



Comunicações do ISER

Número 66 - Ano 31 - 2012

AS MÁSCARAS DE GUERRA DA INTOLERÂNCIA

As máscaras de guerra da intolerância 1



ÁRABES E MUÇULMANOS

ENTREVISTA COM GISELE FONSECA CHAGAS¹

Por Felipe Bero-
can Veiga e
Hélio R. S. Silva

150

Comunicações do ISER



Comunicações do Iser: Qual é a distinção que se pode fazer entre um árabe e um muçulmano? Quais são as relações entre árabes e muçulmanos? Quer dizer, essa relação entre política, religião e a etnia?

Gisele Fonseca: Bom, é preciso fazer algumas distinções: nem todo muçulmano é árabe, e nem todo árabe é muçulmano. No imaginário ocidental, acabou se associando a ideia do Islã vinculada ao mundo árabe, mas, na verdade, no próprio mundo árabe, existem árabes que são cristãos (pertencentes às várias igrejas históricas), judeus e pertencentes a outras denominações religiosas. É muçulmano todo aquele que faz seu testemunho de fé (shahada), que é pronunciar a fórmula ritual de que “não há deus além de Allah e que Muhammad é seu profeta”. Além da shahada, os outros pilares do Islã – em um total de cinco – que são seguidos pelos muçulmanos são: a salat (as cinco orações diárias), o zakat – que pode ser traduzido por esmola ou caridade; o sawm

– que é o jejum no mês do Ramadan (nono mês do calendário islâmico, que é lunar) e, por último, o hajj, que é a peregrinação à Meca. A relação entre “árabe” e “muçulmano” foi elaborada, principalmente, por conta de razões históricas. O berço do Islã foi Meca, na Península Arábica. O profeta Muhammad nasceu em Meca no ano de 570 d.C., e foi nessa cidade, no ano de 610 d.C., que ele começou a receber a revelação do Alcorão. A própria revelação e, mais tarde, sua codificação escrita no texto do Alcorão foram feitas em língua árabe. O idioma árabe, nesse sentido, é visto pelos muçulmanos de todo o mundo como o idioma original, sagrado, da revelação. Em geral, muçulmanos do mundo inteiro veem o aprendizado da língua árabe como parte de sua obrigação e conhecimento religiosos. De acordo com a maioria dos muçulmanos, o Islã é uma religião universal, dada por Deus à humanidade, e não uma religião de ou para árabes. O subcontinente indiano, por exemplo, é a região que abriga a

¹ Doutora em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense e pesquisadora do Núcleo de Estudos do Oriente Médio da Universidade Federal Fluminense (Neom/UFF)

maior parte de muçulmanos. A Indonésia é o país com a maior população de muçulmanos do mundo e, além disso, há grandes comunidades muçulmanas na Europa e nos Estados Unidos. Já a maior parte das comunidades muçulmanas existentes no Brasil se construiu em vários momentos históricos do século XX, sendo formadas principalmente por imigrantes árabes e seus descendentes. Assim, embora tenha esse imaginário cultural, vinculando o Islã ao mundo árabe, na verdade, a expressão do Islã transborda o mundo árabe, tornando essa religião bastante diversificada.

Dessa forma, é preciso ver a tradição islâmica como uma tradição religiosa plural e diversificada, não só geograficamente, mas também cultural, histórica e socialmente. Há várias correntes e formas de interpretação e de prática ritual do Islã. As principais comunidades sectárias do Islã são os sunitas (85%) e os xiitas (cerca de 15%), as quais, por sua vez, são internamente formadas por diferentes correntes interpretativas do Islã. Desse modo, o que de fato caracteriza o Islã é a sua diversidade. Entender o Islã por sua diversidade é se opor, nesse sentido, a uma forma de pensamento que vê o Islã como uma essência, como um todo homogêneo que governaria a vida dos muçulmanos e de suas sociedades de forma atemporal. Tal forma de pensamento foi chamada de orientalismo por Edward Said. Esse orientalismo, então, passou a influenciar uma forma específica de ver os muçulmanos e as sociedades majoritariamente muçulmanas, sem considerar os diversos contextos históricos, as diversas tradições culturais locais, que influenciam na forma como os muçulmanos praticam a sua religião. Então, o que acontece? Nesse processo, tem-se a elaboração do Islã como alteridade extrema, como aquele outro muito estranho a nós. E esse orientalismo, de certa forma, foi reinventado e reproduzido nos últimos anos, sobretudo depois dos atentados de 11 de setembro de 2001, quando houve a construção desse outro, oriental, muçulmano, como terrorista, como expressão do radicalismo islâmico. Então, o que é preciso deixar

claro é que o Islã é marcado por uma diversidade interna de práticas e de interpretações. O contexto histórico de cada comunidade religiosa é muito importante para entender como suas práticas religiosas e visões de mundo foram elaboradas.

Esse ponto nos leva à última questão, sobre a relação entre política, religião e etnia. Tal relação também precisa ser entendida a partir dos diversos contextos históricos que lhe deram origem. Ao longo da história islâmica, diferentes interpretações a respeito de como as esferas política e religiosa deveriam ser articuladas, justapostas ou repelidas foram elaboradas. No período de formação e expansão do Islã, por exemplo, o profeta assumiu o papel de líder espiritual e político da umma (comunidade de fieis), assim como os califas que lhe sucederam. O Império Otomano que ruiu no pós-I Guerra Mundial foi a última grande expressão política do Islã, de acordo com o historiador Albert Hourani. Ainda no século XIX, várias revoltas anticoloniais foram feitas por meio da mobilização de valores e ideais islâmicos. Já no século XX, há a atuação dos Irmãos Muçulmanos no Egito, Síria e em outras partes do mundo muçulmano, que elaboraram uma noção particular de Estado Islâmico, que incluía controlar primeiramente o Estado para, depois, islamizar a sociedade. No Irã, a revolução islâmica de 1979 adquiriu o caráter mais religioso ao longo do seu processo. No começo, vários setores da sociedade iraniana se uniram aos religiosos para a derrubada do Xá. A relação entre religião e política nas sociedades majoritariamente muçulmanas, nesse sentido, ocorre de múltiplas maneiras, imersas em fragmentações, tensões, conflitos e acomodações, o que pode ser notado na chamada Primavera Árabe – as insurreições que vêm ocorrendo desde o fim de 2010 em sociedades árabes majoritariamente muçulmanas. Para uma leitura mais apurada acerca dessas relações, sugiro os livros de Albert Hourani e de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto.

