do Oriente Médio, principalmente Líbano e Arábia Saudita, porém na iminência da falta destes sheiks a comunidade viu-se obrigada a formar pessoas para exercer os trabalhos na mesquita, principalmente nas mesquitas mais afastadas dos grandes centros como Caracas.

Uma das grandes vitórias da comunidade, foram as criações dentro das universidades de cursos voltados para a cultura muçulmana, destacam-se: a criação do curso de língua árabe na Faculdade de Letras da Universidade Central em 1979. A criação do curso de filosofia islâmica na sessão de filosofia da Universidade Central em 1980. E a criação do curso de Direito islâmico em 1982 na Faculdade de Direito da Universidade Católica de Caracas.

2.3 Um pouco da história da intelectualidade muçulmana

A comunidade muçulmana na Venezuela tendo como base o centro islâmico teve, como visto anteriormente, uma preocupação intensa com o processo de aprendizagem dos fiéis. Tradicionalmente o Islã não realiza a prática de um proselitismo radical, onde se busca a conversão de não crentes na reunião de sexta-

³³ A instituição do Centro e a nomeação de uma pessoa competente empregada em tempo integral tornou possível multiplicar atividades de todos os tipos, a fim de aprofundar a fé islâmica entre os fiéis e tornar o Islã conhecido do público.

feira na mesquita por exemplo. As conversões geralmente acontecem a partir do momento em que o interessado entra em contato com a fé e decide aprender um pouco mais sobre o assunto.

Isto posto, é até natural que a comunidade muçulmana na Venezuela invista em educação e também se esforça junto as autoridades locais para implantar cursos nas universidades laicas que tenham como cunho o aprendizado da cultura muçulmana. Porém deve-se atentar que assim como não existe um Islã, no que diz respeito as dinâmicas religiosas, também não existe uma filosofia islâmica, no que diz respeito a como uma intelectualidade muçulmana se forma. Seria mais prudente dizer intelectualidades muçulmanas, pois em diferentes momentos da história percebe-se variações na compreensão filosófica sobre o que é o Islã, sua cosmologia e conceitos como divindade e verdade.

Fora das mesquitas e madrassas, havia um outro tipo de pensamento, que formava o ethos muçulmano. O pensamento dos filósofos que tinham como base as regras de operação estabelecidas pela lógica de Aristóteles. Segundo estes filósofos, tais regras poderiam levar a uma verdade demonstrável.

Essa linha de pensamento teve como precursores no mundo islâmico al-Kindi e al-Farabi. Mas foi com Ibn Sina (Avicena 980 – 1037) que atingiu seu ponto culminante. Avicena contribuiu em vários ramos das ciências, mas aquilo que foi mais disseminado foi sua

“tentativa de articular as verdades do Islã de acordo com termos extraídos da lógica aristotélica e depois da metafísica grega. O problema básico colocado pela revelação islâmica, para os que buscavam uma verdade demonstrável, estava na aparente contradição entre a unidade de Deus e a multiplicidade de seres criados” (HOURANI, 1994 p. 182)

Segundo Hourani, por razões práticas esse dilema seria exposto em um antagonismo entre a absoluta bondade de Deus e a aparente maldade do mundo.

A escola de filósofos que resultou em Avicena encontrou a resposta na versão neoplatônica da filosofia grega. Concebia o universo como uma série de emanações de Deus, conciliando assim unidade e multiplicidade de Deus. Nesta formulação Deus é a Primeira Causa ou Criador, o ser necessário, onde essência e existência

são uma coisa só. De Deus emana uma série de dez inteligências, da Primeira inteligência para baixo até a Inteligência Ativa, que governa o mundo de seres encarnados. *“Foi da Inteligência Ativa que as ideias se comunicaram ao corpo humano por uma radiação de luz divina, e assim se criaria a alma humana.”* (HOURANI, 1994 p. 183).

Avicena defende que a alma fora criada por Deus através do processo de descendência do Primeiro Ser, em um transbordamento do amor divino. Assim como a vida humana deve ser um processo de ascensão *“um retorno através de diferentes níveis de seres para o Primeiro Ser, por meio do amor e desejo”* (HOURANI, 1994 p. 183).

Qual a necessidade de profetas a partir do que postula Avicena, pois se a luz divina irradia a alma humana e a alma pelos seus esforços retorna para o Criador.

Avicena aceitava a necessidade de profetas como mestres, transmitindo verdades sobre Deus e a vida futura, e ordenando aos homens os atos que os tornavam conscientes de Deus e da mortalidade [...] O profeta participava da vida da hierarquia das Inteligências, e podia elevar-se até a Primeira Inteligência (HOURANI, 1994 p. 183)

O esquema de pensamento de Avicena parecia contradizer os escritos sagrados do Alcorão e Ghazali, teólogo islâmico de origem persa nascido em Tus onde hoje é o Irã em 1058, em sua obra *“A incoerência dos Filósofos”* levantou três erros na forma de pensar dos filósofos que eram contrários ao pensamento islâmico. O primeiro erro para Ghazali, os filósofos acreditavam na eternidade da matéria. A luz divina difundia a matéria, mas não a criava. O segundo erro, limitavam o conhecimento de Deus a conceitos universais. Opinião incompatível com a ideia de um Deus interessado em toda criatura viva e em sua individualidade. O terceiro erro, acreditavam na imortalidade da alma, mas não na do corpo. A alma é infundida no corpo pela Inteligência Ativa, e quando retorna a Deus o corpo torna-se obstáculo.

Portanto Ghazali afirmava que o Deus dos filósofos não era o mesmo Deus do Corão, e a revelação dada aos profetas era maior que a produção do intelecto humano observado nos filósofos. Um século depois, surgirá um filósofo que refutará a interpretação de Ghazali sobre a filosofia. Seu nome era Ibn Ruchd Averróis (1126

– 1198) e sua obra terá como título: “A incoerência da incoerência”. Segundo Averróis a atividade filosófica não era ilegítima e poderia ser justificada pelo Alcorão. Mas como explicar que aparentemente existe uma contradição? A resposta de Averróis, era que não se devia tomar ao pé da letra as palavras contidas no Corão. *“Quando o sentido literal dos versículos corânicos parecia contradizer as verdades a que chegavam os filósofos pelo exercício da razão, esses versículos precisavam ser interpretados metaforicamente” (HOURANI, 1994 p. 184).*

Mas para Averróis a maioria dos seres humanos não estava preparada para o raciocínio filosófico e tão pouco para uma interpretação metafórica do Alcorão. A filosofia portanto, era para uma elite intelectual. Para as pessoas comuns bastava o sentido literal. A profecia, essa sim, era necessária para ambas.

Outro teólogo e filósofo muçulmano que virá logo após Averróis e trará uma perspectiva a partir dos estudos de Averróis é Ibn'Arabi e a sua teosofia³⁴. Nascido em Andaluz, de família amiga a Averróis, compareceu ao enterro do filósofo. Estudos em Andaluz e no Magreb. Realizou a peregrinação a Meca e outros afazeres religiosos. Escreveu “As revelações de Meca” nessa obra expressa que o Universo é constituído por um fluxo interminável de existência que advêm de Deus e para ele retorna: um fluxo cuja a Luz é o símbolo primário. Esse processo a partir de Deus, podia ser encarado, como um de seus aspectos, como uma espécie de transbordamento de amor de Deus, *“o desejo do Ser Necessário de conhecer-se vendo seu Ser refletido em si mesmo.” (HOURANI, 1994 p. 186)*

Essa criação se deu por uma manifestação do Ser de Deus através de Seus Nomes ou atributos.

Todas as coisas criadas, portanto, eram manifestações de Nomes particulares através da mediação de imagens, mas o Homem era capaz de manifestar todas elas. Essa ideia, do status privilegiado dos seres humanos, estava ligada ao da aliança (mithaq), que, segundo o Corão, Deus tinha feito com eles, antes da criação do mundo. O arquétipo pelo qual se fez homem foi chamado por Ibn 'Arabi e outros escritores de Luz de Maomé, ou Verdade de Maomé. Era o espelho límpido em que Ser Divino podia ver-se inteiramente refletido. [...] um tal homem é o que manifesta mais plenamente a natureza de Deus, é mais plenamente feito a Sua imagem; é

³⁴ conjunto de doutrinas religiosas de caráter sincrético, místico e iniciático, acrescidas eventualmente de reflexões filosóficas, que buscam o conhecimento da divindade para alcançar a elevação espiritual.

uma encarnação visível do arquétipo eterno, a Luz Maometana. (HOURANI, 1994 p. 186)

2.4 Raízes filosóficas e teológicas da crise que levou ao islamismo radical.

No debate público tende-se a acreditar que a crise vivida nos países muçulmanos tem como base de interpretações dois viés: o primeiro a ação imperialista do ocidente, e o segundo viés é o que fala que o Islã é brutal, sanguinário, covil de terroristas. Porém estas duas interpretações demonstran-se fracas e insuficientes para entender as raízes da crise que carrega muito mais um caráter filosófica teológica, do que uma dicotomia pueril, nós contra eles.

É certo também que estas interpretações não aparecem por acaso. Na idade média e também na reforma protestante, Tomas de Aquino, Lutero entre outros, entendiam o islamismo como uma doutrina da manifestação do anticristo. O infiel era o muçulmano encastelado em Jerusalém. Mas a pergunta que fica é: Qual a relação entre essa antiga hostilidade e as tensões atuais entre Ocidente e Islã? Será que as dissensões vividas hoje, são ainda resultado dessa dicotomia, ou tensões filosóficas e teológicas dentro do próprio Islã vão aprofundar a crise e o abismo entre ocidente e Islã.

Para se começar a entender as alterações ocorridas no Islamismo na modernidade é importante destacar a dissolução do Califado³⁵ e o fim do Império Turco-Otomano em 1924.

Tais movimentos, a dissolução do Califado e o fim do Império, deram-se pois Mustafa Kemal Atatürk, queria promover uma profunda secularização, querendo se aproximar do Ocidente, desprendendo-se das práticas islâmicas, proibindo escolas que apregoavam a fé corânica, dificultando os projetos religiosos fundamentalistas.

³⁵a Assembleia Nacional turca aboliu o califado em 3 de março de 1924.

Essa pasta sóciopolítica ocidentalizante na Turquia levou o nome de Kemalismo³⁶, e tinha como viês encaminhar a Turquia para um outro momento histórico sob os auspícios filosóficos do positivismo, racionalismo e iluminismo.

Porém essa agenda kemalista trouxe uma reação, um retomo a identidade muçulmana, que ganhou força com a recusa da integração da Turquia na União Européia³⁷.

Todavia a crise muçulmana tem raízes mais profundas. Deve ser pensada a partir de uma fusão de fatores geopolíticos e teológicos. De problemas imediatos até questões filosóficas religiosas centenárias. Dentro desse quadro torna-se imprudente e insuficiente atrelar as explicações imperialistas e a belicosidade do Islã, a crise pela qual os países muçulmanos passam. Segundo o professor Fabrício Tavares de Moraes em artigo publicado no jornal Estadão: *“a ideologia que atualmente ameaça o Ocidente e os demais grupos muçulmanos tem suas raízes em uma mudança filosófica e teológica ocorrida séculos atrás, ainda na Renascença islâmica”*, e um embate entre duas vertentes de pensamento os asharitas³⁸ e os mutazilitas³⁹.

A tradição teológica-filosófica que fez florescer a dinâmica cultural islâmica é fruto de encontros contextuais do Islã com o pensamento grego. Porém com a ascensão da linha asharita, que menospreza a ideia de lei natural, e de uma racionalidade imanente à criação e ao homem, rejeitando também a ideia de um Deus racional, prevaleu a ideia da primazia da vontade sobre a razão.

36 Também conhecido como **ideologia kemalista** (em turco: *Kemalist İdeoloji, Kemalizm, Atatürkçülük, Atatürkçü Düşünce*), ou ainda "**Seis Setas**" ou "**Seis Flechas**" (turco: *Altı Ok*) é o princípio político e ideológico que define as características básicas da República da Turquia, da maneira em que foram formuladas pelo líder do Movimento Nacional Turco, Mustafa Kemal Atatürk. A ideologia kemalista, que encontrou sua expressão nas Reformas de Atatürk, procurava criar um Estado-nação moderno, democrático e secular, guiado pelos progressos educacional e científico, fundamentados sobre os princípios do positivismo, racionalismo e do Iluminismo.

37 No dia 5 de fevereiro de 1990, o conselho de ministros europeus negou à Turquia a filiação ao bloco.

38 O Asharismo ou a teologia Ash'ari é a principal escola teológica do islamismo sunita que estabeleceu uma diretriz dogmática ortodoxa baseada na autoridade clerical, fundada pelo teólogo árabe Abu al-Hasan al-Ash'ari (AD 936 / AH 324).] Os discípulos da escola são conhecidos como Asharitas, e a escola também é conhecida como a escola Asharita, que se tornou a corrente dominante dentro do Islã sunita. É considerado uma das escolas ortodoxas de teologia no islamismo sunita, ao lado da escola de teologia Maturidi.

39 escola teológica que se opunha aos filósofos e que defendia que Deus é pura essência sem quaisquer atributos.

Tudo isso ocorreu com a derrocada dos mutazilitas, Conforme Moraes, (2018, n/p): *“uma escola teológica que acreditava na capacidade da razão humana discernir os mandamentos divinos. Os mutazilitas advogavam que o Corão, embora seja a palavra divina, não é incriado”*. Portanto não é coeterno com Deus, o que é visto como blasfêmia pela ala conservadora. Os mutazilitas acreditavam que os muitos atributos dados a Allah pelos tradicionalistas, colocariam em dúvida a indivisibilidade de Deus. A insistência da ideia tradicionalista da incriação do Corão era outra violação segundo os mutazilitas da unidade divina.

Outro ponto defendido pelos mutazilitas neste embate filosófico, é a liberdade do homem ligada a justiça de Deus, e a possibilidade da constituição de uma moralidade objetiva. Gerando conflitos nas esferas teológica e filosófica com os asharitas. Os mutazilitas transitando pela ideia da unidade divina e de uma moralidade racional. Porém os mutazilitas foram proscritos, e por fim excomungados e o pensamento asharita elevado a primazia entre os califas.

Durante o califado de Mutavaquil, califa abássida entre os anos 847 e 861, professar pertencimento aos ditames doutrinários mutazilitas implicou a prática de um crime que tem como castigo a pena máxima. O auge das perseguições ocorreu no califado abássida da Alcadir no século XI, com a preeminência do hambalismo⁴⁰, escola literal, tradicional e severa. Os hambalitas e os asharitas uniram-se para destruir o pensamento mutazilita.

Nesse bojo segundo Reilly em sua obra *The Closing of the Muslim Mind: How Intellectual Suicide Created the Modern Islamist Crisis*, a aliança entre asharitas e hambalitas elimina uma concepção racional do mundo, uma concepção científica que preconiza o princípio de causa e efeito. Essa aliança é demonstrada em uma citação de Al-Ashari, estudioso e teólogo que fundou a escola asharita:

there is no purpose in God's mind that can determine his activity. From this anti-teleological view, it follows that, because God's will is not teleological, he is not obliged to do what is best for his creatures ... the absolute will has no other purpose than indiscriminate exercise of herself. In and of itself, it is devoid of guidance and is therefore arbitrary. (Al-Ashari In: Reilly, 2010 L. 897)⁴¹

⁴⁰ escola jurídica islâmica, cuja origem se atribui ao imame Amade ibne Hambal (Bagdá,780-855)

⁴¹ Tradução: não há propósito na mente de Deus que possa determinar sua atividade. Desse ponto de vista antiteológico, segue-se que, porque a vontade de Deus não é teleológica, ele não é obrigado a fazer o que é

Nessa teologia, a política arbitrária baseada em um poder arbitrário, não rompe com a hierarquia do cosmos, mas simplesmente imita. Ademais o asharismo reforça a doutrina do tanzih⁴², onde não há compreensibilidade sobre Allah e a transcendência absoluta.

Com essa ideia de poder arbitrário e absoluto, produz-se uma distância absoluta entre Deus e os homens, dificultando o acesso dos homens ao Criador. Não existem organizações, igrejas ou sacramentos mediadores como em outras religiosidades.

Mas o que essa discussão filosófico-teológica tem a ver com a política nos países muçulmanos?

A resposta está em um embricamento bizarro com ideologias ocidentais do século XX. Principalmente as ideologias totalitárias. Líderes e intelectuais islâmicos com Hassan al-Banna⁴³, foram responsáveis por essa união. Al-Banna via com bons olhos o modelo ditatorial de Stálin, já que considerava tal modelo uma prática vitorioso da ideia de um partido único.

Outro intelectual Sayyid Qutb⁴⁴, embora demonstrasse desprezo pelo marxismo, Segundo Moraes (2018, n/p): “era a ligação, no Egito, da Irmandade Muçulmana com o Partido Comunista e com a Internacional Comunista”, e foi uma das principais influências do Aiatolá Khomeini, que traduziu grandes porções da obra de Qutb para o parse”.

Segundo Reilly o que levou esses intelectuais muçulmanos a se aliarem a ideologias nacional socialistas, fascistas e comunistas foi: *the nexus between this school of thought and the totalitarian Western ideology was the primacy of will.*⁴⁵ (Reilly, 2010 L. 2923). Essa primazia da vontade percebida nos regimes totalitários, constituirá o ideal de formação do pensamento do movimento árabe-muçulmano

melhor para suas criaturas ... a vontade absoluta não tem outra finalidade senão o exercício indiscriminado de si mesma. Em si, é desprovido de orientação e, portanto, é arbitrário.

42 Tanzih é um conceito religioso islâmico que significa transcendência. Na teologia islâmica, dois termos opostos são atribuídos a Allah: tanzih e tashbih. Este último significa "proximidade, proximidade, acessibilidade

43 militante islâmico egípcio, professor e fundador da Irmandade Muçulmana.

44 foi um poeta, ensaísta, crítico literário egípcio e ativista político e militante radical muçulmano, ligado à Irmandade Muçulmana, uma das principais entidades fundamentalistas islâmicas.

45 Tradução: o nexo entre esta escola de pensamento e a ideologia totalitária ocidental era a primazia da vontade

moderno que renega um racionalismo e uma lei natural de compreensão de Deus, por uma compreensão tradicionalista, mística, e a não compreensibilidade de Allah.

Ainda segundo Reilly (2010) o nazismo e a militância pan-arábica tinham em comum a ideia de que a vida é uma eterna luta e que o vencedor deve impor sua vontade ao vencido. *Ineluctably, if will and power are the primary constituents of reality, one will, in a series of deductive steps, conclude to a totalitarian regime.*⁴⁶ (Reilly, 2010 L. 2934)

2.5 Escola Islâmica

Em 1977 foi criada graças a ajuda de vários países árabes a escola Islâmica. Compreendendo jardim de infância; classes primárias seguindo o currículo educacional da Venezuela e reservando uma hora para curso de árabe e religião. A maioria dos gastos da escola é custeada pela Árabia Saudita e o Egito contribui com os materiais escolares.

Segundo Delval (1992) esta relação muito próxima da Venezuela com os países árabes dar-se-á por conta das questões envolvendo o petróleo e a relação da Venezuela com os países membros da OPEP. A doação de um terreno para o cemitério; a edificação de uma grande mesquita no centro de Caracas a construção do Centro Islâmico, demonstram atitudes benevolentes do governo venezuelano com os países do Oriente Médio, principalmente aqueles com contingente populacional muçulmano vivendo na Venezuela.

⁴⁶ Tradução: Inelutavelmente, se a vontade e o poder forem os constituintes primários da realidade, a pessoa concluirá, em uma série de etapas dedutivas, um regime totalitário.

3. A PAN-AMAZÔNIA COMO CENÁRIO DE IMAGINAÇÃO, RESSIGNIFICAÇÃO E REPRESENTAÇÃO: A IDENTIDADE ÉTNICO RELIGIOSA COMO ELEMENTO IMPORTANTE NO FORMAÇÃO PLURAL DE UM ETHOS MUÇULMANO NA AMAZÔNIA.

Nas miríades do tempo e do espaço o que é um grupo étnico-social? O que caracteriza uma sociedade, ou um povo, ou um território? Quem eu sou? Quem nós somos? Brasileiros? Árabes? Muçulmanos? Amazônidas? Uma mescla disso, ou nada disso? O que caracteriza, as noções de pertencimento, diferenciação e identidade cultural? As identidades étnicas religiosas são fruto de uma tradição inventada, externamente, ou uma invenção e reinvenção enquanto grupo em um processo de retroalimentação a procura de uma constituição do ser social relacionado com o lugar, ou quem sabe com o não-lugar?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A condição de homem exige que o indivíduo, embora exista e aja como um ser autônomo, faça isso somente porque ele pode primeiramente identificar a si mesmo como algo mais amplo – como um membro de uma sociedade, grupo, classe, estado ou nação, de algum arranjo, ao qual ele pode até não dar um nome, mas que ele reconhece instintivamente como seu lar (Hall; 2003, 48)

A idéia de um pertencimento a um estado não esta presente aos moldes europeus. A sim um outro tipo de estrutura social elaborada a partir de outros

mecanismos de pertencimento societal, ou sociedades sem estados como as estudadas por Pierre Clastres, ou como constatado por Levi-Strauss em O Pensamento Selvagem, onde Levi-Strauss leva-nos a compreender que o dito pensamento selvagem nada mais é que uma construção, pois estruturalmente, a humanidade compartilha das mesmas estruturas mentais, o que as diferencia são as dinâmicas culturais postas em prática em cada cultura.

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

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

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

“... fronteira étnica que define o grupo e não o conteúdo cultural por ela delimitado. As fronteiras sobre as quais devemos concentrar nossa atenção são evidentemente fronteiras sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial. Se um grupo mantém sua identidade quando seus membros interagem com outros, disso decorre a existência de critérios para determinação do pertencimento, assim como as maneiras de assinalar este pertencimento ou exclusão. Os grupos étnicos não são apenas ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos; e as diferentes maneiras através das quais eles são mantidos, não só as formas de recrutamento definitivo como também os modos de expressão e validação contínuas, devem ser analisadas. (Barth, 2000. p. 34)

A idéia de comunidades imaginadas de Anderson nos ajuda a pensar, portanto que a Amazônia passa pelo crivo de um processo imaginativo. Os sentidos não são únicos mas são constantes, diversos, fenomenológicos. Hall (2003) elenca elementos que ajudam a compreender uma comunidade imaginada. Narrativa da nação. Narrativas dão sentido, exprimem pertencimento, através de cenários, estórias, eventos, símbolos. Narrativas constroem pertencimentos a um passado que sabemos é reelaborado a partir de articulações complexas de temporalidades culturais.

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

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

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

Neide Gondim em sua obra *“A invenção da Amazônia”* (2007), relata na introdução que a Amazônia não foi descoberta, nem tão pouco construída, ela é uma

invenção, fabricada a partir da Índia, pelos relatos dos peregrinos, da historiografia greco-romana e de uma mitologia que apavorava os homens do medievo. Com tais representações incrustadas em seus imaginários, estes homens lançam-se ao mar em busca do Novo Mundo, do El dorado da Terra Prometida.

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

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

É interessante perceber que passados tantos séculos, a idéia do exótico ainda permanece como eixo norteador do pensamento sobre a Amazônia. Renan Freitas Pinto (2005) em artigo publicado na revista Estudos Avançados comenta:

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

E quais são essas percepções? A idéia do bom selvagem de Jean Jacques Rousseau, região onde só existem “tribos indígenas” e a idéia do rebeirinho, naquilo que Pinto (2005) chama de um novo romantismo social que é elaborado a partir de um olhar “sobre” a Amazônia e não um olhar da Amazônia como denuncia Marcio Souza em Expressão Amazonense (2010) quando percebe a participação cada vez

menor dos nativos na construção de uma intelligentsia. Souza (2010) denuncia a sociedade amazonense como uma sociedade antropofágica que devora seus intelectuais, pois carrega em si uma inabilidade para a reflexão acadêmica, e assim como Cronos na mitologia grega, devora seus filhos ilustres para não ser destronado por eles.

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

Essa idéia de imobilismo social, deita raízes em uma construção dicotômica que opõe civilizado e primitivo, modernidade e tradição, eis uma visão de pensamento político consolidada a partir de uma visão eurocêntrica, visto que a Europa percebe neste processo os países americanos como prolongamento do velho mundo. Isso remete a construções metodológicas ideológicas do Evolucionismo Social de Tylor, Morgan e Frazer⁴⁷.

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

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

Enquanto o Brasil vivia as custas da mão de obra escrava, pois tinha sua economia baseada na agricultura e na agroindústria, neste contexto os escravos

⁴⁷ refere-se às teorias antropológicas de desenvolvimento social segundo as quais acredita-se que as sociedades têm início num estado primitivo e gradualmente tornam-se mais civilizadas com o passar do tempo. Nesse contexto, o primitivo é associado com comportamento animalesco; enquanto civilização é associada com a cultura europeia do século XIX.

tinham uma importância menor, visto a economia do Grão-Para e Rio Negro voltada para o urbano, mais ou menos e aqui usando de liberdade poética, as corporações de ofício da idade média.

Representações de “civilização” e “cultura” são postas em jogo nesta arena de significados para entender as novas dinâmicas internas e externas presentes na formação desta Amazônia. Uma Amazônia antropofágica? Uma Amazônia com uma agenda de biosociodiversidade? Uma Amazônia pensada a partir de dicotomias? Novas epistemes que conjugam novos olhares sobre este território.

Norbert Elias (1990) ao tratar dos conceitos de civilização e cultura em “O Processo Civilizador” nos ajuda a pensar que tais conceitos estão atrelados a perspectivas políticas, econômicas e sociais, quando falamos de civilização e questões intelectuais, artísticas e religiosas quando nos reportamos a idéia de cultura. Os dois conceitos porém perpassam a premissa de realização humana, advindos de duas escolas de pensamento diferentes. Mas os dois conceitos são úteis na tentativa de compreender a identidade.

Enquanto o conceito de civilização inclui a função de dar expressão a uma tendência continuamente expansionista de grupos colonizadores, o conceito de Kultur reflete a consciência de si mesma de uma nação que teve de buscar e constituir incessante e novamente suas fronteiras, tanto no sentido político como espiritual, e repetidas vezes perguntar a si mesma: “Qual é, realmente, nossa identidade?”(ELIAS, 1990; 25)

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

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

Essa nova configuração advinda da repressão estaria arquitetando uma espécie de não-lugares na Amazônia, como estudado por Auge (2013). O não-lugar

segundo o autor seria um espaço: *“que não pode se definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico”* (AUGE, 2013; 73), ou seja não são lugares antropológicos, lugares de memória. Porém Auge (2013) nos escreve que tal conceito não é puro. Não há o desaparecimento total do lugar para o aparecimento do não-lugar, os lugares se recompõe, relações se reconstituem. O que era lugar pode passar a ser não-lugar.

O desaparecimento dos focos de modernidade com a perda de 40% dos habitantes na Amazônia pode ter gerado espaços de não-lugar, pois de alguma forma, as identidades sociais, culturais, passaram por um colapso que adveio da esfera econômica-política. As identidades que estão em constante trabalho de significação em meios contrastivos, passam por novos processos de ressignificação relacional e histórica, porém neste interím tem-se um vácuo na sociedade Amazônida.

Com a anexação o diálogo entre o Império e as oligarquias locais não é mais possível. A ideia de sociedade passa ser exercida pelo viés do Império luso-brasileiro, uma empresa extremamente organizada e planejada e que prestava atenção nos detalhes. O português tinha uma mentalidade não tão pautada em mitologias e histórias fantásticas, como o era o espanhol. A burguesia mercantilista portuguesa foi uma das primeiras a financiar as empreitadas marítimas em busca de novas riquezas e uniu-se a Coroa para tal intento. A Igreja vai junto para levar a boa nova ao silvícola, que se não fosse o beneplácito da Santa Sé morreria pagão sem usufruir das benesses do paraíso.

Sergio Buarque de Holanda em sua obra clássica *“Raízes do Brasil”* de 1936 elabora uma discussão bastante interessante sobre o processo de colonização contrapondo essas duas empresas a espanhola e a portuguesa. Pautado em uma sociologia Weberiana, pensa esse processo a partir da tipologia de Max Weber, mas não apenas pensando em dicotomias mas sim em tipos que são construídos historicamente em relação. É assim que Sergio Buarque discute em um dos seus capítulos as figuras do ladrilhador e do sementeiro.

Para Buarque (1936) o ladrilhador seria a figura do espanhol que constroeu as cidades, as ruas moldando a natureza, não se adaptando a ela, mas adaptando a

natureza. Elabora linhas retas, geometricamente perfeitas. Já o sementeiro é o português que se adapta a natureza, as curvas dos morros e montanhas, molda sua engenharia ao que a natureza lhe oferece.

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

Nadia Farage em “As muralhas dos Sertões” (1991) comenta que no século XVIII Portugal e Holanda disputavam entre si os índios da Bacia do Rio Branco. Nessa região Portugal fez de seus aliados indígenas sua fronteira viva, suas muralhas dos sertões. Mas engana-se quem pensa que os indígenas foram apenas usados pelos portugueses. Em uma relação de reciprocidade, os índios foram usados e usaram as potências europeias em disputa, portugueses e holandeses foram inseridos nas redes de alianças, guerras e comercios dos povos do Rio Branco, em troca defenderam as fronteiras do Império contra a invasão holandesa.

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

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

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

No capítulo anterior vislumbrou-se a idéia de constituição da Pan-amazônia. Constituição essa arraigada muito mais em processos imaginativos, do que propriamente em construções a partir do sujeito que vive nessas terras. O exótico se faz presente como elemento narrativo que elabora um olhar sobre o outro, compreendendo esse outro como diferente e inusitado.

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

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

Um dos dogmas é a diferença absoluta e sistemática entre o ocidente que é racional, desenvolvido, humanitário, superior, e o oriente, que é aberrante, não desenvolvido, inferior. Outro dogma é que as abstrações sobre o oriente, particularmente as baseadas em textos que representam uma civilização oriental “clássica”, são sempre preferíveis a evidências diretas tiradas das modernas realidades orientais. Um terceiro dogma é que o oriente é eterno, uniforme e incapaz de se definir; portanto, supõe-se ser inevitável e até cientificamente “objetivo” um vocabulário altamente generalizado e sistemático para descrever o oriente de um ponto de vista ocidental. Um quarto dogma é que o oriente é no fundo algo a ser temido (o Perigo Amarelo, as hordas mongóis etc.) ou controlado (pela pacificação, por pesquisa e desenvolvimento, pela ocupação cabal sempre que possível). (SAID, 2007. p. 401 e 402)

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

Benedict Anderson no seu texto “Comunidades Imaginadas” nos ajuda a entender esses processos de construção que transcende o aspecto lugar. As comunidades imaginadas podem ser pensadas em caracteres étnicos, culturais, ideológicos, religiosos.

As construções míticas e religiosas têm um efeito poderoso sobre os homens e as sociedades justamente porque são vivenciadas concretamente, tornando-se operativas na medida em que reforçam identidades e orientam ações e projetos muito concretos. É preciso reconhecer que o sujeito, ao se perceber vinculado a um passado, a uma origem, não se encontra prisioneiro de um lugar mítico, sem qualquer ligação com o presente. (ABREU, Martha & SOIHET, Rachel, 2003 pg 46.)

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

A idéia de ethos nos remete a Geertz (1989:67), a Religião aparece como uma forma de representação do mundo, isto é, uma forma de concepção do mundo. Geertz afirma tal perspectiva e define religião como um sistema de símbolos, ou sistema cultural,

que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas

O ethos islâmico esta nesta possibilidade de vivenciar sua religião e cultura, e que essa vivencia elabore e reelabore um pertencimento no mundo. Sendo assim ser muçulmano na fronteira, e na fronteira ora estudada entre Brasil e Venezuela, é entender que os processos identitários de ressignificação são importantes para a manutenção de uma visão de mundo, mas que é necessária a constante negociação em uma área de fluxo contínuo de diferentes atores sociais. *“A religião ela é em parte uma tentativa de conservar a provisão de significados gerais em termos dos quais cada indivíduo interpreta sua experiência e organiza sua conduta”.* (GEERTZ, 1989, p.93)

Nos estudos de etnologia, quando se estuda comunidades indígenas, o leigo sempre tende a entender que, se o índio não esta vestido ou paramentado como seu

parente distante do século XVIII, ele não é mais índio. Não sabem eles que as categorias de etnicidade e pertencimento ativadas pelos grupos sociais, vão muito além das práticas, mas estão no sujeito que a prática. No caso do muçulmano em fronteira, e na fronteira da pan-amazônia isso é verdadeiro. Apesar de ainda manter costumes, principalmente as mulheres, percebe-se neles elementos que já são parte do processo de negociação, oriundo do pertencimento ao lugar. Isso faz eles serem menos muçulmanos? Não, apenas demonstra as dinâmicas presentes na cultura que ora ele vive.

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

3.3 Representações, Comunidades Imaginadas E O Discurso Orientalista

As representações coletivas, condicionando as práticas sociais, o mundo real, a fazem tanto num sistema religioso dividido em rito e mito, quanto num sistema social que ultrapasse o nível religioso. No que diz respeito a conceitos como cultura e civilização, as representações acerca de tais conceitos levam os indivíduos de certo meio social a agirem condicionados por tais representações.

Na sua obra, “O processo civilizador. uma história dos costumes” (1990), Norbert Elias demonstra os diferentes conceitos de “civilização” e de “cultura” entre ingleses e franceses em relação ao conceito de “zivilisation” e de “kultur” para os alemães, baseado nos tipos de comportamentos considerados típicos do homem “civilizado” ocidental. Sendo civilização definida pelo próprio autor como: “conceito que expressa a consciência que o ocidente tem de si mesmo” (pág. 23); leva-nos a pensar a questão do eurocentrismo que tanto caracterizou a teoria científica do século XIX, fortemente influenciada por pressupostos evolucionistas.

Para os ingleses e franceses, “civilização” significava o orgulho que sentiam da importância de suas nações para o progresso do continente europeu e da humanidade em geral. Já para os alemães “zivilisation” significava a aparência

externa dos seres humanos, a superfície da existência humana, e “kultur” expressava o orgulho em suas próprias realizações e no seu próprio ser.

As diferentes concepções de “civilização” e de “cultura” podem ser explicadas pela dominação econômica pela Inglaterra e cultural pela França que a Alemanha sofreu na primeira metade do século XIX devido à sua tardia unificação e consolidação como nação.

Esta discussão se dá em torno da relação entre “essência” e “aparência” como a citação que Elias faz de Fontana: “O alemão vive para viver, o inglês para representar. O alemão vive para si mesmo, o inglês vive para o outro” (pág. 49). Corroborando tal citação, Elias vem a dizer sobre a classe média Alemã:

O que legitima a seus próprios olhos a *intelligentsia* de classe média do século XVIII, o que fornece a os alicerces à sua auto-imagem e orgulho, situa-se além da economia e da política. Reside no que, exatamente por essa razão, é chamado de *das rein Geistige* (o puramente espiritual) em livros, trabalho de erudição, religião, arte, filosofia, no enriquecimento interno, na formação intelectual do indivíduo, principalmente através de livros, na personalidade”. (ELIAS, 1990, pg.43)

O trabalho de construção da identidade alemã perpassa por um processo de introspecção, onde tal identidade será moldada mediante as artes e a cultura é pensada como a elevação do espírito. Diferentemente do termo civilization atrelado aos franceses que tem como uma de suas características os aspectos materiais.

Mas todas estas são questões de concepções e representações sobre um outro a partir de alguns critérios pré-estabelecidos, entre as representações existentes, há aquelas elaboradas pelos “especialistas” em uma determinada comunidade.

Como visto no capítulo anterior o debate sobre a elaboração do outro recairá sobre os pressupostos estudados por Edward Said em seu texto sobre o Orientalismo e a produção da representação do *Oriente* não pelo *Oriente*, mas para o *Oriente*, a chamada representação feita pelos *orientalistas*, termo cunhado por Edward Said (2007) para fazer referência aos “especialistas ocidentais” em “Oriente/Islã”.

Segundo Said (2007), o *orientalista* quer apreender o islã em uma realidade opaca, reduzindo-o a uma espécie de essência imutável. Essa redução é posta em prática para que, dessa forma, o “Islã” possa ser facilmente manipulado, visto que o orientalista só precisará produzir conhecimento de um islã. Essa redução conceitual a uma essência imutável acaba por nutrir as visões dicotômicas que permeiam as grades dos noticiários internacionais, transformando uma questão plural em oposições binárias como “eles/nós”, “Islã/Ocidente”, “atavismo/modernidade”, “autoritarismo/democracia”. Ademais, essa redução conceitual e a tentativa de se fazer prevalecer uma unicidade, em detrimento de uma perspectiva de pluralidade cultural é o que faz Said (2007) pensar na existência de um islã representado, neste caso pela mídia, e um outro islã, plural, real, mas que se torna inoperante diante da construção midiática global.

Sobre as representações que visam transformar culturas híbridas, heterogêneas em culturas unitárias, opacas, sem conflitos, Said (2007:461) argumenta que:

Isso é absurdo, porque um dos grandes progressos na moderna teoria cultural é a percepção, quase universalmente reconhecida, de que as culturas são híbridas e heterogêneas, e de que, como argumentei em *Cultura e Imperialismo*, as culturas e as civilizações são tão inter-relacionadas e interdependentes a ponto de irem além de qualquer descrição unitária ou simplesmente delineada de sua individualidade. Como se pode falar hoje em dia de “civilização ocidental” a não ser, em grande medida, como uma ficção ideológica, atribuindo-se uma espécie de superioridade a um punhado de valores e idéias, nenhum dos quais tem muito significado fora da história de conquista, da imigração, do deslocamento e da mescla de povos que deu às nações ocidentais as suas identidades miscigenadas?

Portanto, seria um equívoco caracterizar civilizações a partir de um esforço de homogeneização das sociedades. Criar uma civilização como, por exemplo, uma “civilização islâmica” seria negar a pluralidade que permeia a dinâmica qualquer sociedade. As modernas teorias como nos fala Said (2007) já há muito que deitaram por terra essa idéia de unicidade, considerada uma ficção ideológica com o intuito de dominar os diferentes grupos sociais que estão em relação. Mesmo que o discurso dos “porta-vozes autorizados” veicule uma visão universal do Islã, as diferentes

configurações regionais e culturais acabam influenciando a forma como ele é vivido “localmente”. As crenças, os valores, as relações de parentesco são alteradas por ele, mas também ele sofre alterações.