Comunicações do Iser: Pode explicar o que

você falou no começo: o que é um judeu árabe ou um árabe judeu? Você usou essa expressão.

Gisele Fonseca: Tem árabes que são judeus no sentido de professarem o judaísmo. Existe toda uma imaginação deles como o mesmo povo, vindo da mesma raiz semítica, se dividindo a partir das tradições religiosas.

Comunicações do Iser: Na França mesmo, existe uma comunidade expressiva de judeus tunisianos e egípcios, não é?

Gisele Fonseca: Sim, sim. Então, é só para deixar claro essa diversidade. Apesar desse imaginário ocidental, que também é uma construção, geralmente se vincula o mundo muçulmano ao mundo árabe, quando, na verdade, o mundo muçulmano é tão diversificado quanto o mundo árabe, uma vez que existem árabes pertencentes a várias tradições religiosas que não são islâmicas, enquanto o próprio mundo muçulmano, por sua vez, é formado por pessoas de várias etnias, nacionalidades, que não só são pertencentes ou ligadas ao mundo árabe. E é interessante aí a importância da língua árabe, porque ela é tida como sagrada; então, várias interpretações do Islã sugerem que é preciso que você entenda o idioma árabe para poder ter acesso à verdade sagrada que está no Alcorão. Porque o Alcorão, para os muçulmanos, é a verdade de Deus, é a palavra de Deus que está ali: foi um livro relevado ao Profeta Mohammed e, a partir daí, todo muçulmano tem de se empenhar para conhecer a palavra de Deus. Então, a questão da língua árabe passa por uma ideia de autenticidade, de poder ter acesso à palavra. Nesse sentido, se você for contextualizar em cada caso, a língua árabe acaba sendo um diacrítico e uma forma de poder também. Nas comunidades muçulmanas, aquele que domina o idioma árabe é aquele que, ao menos em teoria, tem mais acesso ao saber sagrado; logo, é aquele que pode ter mais conhecimento religioso. Isso elabora todo um quadro de autoridades religiosas dentro das comunidades. Por exemplo, aqui no Rio de Janeiro, na minha pesquisa de mestrado, tra-

balhei com a comunidade muçulmana sunita que se reunia na Lapa, agora eles estão com uma mesquita no bairro da Tijuca. Então, o que ficou claro para mim? O perfil dessa comunidade é completamente diferente do perfil das outras comunidades muçulmanas do Brasil, porque, nas outras, há a predominância da identidade árabe, ocorrendo uma associação entre identidade árabe e identidade religiosa muçulmana. Ou seja, essas comunidades são predominantemente formadas por árabes e seus descendentes. A do Rio de Janeiro, por sua vez, tem um perfil diferente, porque o processo de construção dessa comunidade foi, sobretudo, voltado para a divulgação do Islã no campo brasileiro, e assim começou a atrair muito mais brasileiros convertidos. No entanto, no interior dessa comunidade, todas as posições de poder, na época de minha pesquisa, eram ocupadas por falantes da língua árabe, tanto por árabes como por seus descendentes. Porque essas pessoas teriam, na visão local, mais acesso ao texto religioso em árabe e, portanto, mais conhecimento religioso.

Comunicações do Iser: Como se fosse um sacerdote?

Gisele Fonseca: Exatamente. Porque no Islã não há uma institucionalização das posições de poder religioso como acontece no Cristianismo. Claro que, no mundo muçulmano, existem diversas universidades islâmicas, com diferentes graus de prestígio, que são voltadas para o estudo das Ciências Islâmicas. Nelas, muitos líderes religiosos estudam e dão início às suas carreiras, mas não de forma institucionalizada.

Comunicações do Iser: A própria universidade é diferente de uma instituição como um mosteiro ou um seminário, não é?

Gisele Fonseca: É muito diferente, porque no Islã há várias modalidades de poder, de autoridades religiosas, pois há várias formas de codificações e entendimentos do saber religioso. Há correntes de interpretação que

dão um valor muito grande à formação tradicional, uma formação que é obtida de forma mais personalizada, a partir de uma cadeia de transmissão de conhecimento religioso, como acontece no Sufismo, por exemplo, que é uma das vertentes místicas do Islã, em que a noção de conhecimento religioso é dividida em duas: conhecimento exotérico, tido como mais superficial, e conhecimento esotérico, tido como mais profundo e mais propício para experimentar a realidade divina. Há shaykhs sufis que são socialmente reconhecidos como grandes sábios do Islã, mas que nunca frequentaram escolas.

Há outras correntes islâmicas que valorizam bastante uma educação religiosa mais formal, obtida em universidades, como requisito para as autoridades religiosas. A Universidade de Al-Azhar, no Cairo, é uma das mais prestigiadas do mundo muçulmano. Nesse sentido, há várias formas de codificação e entendimentos religiosos que formatam as várias modalidades de autoridades religiosas no Islã.

Comunicações do Iser: Essas universidades são estatais ou particulares?

Gisele Fonseca: Depende. Algumas são estatais, outras são particulares. Até porque quando você estatiza, você tem um controle maior sobre os líderes religiosos que estão sendo formados lá, sobre o currículo ensinado etc. Controlar, ou ao menos ter um canal de comunicação com essas universidades religiosas, faz parte da política de governabilidade dos países que as abrigam.

Comunicações do Iser: No imaginário aqui no Brasil, pelo menos, se tem uma ideia de um vínculo muito estreito entre o Estado e a religião entre os árabes. Até que ponto essa visão é estereotipada, congelada, da formação do Estado árabe associado à religião?