A construção de uma suposta homogeneidade do Islã serve, portanto, a alguns propósitos. Um deles é transformar mecanicamente o Islã como o outro do “ocidente”. Tal como afirma Vesentini (2007), para Huntington todos os seres humanos, invariavelmente, pertencem a uma “grande civilização”. Para ilustrar isto, o autor fornece o exemplo de um inglês e um irlandês que podem, segundo ele, ter diferenças ou tensões culturais; no entanto, eles se identificam como europeus e, em última instância, como “ocidentais”. Portanto, segundo Huntington, esse inglês e esse irlandês pertencem a uma mesma “civilização”. O autor rechaça a complexidade da pluralidade sócio-cultural reconhecidamente presente nos países árabes/muçulmanos e busca encontrar um representante homogeneizador para estes países. E ele vê na Turquia tal representante e, a partir daí, desenvolve a conceito de Estado-núcleo.

O conceito de “Estado-núcleo de uma civilização” seria uma categoria nova de poder, diferente das superpotências da Guerra Fria e das grandes potências, normalmente ocidentais, dos últimos séculos. Huntington (apud VESENTINI, 2007) afirma que as civilizações são como famílias e os Estados-núcleos representam o chefe, o líder dos demais Estados daquele “bloco civilizacional”, que o vêem como um parente, cuja liderança proporciona a eles apoio e disciplina. O problema para Huntington é que o islã não tem apenas um Estado-núcleo que responda por ele nos assuntos internacionais. Assim, o islã estaria dividido em centros de poder competitivos (Arábia Saudita, Irã, Iraque, Paquistão, Egito, Líbia e, provavelmente, Turquia), cada um tentando capitalizar a identificação muçulmana com a *ummah* ou civilização islâmica como um todo. O islã tem a *ummah* a comunidade muçulmana mundial, mas dentro da *ummah* existem diferentes formas de pensar uma sociedade muçulmana. O islã se subdivide em mais ou menos 37 ramos ou ramificações⁴⁸ e

48 Ramificações do Islã: Acesnos; Agha Khanis; Ahl-Haqq; Ahmadia; Ali-Ilahis; Aswaritas; Azraqitas; Bahai; Bahsamitas; Bakthashis; Bayyatitas; Bisritas; Buwayhida; Druzos; Faylasufitas; Hambalismo; Hisamitas; Hudailitas; Ibadita; Iskafitas; Ismailismo; Jafaritas; Jahizitas; Jubaitas; Kabitas; Kharidjismo; Muamaritas; Muqanaa, Murdaritas, Muridismo; Murjuitas; Mustalians; Mutazilitas (wasilitas e amritas); Nazamitas; Naziris;

cada um destes ramos carrega consigo aspectos diacríticos que os diferenciam dos demais (VESENTINI, 2007).

Apesar de ser uma religião que se auto-apresenta como universal, o islã é, portanto, moldado por configurações locais. Contrariamente ao que pretendem demonstrar as teses de Huntington, o Islã – se bem constitui um sistema de pensamento calcado na fé – de forma alguma pode ser pensado de maneira monolítica: o Islã “vivido” é plural. Tentar encontrar um estado-núcleo para o Islã é não entender a tensão entre o Islã como “norma” e as formas plurais e mutáveis das dinâmicas identitárias, no seio das comunidades muçulmana concretas, nos diferentes países que compõem a *ummah*.

As unidades sociais que chamamos nações diferem muito na estrutura da personalidade de seus membros, nos esquemas através dos quais a vida emocional do indivíduo é moldada sob pressão da tradição institucionalizada e da situação vigente (ELIAS, 1990; 49)

Para Said (2007), portanto, como numa relação de espelhos, o Islã, para os orientistas é considerado o “Outro” do Ocidente. Ao formar sua identidade, o “ocidente” também criou uma identidade para o Islã. Essa identidade veicularia um conjunto de valores completamente opostos ao “Ocidente”. Nesse caso o Islã é visto como retrógrado, atrasado, bárbaro, sendo é precisamente essa imagem reproduzida pelos meios de comunicação. Tais meios de comunicação não veriam no Islã, nada mais que o reverso do “ocidente”, o reverso do mundo “livre” e “democrático”.

Porém, Said (2007:20) conclama as pessoas a pensarem de forma plural essa relação:

Para aqueles de nós que por força das circunstâncias levam a vida pluricultural determinada pela questão Islã-Ocidente, há muito acredito haver uma responsabilidade intelectual e moral específica ligada ao que fazemos como acadêmicos e intelectuais. Certamente penso que nos cabe complicar e/ou desconstruir fórmulas redutivas e o tipo de pensamento abstrato – mas poderoso – que afasta o pensamento da história e da experiência humanas concretas para conduzi-lo aos campos da ficção ideológica, do confronto metafísico e da paixão coletiva. Isso não quer dizer

Nusraitas (alawitas); Qarmatianos; Qizil-Bash; Sahhamitas; Sanusiya; Shiismo; Sikhs; Sofritas; Sufistas; Suleimanci; Sunitas; Taktajis; Tamamitas; Wahabismo; Yezidi; Zaidismo

que sejamos incapazes de falar sobre questões de justiça e sofrimento, mas sim que é preciso que o façamos, sempre dentro de um contexto amplamente situado na história, na cultura e na realidade socioeconômica. Nossa função é alargar o campo da discussão, e não estabelecer limites conforme a autoridade predominante.

Estamos, portanto, diante de uma dinâmica binária – oriente/ocidente – que justificaria um conjunto de práticas violentas. A intenção de transformar a pluralidade das representações culturais em uma representação cultural fixa e monolítica serve, segundo Said (2007), apenas para um único propósito: o da dominação.

A identificação das sociedades está calcada na sua historicidade e nos diferentes arranjos que o grupo elabora para se perceber tanto interna quanto externamente. O que está em jogo? Um embate de representações entre uma visão “orientalista” –imaginada – e uma visão do “oriental” – real? Mas o que seria esse orientalismo? Orientalismo é, como tentamos mostrar, a construção de uma representação que o “ocidente” faz do “oriente”. O “ocidente” vê o “oriente” como algo estático, imóvel e, portanto, como um universo sócio-cultural incapaz de incorporar a “modernidade”.

O corolário desta dicotomia seria: “oriente” é estático, jamais conseguiria se desenvolver, salvo “graças” à tutela de “ocidente”. Assim:

Um dos dogmas é a diferença absoluta e sistemática entre o ocidente que é racional, desenvolvido, humanitário, superior, e o oriente, que é aberrante, não desenvolvido, inferior. Outro dogma é que as abstrações sobre o oriente, particularmente as baseadas em textos que representam uma civilização oriental “clássica”, são sempre preferíveis a evidências diretas tiradas das modernas realidades orientais. Um terceiro dogma é que o oriente é eterno, uniforme e incapaz de se definir; portanto, supõe-se ser inevitável e até cientificamente “objetivo” um vocabulário altamente generalizado e sistemático para descrever o oriente de um ponto de vista ocidental. Um quarto dogma é que o oriente é no fundo algo a ser temido (o Perigo Amarelo, as hordas mongóis etc.) ou controlado (pela pacificação, por pesquisa e desenvolvimento, pela ocupação cabal sempre que possível). (SAID, 2007:402)

Essa idéia não é recente. Há muito que o “ocidente” lança um olhar desconfiado ao “oriente”. Pode-se dizer que há mais ou menos uns 1.300 anos Europa considera o Islã uma ameaça. Como conviver com uma nova fé, que reconhece um Deus como o criador do universo mas que rejeita a santíssima

trindade? Uma fé, que nega a divindade de Cristo, seu nascimento virginal a sua crucificação como sacrifício pela humanidade, mas acredita em céu e inferno e no juízo final. Como conviver com uma religião que fez da expansão militar o seu trunfo para pregar a mensagem do Alcorão e que chegou ao século XV a ocupar boa parte da Espanha, um dos países mais católicos do mundo à época?

A ameaça – imaginária – acerca dessa expansão gerou representações grotescas e infundadas, frutos do medo dos europeus dessa “nova fé”. Os europeus que viviam longe dos centros muçulmanos começaram a conjecturar sobre esse povo, argumentando que o Islã era uma heresia decorrente dos ensinamentos cristãos; que o Alcorão havia sido entregue ao povo sobre os chifres de um touro branco; que o profeta era um feiticeiro e que deus proclamava liberdades sexuais. Ainda segundo Said (2007), tal construção da identidade do Islã se difundiu por toda a Europa Ocidental. Tanto que Dante Alighieri, na *Divina Comédia*, em seu “inferno”, destina um fim cruel para o profeta Muhammad. O profeta do Islã estava destinado a permanecer na nona das dez valas que circundam a fortaleza de Satã, onde o seu destino seria ser dividido para sempre do queixo ao reto.

Na época da Idade Média, as cruzadas tinham como um dos seus objetivos livrar a Terra Santa dos infiéis muçulmanos que nela habitavam. Durante muito tempo, a literatura das Cruzadas e sobre as Cruzadas privilegiou a versão de apenas um dos lados, o lado “ocidental”, reforçando, assim, um suposto caráter irracional, beligerante e homogeneizador, veiculado por essa visão do Islã, que considera seus líderes e seguidores como seres ignorantes que saqueavam e matavam a todos que encontravam no caminho.

Uma diferença ainda mais implícita e poderosa postulada pelo orientalista em oposição ao oriental é que o primeiro escreve a respeito, enquanto o segundo é descrito. Para o último, a passividade é o papel presumido; para o primeiro, o poder de observar, estudar e assim por diante. O oriental é dado como fixo, estável, precisando de investigação, precisando até de conhecimento sobre si mesmo. Nenhuma dialética é desejada ou permitida. Há uma fonte de informações (o oriental) e uma fonte de conhecimento (o orientalista), em suma, um escritor e um tema do contrário inerte. A relação entre os dois é radicalmente uma questão de poder, para a qual há inúmeras imagens. (SAID, 2007:411)

Trava-se agora um diálogo entre Ortiz e Said. Ortiz em seu texto sobre as teorias raciais do século XIX nos mostra que a intelectualidade brasileira ao tomar contato com a produção teórica do período tenta superar a visão romântica e aponta que a questão racial para as Ciências Sociais no Brasil adquiriu contornos claramente racistas, mas também a uma busca desta mesma ciência social: a problemática da identidade nacional. E para tanto os intelectuais à época vão se apropriar das perspectivas teóricas do período: o positivismo de Comte, o darwinismo social, o evolucionismo de Spencer. Todas teorias que pensam a evolução da história do homem, do simples ao complexo.

Sabe-se porem que tal perspectiva teórica traz em seu bojo elementos da ordem burguesa de manutenção do status quo. Do ponto de vista político, ideologicamente as teorias evolucionistas legitimavam a superioridade do mundo ocidental na relação destes com outros povos. Para o europeu não havia problema pensar a partir destas categorias, mas e quanto ao intelectual brasileiro? Como escreve Renato Ortiz, este intelectual vivia em uma nação emergente. Aceitar a teoria evolucionista, seria aceitar de imediato estar em um grau inferior em relação aos países europeus. Para tanto serão pensadas maneiras de explicar o “atraso” brasileiro, e este sera pensado a partir de duas noções: o meio e a raça.

A apatia do mameluco amazonense revela os traços de um clima tropical que o tornaria incapaz de atos previdentes e racionais. A história brasileira é, desta forma, apreendida em termos deterministas, clima e raça explicando a natureza indolente do brasileiro, as manifestações túbias e inseguras da elite intelectual, o lirismo quente dos poetas da terra, o nervosismo e a sexualidade desenfreada do mulato. (ORTIZ, 1982; 16)

Este fragmento reporta a representação do Brasil e do brasileiro a partir de traços considerados conceituais para o entendimento deste povo e de seus personagens, a particularidade aparecendo mediante o meio e a raça.

Em Nina Rodrigues, Ortiz vai demonstrar existir um discurso de uma ideologia racial do mundo branco, o que segundo o autor pode ser traduzido pela análise de Nina Rodrigues: As raças superiores se diferenciam das inferiores; e no contato inter-racial vence a raça superior.

Dialogando com o texto de Said, pode-se perceber que os dois autores

trabalham com algumas categorias, como representação; cultura; civilização; sociedade. O texto de Ortiz elabora um debate historiográfico sobre a construção da identidade nacional a partir de algumas categorias, e como estas categorias funcionaram como categorias fundacionais para a compreensão da identidade brasileira, ainda que a análise para os historiadores/cientistas sociais do período tenha partido de conceitos eurocentricos.

Em Said pudesse compreender que as culturas e as civilizações podem passar por um processo de imaginação como diria Benedict Anderson, por um processo de representação, que é o caso das leituras orientalistas feitas sobre o oriente. Leituras estas que deixam escapar aquilo que é o mais complexo pois realizado dentro das comunidades, que são as narrativas dos sujeitos, e a crítica que este autor faz as representações elaboradas sobre o oriente a partir de uma visão que não respeita a pluralidade.

3.4 Comunidade árabe muçulmana e a fronteira Brasil Venezuela

Segundo Aragón (2011) o país amazônico com a maior população de estrangeiros é a Venezuela, com o dobro de estrangeiros do Brasil “onde nascem esses migrantes? Segundo os estudos realizados pelos pesquisadores do grupo MAPAZ, cerca de 50% do total de estrangeiros que residiam na Amazônia no momento do censo nasceram nos próprios países amazônicos” (ARAGÓN, 2011; 79)

[...] mas os imigrantes na Amazônia venezuelana são na sua maioria colombianos (68,45%) e brasileiros (6,15%). Certamente, o padrão migratório da Amazônia colombiana está fortemente influenciado pelo conflito armado que vive o país, empurrando muitos “desplazados” para os países fronteiriços de sua Amazônia (ARAGÓN, 2011; 80)

De alguma forma estes dados levantados por Aragón corroboram a fala do senhor Mohammed, proeminente comerciante e líder da comunidade de Santa Elena de Uaíren, quando este nos fala que uma boa parcela dos muçulmanos presentes

em Santa Elena é composta de imigrantes de outros Estados Nação da América do Sul, com destaque para a Colômbia.

A região da América Latina e do Caribe passou por quatro grandes etapas migratórias. A primeira, da conquista à independência, caracterizou-se pela ocupação do território pela população que vinha dos países colonizadores e pela população escrava africana. A segunda correspondeu à época das grandes migrações europeias para o novo mundo durante a segunda metade do século XIX e princípios do século XX, quando a região recebeu grande quantidade de pessoas desse continente. A terceira, de 1930 a 1960, apresentou retração dos fluxos internacionais tradicionais e o aumento das migrações internas para as grandes cidades, e a migração internacional adquiriu um caráter regional e fronteiriço. A quarta fase, ou contemporânea, se inicia nas últimas décadas do século XX, com o aumento constante da emigração tornando negativos os saldos migratórios de muitos países. (PELLEGRINO, 2003, p. 11)

segundo Aragón o processo migratório internacional parece seguir o mesmo fluxo do processo migratório presente na América Latina, conforme aponta Pellegrino (2003). este processo tornar-se-á mais dinâmico em função dos novos andamentos presentes, principalmente com as políticas de integração regional e econômica que caminham de forma concomitante com os efeitos da expansão da globalização. Pois tal conceito, o de globalização, exacerba a delimitação de fronteiras presente quando da elaboração dos Estados-Nação, ou seja uma ideia de fronteira fixa, não permeável.

Neste modelo a ideia de fronteira extrapola os limites abstratos dos Estados e caminha para uma extensa faixa de negociação de identidades, culturas, economia e política. Todas estas categorias sendo trabalhadas dentro do universo dos sujeitos fronteiriços. Como sugere (Martine 2005, p.3) “A globalização dispensa fronteiras, muda parâmetros diariamente, ostenta luxos, esbanja informações, estimula consumos, gera sonhos e, finalmente, cria expectativas de vida melhor.”

quando pensamos em fluxos e fronteiras, significações identitárias podemos pensar nas reelaborações de significado que os sujeitos elaboram quando em relações com diferentes grupos sociais e estas significações pensadas dentro de um contexto maior. Em um artigo clássico, Marshall Sahlins discute sobre o pessimismo sentimental que de alguma forma se apodera das interpretações um tanto colonialistas dos intelectuais e daqueles que entendem a cultura como algo fixo.

No texto Sahlins nos traz a ideia de ressignificação baseada no conceito que o sujeito que esta inserido em um universo de representações culturais, este sujeito ressignifica padrões externos mediante os seus padrões internos, em uma relação dialética que constroeu uma síntese de novas representações, na relação deste sujeito com os objetos do mundo capitalista a luz de suas compreensões identitárias. “[...] O que importa são as interpretações locais, os esquemas locais de significação” (HANNERZ, 1997; 19)

3.5 A fronteira Brasil - Venezuela e sua identidade: alteridade e a produção da identidade em contraste

Trabalhar com a fronteira Brasil Venezuela, é trabalhar com um espaço que constitui uma forma própria dentro das configurações existentes nos dois países fronteiriços. Como o foco da pesquisa e a cidade de Santa Elena de Uairen e a migração árabe-muçulmana, urge saber um pouco mais sobre esse local, sobre a história presente nessa região.

Por se tratar da Gran Sabana onde esta localizado o estado de Bolivar e o município de Santa Elena de Uairen, muitos entendem que por ser parte da Venezuela, tal região sempre esteve de forma homogênea e situacional relacionada a uma nacionalidade maior, a uma ideia de nação. A uma ideia de nação venezuelana. Porém registros demonstram que a região que faz fronteira com o Brasil, constituiu foco de resistência e perigo aos intentos nacionalistas da nova república, pensando em constituir nessa região um Estado Livre.

Interessante perceber que historicamente a região da Venezuela nunca fez parte dos planos mais ambiciosos da metrópole. Em comparação com as outras colônias tem seu status bastante diferenciado, rebaixado. A corte espanhola estava muito mais preocupada com a Audiência de Santo Domingo⁴⁹ e posteriormente deitou olhos mais atenciosos ao Vicerreinado de Nueva Granada⁵⁰, ficando a Venezuela em segundo plano. Portanto durante todo o período hispânico a

49 A Audiencia Real de Santo Domingo foi a primeira corte da coroa espanhola na América.

50 Vice-Reino de Nova Granada foi a denominação dada em 27 de maio de 1717 a uma jurisdição colonial do Reino de Espanha no noroeste da América do Sul, correspondendo principalmente aos modernos Panamá, Colômbia, Equador, e Venezuela.

Venezuela foi vista como uma colônia marginal no que diz respeito a extração de riquezas, bem como ao povoamento. Nesse bojo de representações sobre a Venezuela advindos da metrópole dar-se-á a tentativa de independência junto a Coroa, que não foi bem sucedida de imediato em todas as regiões.

Relatos posteriores a independência da Espanha sugerem representações que o lugar da fronteira, seria um espaço separatista, um espaço de insurreição ao novo regime.

A representação do Estado de Bolívar como lugar de insurreição pode ser percebido em relatos sobre outras manifestações de separatismo durante a guerra civil, ocorrida entre 1857 e 1861. dentre elas destaca-se o relato do supervisor da República de Venezuela indicando que havia evidências de que o governador da província de Guayana e alguns outros partidários estariam se preparando para declarar-se Estado Livre Independente” (RODRIGUES, 2014 p. 78)

O processo de independência da Venezuela da Coroa espanhola será resultado da ruptura existente entre as elites crioula e hispânica. Tal período caracterizar-se-á por uma época de guerras, muitas delas as mais cruentas da história venezuelana. Diferentemente do Brasil, a formação do Estado Nacional da Venezuela, exoperimentará um intervalo quando da formação da Grande Colômbia⁵¹. Apenas em 1830 é que retomará a autonomia enquanto Estado-Nação.

Percebe-se que o desenvolvimento do Estado Nação Venezuelano será constituído de muitas rupturas e traumas, principalmente durante as três décadas pelas quais ficou sob o regime da Grande Colômbia. O regime da Grande ou Grã Colômbia foi desenvolvido por Simon Bolívar, considerado grande libertador dos povos de língua hispânica na América, tinha como ideia uma unificação para fortalecer a região, porém problemas internos ruíram o projeto.

Entre estes problemas destaca-se a luta entre aqueles que defendiam a aplicação centralizada versus aqueles que apoiavam uma demonstração descentralizada de governo. Depois de muitos anos de conflitos entre os centralistas e federalistas, em 1828, os representantes se reuniram para elaborar uma nova carta constitucional que Bolívar propôs basear-se na Bolívia, mas não atingiu a

51 A Grã-Colômbia, um estado que abrangia grande parte do norte da América do Sul e parte do sul da América Central, foi criada em 1819 por Simón Bolívar como parte de sua visão de uma América Latina unificada, mas estava repleta de instabilidade política e entrou em colapso em 1831.

popularidade desejada e a convenção constitucional se desfez. No período de dois anos, Bolívar renunciou a presidência e em um ano, a Grã-Colômbia se desfez, constituindo os estados independentes da Venezuela, Equador e Nova Granada.

Os traumas vividos pela nação venezuelana ao longo de quase três décadas antes de se tornar Estado-nação possivelmente expliquem o fato dos pensadores sociais dessa época terem recorrido à mistificação dos fatos e das personagens para narrar a história nacional, oferecendo, assim uma narrativa pátria contada em tom de hino e voltada para o culto a Bolívar como personagem heróico da luta da independência e criação da Grande Colômbia.” (RODRIGUES, 2014 p. 87)

Olhando para esta situação, não é difícil entender a instabilidade reinante dentro da Venezuela e o porque de algumas regiões não aderirem ao discurso nacional. Sendo a região da Gran Sabana a mais aguerrida a seus propósitos, tendo na figura do General Manuel Piar o seu grande mártir.

A conquista e rendição da Guayana pelas tropas patrióticas deram-se pela estratégia de cerco à cidade do batalhão chefiado pelo general Manuel Piar que se tornou, por esse ato, mártir e herói da Guayana após seu fuzilamento a mando de Bolívar. As narrativas regionais e orais, exaltam o caráter insurreto de Piar, sua origem mestiça e evocam essas imagens para criarem os significados de resistência do povo guayanes que vive entre os dois símbolos, um símbolo pátrio, Bolívar, e outro regional, Piar.”(RODRIGUES, 2014 p. 79)

Tem-se no embate entre Simon Bolívar e Manuel Piar, não apenas um embate belicoso, mas também um embate ligado a uma ideia de nação e povo. Um embate entre republicanos e separatistas, onde, como bem nos demonstra Rodrigues, as narrativas regionais darão conta de criar um mito, que lutou por uma gente. Um mito mestiço que resistiu a imposição advinda de fora.

Porém do lado vencedor a necessidade de se criar uma imagem vencedora, e para tanto a estátua de Simon Bolívar na praça central de Santa Elena de Uairen, remonta a essa representação que é utilizada para constituir uma identidade, uma tradição que aos moldes do que demonstra Hobsbawn e Ranger na obra a invenção das tradições, constitui a própria ideia de símbolo e significado, no sentido de que a estátua cravada no coração de Santa Elena de Uairén, transporta para o imaginário coletivo a noção de pertencimento a uma nação.



Monumento a Simon Bolivar – Santa Elena de Uairen

3.5.1 Três Estágios Do Ciclo Narrativo Venezuelano: Heroicidade; Criollismo E Nação Petroleira

Como proposição da constituição de um imaginário para a formação de uma identidade, as narrações sobre a nação são de suma importância e carregam em si o poder de legitimar pertencimentos e elaborar histórias que dão sentido a existência de um povo. A literatura torna-se espaço privilegiado para a enunciação de narrativas que atribuem um caráter especial a um grupo, fazendo que este grupo se veja como algo especial, pois suas ações são carregadas de sentido de diferenciação em relação a outros grupos.

Faz todo sentido portanto que encerrados os conflitos internos e sufocados os levantes revolucionários, passa-se a segunda etapa que é a formação da nação via literatura, e a literatura criollista surgida a partir de 1882, com a publicação de *Zárate*, de Eduardo Blanco⁵² e de *Peônia*⁵³, em 1890, de Manuel Vicente Romero-

52 Eduardo Blanco, escritor e político venezuelano, foi ajudante de ordens do general José Antonio Páez, herói da independência e primeiro presidente da Venezuela após o colapso da Gran Colombia em 1830.

53 O romance *Peônia*, de 1890, originou polêmicas interessantes sobre a literatura venezuelana. Alguns o consideraram como o primeiro romance "nacional", para ambientes recriados, personagens, linguagem popular e

Garcia⁵⁴ dará vazão a uma nova perspectiva, que criollizara a novela venezuelana, introduzindo novos relatos no tocante a nação.

Estes relatos, qual seja do criolismo republicano quanto do criolismo literário, serão de exaltação da terra, do lugar, das paisagens e dos costumes locais, próprios do povo venezuelano. *“Nesse gênero literário surgirão também as narrativas regionalistas que terão seu apogeu entre os anos de 1920 e 1940, cujo representante mais significativo é Rômulo Gallegos⁵⁵.”*(RODRIGUES, 2014 p. 93)

O crioulo aborda, cria a partir da literatura, das narrações de identidade, um novo espaço cultural, pois percebe agora um importante lugar de enunciação do seu ser advindo da mestiçagem. Ele reforça o discurso da mestiçagem, trazendo o hibridismo venezuelano para os espaços públicos. No campo do pensamento social, o crioulo deixa as margens para ocupar o centro da sociedade nacional, para daí, desse espaço, anunciar uma dupla identidade legitimada pela construção de um imaginário literário e político, qual seja a que ele é ao mesmo tempo, nativo e europeu.

Essa narrativa de dupla identidade é corroborada pois o venezuelano entende que sua independência, foi uma independência que teve como suporte o despertar de uma consciência, a saída de um povo escravizado, para a ideia de uma missão libertadora, uma missão predestinada ao povo venezuelano. Havia na produção discursiva da formação da Venezuela o entendimento de serem eles um povo escolhido, que traria os ventos de mudança para o continente.

Essa ideia de um povo destinado a uma missão gloriosa é um dos elementos chave nas narrativas da nação venezuelana. Há um enaltecimento dos feitos da luta da emancipação e do fato de terem sido os

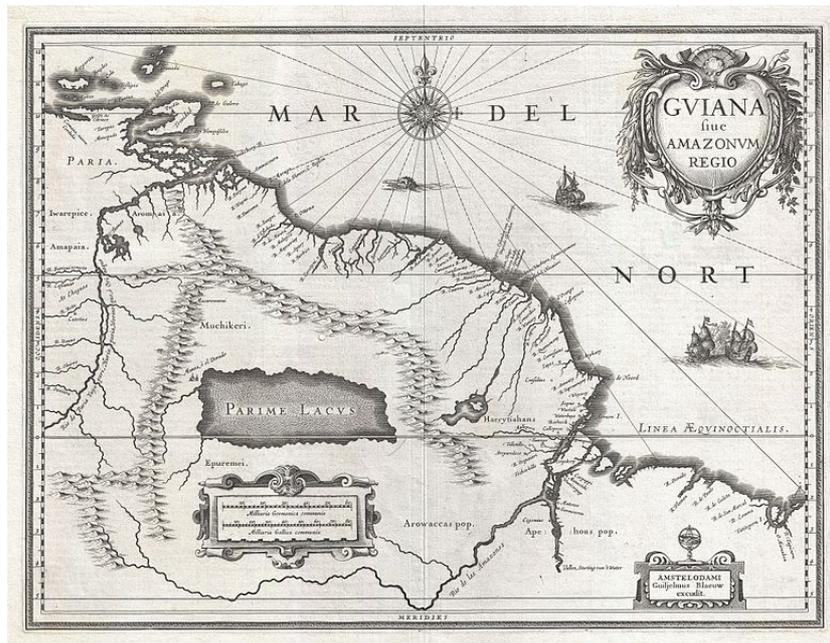
descrições do realismo criollista, uma tendência que seria conhecida como "criollismo".

54 Político, jornalista e romancista venezuelano. Manuel Vicente Romero nasceu em Valencia, Carabobo, 1864, e faleceu em Arataca, 1917 juntou-se à luta armada contra o governo de Antonio Guzmán Blanco. Ele teve uma proeminente atividade política e militar sob as ordens do General Cipriano Castro, para se tornar Chefe de Gabinete na Campanha dos Andes em 1892. De 1900 a 1901, foi preso no castelo de Puerto Cabello por suas atividades políticas. Mais tarde, rompeu com Cipriano Castro e foi para o exílio nos Estados Unidos, Peru e Trinidad, onde trabalhou em negócios modestos. Finalmente, se estabeleceu na Colômbia até sua morte.

55 Rómulo Gallegos Freire foi um escritor e político venezuelano. Ocupou o cargo de Presidente da República da Venezuela durante um breve período, entre fevereiro e novembro de 1948, quando foi derrubado por um golpe militar

venezuelanos os primeiros a se libertarem do jugo espanhol. Esse heroísmo é uma das categorias-força mais recorrente neste ciclo, como também no pensamento social venezuelano como um todo.”(RODRIGUES, 2014 p.106)

A elaboração de uma fala, onde o elemento da predestinação, e a percepção de povo eleito, tornam-se peça chave para entender a formação de um pensamento social, que produz e reproduz discursos identitários a partir de um lugar imaginado, pode carregar em si também um componente místico como aquele encontrado em peças narrativas na fronteira com o Brasil, como por exemplo o Mito do El Dorado. Um lugar abundante em riquezas e pedras preciosas, mas também habitado por seres fantásticos. Mas muito mais que um lugar fantasioso o mito alimentou durante muito tempo, expedições e explorações de seus recursos, e no caso da Venezuela serviu como base para uma dinâmica de povoamento e colonização.



Mapa Guyana, Venezuela, e El Dorado. Artista: Willem Blaeu, 1635

O uso do discurso mítico, a presença do El Dorado, para povoar e colonizar, fazia parte de um modelo de nação, onde a ideia era ocupar os espaços mais remotos. Observar e viver nas fronteiras tornou-se primordial para a manutenção de uma Venezuela grande e predestinada.

Para o historiador Carrera-Damas (1986), a soberania da nação estava inadiavelmente subordinada a ocupação das áreas de fronteira, bem como o reconhecimento e estabelecimento dos limites territoriais entre os países vizinhos e a resolução de alguns litígios territoriais vindos desde o século XVII, como no caso do Grão Pará e Maranhão e da Guayana Essequiba. O povoamento das zonas fronteiriças passou a ser pensado como uma exigência primordial para a integração nacional e a integridade territorial." (RODRIGUES, 2014 p. 125)

Para corroborar a informação acima segue abaixo extrato de um folheto sobre os limites entre Brasil e Venezuela elaborado em 1854:

Extracto del folleto que sobre los límites entre el Brasil y Venezuela en 1854 publicó el Dr. Mariano de Briceño.

" Art. 2.º La República de Venezuela y S. M. el Emperador dél Brasil, convienen en reconocer como base para la deter— 148 — inacion de la frontera entre sus respectivos territorios el utipos-sidetis, y de conformidad con este principio declaran y definen la línea divisoria de la manera siguiente:

§ 3~ Seguirá por la cumbre de la sierra Parima, hasta el ángulo que hace esta con la sierra Pacaraima, de modo que todas las aguas que corren al rio B ra neo queden pertene ciendo al Brasil y las que van al Orinoco á Venezuela, y continuará la linea por los puntos mas elevados de la dicha sierra Pacaraima, de modo que las aguñis que van al rio Blanco queden, como se ha dicho, perteneciendo al Brasil, y las que corren al Esequivo, Cuyuni y Caroni á Venezuela, hasta donde se extendieren los territorios de los dos Estados en su parte oriental."

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

A comunidade árabe-muçulmana de Santa Elena de Uairen conta em média com 35 pessoas segundo levantamento feito pela família do senhor Muhammad⁵⁶, não existe uma mesquita, aos moldes tradicionais, e as reuniões são feitas em casa, porém, como Kafen, encarregado das questões doutrinárias, “não importa o estilo do templo, toda terra é considerada uma mesquita”.

Perguntados sobre a UMMAH⁵⁸, revelaram um certo descontentamento em relação aos xiitas, pois para eles, este grupo faz de tudo contra os sunitas, chegando até a dizer que os xiitas não deveriam pertencer ao islamismo. O pomo da discórdia levantado pelo senhor Mohammad foi o financiamento dado pelo Irã as comunidades muçulmanas que aceitam receber xeiques e imames de orientação xiita, oriundos das madrassas financiadas pela revolução⁵⁹.

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

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

Responderam que sim, existe uma espécie de rede de cooperação, a partir das relações de parentesco, as famílias chamam parentes. Um fato que me foi dito é que hoje a imigração não está ocorrendo de forma direta, ou seja, Líbano-Venezuela ou Egito-Venezuela. Interessante é que os descendentes de árabes-muçulmanos que chegam para se fixar em Santa Elena do Uairen advêm da Colômbia e do interior e região norte da Venezuela⁶⁰. Este dado corrobora o estudo realizado pela

56 Senhor Mohammad foi o primeiro a chegar a Santa Elena e iniciar uma comunidade sociologicamente falando. Isso foi a cinco anos atrás. Porém ele imigrou para o Brasil, especificamente Macapá – AP, a 35 anos. Tem dois filhos: Faleh que cuida da parte administrativa e Kafen que cuida da parte doutrinária.

57 Interessante perceber como na comunidade de Santa Elena de Uairen, por motivos de “anterioridade” a família do senhor Mohammad exerce o papel de porta-vozes da comunidade, detentores segundo Bourdieu (data) das representações sociais inerentes aquele grupo.

58 Comunidade Universal do Crentes. A UMMAH não está vinculada a cor, etnia, nem facção dentro do islã. Todo muçulmano participa da UMMAH, que funciona nos moldes de uma comunidade imaginada Anderson (2008).

59 Revolução Khomeneista de 1979, que destituiu o Xá Reza Palehvi e instituiu uma teocracia no Irã dando um grande poder ao líder religioso, à época o Ayatola Khomeini.

60 O litoral e região norte da Venezuela tem em torno de 15 associações muçulmanas, com suas mesquitas e sociedades beneficentes.

Organización Internacional para las Migraciones (OIM) sediada em Buenos Aires – Argentina, que em seu documento: “Panorama Migratorio de América del Sur 2012” demonstra que o maior fluxo migratório para a Venezuela provem da Colômbia.

A estimativa feita pelo senhor Mohammad é que na comunidade árabe-muçulmana de Santa Elena de Uairen em torno de 75% dos membros sejam venezuelanos e colombianos e 25% sejam imigrantes oriundos do Brasil. Isso denota uma rede de relações sociais e comerciais, processos de construção e ressignificação identitária, e novas formas de conhecimento são elaboradas, pelos sujeitos participantes destas identidades, pois estando em fronteiras, e aqui usando o termo Frontier (Pereira, 2012) que traz em seu bojo o significado de fronteira cultural e simbólica, os sujeitos transitam nestes espaços em constante contato e interrelação com outros grupos étnicos/sociais, manifestando suas identidades global/local de forma contrastiva em relação a um outro.

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

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

Estamos diante de diferentes grupos que, como nos diz Fredrik Barth (1998), comportam-se e vivem em região de “fronteira”, em intenso contato e, portanto, suscetíveis de construir identidades “contrastivas”. Essa dinâmica surge nas sociedades ditas pluriétnicas, multiétnicas. (Durham 1973, p.49) reforça essa percepção de Barth, quando diz que “Certas categorias ou grupos, ou fenômenos, os quais, embora não necessária e especificamente urbanos, podem ser

encontrados e estudados nas cidades modernas. Entram nesta classificação os trabalhos sobre minorias étnicas e raciais e grupos religiosos”.

Essas identidades étnicas em jogo fazem parte, das construções de narrativas feitas por determinados grupos pertencentes a tal sociedade. Dentro desse bojo de construção das narrativas pelo grupo que visa sua auto-legitimação, operam categorias identificadoras atributivas e auto-atributivas, em contextos de interação com outros grupos.

Neste sentido, esses processos de construção de identidade não são lineares e nem estáticos, mas sim dinâmicos. “Deslocar o foco da investigação da constituição interna e da história de cada grupo para as fronteiras e sua manutenção” (BARTH, 2000:27)

Nestas sociedades pluriétnicas e multiétnicas – como anuncia Barth (2000) – interagem categorias identitárias atributivas e auto-atributivas; assim, a “cultura” não mais é uma substância ou conteúdo, senão um conjunto de elementos sempre dinâmicos e situacionais que os atores podem “manipular”, porém no marco de determinados condicionamentos – e cuja escolha pode resultar organizacionalmente (ou seja, socialmente) relevante para suas “identidades”.

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

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

No Brasil, segundo Truzzi (2006:02), a esmagadora maioria dos muçulmanos é formada por famílias originárias do mundo árabe, especialmente do Líbano. A

comunidade de Santa Elena de Uairen pratica essa produção diacrítica de etnicidade/identidade, o ser árabe está atrelado ao ser muçulmano, e isso é um aspecto de distinção para o grupo. “É possível e existem, conversões de brasileiros não descendentes de imigrantes muçulmanos, assim como muçulmanos originários de outros países, mas em contingentes numericamente pouco expressivos”. Segundo o autor, estas circunstâncias – a baixa conversão e a maioria dos muçulmanos de origem árabe – faz com que coincidam identidade étnica e identidade religiosa do grupo.

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

grupos étnicos, diz Weber, são aqueles grupos humanos que detém uma crença subjetiva na sua descendência comum por causa de similaridades do tipo físico ou dos costumes ou de ambos, ou por causa das memórias da colonização ou da imigração (CUNHA, 2007:31).

Etnicidade/identidade é um aspecto da relação social entre agentes que se consideram culturalmente distintos de membros de outros grupos com os quais eles possuem um mínimo de interação regular. Se nessa interação dos grupos as diferenças culturais forem marcantes, a relação social estará apresentando um elemento étnico. A identidade étnica se constrói, portanto, a partir da diferença.