Gisele Fonseca: Essa relação entre sistema político e sistema religioso não se dá de forma automática; daí ser necessário olhar para cada

contexto histórico e cultural e ver como essas relações se dão na prática. Por exemplo, no caso da Síria, você tem um Estado completamente secular e uma sociedade bastante religiosa. Então, você não tem um governo, por exemplo, sendo diretamente influenciado por questões religiosas, embora, ultimamente, o governo tenha tentado se apropriar um pouco dos termos religiosos para buscar uma legitimação maior perante a sociedade. O que é completamente diferente do Irã, onde existe uma estrutura estatal que parte, em linhas gerais, de princípios religiosos, mas onde a sociedade é secularizada; daí ocorrem tensões com relação a isso. É preciso ter cuidado com essa forma de associação: o que é poder político e o que é poder religioso em cada contexto? E, sobretudo, uma questão que o professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto chama a atenção é que, a partir da década de 1980, há um declínio do Islã político, principalmente no mundo árabe. O Islã político era aquele que pregava a conquista do Estado pelos muçulmanos pela luta política, você conquistava o Estado e o islamizava de cima para baixo. Com o declínio desse Islã político, o foco maior passou a ser na reforma moral do indivíduo, ou seja, se você quer uma sociedade muçulmana, é preciso que você se torne um muçulmano exemplar.

Daí a islamização dessa sociedade se dar por meios como o maior número de mulheres usando o véu islâmico (hijab) nas ruas, maior frequência nas atividades pedagógicas e nos rituais oferecidos nas mesquitas, sobretudo nas orações de sexta-feira, uma maior prática dos homens deixando a barba crescer. Há todo um processo de islamização da sociedade por baixo, a partir do cotidiano das pessoas, e não mais como pregava o Islã político até os anos 1970.

Um dos casos mais enfocados a respeito da relação entre política e religião é o Irã. Com a revolução iraniana e a liderança religiosa de Khomeini sendo afirmada, a revolução passou a ser canalizada em termos religiosos. Contudo, ao contrário do esperado, Khomeini implantou uma forma inovadora de governo,

que é a república islâmica. Ele não instaura um califado. Nessa república islâmica, há eleições, mulheres tiveram mantidos o direito ao voto e o de serem votadas, há parlamento, presidente e a divisão entre os poderes, até mesmo com a Assembleia dos especialistas religiosos. Assim, não dá para entender a república islâmica do Irã como uma teocracia. O Aiatolá Khomeini afirmava que os interesses do Estado deveriam ser supremos.

Comunicações do Iser: Mas você concorda que isso está no imaginário?

Gisele Fonseca: Sim. Como disse antes, há um imaginário de que o Islã é uma tradição religiosa homogênea e de que os muçulmanos são fanáticos religiosos, homens-bomba e opressores de mulheres. Além disso, de que as ditaduras existentes em países muçulmanos são elaboradas por conta do Islã, o qual seria incompatível com sistemas democráticos. Ora, esses estereótipos são complicados e acabam gerando interpretações errôneas sobre as realidades cotidianas de sociedades majoritariamente muçulmanas. Esquecem que ditaduras existem por várias configurações de forças políticas, até mesmo de forças externas, como o apoio dos Estados Unidos ao Egito de Mubarak e o apoio incondicional a Israel e seu desrespeito às várias decisões da ONU. O imaginário de muçulmanos como terroristas foi canalizado, sobretudo, no pós-11 de setembro, mas aí também é preciso ver como isso foi codificado em cada local e quais as intolerâncias geradas por esse tipo de opinião.

Tem uma história interessante de um antropólogo americano, John Karam, que fez pesquisa sobre os árabes no Brasil e na Tríplice Fronteira. Em um artigo, John diz que ele estava em Foz na época em que a revista *Veja* divulgou que, no Brasil, havia células de terroristas islâmicos ligadas à Al Qaeda em Foz do Iguaçu. A população de Foz achou aquilo um absurdo, porque isso tinha sido feito por uma repórter – foi alguma rede de televisão americana, não lembro agora exatamente qual foi – que tinha

entrado em uma caverna em que o Bin Laden estaria escondido no Paquistão, e viu uma foto de uma cachoeira, que seriam as Cataratas do Iguaçu. Então, aquela seria a prova de que Bin Laden tinha estado em Foz! Isso deu um rebuliço e a comunidade árabe de Foz de Iguaçu, formada tanto por muçulmanos como por não muçulmanos, se reuniu para dizer: “Olha, isso não é verdade. Nós não somos terroristas, nós não estamos vinculados a Bin Laden de forma nenhuma”. Mas depois, segundo John Karam, começaram a capitalizar essa história de terrorista de uma forma irônica, bem cômica, e a fazer cartazes dizendo: “Bom, se até Bin Laden arriscou o pescoço para vir até aqui, aqui deve ser muito bom! Então, venha para cá, venha conhecer Foz do Iguaçu!” [risos]. Começaram a canalizar isso de forma rentável pelo turismo. Nesse sentido, o imaginário com relação ao 11 de setembro no Brasil é visto de várias maneiras: tanto a ideia de que “os muçulmanos são terroristas sim” como, por outro lado, se tem por parte de um setor da esquerda que “luta contra o imperialismo” que acha que não, que Bin Laden foi alguém que se levantou contra o império americano, contra as formas de dominação dos americanos no mundo. Tem outro fator também, que Paulo Gabriel apontou no livro que publicou sobre o Islã, que foi a novela *O Clone* e todo o imaginário articulado em torno dela. Por quê? Porque, ao mesmo tempo que a mídia passava uma imagem terrorista, a novela, no cotidiano, mostrava os muçulmanos como pessoas de família, que se divertiam, que tinham cuidados consigo mesmo, com a vestimenta das mulheres, e por aí vai. Segundo Paulo Gabriel, houve uma canalização positiva do Islã no Brasil a partir dessa novela, porque os discursos estereotipados do Islã como terrorista tiveram pouca repercussão aqui, o que é completamente diferente, se você for pensar nos Estados Unidos ou na Europa, onde o Islã foi completamente moldado como o outro a ser combatido. Tem um artigo muito interessante da Lila Abu-Lughod – cujo título é *Do muslim women really need saving?* – em que ela responde a uma declaração que foi dada por Laura Bush, na época, dizendo que

a invasão do Afeganistão pelos americanos e aliados tinha uma questão humanitária implícita: a de salvar as mulheres muçulmanas dos seus homens, porque as mulheres eram oprimidas etc. Daí, Abu-Lughod desconstrói o argumento de Laura Bush, chamando a atenção para a dinâmica da vida das mulheres afegãs e os sentidos que elas davam para suas práticas religiosas e culturais, como o uso do véu e da burqa.

Comunicações do Iser: Ela estudou na França?

Gisele Fonseca: Não, ela é americana e fez trabalho de campo no Egito com os beduínos. Outro símbolo potencialmente elaborado como estranhamento com relação ao Islã é a questão da mulher muçulmana ter de usar o véu islâmico como obrigação religiosa. Isso traz toda uma discussão sobre a ideia de liberdade e as escolhas individuais, a ideia do corpo feminino como uma arena onde você inscreve os valores morais de determinada sociedade. Com relação à mulher muçulmana, os estereótipos são elaborados em torno do uso do véu, das vestimentas islâmicas. Agora, se você fizer uma pesquisa empírica para saber o que as pessoas dizem e como fazem a respeito do uso do véu, vai ter visões completamente diferentes sobre isso. E como o Islã é uma tradição religiosa extremamente plural, certamente, vai encontrar formas plurais de usos e motivações das formas de uso do véu.

Comunicações do Iser: Quais seriam essas formas plurais?

Gisele Fonseca: Por exemplo, na Síria, onde fiz meu trabalho de campo de doutorado, há várias formas de motivações e de usos do véu pelas mulheres muçulmanas. Embora o uso do véu seja uma obrigação religiosa, a forma como as mulheres usam o véu diz muito sobre elas e sobre os grupos religiosos aos quais elas podem pertencer. Há mulheres que, embora usem o véu no cotidiano, não são muito religiosas no sentido de frequentarem pouco as mesquitas ou não fazerem todas as orações

diárias, por exemplo. Já há outras, mais religiosas, que cumprem mais enfaticamente os pilares do Islã e que podem pertencer às redes religiosas femininas locais. Cada uma dessas redes tem, digamos assim, uma forma de vestimenta própria, adotando estilos diferenciados na forma de usar e amarrar o véu. Isso permite a um observador localizá-las e identificá-las no campo religioso feminino local. Há muitos trabalhos antropológicos que indicam como o véu islâmico tem se tornado, até mesmo, uma peça de moda, em que vários estilos, cores, estampas, tecidos e preços disputam o gosto das mulheres.

As mulheres com quem trabalhei usam véu branco, azul escuro ou preto, e têm uma forma própria de amarrar o véu, porque isso é o que indica o pertencimento ao seu grupo religioso. Tais mulheres fazem parte de uma rede sufi local, a Kuftariyya, e prendem seus véus com pequenos alfinetes.

Comunicações do Iser: Embaixo do queixo?

Gisele Fonseca: Sim, elas usam um alfinete embaixo do queixo para amarrar o véu. Já as mulheres ligadas ao Hezbollah, que é o partido xiita libanês, usam véu de uma forma também singular, preso com um alfinete do lado direito e deixando o rosto à mostra e a sobra de tecido sobre o ombro. Há outras que seguem tendências de moda islâmica ou da moda mundial, ditada pelas passarelas europeias, e escolhem véus a partir de cores e estampas da “estação”.

Comunicações do Iser: É fácil encontrar imagens desses tipos diferentes de véu, como forma de ilustração?

Gisele Fonseca: Posso enviar pra vocês uma imagem sobre os véus na Síria que é muito interessante pra ilustrar isso. Lá tem o véu da Qubaiysiyya e também o da Kuftariyya, com quem fiz o meu trabalho de campo.

Comunicações do Iser: Alguns episódios frequentes após o 11 de setembro envolvem a questão do uso do véu nos aeroportos.

Gostaria que você falasse sobre essa situação, muitas vezes constrangedora para a mulher muçulmana, em torno da desconfiança associada a essa peça do vestuário.

Gisele Fonseca: Essa questão chegou a mim não pelas mulheres sírias com as quais tive contato, mas por muçulmanas brasileiras que usam véu. Algumas delas tinham conquistado o direito de sair na sua foto da carteira de identidade usando o hijab; mas, segundo me informaram, o governo tinha revisto essa questão, e elas não puderam mais tirar a foto da carteira de identidade ou da habilitação, enfim, utilizando o véu. A queixa é de que isso fere a liberdade religiosa porque, segundo sua opinião, elas escolheram usar o véu como parte de suas identidades religiosas, não como opressão sofrida, e que é tão arbitrário forçar alguém a colocar o véu quanto a tirá-lo.

As questões que envolvem o uso do véu são bem presentes nos discursos de mulheres muçulmanas no Brasil. Há várias histórias que relatam ter vivenciado por conta do uso do hijab, mesmo alguns casos de ameaça de violência física por intolerância religiosa. Uma brasileira convertida ao Islã disse que já foi alvo de xingamento na rua por conta do véu; outra, que foi ameaçada na rua, tendo que buscar ajuda para se proteger. No entanto, outros relatos dizem que há pessoas não muçulmanas que entendem tal prescrição religiosa e respeitam. Segundo as muçulmanas, a primeira reação das pessoas é de estranhamento, as pessoas têm receio ou medo de se aproximar delas e perguntar sobre a religião. Daí, há toda uma gama de ideias que as pessoas têm sobre porque a mulher muçulmana está usando aquele véu. Algumas delas me falaram: “As pessoas pensam que eu tenho alguma doença ou que meus cabelos caíram”. Outras pessoas pensam que o uso do véu é porque os maridos as obrigam a usar. Outra muçulmana me disse: “Algumas pessoas na rua me chamam de mulher do Bin Laden ou mulher do Saddam Hussein, ou mulher-bomba, porque não entendem. Depois que elas começam a conviver com a gente, começam a entender melhor, e aí

a questão do véu já não é mais um problema”. Uma das demandas das muçulmanas é, sobretudo, com relação ao reconhecimento dos seus direitos pelo Estado, que se traduz na questão de poder expressar sua identidade religiosa a partir de documentos de identificação, de poder viajar sem precisar tirar o véu. Era o seguinte: “Se na minha carteira de identidade, eu estou de véu, não adianta tirá-lo porque você não vai me reconhecer; é melhor eu continuar usando o véu porque é uma forma de reconhecimento”. Outra me disse que, das últimas vezes que saiu do país, em 2008 e 2011, foi obrigada a ir para uma sala e tirar o seu véu em frente a duas policiais. Segundo ela, mesmo não tendo nada de metal no corpo, o detector de metal apitava. Só depois de tirar seu véu é que conseguiu passar pela segurança do aeroporto. Além do constrangimento, minha amiga se sentiu desrespeitada. Para uma freira, há o mesmo tipo de tratamento? Então, são questões como essas que animam os debates das muçulmanas a respeito do direito ao uso do véu.