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

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

....o que a experiência da diáspora causa a nossos modelos de identidade cultural? Como podemos conceber ou imaginar a identidade, a diferença e o pertencimento, após a diáspora? Já que “a identidade cultural” carrega

consigo tantos traços de unidade essencial, unicidade primordial, indivisibilidade e mesmice, como devemos “pensar” as identidades inscritas nas relações de poder, construídas pela diferença, e disjuntura? (HALL, 2003:28).

Uma questão, percebida dentre muitas, diz respeito à dificuldade encontrada pelo imigrante para manter sua língua. A língua pode ser considerada como um elemento que contribui para a manutenção de uma sociabilidade própria e para distinguir a comunidade árabe/muçulmana de outras comunidades⁶¹.

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

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

⁶¹ Oliveira (2004) em artigo que discute a condição do imigrante em região de fronteira, faz uma análise do processo que ele chama de “aculturação” que no caso da pesquisa que ele fez junto aos palestinos na cidade de Corumba Mato Grosso do Sul acentua-se no comércio. É no comércio que o palestino tem que aperfeiçoar o idioma reconhecer a cultura da localidade e impor sua condição de imigrante, se distanciando da política da terra natal e se aproximando do modo habitual dos moradores.

3.7 A comunidade árabe-muçulmana na fronteira pan-amazônica pode ser pensada a partir de um ethos do trabalho?

Ao lançar essa pergunta, proponho um sobrevoo em alguns conceitos que são inerentes as discussões de comunidade nas ciências sociais: identidade, fronteiras, cultura, território, etnicidade, todos conceitos que ajudam a clarificar os debates sobre comunidade étnica. A proposta nesta parte do texto é, munido deste ferramental teórico-conceitual tendo como objeto o grupo relatado acima, discutir o conceito de trabalho, e se este pode ser considerado um elemento diacrítico do ethos desta comunidade, operando de forma conjunta com o ethos religioso.

Wright Mills (1969) em seu texto sobre o trabalho, discorre sobre os vários significados do conceito, demonstrando que historicamente, em sociedades divididas em classes o trabalho era visto como uma atividade menor, não virtuoso, muitas das vezes atrelado ao pecado:

Os hebreus também encaravam o trabalho como uma “labuta penosa” a qual o homem estava condenado pelo pecado. Na medida em que o trabalho era um meio de expiação do pecado era válido. (MILLS, 1969: 234)

Para os gregos antigos o trabalho, embrutecia o espírito. Platão nos mostra isso quando separa a construção do que é conhecimento e realidade em dois mundos: o mundo do espírito, perfeito, e o mundo da matéria, imperfeito. Nos primeiros tempos do cristianismo o trabalho servia como punição para o pecado e para afastar os pensamentos maus. Foi Lutero e a reforma quem estabeleceram um novo conceito para o trabalho, o trabalho seria um modo de servir a Deus, e Calvino apregoa que a austeridade do trabalho, alivia a culpa do homem conduzindo-o a uma vida santa e piedosa.

Ainda segundo Wright Mills (1969) em Locke, tem-se que o trabalho foi a origem da propriedade individual, e em Adam Smith o trabalho tornar-se-ia o elemento regulador da riqueza das nações. Com o renascimento o trabalho aparece com uma outra noção, a de estímulo para o homem. No século XIX, houve a reação contra o significado utilitarista do trabalho. Marx via tal atividade como a essência do

ser humano condenando o modelo de produção capitalista, que tinha no seu bojo a produção de homens alienados. Neste processo tem-se as filosofias do trabalho que podem ser divididas em duas correntes: a extrínseca e a intrínseca. Na corrente extrínseca o trabalho decorre de sanções a priori estabelecidas; na corrente intrínseca a razão para trabalhar esta no próprio trabalho. Posteriormente, o conceito vai se alterando e com os reformadores, o trabalho toma o centro do ethos do homem religioso: “A profissão torna-se uma vocação, e o trabalho é o caminho religioso para a salvação”(MILLS, 1969: 234)

Em 595 d.C Muhammad⁶² com 25 anos trabalha como mercador, caravaneiro junto as tribos dos coraixitas, levando as pessoas pelo deserto para visitar, entre outras coisas, a Caaba que se encontra em Meca, onde constava existir um panteão de deidades, e entre elas Alá. Muhammad era um comerciante. Como a mitologia islâmica enxerga essa profissão? Interessante perceber também que uma boa parte dos árabes dedica-se ao comércio ou ao trabalho na cidade, não a agricultura. Se Santo Agostinho pudesse ter vivido à época da difusão do islamismo, como seriam seus escritos... conjecturas...

O Corão relata as benesses para aqueles que cumprirem sua jornada com honradez na terra, belos campos, lindas mulheres, mas nada de trabalho. Quando o Corão cita o comércio, cita mercadorias e mercadores, mas sempre fazendo relação com a zakat⁶³, o tributo a ser pago de cada negociação. A comunidade de Santa Elena tem no comércio sua fonte de renda única/principal, mas diferente do protestante calvinista o dinheiro adquirido é usado em algo mais que não apenas reinvestir em seu comércio. Principalmente em se tratando de comunidades diaspóricas. Viagens, encontros familiares, festas com membros da comunidade são momentos importantes para a manutenção do ethos identitário do sujeito imbricado na comunidade.

Como dito anteriormente Santo Agostinho apud Salamito (2005) se tivesse nascido um pouco depois, digamos uns dois séculos depois, talvez teceria algum comentário ou estudo sobre o movimento que ora insurgia na península arábica no

62 Maomé na transliteração para a língua portuguesa. Apesar que nos últimos anos já vem se usando o nome Muhammad.

63 A zakat corresponde a 2,5% do negócio realizado

século VII. Mas não faça isso com o Bispo de Hipona. Se ele veio a esta discussão foi justamente porque este sacerdote da Igreja Católica foi um dos primeiros teóricos a por em dúvida a noção que apregoava que o comércio era atividade do reino inferior.

É certo que em seus esforços intelectuais iniciais, procura justificar a agricultura como trabalho privilegiado, atribuindo a Adão uma vocação agrícola, anterior a queda. Concebe a ideia que no paraíso Adão cultivava a terra como um livre exercício para louvar a Deus. Santo Agostinho propõe com isso uma reflexão sobre a significação religiosa da agricultura para a compreensão da relação entre a criatura racional e o criador. O que significa uma virada na compreensão do Trabalho como elemento importante para a formação da identidade do sujeito, visto que para os teólogos da Antiguidade o trabalho estava intimamente ligado a maldição presente na queda no livro de Gênese.

Santo Agostinho apud Salamito (2005) não elabora em seus textos esse tipo de consideração, para ele o trabalho não está vinculado ao sofrimento e a maldição do paraíso genesiano, a contemplação está encarnada no trabalho diário. O bispo de Hipona vai desconstruindo essa ideia, a medida em que, em um primeiro exercício equipara todas as profissões. A medida que elabora este novo olhar sobre o trabalho, vai rompendo com um paradigma que situava o trabalho em uma dualidade clássica entre o esforço intelectual e o esforço braçal, reconhece: “a chave de uma situação comum, sem distinção nem hierarquia, a todos os seus ouvintes e a ele próprio”(pg.41).

Mais adiante, para afirmar o papel do trabalho como uma experiência divina, cita em contraste a Gênesis 3;19, Gênesis 2;15 onde está escrito que Deus colocou o homem no paraíso para trabalhar nele e conservá-lo. Interessante perceber em seus escritos, o local de destaque dado a agricultura, e como o trabalho no “paraíso” era segundo Santo Agostinho como um momento de livre exercício para louvar a Deus

Santo Agostinho, discute a guisa das significações presentes nos diferentes labores, três aspectos presentes nas representações das elites sociais do mundo greco-romano: idealização do trabalho na terra (propriedade fundiária), a oposição

com o comércio, e a convicção que as atividades econômicas são honrosas ou desonrosas por natureza.

Na antiguidade configurou-se alguns clichês relacionados ao trabalho do comércio, relacionando o comerciante a cupidez; mentiras; e para efetuar a construção no imaginário católico à época, o uso de textos bíblicos. O problema, era que, para o homem à época o comércio era uma atividade desprovida de esforço, por isso não considerada trabalho. O Bispo de Hipona, coloca em relação as várias atividades como agricultura, comércio, criticando uma idealização tradicional que via na agricultura a antítese do comércio.

Santo Agostinho compreendeu que o que faz o sujeito praticar atos ilícitos não é ele ser comerciante, mas sim uma prática pecaminosa, que ele carrega que é anterior ao ser comerciante.

3.8 Ética, Ethos, o Trabalho colabora para um ethos islamicus?

Weber (1996) em seu trabalho sobre a Ética protestante e o Espírito do Capitalismo, versa sobre o que é a base fundamental da cultura capitalista: o dever profissional, mas um dever profissional carregado de um ethos normativo. Que opera dentro de alguns ditames, dentre eles a ética. Para Weber o impulso de ganho sem ética não representa o espírito do capitalismo, como exemplo ele discute as diferenças na colonização do norte e do sul dos Estados Unidos.

Ao propor essa discussão inicial sobre a identidade da comunidade árabe-muçulmana na fronteira pan-amazônica como objeto de análise a luz das discussões presentes em alguns autores do culturalismo e do compreensivismo, a intenção do texto foi compreender como uma comunidade que tem na religião o elemento diacrítico preponderante, manipula esse outro espaço de relações e sociabilidades.

No cerne dos pressupostos ontológicos, trabalhando com um grupo na fronteira, tem-se que esse grupo em constante contato com outros grupos, para se situar constroe socialmente a realidade, trabalhando com uma espécie de perspectivismo, tendo como elemento desse perspectivismo, para elaboração de seu discurso simbólico e da realidade como construção social, a religião que carrega

um capital simbólico e que contribui para a fundamentação do habitus destes indivíduos.

O que pode sugerir o aparecimento de novas indagações: as representações elaboradas por estes atores (árabes-muçulmanos) participam de uma narrativa que é construída socialmente via indivíduo? Se isso realmente acontece dentro das proposições ontológicas, como podemos pensar a partir das proposições sobre a natureza humana? O homem possui livre vontade? Ou ele é produto de seu ambiente? Em se tratando de uma comunidade étnico-religiosa, a religião opera um habitus sobre esse indivíduo, elaborando e reelaborando condutas e formas de estar e ver o mundo.

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

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

Na perspectiva apresentada por Weber (1996), o capitalismo, o trabalho, não é mero acúmulo de capital, ou nem se resolve em si mesmo. Weber não pensa que as questões relativas ao espírito estão atreladas ao que os materialistas chamam de superestrutura. Max Weber pensa que existe um espírito anterior ao simples acúmulo de bens, que elabora uma ética peculiar – um ethos – um caráter ético de máxima orientadora da vida, que elabora um dever profissional, uma ética social.

O trabalho colabora para um *ethos islamicus*? O trabalho de forma isolada não colabora para a manutenção de um *ethos* da comunidade muçulmana de Santa Elena de Uairen - Venezuela, mas se ele for pensado como um elemento diacrítico que colabora para a dinâmica da identidade étnico-religiosa na fronteira, sim ele pode colaborar.

4. CHEGANDO NA VENEZUELA: ESPAÇO DA PESQUISA E O DIÁLOGO: DANDO VOZ A COMUNIDADE MUÇULMANA DE SANTA ELENA DE UAIREN.

Fazer pesquisa de campo, é sempre uma aventura. Já dizem os antropólogos, que para você se tornar verdadeiramente um antropólogo é necessário uma etnografia, como se o campo e todas as suas dificuldades, servissem como uma espécie de batismo para os iniciados. É certo que esta tese é para um programa multidisciplinar, mas acredito que a perspectiva se mantêm.

A ida a Santa Elena de Uairen para a realização do trabalho de pesquisa para a tese demonstrou-se muitas vezes um exercício de paciência e compreensão das dinâmicas próprias do lugar. Em outros momentos de minha vida acadêmica realizei pesquisas com diferentes comunidades muçulmanas, mas todas no Brasil. Pesquisar uma comunidade fora do país, e além disso uma comunidade diaspórica a princípio parecia ser um desafio gigantesco, mas que não o foi, por conta da amabilidade dos membros da comunidade muçulmana de Santa Elena, e também de seus líderes. E assim a pesquisa ia prosseguindo. Aos finais de semana, me dirigia a Santa Elena para saber um pouco mais daquele grupo de pessoas.

Quando você se dirige a Santa Elena uma das coisas que você observa é a paisagem que vai se modificando na medida em que percorremos a BR 174. A vegetação de lavrado⁶⁴ dá lugar a uma vegetação mais fechada. A estrada reta, dá lugar a uma estrada sinuosa, menor, com subidas e descidas.

Durante um tempo era essa a paisagem observada ao se dirigir a Santa Elena, porém nos últimos tempos, um outro elemento se somou a paisagem: o imigrante venezuelano, que fugindo da crise econômica, política e social de seu

⁶⁴ região de vegetação aberta do tipo savana-estépica, ao norte, e savana mais ao sul, situada na porção nordeste do Estado de Roraima.

país, busca no Brasil um lugar melhor. É muito comum nestes últimos tempos, chegar em Pacaraima, município que faz divisa com Santa Elena, e vislumbrar a rodoviária lotada de venezuelanos. Aqueles que não tem dinheiro se arriscam em uma viagem a pé, para chegar em Boa Vista capital de Roraima.

Como escrito acima a viagem à Santa Elena de Uairen tem como escala a cidade brasileira de Pacaraima que segundo Rodrigues, 2014 p.47:

A história do município começa com a implantação de um pelotão de fronteira do exército no chamado marco BV8 que hoje é o centro do município de Pacaraima. A vila Pacaraima foi elevada à categoria de município em 1995, porém, sua instalação só ocorreu em 1997 com a posse do primeiro prefeito eleito.

Segundo os dados percebe-se que Pacaraima é um município novo, assim como o estado de Roraima que foi criado em 1988. Passando por Pacaraima, e pelo guiche da policia federal adentramos na Venezuela, mas não no perímetro urbano de Santa Elena que dista alguns quilômetros da fronteira.

Ainda na fronteira, pode-se observar as dinâmicas inerentes a essa situação que é física e simbólica. O fluxo de carros, de pessoas atravessando, denota que estamos em uma região atípica, assim como todas as fronteiras o são. O comércio de combustível é um dos grande comércios que faz girar a economia do local, sendo de forma legal mas também, em muitos dos casos de maneira ilegal.

O combustível venezuelano em comparação com os preços praticados nos postos de gasolina no Brasil, tem um preço muito baixo, o que fazia com que milhares de Boa Vistenses se deslocassem até Santa Elena para abastecer o tanque. O descaminho de combustível tomou também em um determinado período grande vulto. Thiago Briglia cineasta Roraimense lançou um documentário em 2016 que demonstra essa dinâmica do contrabando, no documentário "*Fronteiras da Combustão*".

Essa zona fronteira tem sido ao longo dos anos, uma das mais movimentadas do estado de Roraima para onde ocorre parte da população desempregada seja para atuar na atividade de mineração, seja para o setor de serviços. Entretanto, é a partir de meados dos anos 1990, que o fluxo migratório para Pacaraima se intensificou, em parte, pela promessa de criação de uma Área de Livre Comércio, pela proibição de garimpagem em áreas indígenas e pela criação de estrutura administrativa a partir da

elevação da vila de BV8 em município. A dinamização do comércio e do turismo tem propiciado o desenvolvimento econômico e populacional de Pacaraima permitindo-lhe se constituir em centro de suporte das atividades de lazer e turismo do lado venezuelano, principalmente do município de Gran Sabana” (RODRIGUES, 2014 p. 49)

Mas não só de comércio vive a fronteira, também vive de famílias que vivem nos diferentes lados e se encontram na fronteira, também na fronteira aparecem as mais variadas manifestações religiosas, cristã, indígena, afro, e em menor número o objeto da pesquisa, os migrantes árabes-muçulmanos . Os fluxos identitários se fazem presente na fronteira, e as vezes as fricções interétnicas geram certos conflitos. Há também o desenvolvimento de um *portunhol* para que todos possam ser atendidos.

O espaço e a população do lugar guayana são separados pela linha da fronteira, mas os sujeitos que nele residem resistem a essa separação porquanto vão firmando identidades fronteiriças que, distanciadas das ideologias consolidadoras da nacionalidade, constituem-se a partir da vivência e dos significados construídos no dia – a – dia do lugar.” (RODRIGUES, 2014 p. 67)

Este é o espaço da fronteira, fluído, dinâmico, mas que em alguns momentos demonstra-se bastante estático, como no caso da expulsão dos venezuelanos de Pacaraima, por um suposto assassinato de um comerciante local por venezuelanos. Apesar da fronteira constituir um espaço em que as identidades tomam multiplas formas, pois negociadas dentro desse espaço imaginário, ainda assim em certos momentos ocorre a manifestação daquilo que é nocivo quando se pensa a construção de identidades em sociedade: atrelar a noção de identidade a uma substância e não a um contraste situacional.

Tal substanciação identitária produz algo que é extremamente contraproducente quando se pensa em sociedade modernas pluriétnicas e democráticas, a ideia de que a identidade é formada de maneira interna a partir de “valores” que eu compreendo que são certos em detrimento de outros pois considero os outros errados pois não comungam dos mesmos valores.

Tal situação pode gerar uma guetização da sociedade onde cada um segura seu conjunto de ideias e valores e se pensa a partir destes, não compreendendo o

outro e suas manifestações. Nesse caso o olhar para o outro serve apenas para legitimar minha posição, e não para a elaboração de uma sociedade plural.

Saindo do espaço da fronteira caminha-se mais alguns quilômetros para chegar ao centro da cidade. O caminho para o centro de Santa Elena e cercado de placas, propagandas, que ficam situadas nos morros que acompanham a estrada. Santa Elena sempre foi considerada uma cidade de atrativos comerciais, principalmente para os brasileiros que deslocavam-se para comprar produtos dos mais variados tipos: de perfumes a ração para cachorro. Porém com a crise econômica um cenário vislumbrado no final da pesquisa tornou tudo muito aterrador, mais da metade das lojas de Santa Elena com portas fechadas ou trabalhando em horários alternativos: umas 3 horas pelo período da manhã mais umas duas horas no período da tarde, isso segundo conversa que realizei com os comerciantes, para poder pagar os funcionários.

Mas mesmo assim com a crise e com mais da metade das lojas fechadas, andar na cidade de Santa Elena ainda é um exercício. Paradas bruscas do carro a sua frente, pedestres passando em qualquer lugar e o comércio na beira das calçadas dão um colorido rítmico a cidade, enquanto os ricos decem de suas mansões nos altos dos morros que circundam a cidade para fazer comprar. Em Santa Elena os ricos moram nos morros e os pobres no asfalto. Mais adiante, contrastando com uma observação realizada na praça Simon Bolivar onde muitas pessoas encontravam-se de cabeça baixa, talvez pensando no momento do país.

Como escrito acima, a crise econômica afetou a Venezuela profundamente, e afetou também meus sujeitos da pesquisa. De um número de aproximadamente 60 pessoas, me deparei no final da pesquisa com 15 pessoas, e destas uma boa parte em processo de mudança. Em minha última visita apenas 4 a 5 lojas estavam com suas portas abertas.