Acho que o véu é um elemento muito simbólico, até porque acaba sendo revelador da presença do Islã em sociedades muçulmanas diaspóricas, dada toda a discussão sobre o véu na França e, embora de forma menos visível, aqui no Brasil também. Um caso mais conhecido talvez tenha sido o da muçulmana que foi impedida de fazer uma prova no Detran em São Paulo para renovar sua carteira de motorista por conta do uso do véu. Ela, por sua vez, fez uma ocorrência na polícia sobre o fato, por conta de discriminação religiosa. Então, há todo um investimento em torno da figura da mulher muçulmana que acabou sendo um símbolo, onde se inscrevem os valores morais e os valores da própria comunidade. Por conta disso, uma muçulmana declarou para mim em entrevista: “Se eu jogar o lixo fora, aqui no chão, não vai ser eu, fulana, que estou jogando, vai ser aquela muçulmana que jogou o papel no chão”. Então, o véu, nesse sentido, é muito simbólico, por expressar publicamente essa identidade religiosa.

Comunicações do Iser: O que me chama a atenção é essa questão do imaginário que vai desaguar na intolerância, são esses estereótipos produzidos. Eu vejo uma tensão na representação que o Ocidente tem desse véu que esconde, que oprime, que silencia e, ao mesmo tempo, essa mobilização dessa mulher, essa reivindicação cidadã de usar o véu como um direito. Na França, quando teve aquele problema do véu, imediatamente, saíram 15 livros sobre isso, impressionante, todas as mulheres discutindo, e essa discussão teve uma repercussão internacional. Há alguém que tenha feito um trabalho para reconstruir a história desse imaginário, do século XX para cá?

Gisele Fonseca: Sim, existem vários livros, tanto de historiadores como de antropólogos, que lidam com essas questões sobre a mulher e o Islã. Leila Ahmed, por exemplo, faz uma leitura histórica de todo esse processo envolvendo mulheres e Islã. Há os livros da Lila Abu-Lughod, da Saba Mahmood, da Lara Deeb e tantos outros que falam sobre isso. Em Português, além das teses e dissertações que vêm sendo produzidas no Brasil sobre essa temática, tem os livros de Albert Hourani e de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, que abordam diferentes aspectos históricos, políticos e culturais que envolveram, ao longo do tempo, as sociedades muçulmanas.

A figura da mulher passou a ser um ícone de representação da modernidade da nação, e de que tipo de modernidade estamos falando. Isso trouxe discussões a respeito da mulher muçulmana e aí existem várias possibilidades de análises que são criadas. O último trabalho, que eu acredito ser bem relevante para o que estamos falando, é o da Saba Mahmood, *Politics of Piety*. Ela escreve sobre o movimento de mulheres no Egito e uma questão interessante é como a ideia da mulher muçulmana como oprimida é criada dentro de uma matriz liberal ocidental, que diz que todo sujeito quer liberdade e autonomia. O que ela vai mostrar em seu trabalho é que essa ideia de liberdade também é contextualmente produzida, que

esse imaginário sobre liberdade não cabe em todos os contextos, que liberdade deve ser entendida a partir das opiniões nativas, e não a partir de conceitos generalizantes. Seu trabalho indica que o fato de as mulheres usarem véu, de irem para mesquitas, de estudarem religião, não significa uma forma de opressão nem de resistência, como uma parte da literatura antropológica feminista; mas justamente o contrário, era uma forma de essas mulheres agirem naquele espaço, de aceitarem aquelas normas locais e de conseguirem agir nessas normas. A autora introduz a ideia de pensar nas mulheres como agentes, e foi um pouco por aí a minha pesquisa de doutorado também. Eu pesquisei mulheres muçulmanas que são líderes religiosas na Síria e sua autoridade religiosa é pautada no conhecimento das práticas do Islã e dos textos normativos da doutrina islâmica, mas também é baseada no carisma pessoal dessas mulheres. Trabalhei com líderes muçulmanas sufis que são pessoas extremamente carismáticas e que atraem um grande número de mulheres para a mesquita em que proferiam seus ensinamentos.

Comunicações do Iser: Aí aparece mais um tema, que é a questão do carisma.

Gisele Fonseca: O Islã tem sido estereotipado como algo estranho, exótico, mas também é marcado pela ideia de opressão à mulher, pelo homem que é o opressor. Existe toda uma produção de imagens do homem muçulmano como aquele que oprime, que prende a mulher em casa, e não é por aí. Essa é uma questão que deve ser vista a partir dos contextos em que acontecem. Claro que há vários tipos de violência cotidiana contra mulheres, como acontece em qualquer lugar do mundo, e por diversos motivos; então, acho que atrelar essas questões ao Islã é complicado.

Por outro lado, há uma literatura acadêmica que procura entender o universo das sociedades muçulmanas a partir dos entendimentos locais dos muçulmanos, das formas pelas quais o Islã é interpretado e vivenciado no

cotidiano. Assim, o que minha pesquisa me permitiu entender foi que o movimento de mulheres que estudei faz parte de um contexto mais amplo. As mulheres estão criando um campo religioso alternativo em Damasco, onde participam ativamente de atividades religiosas, atuando até mesmo como líderes importantes. Tais mulheres sustentam suas autoridades não apenas no conhecimento das doutrinas islâmicas, mas também em seu carisma pessoal. Nesse sentido, são vistas não apenas como modelos femininos a serem seguidos, mas também como formas de liderança legítima, desconstruindo o estereótipo de que mulheres não têm voz no Islã.

Comunicações do Iser: Desde o Orientalismo, esses estereótipos têm, portanto, duas faces que você está justamente mostrando: uma face romantizada do homem árabe ou muçulmano, heroico, atraente e sedutor; e, por outro lado, a imagem do árabe ou muçulmano violento. Tudo isso ajuda a construir formas de intolerância?

Gisele Fonseca: Eu acredito que sim, porque esses estereótipos acabam alimentando algumas práticas. Quando você propaga muito uma ideia reforçada sobre algo que é construído como ruim, ou como algo que é completamente diferente a você, acaba estimulando as intolerâncias, sejam elas quais forem: desde as pequenas intolerâncias, como evitar contato com a pessoa, até atitudes mais graves, como os sectarismos, que são estabelecidos a partir daí.

Comunicações do Iser: Gostaríamos que você identificasse formas internas de intolerância no Islã e, se possível, falasse mais sobre seu trabalho de campo na Síria.

Gisele Fonseca: Sobre a questão das intolerâncias internas ao Islã, elas são significativas também, visto que são construídas a partir de percepções em torno dos pertencimentos religiosos. O sufismo tem grande influência nas formas de interpretação do Islã na Síria. Todo

mundo já chegou perto de um shaykh sufi, ou já fez uma consulta com um sobre alguma questão, ou já foi iniciado no sufismo em alguma parte da sua vida. Na Arábia Saudita, por sua vez, isso é tido como uma inovação condenável e é proibido. O sectarismo religioso entre xiitas e sunitas, às vezes, também dá mostras de intolerância, como no caso da Síria, em que os sunitas passaram a pressionar o governo para controlar, e até mesmo impedir, certos rituais xiitas que estavam sendo feitos em público, principalmente no suq Hamidiyya, a caminho da Mesquita dos Omíadas. É claro que, em determinados contextos, as intolerâncias religiosas são intensificadas, sobretudo em casos de conflitos e guerra civil. Como no Iraque, onde há atentados quase cotidianos, e o pertencimento religioso acaba sendo um canal de expressão e de mobilização do conflito. Os talibãs também são tidos pela maioria dos muçulmanos como exemplo de intolerância, uma vez que empregam o Islã como justificativa para suas ações violentas.

No caso da Síria, há questões muito particulares, pois existe uma participação grande de mulheres no espaço público. As mulheres estão presentes em tudo: no mercado, nas atividades públicas cotidianas, estão presentes nas mesquitas... O que é completamente diferente do contexto da Arábia Saudita, por exemplo, onde a mobilidade social das mulheres é muito restrita. Só para ilustrar, vi uma charge que eu achei muito bacana, sobre aquele filme, *Telma & Louise*. Aparece um homem saudita sentado com sua mulher no cinema e o diálogo é mais ou menos assim: “Ué! Mas o filme já acabou?”, porque o filme é superlongo. Daí, a mulher responde: “É, foi uma edição saudita!” Ou seja, como na Arábia Saudita as mulheres não dirigem, então não tem filme, pois na maior parte das cenas aparecem mulheres dirigindo. Achei muito significativo isso na Síria com relação à participação das mulheres no espaço público. Comparando esses contextos que são majoritariamente muçulmanos, eles são extremamente diversos entre eles e internamente também. Se você for observar uma

mulher síria da classe média, da classe média alta, verá que é completamente diferente das mulheres das áreas rurais, com uma participação social muito diferente da mulher de classe média alta, educada etc. Eu acho interessante apontar essa diversidade que existe no Islã e, da mesma forma, observar como a religião é diferentemente apropriada de acordo com uma série de elementos sociológicos.

Cheguei em Damasco, na Síria, em fevereiro de 2009. A minha intenção era pesquisar o ciclo ritual articulado em torno do santuário de Saiyda Zaynab. Ela é considerada uma santa pelos xiitas, porque era neta do profeta Maomé e também irmã de Hussein, mártir venerado pelos xiitas que morreu no episódio conhecido como Batalha de Karbala. Só que eu não consegui inserção nesse santuário de Saiyda Zaynab, pois percebi que estava situado em uma rota de peregrinação xiita transnacional. Havia mais peregrinos iranianos, paquistaneses e libaneses xiitas frequentando o lugar do que propriamente a comunidade de sírios xiitas. Diante da dificuldade de formar minha rede de relações no santuário, mudei o objeto de minha pesquisa e fui fazer campo com mulheres muçulmanas sufis, vinculadas a uma rede sufi bastante influente na Síria, que é a Kuftariyya – rede formada a partir do shaykh Ahmad Kuftaru, que foi mufti (intérprete da lei islâmica) da Síria durante 40 anos, sendo bem próximo ao governo sírio.

O ramo feminino da Kuftariyya é composto por várias líderes religiosas locais, que têm várias fontes de autoridade religiosa. Daí, chamaram a minha atenção, tornando-se meu objeto de estudos, seu carisma pessoal e a relação que elas conseguem estabelecer com suas discípulas, isto é, com as mulheres que frequentam suas aulas de religião. Entender o papel dessas redes religiosas, no caso da Síria, é importante porque assim você consegue entender, em linhas gerais, as engrenagens que permitem aquela sociedade existir. O meu trabalho se constituiu, basicamente, em frequentar essas aulas e todos os rituais que

eram feitos por essas lideranças religiosas femininas. Mas o que essa pesquisa me permitiu observar também foi a elaboração constante de um modelo de mulher na Síria, baseado na ideia do autocontrole, em contraponto a um dos modelos predominantes sobre mulher que circula localmente, que é o da mulher ligada à natureza, ou seja, da mulher descontrolada, que perde a sua racionalidade a partir de problemas do cotidiano, daí, emocionalmente, essa mulher é considerada um perigo. Então, nesse meu trabalho de campo, eu vi que tais formas de articulação religiosa, sobretudo ligadas ao sufismo, revelavam a essas mulheres um outro modelo de ser mulher, um outro estilo de pertencimento e de construção feminina de suas subjetividades, justamente com o autocontrole. Assim, a partir do sufismo, de suas práticas religiosas, rituais e orações, essas mulheres conseguiam ter um controle maior sobre elas mesmas, um controle sobre o seu corpo e sobre as suas emoções. Então, essa ideia de autocontrole era muito embasada como forma de empoderamento, se se pode dizer assim. Chega um determinado momento que, quando você tem um total controle de si, tem controle do que está à sua volta.