Este é o cenário da pesquisa em Santa Elena, de início um cenário com muitas pessoas, muitos imigrantes árabes-muçulmanos e planos para a construção de uma mesquita e escola, para no final um cenário de melancolia, onde mais de 70 por cento já foram embora e os outros que permaneceram segundo me contaram

só não foram ainda pois não conseguiram vender seus bens, como lojas e casas, mas assim que isso acontecer saíram também da Venezuela.

Na próxima parte do capítulo vamos ouvir as vozes dos representantes muçulmanos na cidade de Santa Elena de Uairen. Pode parecer estranho, mas uma comunidade religiosa como a comunidade islâmica sempre elege seus representantes para falar pela comunidade. Percebi isso em outros momentos e em outras paragens, como nas pesquisas realizadas no interior do Paraná e em Curitiba, quando era encaminhado a conversar sempre com os porta vozes oficiais da comunidade. Em Santa Elena de Uairen não foi diferente. Esta segunda parte do capítulo esta dividida em categorias: migração; trabalho; religião; família; fronteira; orientalismo, e são as vozes destes migrantes através de seus representantes que serão ouvidas agora.

4.1 Um diálogo com o campo: a voz dos sujeitos da pesquisa

Em um trabalho etnográfico como o proposto nesta tese, o que se busca compreender são as representações e os imaginários construídos pelos sujeitos ora pesquisados. Entender a constituição de uma visão de mundo do grupo pesquisado torna-se fundamental para estabelecer uma análise de suas narrativas e como estas narrativas situam o grupo no espaço da pesquisa.

Pesquisar em região fronteira requer do pesquisador um olhar diferenciado, pois esta-se trabalhando com sujeitos que estão em situação de liminaridade, situação em que múltiplas vozes e personas se fazem presentes como em um verdadeiro caldeirão. A fronteira entre o Brasil e a Venezuela, tendo Santa Elena como local da pesquisa não foge a essa regra.

Movimentação intensa, trânsito de comércio e culturas e línguas, parece que se vivencia uma torre de Babel bíblica, mas diferentemente da torre de Babel, essa complexidade de cores, falas e pessoas compõe um mosaico inteligível, para os sujeitos participantes.

Esse mosaico enriquece o locus da pesquisa e as múltiplas identidades que se manifestam de forma contrastiva, obrigam os indivíduos a se situarem em um

constante processo de alteridade. O local da fronteira é de todos, mas também não o é. É um lugar e um não lugar. É lugar de migração, de identidades fluídas, de percepções múltiplas e únicas, globais e locais.

Como exposto acima o capítulo a partir desse momento foi pensado em categorias, para propiciar uma análise das falas dos sujeitos, tendo como situação interpretativa categorias de análise, para uma análise do discurso com viés etnográfico.

Nesse bojo, o trabalho comportará um modelo de análise etnográfico aos moldes de uma antropologia interpretativista tendo como ferramenta de compreensão, a metodologia empregada por antropólogos como Clifford Geertz.

Migração:

Jakson: Sobre o trajeto de migração da família: do Líbano para a Venezuela.

Saleh: Meu pai veio do Líbano a convite de um tio. morava no Paraguai na cidade de Leste tinha trabalho bastante forte. Esse tio ofereceu para o meu pai trabalho lá, e ele veio. E ele começou a realizar seu trabalho lá, em Ciudad d’Leste. E logo depois ele foi para São Paulo, quis se tornar independente, trabalhou de mascate nas ruas de São Paulo vendendo mercadoria, e pouco a pouco foi crescendo. Logo depois o cunhado dele, lhe falou sobre Uruguaiana - RS, onde tinha muito movimento e era uma cidade fronteira. Fizeram a loja, em sociedade, mas logo depois o cunhado vendeu a parte dele da loja.

Logo após um tempo as coisas começaram a ficar ruins e o cunhado de meu pai vendeu a sua parte da loja e foi para São Paulo, mas meu pai preferiu ficar lá, em uruguaiana por mais um tempinho e decidiu que iria juntar a comunidade, pois já tinha se estabelecido. Lá a comunidade, são mais Palestinos do que qualquer outra etnia. E ele começou a juntar a comunidade. Ele estava muito empenhado nesse trabalho.

Análise: quando se estuda os processos migratórios de grupos que vivem na diáspora, tem-se algumas características peculiares, e o grupo árabe muçulmano não fica de fora de percepções que são únicas.

Com muita frequência os migrantes árabes muçulmanos, migram de seus locais de origem impulsionados por algum tipo de rede de parentesco. Osvaldo Truzzi, pesquisador da USP, relata em seus textos a importância das relações familiares para a formação de uma rede, que gera reciprocidade e pertencimento. Salvo raríssimas exceções, quem migra primeiro no modelo muçulmano é o homem, em busca de uma melhor condição de vida. Ele pode ser tanto solteiro, quanto casado. Se solteiro, e seguir a tradição, obterá uma certa comodidade financeira no país de destino, e posteriormente buscará uma noiva no local de origem.

Se casado, o processo é o mesmo, a busca de uma estabilidade financeira para mandar buscar sua conjuge no lugar de origem. Uma outra característica é a não fixação em um território específico, muitos ao chegar nos locais de destino, vão atuar ou como mascate (como o pai dos entrevistados) ou vão trabalhar no comércio local, muito provavelmente abrindo o próprio negócio, uma loja. Mesmo assim a loja não garante estabilidade, e ao sinal de alguma crise financeira, o pai da família pode sugerir a mudança de localidade. É o que presenciei na cidade de Santa Elena de Uairen.

Em que ano ele veio do Líbano?

Anos 1970. Onde ele nasceu não afetava tanto a guerra, mas afetou economicamente. Ele era professor lá, e ficou mais ou menos um ano sem receber salário, até que veio essa proposta, e ele veio para o Brasil. De alguma maneira a guerra influenciou a decisão dele de sair do Líbano.

Depois de Uruguaiana como foi?

Eu lembro que saímos de Uruguaiana, pois a economia não estava bem, e ficou sabendo de Macapá, que havia se tornado zona de livre comércio, alguma coisa assim, ele foi para lá visitar, e viu que tinha bastante movimento, algo similar ao que

era Santa Elena nos bons tempos. Então ele foi para lá, e foi sozinho, foi, se aventurou, fez seu negócio lá, viu que estava tudo certo e simplesmente passaram uns três a cinco meses, ele voltou para uruguaiana, fizemos nossa mudança e fomos para Macapá. Estando em Macapá, nós terminamos nossos estudos lá. Nesse meio tempo ele mandou boa parte da família, para o Líbano, para aprender a cultura de lá, o idioma árabe, o idioma inglês, e tudo isso né.

Ficamos 2 anos fora e ele ficou em Macapá. Depois a gente voltou e de lá também as coisas começaram a cair de novo.

Não era mais zona de livre comércio, o movimento não era mais como antes. Aqui na Venezuela, nós temos bastante família, em Margarita, foi quando eles ofereceram ao meu pai que tinha essa Santa Elena de Uairen aqui, que seria bom investigar para ver se abre um trabalho aqui, porque estava bombando.

Pesquisou o lugar, não demorou muito, abriu o negócio, e começou a dar certo. Enquanto isso ele manteve uma base em Macapá. Ele abriu a loja em 2007

Estava cursando a universidade de Matemática em Macapá, quando ele me pediu para ficar aqui. Terminei a universidade e vim para cá. Cheguei tomei conta daqui, e a gente comprou nessa época que estava muito bem, que compramos a loja. Pensamos que iríamos ficar, mas não esperávamos que acontecesse o que aconteceu⁶⁵, né? Agora nós estamos querendo vender e voltar para o Líbano, por que ele já recolheu as bases dele no Brasil em Macapá, e ele já está na cidade natal dele, Balur no Vale do Bekaa, mais confortável lá e está esperando por nós.

Análise: a migração para Santa Elena de Uairén para muitos dos entrevistados, não foi a primeira opção. Dos migrantes entrevistados na pesquisa, nenhum deles teve Santa Elena como primeiro local de destino. A maioria veio de três locais: Colômbia; litoral venezuelano e Brasil. A vinda para Santa Elena para estes migrantes aconteceu por conta das perspectivas comerciais que a cidade oferecia.

Santa Elena do Uairén é conhecida como uma cidade turística, de forte comércio. Antes da crise econômica venezuelana, milhares de brasileiros, principalmente das cidades de Boa Vista – RR e Manaus – AM, aportavam em Santa

65 Saleh se refere a crise econômica na Venezuela a partir da entrada do governo Maduro

Elena, para comprar a preços módicos produtos dos mais variados. Outra questão importante, é que pode-se chegar no Caribe pela rota que passa por Santa Elena do Uairén. Muitas excursões passavam pela cidade a caminho do Caribe e lá também gastavam seu dinheiro, fomentando o comércio local.

Porém como Saleh explicita em sua fala, a virada econômica pela qual a Venezuela passou, degenerou significativamente o comércio local. O que antes era interessante, a desvalorização da moeda local, principalmente para o turismo, agora passa a ser um empecilho para o sustento econômico. A desvalorização extrema da moeda faz com que os comerciantes não consigam mais comprar produtos para abastecer seus comércios gerando um verdadeiro caos, e a imagem de prateleiras vazias nos mercados e lojas torna-se bastante comum.

Tal situação gera no migrante muçulmano, uma sensação de incerteza e dúvida quanto ao futuro da Venezuela, o que faz com que muitos fechem suas portas e saiam da cidade. Uma população antes estimada em 60 pessoas, hoje não chega a 15.

Como um povo que vive na diáspora, a migração em diferentes contextos torna-se artifício comum para a sobrevivência, principalmente no âmbito econômico.

Trabalho

A categoria trabalho é de suma importância para entender o processo de construção identitária do grupo muçulmano migrante. Apesar de na maioria das vezes este grupo ser reconhecido exclusivamente pelo aspecto religioso, é também no aspecto trabalho que ele se destaca. O Corão exorta sobre a dignidade do homem que trabalha, sendo que o trabalho esta imbricado em outros valores que são essenciais para o muçulmano, quais sejam a religião e a família. Como esta escrito nessa passagem: *“Quem quiser ver um aumento no seu sustento e sua vida tornar-se extensiva deve manter os laços familiares”*.

Buscar a família ou propor casamento após a estabilidade financeira já denota uma preocupação no que tange a um modelo de família que se quer alcançar. Esse modelo de família está atrelado a religião e ao trabalho.

Em capítulo anterior discuti sobre se um ethos do trabalho pode ser pensado para entender a identidade muçulmano. E sim pode-se perceber essa correlação entre pensamento religioso e trabalho como um ethos que solidifica e proporciona um posicionamento do muçulmano no mundo moderno.

Jakson: a partir de que momento vocês perceberam que essa crise seria doradoura?

Saleh: A partir do momento em que não vale a legalidade aqui. Eles (o governo) impõe a você fazer o que eles querem. Existe uma insegurança para trazer mercadorias, você não tem segurança para estabelecer seus preços. Se o governo quiser ele pega seu produto, e se ele quiser, eles dividem sua mercadoria em 10x e você tem que vender pelos preços que eles querem, por exemplo: por um décimo do valor que você gastou. E foi nessa época que nós perdemos a maior parte de nosso capital. E a gente vem se mantendo com alguma coisa paralela, por que Santa Elena é uma região rica, rodeada de minérios, mas não é o nosso forte. E já que não tem segurança, e a cidade não tem muito a oferecer, nós estamos trabalhando para sair daqui e voltarmos para a nossa família

Análise: um ponto muito discutido na entrevista foi o processo de legalidade. Os representantes da comunidade muçulmana de Santa Elena entendem que o governo de Nicolas Maduro, presidente da Venezuela, trabalha nos limites da ilegalidade, mesmo o governo sustentando a ideia de democracia vinculada a consultas populares para mudar a constituição, por exemplo. Segundo o preceito presente no Alcorão: "*Não te esqueças de tua porção neste mundo.*" (Alcorão Sagrado 28:77), os muçulmanos entendem que qualquer abuso vinculado a governo ou pessoas deve ser detido.

Uma não regularização de preços gera o caos, o que não é bem recebido em uma cosmologia muçulmana, onde os mesmo devem constantemente combater de forma interna aquilo que eles chamam de jihad, uma luta interior para conter o homem mal que existe dentro do ser humano. A insegurança econômica atrelada a insegurança política, gera insatisfação, o que promove a saída dos muçulmanos de Santa Elena de Uairén.

Jakson: Mais ou menos quantos árabes e muçulmanos tinham em Santa Elena antes da crise econômica?

Kassen: Umas 22 famílias, umas 63 pessoas, e hoje não dá nem 4 famílias, com 18 pessoas no total e todos eram comerciantes.

Religião:

Aspecto fundamental da identidade muçulmana, a religião organiza de maneira sistemática a visão de mundo do muçulmano. A concepção de vida e a perspectiva sobre o universo, passa indubitavelmente pelo escopo da religião. Nas linhas que se seguem, percebe-se as falas a partir dessa categoria.

Jakson: Quando conversei com o senhor Muhammad, ele me disse que era sunita. Sabemos que entre os sunitas existem várias ramificações. Qual a ramificação de vocês

Kassen: Não. Nós nos consideramos Sunitas. É mais ou menos como você esta dizendo: tem o sufismo, o wahabismo, mas o sunita como tal, ele simplesmente diz que ele é muçulmano. Sou muçulmano sigo o alcorão e os ensinamentos do profeta. E pronto. Agora o xiita por exemplo: ele diz que segue o alcorão e mais alguma coisa... a gente não, nós dissemos que seguimos o alcorão e as sunas.

Saleh: a religião muçulmana é bem simples né. Tem o alcorão que é a palavra de Deus e tem a sunah que seriam os ensinamentos do profeta na prática no cotidiano, uma explicação mais humana. É só essas duas coisas. Tudo que engloba isso, estamos falando de muçulmanos. Agora quando vem alguém e quer acrescentar algo a mais, de um lugar que não existe, fora do alcorão e da sunah, não é certo tomar ele como muçulmano. E ser muçulmano é bem claro: tem que seguir o Alcorão e as Sunahs do profeta.

Kassen: no islã, no alcorão, tem um versículo que diz: Deus falando que hoje completamos a vocês a religião. Então quando Deus diz que a religião esta completa com a sunah e o alcorão, já esta completo, qualquer algo extra, já é uma

modificação, por isso não seguimos o que os sufistas dizem ou o que os xiitas dizem, porque na época do profeta não existia, porque veio a existir depois?

Por isso, somos sunitas pois seguimos as sunas. Os xiitas desconsideram muitas coisas do Islã. Eles pregam muitas acréscimos, o que não é bom.

Kassen: Mas no que concerne a religião, a religião diz que o normal é a pessoa aparecer o rosto, as mãos etc

Análise: a comunidade muçulmana de Santa Elena de Uairén por intermédio de seus representantes é (era) considerada uma comunidade sunita, sem ramificações. E o sunita é o muçulmano. Ele é a representação correta do que é ser muçulmano, pois ele segue o Alcorão e os ensinamentos dos profetas. O Alcorão e as Sunnas. Tudo o que possa existir fora dessa conjuntura não é muçulmano. E nesse caso eles levantam a ideia de que os xiitas não são muçulmanos, pois segundo os sunitas, os xiitas querem acrescentar alguma coisa ao Alcorão.

Interessante perceber que existe dentro da ummah muçulmana uma espécie de rivalidade latente entre xiitas e sunitas, rivalidade que não é de hoje e remete a morte do profeta Muhammad e sua descendência. Os dois lados levantam a hipótese constante de que o outro não é verdadeiramente muçulmano. Quando pesquisei a comunidade muçulmana de Curitiba – Pr recebi por parte dos membros mais ilustres da comunidade a mesma resposta que recebi dos representantes da comunidade de Santa Elena de Uairén: ele, o outro não é verdadeiramente muçulmano.

O ethos muçulmano perpassa compreensões internas diversas, dependendo do grupo que se esta pesquisando. Os seguidores de Ali, os xiitas, não reconhecem os sunitas, pois estes não descendem do profeta Muhammad. Já os sunitas não reconhecem os xiitas, pois acham que estes mistificam e extrapolam os limites do Alcorão e das Sunnas.

Jakson: segundo as estatísticas, tem-se mais sunitas do que xiitas entre os muçulmanos, em termos de 85% de sunitas e 15% de xiitas. como vocês veem isso?

Kassen: olha basicamente os xiitas estão em alguns países. Exemplo o Irã: o governo do Irã diz que existem mais de 90% muçulmanos xiitas no Irã, mas aí você vai no Irã, e percebe a presença de muitos sunitas. Os drusos, como muçulmano, não considero um druso como muçulmano. Eles se proclamam muçulmanos, mas o Alcorão tem mais de 600 páginas, e eles consideram apenas um capítulo como correto. Então, é como um cristão pegar a Bíblia é dizer que só está certo um livro na Bíblia, então não dá para aceitar, não dá para qualificar como muçulmano alguém que desconsidera todo o livro e só um capítulo está certo, é só o que convêm para essa seita, e a partir disso muitos conflitos aconteceram.

Em São Felix você tem uma certa briga entre xiitas e sunitas, tanto que em São Felix, existem mesquitas xiitas e sunitas.

Análise: perguntado sobre as estatísticas que consideram a existência de uma maioria maciça de sunitas, Kassen aproveitou para falar sobre os drusos, os quais ele não considera muçulmano, pois os mesmo desvirtuam o Alcorão, considerando só um capítulo como correto. Comentou brevemente sobre uma briga existente entre xiitas e sunitas em São Felix, onde por conta dos embates, existem duas mesquitas.

Jakson: vivenciei em pesquisa anterior uma divisão geográfica dentro da mesquita em Curitiba, com os xiitas a frente e os sunitas rezando atrás.

Saleh (preocupado): Um muçulmano sunita não entra em uma mesquita que não adota o que ele sabe sobre a religião. Isso que você falou que acontece em Curitiba, é muito estranho. Uma coisa não é compatível com a outra.

Kassen: Quando o xiismo nasceu, podemos dizer a princípio que eram melhores muçulmanos, melhores que os sunitas. Mas com o tempo, influências externas ao islamismo, influências externas investem para causar caos, divisão. Mas graças a Deus a grande maioria dos muçulmanos seguem um mesmo pensamento.

Existem alguns que querem divergir, por exemplo: existem xiitas que querem fazer a peregrinação a Carbala pois supostamente foi onde morreu Ali⁶⁶. Mas a grande maioria dos xiitas não querem, e aí entra um negócio que não tem nada a ver com a religião. Apenas por questões políticas.

Análise: A preocupação demonstrada por Saleh, quando explicitarei o que vivenciei na mesquita em Curitiba, vai de encontro ao que ele expôs anteriormente, sobre o que seria o verdadeiro islã para ele e a comunidade em Santa Elena de Uairén. É inconcebível para ele, o modo como essa divisão geográfica ocorre na mesquita de Curitiba.

Já Kassen podera um pouco mais, quando relativiza o xiismo, dizendo que essa vertente do islã ao nascer seria melhor que os sunitas, mas influências externas desvirtuaram o grupo gerando caos. Esse desvirtuamento posto por Kassen, diz respeito, e aí ele faz coro com outros sunitas, a introdução de outros elementos na religião que não são apenas o Alcorão e as Sunnas. A Constituição por parte dos xiitas de alguns santos, um modelo escatológico onde a remissão no fim dos tempos dar-se-á através da figura de um Imã xiita, que hoje esta oculto, mas que retornará para estabelecer a paz entre os povos, entre outros elementos, reforça na percepção sunita a ideia de um grupo que se vê como escolhido, que carrega em si características de profetismo e um certo ascetismo, em relação aos sunitas, o que gera divergências entre os grupos.