Comunicações do Iser: E isso já traz condição para a liderança.

Gisele Fonseca: Exatamente.

Comunicações do Iser: Você está falando de mulheres muçulmanas que exercem liderança, que têm participação política e são intelectuais, exatamente o oposto dos estereótipos.

Gisele Fonseca: São várias modalidades de autoridade e algumas mulheres no Islã condensam todas essas formas de liderança. Na Síria, existem mulheres que são ministras, que participam ativamente do jogo do poder político. Outra forma de poder político que as mulheres exercem não é um poder direto, mas indireto, a partir das relações de casamento, quando se é casada com não sei quem do Exército ou do Ministério, e, daí, as mulheres

acabam influenciando seus maridos nas decisões. O grande medo da Qubaiysiyya, uma rede feminina que desafiou, silenciosamente e por anos, o regime ba'athista (socialista árabe) na Síria, é justamente porque várias esposas de militares – e os militares são um dos pilares de sustentação do regime na Síria – fazem parte dessa rede de mulheres. Por vários anos, elas foram impedidas de atuar publicamente.

Comunicações do Iser: Outro componente importante do imaginário ocidental sobre o Oriente Médio está relacionado à tensão entre muçulmanos e judeus. Como compreender melhor essa questão?

Gisele Fonseca: Sim, sem dúvida. Aí a gente acaba entrando em um território muito perigoso, que é o de deslocar para a religião uma disputa que é, sobretudo, política – no caso da Palestina, dos conflitos entre judeus israelenses e palestinos. A Palestina acaba sendo um fator de mobilização para os muçulmanos de todo mundo, independentemente de serem árabes ou não. É importante notar, por exemplo, que há cristãos palestinos que lutam pela causa e que também foram expulsos de lá, sendo refugiados. É errado achar que nesse conflito há uma disputa religiosa entre judeus e muçulmanos, travada essencialmente a partir de intolerâncias religiosas.

No Islã há, desde sua formação, a ideia de respeito aos “povos do Livro”: judeus, cristãos e outras denominações religiosas que têm livros sagrados devem ser respeitados, de acordo com a teologia islâmica. Ao longo da história islâmica, há várias experiências que mostram como comunidades religiosas diferentes habitavam sociedades majoritariamente muçulmanas e, ainda, como as relações entre elas eram estáveis. Intolerâncias existem, claro, mas precisam ser entendidas em termos mais amplos, a partir das questões que elas envolvem. Mesquitas e outros locais considerados sagrados pelos muçulmanos já foram vandalizados por judeus, mas isso não resume o conflito, que é de natureza política. A decisão de se

criar ali um Estado Palestino, de parar com as opressões de Israel com relação aos palestinos, é uma decisão política. O que acontece é que, muitas vezes, se canaliza o debate para motivos religiosos, quando, na verdade, não é por aí. É claro que a religião está presente como um fator de mobilização política e nos imaginários de resistência que são produzidos, mas essa é uma questão absolutamente política, que precisa ser resolvida em termos políticos, não em termos teológicos.

Comunicações do Iser: Essa tensão é predominantemente política, embora se faça uma leitura mais rasteira sob uma oposição religiosa. Mas, nesse discurso, não haveria um terceiro componente, de ordem racial?

Gisele Fonseca: Eu acho que não. Pelas minhas leituras, percebo que é mais uma questão de disputa por recursos políticos, de tentativa de estabelecimento de fronteiras, de como vai se gerir aquele espaço com diferentes grupos, de como construir formas de governabilidade autônoma e tentar estabilizar o conflito.

Comunicações do Iser: Sobre essa questão, muitos falam, ao contrário, de uma filiação de árabes e judeus a um pertencimento comum. Essa ideia de pertencimento comum aparece no discurso, mesmo diante da oposição política?

Gisele Fonseca: Sim, tem muitos discursos que dizem: “Somos todos da mesma origem, compartilhamos a mesma história”. Tem todo um mito que é construído: “Até os anos 1930, todo mundo vivia em paz por aqui, depois é que começaram as disputas, porque vieram os nacionalismos, as ideias de construção de Estado, e aí a coisa ficou difícil”. Embora existam tentativas de reaproximação dos dois lados, é preciso ver como acontecem na prática as intolerâncias cotidianas. É bastante complicado o modo como a religião entra nessas disputas políticas de forma perigosa, quando passam a ocorrer violações de mesquitas no lado palestino ou o impedimento de muçulmanos de

chegarem a determinadas mesquitas e locais. São questões bem turbulentas, porque aí a religião entra como um fator mobilizador de revoltas, com o vocabulário religioso sendo utilizado. No entanto, se está lidando com uma questão política naquela região. Eu acho que esse aspecto deve ser bastante enfatizado, não são cultos ecumênicos ou iniciativas desse tipo que trarão estabilidade para a região.

Comunicações do Iser: Por fim, gostaríamos que você falasse sobre a morfologia do mercado em Damasco, embora esse não tenha sido o foco da sua pesquisa de campo. Porque me pareceu ser um mercado muito plural, em oposição ao que se imagina de uma área comercial em uma grande capital de um país árabe, com a copresença entre judeus, cristãos e muçulmanos.

Gisele Fonseca: Essa história do mercado é bastante interessante, mas a gente precisa contextualizar o suq Hamidiyya em um espaço maior, pensando justamente no que representa aquela cidade antiga para a Síria como um todo, mas, principalmente, para os damascenos – para o pessoal de Sham, que é como eles chamam Damasco.