Jakson: Em Santa Elena não tem mesquita, não tem sociedade Beneficente... como vocês se reúnem?

Saleh: não tem mesquita, mas tem o que se chama “mussala” é um local onde a gente como muçulmanos nos reunimos. Não tem a estrutura de uma mesquita, mas nos reunimos na mussala. Temos dois dias festivos, depois que termina o ramadã e depois que termina a peregrinação a Meca, e as orações de sexta-feira, essas são as atividades, ainda mais porque agora somos pouquinhos, nós usamos mais para a oração de sexta-feira. Quando tínhamos mais pessoas, abriamos essa mussala,

66 Ali era o genro do profeta, casado com Fátima. Os seguidores de Ali são os xiitas que significa “seguidores de Ali ou seguidores da linhagem do profeta”

para as outras orações do dia. Nós oramos na sexta-feira basicamente uma hora: do meio dia a uma hora da tarde, e também recebemos os irmãos de Pacaraima.

Análise: Por ser uma comunidade menor, o grupo de Santa Elena de Uairén não dispõe de uma mesquita para realização de suas práticas religiosas institucionais. O que o grupo tem é uma mussala. A mussala é uma sala menor, mas que traz em si alguns elementos que remetem a uma mesquita, como tapetes no chão, uma pequena estante, e um local a frente dos tapetes, onde o orador se posiciona para compartilhar os ensinamentos do Alcorão.

O grupo tinha interesse em montar uma mesquita e uma escola, mas por conta da crise financeira na Venezuela, tais empreendimentos não foram para frente, e a diminuição cada vez mais de membros da comunidade, desestimulou os que ficaram a realizar qualquer tipo de obra em prol da comunidade. Mesmo assim, o grupo mantém as práticas rituais, e os dias festivos, e principalmente a oração de sexta-feira ao meio dia.

A manutenção destes elementos é entendida como a manutenção de uma identidade. Mesmo sendo uma comunidade pequena, e sem órgãos institucionais para sustentá-la, como uma mesquita ou uma sociedade beneficente, a prática ritualística como a oração de sexta-feira, elabora e reelabora uma identidade muçulmana. Estando em região de fronteira, é importante a prática de ações que remetem a uma representação do que é ser muçulmano, pois estas representações, ajudam a situar a identidade do grupo em relação a sociedade na qual eles estão presentes.

Jakson: Vocês tem contato com outras comunidades muçulmanas na Venezuela? Essa crise econômica afetou essas comunidades?

Kassen: Sim e não, muitos muçulmanos que tem raízes fora da Venezuela, já foram embora, mas muitos convertidos, não foram embora, e aproveitaram a estrutura da mesquita e melhoraram, estando a frente dessas comunidades.

Saleh: nestas comunidades maiores, um ajuda o outro e a comunidade se mantém, como é o caso de Caracas, São Felix. Aqui as pessoas, a maioria são de fora e se não der certo eles vão embora. Em comunidades organizadas é mais fácil de

trabalhar, e quando você olha para o Brasil, o Centro Islâmico da América Latina é em São Paulo, com muita literatura e auxílio para as comunidades, que não chega aqui para nós.

Análise: Esta pergunta foi feita para tentar medir o grau de entendimento que os representantes da comunidade de Santa Elena tem sobre o islamismo na Venezuela, bem como compreender através de sua fala, se a crise econômica afetou as comunidades muçulmanas no país.

Um ponto que deve ser ressaltado na resposta de Kassen, é quando ele expõe que muitos muçulmanos, que não tem raízes na Venezuela, já foram embora, deixando as comunidades nas mãos dos convertidos, ou como o islã prega, os revertidos, pois segundo o islamismo, todos nascem muçulmanos, mas em algum momento saem do caminho. Aqueles que voltam, não voltam por um processo de conversão, mas sim de reversão pois estão retornando para “casa”. Deixar nas mãos dos convertidos, pode gerar no futuro próximo um modelo de islã mais nacional, e menos globalizante, por exemplo, quando se entende que a língua árabe, é um elemento fundamental da identidade religiosa. As comunidades muçulmanas sendo lideradas, por pessoas convertidas, podem perder em um futuro próximo essa característica que é vital no entendimento da ummah, a comunidade universal dos crentes, produzindo um novo islã com uma nova dinâmica na reprodução e ressignificação dos elementos religiosos.

Família:

A família junto a religião e o trabalho, forma o tripé fundamental da identidade muçulmana. O ser muçulmano esta atrelado a esse tripé, que elabora para o muçulmano os processos de cognição e visão de mundo.

Junto com o conceito de família para o islã, esta o conceito de honra, um homem deve preservar de todas as formas sua honra, e essa preservação consiste na manutenção de um modelo de família, onde todos os membros sabem seu lugar e como devem se portar. Por exemplo o Alcorão lembra constantemente os deveres

que as crianças tem em relação aos pais. particularmente na sua velhice. Allá diz no Alcorão:

Teu Senhor decretou que não adoreis senão a Ele. E decretou benevolência aos vossos pais. Se um deles ou de ambos atingem, junto de ti, não lhes digais “ufa”, nem os maltrates, e dize-lhes dito nobre. E baixa em ambos a asa da humildade. E dize: “senhor meu! Tem misericórdia deles, como quando eles cuidaram de mim, enquanto pequenino.” [Sagrado Alcorão 17:23-24]

Em outra passagem o Alcorão revela a graça de Allá para com os seus, principalmente com relação a formação da família

Senhor meu! Induz-me a agradecer-Te a graça, com que me agraciaste, a mim e a meus pais, e a fazer o bem que Te agrade; e emenda-me a descendência. Por certo, volto-me arrependido para Ti e, por certo, sou dos moslimes. [Sagrado Alcorão 46:15]

Obedecer os pais, é uma virtude muito apreciada dentro do islamismo. O próprio profeta Muhammad exorta a importância da obediência aos pais como um sinal do verdadeiro islã.

Jakson: sobre casamentos... por exemplo.. casamento em algumas comunidades são internos, outras comunidades pode ser externo.

Kassen: isso não tem a ver com a religião, como dizem casamento forçado, isso varia da tradição da comunidade x. minha esposa é panamenha, e ela descende de libaneses. Mas não foi algo que eu busquei, aconteceu. Mas por exemplo, se eu fosse solteiro hoje, como muitas pessoas pensam, talvez eu busque alguém de descendência libanesa, para evitar o choque cultural, por que as vezes isso pega muito. Ela pode ser muçulmana, mas talvez seja muçulmana da Índia, o que será muito diferente. Minha esposa é muçulmana, mas é latina como eu. Então não será muito difícil criar os filhos assim. Não é que não vai funcionar mas será mais difícil. Por exemplo se minha esposa for do Sri Lanka, será uma muçulmana diferente.

Análise: O casamento é um contrato social sagrado entre um homem e uma mulher. Como todas as grandes religiões, o Islã também enfatiza a instituição do casamento. Allá diz no Alcorão Sagrado:

E, dentre Seus sinais, está que Ele criou, para vós, mulheres, de vós mesmos, para vos tranquilizardes junto delas, e fez, entre vós, afeição e misericórdia. Por certo, há nisso sinais para um povo que reflete." [Sagrado Alcorão 30:21]

Além disso, o Profeta Muhammad, especificamente mencionou casamento para ser de suas tradições e até mesmo equiparado a completar a metade da fé. Com relação a possíveis casamentos fora da comunidade, não há uma restrição, apesar de o entrevistado alegar que é mais fácil casar com alguém que já conhece os preceitos do Alcorão.

Contrariamente às crenças populares, o Islã não confessa casamentos forçados, independentemente do sexo; Na verdade, um casamento é incompleto sem aprovação expressa por ambos os noivos. Na prática, os casamentos arranjados no Islã referem-se ao processo em que um terceiro introduz duas famílias com filhos em idade de casar.

Jakson: quando converso com mulheres que se converteram ao islã, elas me falam que o processo de conversão se dá, por uma questão de respeito. As mulheres veem o Islamismo como uma religião que respeita mais a mulher. A comunidade respeita mais a mulher...

Kassen: o muçulmano pensa da mulher como algo mais valioso que ele possa ter. Uma vez perguntaram ao profeta: quem é mais importante na vida de alguém: e o profeta respondeu três vezes seguidas a mãe e só depois da terceira vez ele respondeu o pai. A esposa da pessoa, o profeta também diz: o melhor entre vocês e o melhor com suas famílias. Quem é bom com a família, é bom com a sociedade. Quem é bom com a sociedade e é ruim com a família, é um mal caráter.

No caso, você está falando sobre a vestimenta... muitas pessoas acham que é algo imposto, obrigatório, que o homem impõe, não é assim. Por exemplo: se eu for obrigar minha esposa a por o véu e ela não quer. Talvez ela use o véu alguns

meses, mas depois não vai querer mais e vai pedir o divórcio, por que estou sendo um carrasco em cima dela, e o pior, se estou fazendo isso, para agradar a ideia do islã na cabeça dela, ela vai acabar tendo ódio de mim e da religião. Outro ponto, quando você vê uma mulher usando o véu, adotando a a vestimenta islâmica, é muito difícil você ve-la abandonando essa vestimenta, acontece, mas é muito difícil, por conta de um sentimento que ela cria... ela se vê melhor... parece que a sociedade a respeita mais... uma vez perguntei para a minha mãe, porque ela optou por usar o véu, e ela falou, enquanto morávamos no Brasil, era até mais fácil para ela usar o véu no Brasil. Em Macapá existiam poucos muçulmanos, e o uso do véu chamava a atenção. No Rio Grande do Sul não, pois lá a comunidade é bem maior, e era mais comum o uso.

Ela falava que enquanto uma mulher passa com decote e roupas curtas, a outra passava com vestimenta muçulmana, mais resguardada, os homens ao redor dela, não tem aquela olhada de caçador ao redor dela, enquanto a outra fica reclamando “a esses cachorros..” tem isso também, mas isso é algo que se a mulher em si não quiser para ela, por religião o homem não pode obriga-la, ele pode solicitar, pode pedir, mas não obrigar.

Fronteira

Ao pensar essa categoria fronteira, para compreender os muçulmanos em Santa Elena do Uairén, ela foi escolhida pois remete não apenas a noção de uma fronteira física, mas também a noção de uma fronteira simbólica. Quando se trabalha com grupos diaspóricos com matriz religiosa, a fronteira torna-se fluída pois, os sujeitos em um processo de alteridade, estão constantemente em negociação exposição de sua identidade religiosa. No caso do islamismo, isso se reveste de um caráter maior, principalmente se se pensa em grupos diaspóricos que vivem no ocidente, onde a visão sobre o islã, carrega muitas distorções.

Ao perguntar sobre como eles vivenciam o islamismo em uma área de fronteira, Kassen respondeu que é muito parecido com vivenciar o islamismo no

Brasil, e trouxe a tona para exemplificar isso, o caráter amistoso⁶⁷ do brasileiro com eles. Outro relato na entrevista foi sobre a conversão, e entusiasmados, relataram a conversão de indígenas, que após a conversão, saíram de Santa Elena do Uairén e foram para outras cidades na Venezuela que comportam uma mesquita para vivenciar sua fé, e aprender mais sobre o Islã.

Saleh destaca na entrevista um ponto importante, que é a migração hoje forçada para o Brasil. Historicamente o venezuelano não migra para o Brasil, pois não há um vínculo estreito com este país. O vínculo do venezuelano, por questões históricas e antropológicas seria com a Colômbia, Peru, alguns países da América Central e até os Estados Unidos. Um ponto a mais que reforça esse não vínculo seria o idioma. Porém com a crise venezuelana, muitos sujeitos foram obrigados a passar a fronteira e vir para o Brasil, entre eles alguns muçulmanos.

Mas o caso dos muçulmanos é atípico, pois enquanto a maioria dos migrantes venezuelanos vem a Boa Vista – RR e param na cidade, os migrantes muçulmanos, enxergam a capital de Roraima, como rota de passagem, pois segundo relatos dos membros da comunidade em Santa Elena do Uairén, muitos vãos que saíam de Caracas, capital da Venezuela, para o Oriente Médio e Estados Unidos, não saem mais, o que força o migrante muçulmano a passar por Boa Vista – RR, em direção aos grandes centros.

Jakson: Como vocês vivenciam o Islamismo em uma área de fronteira...

Kassen: É muito parecido como vivenciar o islamismo no Brasil, o venezuelano, é muito parecido com o brasileiro, são amistosos conosco. Eles são mais liberais.

Saleh: Eles são curiosos, perguntam o que é, perguntam a fundo, e já tivemos várias conversões, inclusive índios, e inclusive o pessoal, já nem esta mais aqui, mais de 8 pessoas, pessoas que leem conhecem e decidem seguir a prática muçulmana. Se convertem e começam a aplicar a religião muçulmana. Mas apesar das conversões, a maioria são descendentes, nascidos muçulmanos. Mas hoje estamos em pequeno número

67 Apesar desse famoso caráter amistoso, já existem relatos no Brasil de pessoas agredidas por serem muçulmanos, como o caso de duas mulheres muçulmanas agredidas em Curitiba – Pr: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2015/11/23/apos-ataques-a-paris-muculmanas-relatam-agressoes-em-curitiba.htm>

Kassen: se não tivesse ocorrido essa crise, talvez as pessoas não tivessem ido embora, e a gente iria sair da mussala e teríamos uma mesquita., uma estrutura, pois aqueles que se converteram aqui, pela falta de uma pessoa com mais sabedoria no tema, não tivesse sido necessário ele ir embora para São Felix, aqui nós fizemos uma introdução, mas não conseguimos aprofundar, e muitos foram para a escola de São Felix, para aprender mais, e muitos foram e acabaram ficando por lá, inclusive um indígena aqui de Santa Elena que foi para São Felix e ficou por lá, trabalhando na mesquita.

Se não fosse essa crise, talvez tivéssemos uma estrutura melhor, uma demanda, mas com a crise o grupo ficou pequeno, e agora não é mais necessário pelo número pequeno de pessoas. O que muito se vê aqui em Santa Elena, por ser fronteira, em um país que está em crise, onde a grande maioria dos muçulmanos que quer visitar o país de origem, ou ir de vez, não está podendo ir por Caracas, tem que passar por aqui, cruzar a fronteira, para pegar o avião no Brasil.

Saleh: inclusive em Boa Vista, o pessoal já deve ter presenciado esse pessoal com vestimentas diferentes, tradicionais, por que antes, Boa Vista por ser mais longe do centro do Brasil, Boa Vista não oferecia nada, agora eles tem que pegar essa rota por Roraima, para chegar aos grandes centros, e o pessoal de Roraima que não tinha esse contato, começou a ter esse contato, começou a ver essas pessoas, e começam a se perguntar, quem são essas pessoas com vestimentas diferentes que tem o nome de nikal.

Orientalismo:

Como última categoria de compreensão do ser muçulmano na cidade de Santa Elena de Uairén, perguntei sobre o orientalismo, termo extensivamente trabalhado por Edward Said em sua obra clássica *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*.

O termo faz referência a uma visão de mundo produzida pelo ocidente sobre o oriente, uma visão carregada de exotismo e diferenciação a partir de caracteres negativos.

Perguntei se eles já haviam passado ou visto práticas preconceituosas por serem muçulmanos. A princípio a resposta foi novamente expondo a cordialidade da população local, mas imediatamente a resposta caminhou para as práticas de corrupção existentes na Venezuela. Atrelando corrupção a práticas preconceituosas, pois segundo Saleh, os policiais quando constatarem a presença de um muçulmano, além dos comentários jocosos, aproveitam para extorquir financeiramente esses muçulmanos.

Interessante perceber como práticas que o ocidente desvinculou de uma prática religiosa, estão presentes na concepção de mundo muçulmana. Atrelar corrupção a uma visão preconceituosa sobre o outro, só é possível se você tem sua cosmovisão construída nas bases da religião.

Kassen aproveitou para expor novamente a crise humanitária pela qual passa a Venezuela. Onde pessoas estão vivendo a míngua, mas quando ligam a TV parece outro mundo. O que para ele tem um caráter positivo, pois as pessoas por desconfiarem da programação assistida na televisão, começam a questionar a veracidade do que veem e passam a perguntar para eles, a partir de uma empiria, o que é ser muçulmano e seus elementos diacríticos, como o véu.

A Entrevista termina com um exemplo de uma conversão de uma senhora europeia, que depois de convertida perguntaram a ela, quais os motivos que levaram ela a conversão, visto toda a imagem produzida sobre o islamismo nos meios de comunicação, no que ela respondeu que seu processo de conversão deveu-se a conhecer primeiro o Islã e não os muçulmanos, ela conheceu primeiro os preceitos, o Alcorão, as Sunnas, e só depois passou a conhecer os muçulmanos.

Jakson: uma pergunta sobre a visão orientalista sobre o Islã e os muçulmanos. Uma construção ocidental eivada de preconceitos. Vocês me falaram que Santa Elena é bem tranquilo. Como vocês veem essa construção? Essa questão afeta vocês aqui em Santa Elena

Saleh: na Venezuela, as pessoas normais, não tratam esse assunto, cada um cuida do seu assunto, eles até tratam com muita curiosidade. Só que aqui na Venezuela, o país é muito corrupto, então quando a guarda, a polícia, esse pessoal, só de ver as

peessoas vestidas diferentes, de forma tradicional, como os muçulmanos se vestem, então quando os muçulmanos chegam perto dos guardas, eles aproveitam para fazer mal comentário, e começam a estorquir financeiramente esses muçulmanos vestidos de forma tradicional.

Kassen: O pessoal daqui, o venezuelano, com toda essa crise que esta acontecendo no país, todos morrendo de fome, morrendo nos hospitais, quando ele liga a TV, ele vê tudo arco-iris, tudo maravilha, como se estivesse na Europa, então o venezuelano hoje em dia, ele não acredita muito no que vê na TV, e quando ele se depara com um muçulmano, a maioria é muito curiosa, e eles param e perguntam: o que é essa roupa, esse véu? O que vocês falam? Etc..

E isso ajuda muito o venezuelano a conhecer melhor o muçulmano, e o Islã tal como é, isso sem dizer que a mais de 200 anos tem muçulmano vindo para o país, e eles estão espalhados pela Venezuela. Hoje a segunda maior mesquita, é a do Tigre, que fica no interior do país, tendo a mesquita de Caracas como a primeira. Aqui é muito tranquilo, Até que é fácil ser muçulmano na Venezuela, comparado com outros lugares, como os Estados Unidos, onde o governo e parte da população não aceitam os muçulmanos. Diferente da Inglaterra, onde tem muitos muçulmanos e o prefeito também é muçulmano. Olhando para essa construção negativa sobre o islã, talvez por esse intento, muitas pessoas acabam tendo a curiosidade, e se perguntam será que é assim mesmo?