A cidade antiga está no coração de Damasco por vários motivos. Não só porque ocupa um espaço relativamente importante da capital, mas porque a história da Síria passa necessariamente por ali, sobretudo a partir da construção da Mesquita dos Omíadas, considerada a quarta mais importante do mundo muçulmano. Até chegar à Mesquita dos Omíadas, o peregrino passa necessariamente pelo mercado. Por outro lado, ali há a presença histórica das várias civilizações que existiram na Síria, incluindo diversas tradições e devoções que compõem o campo religioso no Oriente Médio. Dentro da cidade antiga, há um bairro judeu e outro cristão. É claro que o bairro judeu já não é mais tão movimentado ou povoado como era há vários anos, mas as casas continuam intactas. Há autores que dizem que alguns judeus abandonaram seus

imóveis e levaram as chaves, na esperança de um dia poder voltar. E as casas continuam lá do mesmo jeito, não foram profanadas nem ocupadas, nada. Essa é também uma forma de mostrar que, naquele lugar, as comunidades religiosas dialogam. Isso traduz uma questão política muito importante, que é o discurso do Estado de tentar tirar da Síria o peso do Islã e dizer: “Aqui somos uma sociedade aberta à convivência, ao diálogo inter-religioso”. Tanto que coexistem várias comunidades religiosas no país.

Na cidade antiga, por exemplo, existem mesquitas, igrejas cristãs de vários pertencimentos, a igreja ortodoxa armênia... Há todo um contexto religiosamente plural, e é justamente essa pluralidade que o governo promove em seus discursos. Tanto que, para não ser derrubado, Bashar Al-Assad diz agora: “Se eu sair daqui, os islamitas vão vencer, os radicais muçulmanos vão tomar o poder, e vai acabar tudo”. É claro que se trata de um discurso feito por cima, mas que acaba atemorizando muito as minorias religiosas da Síria, e essas, por sua vez, acabam apoiando a ditadura de Bashar. Então, existem questões políticas muito importantes envolvendo essas minorias religiosas nesse contexto. E o mercado, nesse sentido, engloba essas questões e dá mostras da diversidade religiosa síria. Na Semana Santa ou em outras festas religiosas cristãs, as ruas do bairro cristão se tornam palcos para diversas celebrações, por exemplo, o desfile de Páscoa, em que há banda de música tocando. Outra leitura que se pode fazer é do mercado como lugar de encontro, um lugar de intensa sociabilidade. É muito comum, por exemplo, as pessoas irem para lá –sobretudo nas noites de quinta-feira, já que na sexta é feriado – para tomar sorvete no Bakdash e depois irem se sentar em frente à Mesquita dos Omíadas. Enfim, é um lugar para se ver e para ser visto também.

Tem um trabalho muito interessante da antropóloga Christa Salamandra, que se chama A New Old Damascus, em que ela discute justamente essa elaboração da cidade antiga

de Damasco como uma construção burguesa, mobilizada, sobretudo, a partir da distinção entre a velha e a nova elite síria. A nova elite é a que ganhou muito dinheiro com o processo de liberalização da economia pelo governo de Bashar Al-Assad e, desde então, foi morar nas áreas chiques da cidade, já habitadas pela velha elite. A velha elite, por sua vez, morava nas velhas casas damascenas, hoje transformadas em hotéis e restaurantes da cidade antiga, que, durante o processo de ocupação francesa da Síria, de 1920 a 1946, passaram a morar nas novas áreas da cidade, acompanhando os franceses. Segunda essa antropóloga, no contexto atual, há toda uma forma de pertencimento à cidade antiga elaborada pela velha elite como forma de distinção social. Esse grupo faz festas de casamento em hotéis que antigamente eram casas da elite, há toda uma forma de elaboração daquele espaço. Então, da mesma forma que o mercado captura tal distinção, ele também pluraliza, porque todos circulam por ali, desde os mais pobres, os peregrinos religiosos, aos mais ricos, aos turistas, sendo plural também com relação aos próprios produtos que são oferecidos ali. Embora as mulheres não trabalhem nas lojas do suq, que localmente é tido como um espaço de trabalho masculino, elas circulam livremente como consumidoras dos produtos, a presença de mulheres no suq é comum. Realmente, é um lugar muito rico para se explorar etnograficamente – coisa (sugestão: o) que não tive tempo de fazer, enfim, até porque não era o foco mesmo da minha pesquisa.

Existe outro trabalho sobre o mercado de Alepo, de Annika Rabo, que também é muito interessante, sobre as relações estabelecidas

entre os comerciantes: quem pode vender, quem não pode, a ideia de tradição, de honra, enfim, as concepções articuladas ao redor do mercado. O trabalho do Prof. Paulo Gabriel Hilu também discute essa questão, sobretudo a partir das moralidades religiosas. Ele traz um exemplo etnográfico fantástico, justamente sobre a questão da barganha. Um dos vendedores de Alepo estipula um determinado valor, aí outro lhe pergunta: “Com isso, você não vai perder dinheiro?” Ele responde: “Mas isso está na minha intenção. Se eu vou colocar um preço maior para negociar com você para diminuir, eu estou fazendo errado. O meu shaykh – pois ele virou um sufi – disse que a prática da barganha é errada, então, eu vou respeitar e colocar um preço justo para ser comercializado”. Portanto, o espaço de mercado é permeado por diferentes tipos de modalidades, daí a discussão de Paulo Gabriel sobre a moralidade religiosa. Outro exemplo de sua pesquisa: uma mulher vai comprar em determinada loja e pede um tecido maravilhoso, o melhor de todos, para enviá-lo a uma amiga na Alemanha. O vendedor fica revoltado e resolve não vender o produto, espantando a freguesa. Daí, o Paulo perguntou: “Mas você não vendeu por quê?”. E o comerciante respondeu: “Ela chegou aqui cheia de pose, falando de uma amiga na Alemanha. Mandei ela ir comprar lá em outro lugar, pois aqui eu não vendo pra ela”. A mulher estava sendo esnobe e só queria que o vendedor lhe desse a melhor mercadoria dele porque sua amiga era alemã! Daí a negação do comerciante revela nuances e situações de interação no mercado, seu modo de escolher o que, como e para quem vender. Eu acho que isso é bem interessante e que foge bastante dos estereótipos comuns.