E hoje a religião que mais cresce no mundo (não por nascimento, mas por conversão) é o islamismo. Então é uma pessoa ciente que esta fazendo, deixando uma religião e isso não é algo simples. Então essa construção de uma imagem falsa do Islã, esta fazendo com que as pessoas se aproximem do Islamismo, e as pessoas não estão vendo essa violência. Mas é claro que pode ter os seus extremos. A própria religião muçulmana diz que o muçulmano é uma pessoa equilibrada, pois qualquer extremo, causa exageros e exageros levam a fundamentalismo. O Islã não prega isso, prega o equilibrio. Uma religião fundamentalista nunca é boa.

Teve por exemplo, uma senhora europeia que se converteu, e perguntaram para ela e ela respondeu: como você se converteu diante de todas essas imagens sobre o

islamismo? Vendo tudo isso que a mídia mostra. E ela simplesmente falou: não, por que eu conheci o islã, antes de conhecer os muçulmanos. A religião como tal, se você a conhece, quebra com toda e qualquer imagem ruim que tentam de mostrar de qualquer religião que seja talvez.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Islã, Islãs, muçulmano, muçulmanos, em um mundo polarizado, maniqueista, em que se constroi a visão sobre o outro a partir de paradigmas imóveis, em que para se entender o outro é necessário criar uma espécie de modelo, para inserir nesse modelo, percepções, urge uma compreensão que transcenda e compreenda as dinâmicas plurais que perpassam a formação de diferentes grupos e povos.

Na história do contato entre diferentes povos, é muito costumeiro, para se situar sobre o desconhecido a produção e a reprodução de elementos diacríticos, que servirão de baliza para o entendimento de grupos considerados não participantes da mesma cosmologia do observador.

Com o árabe muçulmano não foi diferente. Existe por parte do ocidente uma construção que transita entre o exótico e o grotesco. O exótico, caminha pelas rédeas da diferença, do inusitado, do proibido. Quando se pensa na categoria árabe, a imaginação do curioso pode transitar entre as mil e uma noites até povos belicosos e tribais. Quando se pensa em muçulmanos, elabora-se uma miríade de interpretações que vai da defesa da fé, até terrorismo de homem bomba. Construções monolíticas, que não entendem a complexidade do que é ser árabe, do que é ser muçulmano e do que é ser árabe muçulmano.

Tais construções perpassam o imaginário ocidental a tempos, desde o momento em que o islã tornou-se uma civilização que começou a rivalizar com o ocidente, principalmente com a Europa. As constantes incursões dos califas, nas regiões do mediterrâneo, e península ibérica, via norte da África, demonstravam o poder dessa nova civilização, e seu propósito em levar a fé para os diferentes povos.

Quando o profeta Muhammad morre, ele deixa como legado, o desejo nos corações de todos os seguidores da propagação da fé muçulmana, e implantação nos lugares conquistados, o que muitas das vezes no decorrer da história não foi feito de maneira pacífica. A primeira incursão nesse sentido deu-se entre os próprios árabes quando o profeta Muhammad e seus seguidores saem de Medina em direção a Meca para retirar de lá a adoração aos “falsos deuses” e instituir a adoração a um único deus, Allá.

Na península ibérica o califado de Córdoba foi a forma de governo islâmico que dominou a maior parte da Península Ibérica e do Norte de África. Também estabeleceu uma relação entre os seguidores das três religiões monoteístas de origem abraâmica jamais vista, uma relação em que os membros destas três religiões tinham voz e participavam ativamente da política do califado, guardadas claro as devidas proporções de participação. Um dos legados desta presença moura pode ser observado na arquitetura das cidades conquistadas. Prédios com arcos, uso da cerâmica, são elementos vistos até hoje nas construções da região da Andaluzia.

Pensar sobre o Islã, é pensar a partir do prisma da complexidade, é quebrar a visão unilateral, e olhar de forma a entender as dinâmicas que perpassam a produção de significados para este grupo. Olhar para o muçulmano de maneira etnográfica, ajuda a situar o olhar para além uma observação padrão construída sobre eles, e não por eles. Essa é a discussão orientalista, onde o ocidente inventa um oriente, para que este caiba em sua caixinha interpretativa. Compreender o islamismo no processo histórico, quebra preconceitos e barreiras.

Um olhar sobre a filosofia e a teologia islâmica quebra um molde, em que Allá é sanguinário, se você morrer pela fé, você será agraciado com virgens. Olhar para a teologia islâmica faz entender que o islã não se resume a xiitas e sunitas, mas a uma gama de sujeitos e ramificações, todas elas com suas características e interpretações sobre a fé. Olhar para a teologia islâmica demonstra que xiita não significa terrorismo ou fanatismo, mas sim uma ramificação oriunda da família do profeta Muhammad.

Olhar para os árabes, e entender que se não fossem eles, uma boa parte da cultura e filosofia grega, Platão, Aristóteles, estaria perdida, pois foram eles que salvaguardaram os textos gregos antigos. Ainda no campo da filosofia, Avicena e Averróis, constituíram modelos filosóficos interpretativos sobre Deus, extremamente elegantes. Olhar para os árabes, é perceber um povo que já na idade média, enquanto os ocidentais amputavam sem dó os corpos, eles já tinham um conhecimento avançado de anatomia, e que não raro médicos ocidentais

atravessam a cordilheira do Cáucaso e os montes Urais, para aprender medicina avançada com estes médicos árabes.

Portanto urge uma compreensão sem as amarras de um pensamento único, que pense o árabe muçulmano para além de pobres e rasteiras análises. O trabalho que ora foi produzido tentou de alguma forma estender um olhar crítico e reflexivo sobre o tema. Ao elencar um estudo sobre a presença árabe muçulmana na fronteira Brasil e Venezuela, tendo como lócus a cidade de Santa Elena de Uairén, o trabalho buscou compreender as ressignificações identitárias produzidas por um grupo em região fronteiriça.

Trabalhar com identidades étnico religiosas, em situação de fronteira, requer do pesquisador um olhar atento para a produção dos elementos diacríticos que constituem a apresentação destes sujeitos em uma sociedade estranha a eles. A presença árabe muçulmana na fronteira, é carregada de caracteres que muitas das vezes escapam ao muçulmano, pois o que existe em um espaço de múltiplas interpretações e manifestações identitárias, são julgamentos etnocêntricos, até como uma forma de salvaguardar o status quo dos grupos em relação.

Para entender a constituição destes sujeitos foi necessário no decorrer do trabalho, um aprofundamento histórico antropológico e sociológico, para pensar esses sujeitos. O trabalho trilhou caminhos conceituais para interpretar as práticas e representações existentes em uma cosmologia muçulmana.

A temática do trabalho foi elaborar uma compreensão sobre identidade e representação na fronteira pan-amazônica, tendo como foco a presença de árabes muçulmanos em contexto transfronteiriço entre Brasil e Venezuela. Recorreu-se a história, antropologia, sociologia, filosofia, para em um trabalho interdisciplinar tecer um olhar compreensivo e crítico sobre estes sujeitos, elencando-os no espaço e tempo de uma tradição identitária.

Quando se estuda grupos diversos, que comungam de uma visão de mundo diferente da sua, existem algumas opções, entre elas, o pesquisador estuda mas mantém um certo olhar distanciado, mas não necessariamente um olhar metodológico, mas sim uma distância tratando os sujeitos como meros objetos e mantendo assim seus preconceitos, ou ele produz um olhar distanciado

metodológico, uma observação participante, mas que compreende as dinâmicas produzidas pelos sujeitos no campo da pesquisa, dando voz a estes indivíduos sem perder o caráter teórico metodológico. Opto pela segunda opção.

Ao entrar no universo de significados produzidos pelos membros da comunidade de Santa Elena de Uairén, não adentrei apenas com o olhar severo do pesquisador reticente. Conversei com eles, ri com eles, e nestes momentos eles expuseram para mim, questões que acredito não encontraria se não os respeitassem e os tratassem como sujeitos com voz.

Sujeitos que conheci a alguns anos atrás na figura do senhor Muhammad no aeroporto internacional de Boa Vista, que diferente de outros, que de forma natural poderiam se espantar com um rapaz, que ele desconhecia, correndo ao seu encontro, mas que de forma amável cedeu seu tempo e seu contato para conversarmos. Mal sabíamos eu e o senhor Muhammad que ali estava começando uma jornada que produziria a tese ora apresentada.

REFERÊNCIAS

ABDALATI, Hammudah. **O Islam em foco**. São Bernardo do Campo, SP: Centro de divulgação do Islam para América Latina, 1989.

ALCORÃO. Trad.: Mansour Challita. Rio de Janeiro: ACIGI, 2001

AL-SABBAGB, Nezar Ahmad. **Los Cuarenta Hadices**. Salimiah, Kuwait: International Islamic Federation of Student Organizations, 1989.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**. Lisboa: Edições 70, 2005.

ANTES, Peter. **O Islã e a política**. São Paulo: Paulinas, 2003.

AQUINO, Rubem Santos Leão de. **História das sociedades: das comunidades primitivas às sociedades medievais**. Rio de Janeiro: Ao livro técnico, 1980.

ARAGÓN, Luis, E. **Introdução ao Estudo da Migração Internacional na Amazônia**. CONTEXTO INTERNACIONAL – vol. 33, n. 1, janeiro/junho 2011

AUGÉ, Marc. **Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas, SP: Papirus, 2013.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000.

BASBOUS, Antoine. **O Islamismo, uma revolução abortada?** Porto: Ambar, 2003.

BHABHA, H. (org.) **Narrating the Nation**. Londres: Routledge, 1990.

BOURDIEU, Pierre. **Linguagem e Poder Simbólico**. In. A Economia das trocas lingüísticas. 2a ed. São Paulo: Edusp, 1998.

_____. **Gênese e estrutura do campo religioso**. In: A Economia das Trocas Simbólicas. 6a ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

CUNHA, Maria Jandyrá Cavalcanti, et al. **Migração e Identidade: olhares sobre o tema**. São Paulo: Centauro, 2007.

DELUMEAU, Jean. **De religiões e de homens** (Trad. de Nadyr de Salles Penteadó). São Paulo: Edições Loyola, 2000.

DELVAL, Raymond. **Les musulmans em Amérique Latine et aux Caraïbes**. Paris: Éditions L'Harmattan, 1992.

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2014.

DURHAM , Eunice Ribeiro & CARDOSO, Ruth C. Leite. **"A investigação antropológica em áreas urbanas "**. In Revista de Cultura Vozes, vol. 67, n. 2, 1973.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.

FARAGE, Nádía. **As Muralhas dos Sertões - os Povos Indígenas no Rio Branco e a Colonização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FREUD, Sigmund. **O mal estar na civilização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GATTAZ, André. **Do Líbano ao Brasil: história oral de imigrantes**. São Paulo: Gandalf, 2005. E-book < <http://gattaz-livros.blogspot.com/2008/05/do-lbano-ao-brasil.html>>.

GEERTZ, Clifford. **O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 1997.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Ed LTC: Rio de Janeiro, 1989

GIRARD, René. **Deus: uma invenção?** São Paulo: É Realizações, 2011.

GIRARD, René. **Aquele por quem o escândalo vem**. São Paulo: É Realizações, 2011.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. Manaus: Editora Valer, 2007.

GOSS, Karine Pereira. **As Correntes Interacionistas e a sua Repercussão nas Teorias de Anthony Giddens e Bruno Latour**. In: Ciências Sociais Unisinos, São Leopoldo, Brasil; Universidade do Vale do Rio dos Sinos, ano/vol. 42 número 003; setembro-dezembro.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006 [1950].

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Trad. de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte; Brasília: UFMG; Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HANNERZ, Ulf. **Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional**. Mana, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 7-39, Apr. 1997

HOBBSBAWN, Eric & RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HURD, Elizabeth Shakman. **“Toward a Postsecular Alternative: Secularism and Political Islam in Historical and Relational Context”**. In: Middle East History and Theory Conference, The Johns Hopkins University. Chicago, 2001, pp. 01-32.

HUTINGTON, Samuel. **O choque de civilizações**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

JAAFAR KHALIL, Muhammad ; NASSER FILHO, Omar. **Um diálogo sobre o Islamismo**. Curitiba: Criar Edições, 2003.

JAFRI, Syed Husain M. **Xiismo Duodecimalista**. In: Islã. O credo e a conduta. Imago Editora: Rio de Janeiro: 1990.

JARDIM, Denise Fagundes. **Nacionalismos, Conflitos Étnicos e Identidade Palestina na Diáspora**. In: OLIVEIRA, Marco Aurélio Machado de (org). Guerras e Imigrações. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2004.

JOMIER, Jacques. **Islamismo: história e doutrina**. Petrópolis: Vozes, 1992.

JUNIOR, Arno Dal Ri & ORO, Ari Pedro. **Islamismo e humanismo latino: diálogos e desafios**. Petrópolis, Rj: Vozes, 2004

LAGE, Giselle Carino. **Revisitando o método etnográfico: contribuições para a narrativa antropológica**. In: Revista Espaço Acadêmico, no 97, junho de 2009.

MACAGNO, Lorenzo. **Outros muçulmanos. Islão e narrativas coloniais**. Lisboa: ISC, 2006.

MAGNANI, José Guilherme Carlos. **De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana**. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 17, no 49, junho de 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Vida e Obra (Argonautas do Pacífico Ocidental) 1884 – 1942**. 2ªed, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARCANO, Elvia Jimenez. **La construcción de espacios sociales transfronterizos entre Santa Elena de Uairen (Venezuela) y Villa Pacaraima (Brasil) do ano de 1996 do Programa Conjunto de Doutorado em Estudos Comparados de América Latina e Caribe, FLACSO/Universidade de Brasília**.

MARQUES, J. H. **Representações identificadoras da Comunidade Islâmica no município de Irati**. Graduação. Monografia apresentada ao curso de Licenciatura em História da Universidade Estadual do Centro-Oeste, 2003.

MARQUES, J. H. **Muçulmanos em Curitiba: Uma análise das dinâmicas identitárias a partir do jornal “Assiraj”**. Mestrado. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal do Paraná, 2010

MARTINE, George. **A globalização inacabada: migrações internacionais e pobreza no século 21**. São Paulo em Perspectiva, v. 19, n. 3, 2005.

MARTINEZ, Mario Valero. **Redes Urbanas Transfronterizas: Dos Escenarios Venezolanos**. Aldea Mundo Revista sobre Fronteras e Integración Año 14, No. 27 / Enero - Junio 2009.

MAS, Ruth. **Compelling the Muslim Subject: Memory as Post-Colonial Violence and the Public Performativity of “Secular and Cultural Islam”**. In: The Muslim World (96), University of Colorado at Boulder , 2006, pp.585-616.

MILLS, Wright. **O Trabalho**. In: A nova classe média (white collar). Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

MONTENEGRO, Silvia Maria. **Dilemas Identitários do Islam no Brasil: a comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro**. Doutorado. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Sociologia e Antropologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000.

_____. **Discursos e contradiscursos: o olhar da mídia sobre o Islã no Brasil**. In: Mana. Estudos de Antropologia Social, vol., 08, no 01, abril, p. 63-91, 2000a.

_____. **Identidades Muçulmanas no Brasil: Entre o Arabismo e a Islamização**. In: Lusotopie. Portugal, une identité dans la longue durée. Paris: Karthala, vol. 02, no 02, p. 59-79, 2002b.

MORAES, Fabrício Tavares de. **O estreitamento da mente islâmica: raízes de uma crise**. Estadão 2018. Disponível em:

<https://cultura.estadao.com.br/blogs/estado-da-arte/o-estreitamento-da-mente-islamica-raizes-de-uma-crise/>. Acesso em: Julho de 2018.

NETO, Pedro Fernandes. **A FAIXA DE FRONTEIRA INTERNACIONAL NORTE DO BRASIL: UMA ANÁLISE COMPARATIVA ENTRE OS DOIS PARES DE CIDADES-GÊMEAS DE RORAIMA: PACARAIMA (BRASIL)/ SANTA ELENA (VENEZUELA) E BONFIM (BRASIL)/ LETHEN (GUIANA)**. In: Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina – 20 a 26 de março de 2005 – Universidade de São Paulo

OLIVEN, Ruben George. **A antropologia de grupos urbanos**. 6a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2006

PACE, Enzo. **Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais**. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

PARK, Robert Ezra. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, Otávio Guilherme. **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1987.

PEIRANO, Mariza. A favor da **etnografia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

PELLEGRINO, Adela. **La migración internacional en América Latina y el Caribe: tendencias y perfiles de los migrantes**. Serie Población y Desarrollo (CEPAL), n. 35, 2003.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil**. In: Revista USP, São Paulo, no 67, 2005.

PINTO, Renan Freitas. **A viagem das idéias**. Estud. av., São Paulo, v. 19, n. 53, p. 97-114, 2005.

REILLY, Robert R. **The Closing of the Muslim Mind: How Intellectual Suicide Created the Modern Islamist Crisis**. Wilmington, Delaware: ISI Books, 2010.

ROCHA, Valcleia Barros & SILVA, Paulo Rogério de Freitas. **Pacaraima no Contexto Regional Fronteiriço – Brasil / Venezuela**. In: Org: VERAS, Antônio Tolrino de Rezende & SENHORAS, Elói Martins. Pacaraima um olhar geográfico. Boa Vista: Editora da UFRR, 2012.

RODRIGUES, Francilene. **Migração transfronteiriça na Venezuela**. Revista Estudos Avançados nº 20; 2006.

RODRIGUES, Francilene. **Migração para o trabalho: Uma análise da migração laboral em Boa Vista e Pacaraima (Roraima-Brasil) e Santa Helena do Uairén (Estado Bolívar-Venezuela)**. Recife- PE: XIV Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste, 2009.

RODRIGUES, Francilene dos Santos. **Nacionalidade no pensamento social brasileiro e venezuelano e o lugar Guayana**. Manaus: EDUA, 2014.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALAMITO, Jean-Marie. **Trabalho e trabalhadores na obra de Santo Agostinho**. In: MERCURE, Daniel & SPURK, JAN, (orgs). O trabalho na história do pensamento ocidental. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

SANTOS, Nálbia de Araújo & FARIAS, Manoel Raimundo Santana. **Modelos Meta-Teóricos pa Estudos Epistemológicos do processo de pesquisa acadêmica**. 10º Congresso USP de Controladoria e Contabilidade. 2013.

SCRUTON, Roger. **O rosto de Deus**. São Paulo: É Realizações, 2015.

SOUZA, Márcio. **A expressão amazonense – do colonialismo ao neocolonialismo**. Manaus: Editora Valer, 2010.

TAMBIAH, Stanley J., **Magic, science, religion and the scope of rationality (The Lewis Henry Morgan Lectures 1984)**, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

TRUZZI, Oswaldo. **Configurações e valores familiares entre muçulmanos em São Paulo**. 30o Encontro Anual da ANPOCS, [s.d.]

VESENTINI, José Willian. **Choque das Civilizações?** In: MARQUES, Adhemar Martins; BERUTTI, Flávio Costa; FARIA, Ricardo Moura (Orgs.). História do Tempo Presente: Textos e Documentos. 2a ed. São Paulo: Contexto, 2007.

WALLERSTEIN, Emmanuel. **O declínio do poder americano: os Estados Unidos em um mundo caótico**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 11 ed. São Paulo: Pioneira, 1996.