

APONTAMENTOS SOBRE O ISLÃ NO BRASIL: ISLAMOFOBIA E NOTAS SOBRE O XIISMO BRASILEIRO

APPOINTMENTS ON ISLAM IN BRAZIL: ISLAMOPHOBIA AND NOTES ON BRAZILIAN
XIISM

Felipe Freitas de Souza¹

Não devemos jamais reduzir o Outro a nosso inimigo, a portador de um conhecimento falso e assim por diante; dentro dele ou dela sempre existe a totalidade do abismo impenetrável de outra pessoa. (ŽIŽEK, 2002 *apud* ARJANA, 2015)²

Resumo: O presente estudo objetiva explicar aspectos elementares do Islã e realizar apontamentos sobre sua divulgação no Brasil. A partir de uma crítica à islamofobia e da exposição sobre o Islã, intencionou-se expor um entendimento preliminar dos muçulmanos e seus meios de disseminação no Brasil, bem como estabelecer apontamentos sobre o conteúdo dessa difusão. Procedeu-se então à consulta de coleções lançadas pelo Centro Islâmico Brasileiro (xiita) enquanto expediente para apreendermos o discurso xiita sobre si e sobre os demais muçulmanos. Ressaltaram-se as potencialidades historiográficas advindas de tais coleções em seus apontamentos sobre o xiismo em um entendimento amplo. Concluímos indicando a necessidade de compreender-se os muçulmanos no Brasil sem a utilização de reducionismos.

Palavras-chave: xiismo duodécimo; Islã; islamofobia.

Artigo recebido em 11/11/2016. Aprovado em 19/12/2016.

¹ Possui graduação em Pedagogia pela Universidade Estadual Paulista 'Júlio de Mesquita Filho' e mestrado em Educação Tecnológica pelo Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais. Atualmente é aluno no Instituto Latino Americano de Estudos Islâmicos.

² We should never reduce the Other to our enemy, to the bearer of false knowledge, and so forth: always within him or her there is the Absolute of the impenetrable abyss of another person.

Abstract: The present study aims to explain elementary aspects of Islam and point his diffusion in Brazil. From a critique of islamophobia and from a reflection about Islam, we search a preliminary understand of Islam and its dissemination in Brazil, as well as establishing notes about the contents that where spread. We proceeded to a research in two collections from the Islamic Brazilian Center as expedient to apprehend the shiite discourse about themselves and other muslims. We highlighted the historiographical potentials arising from such collections on their notes about Shiism in a broad understanding. We conclude indicating that mislms in Brazil needs to be understood without reductionisms.

Keywords: twelver shi'ism; Islam; islamofobia.

Introdução

Os discursos sobre os muçulmanos proliferam nos meios de comunicação de massa ocidentais na contemporaneidade, ocupando espaço na mídia as ações de grupos como o Daesh (ou ISIS) e o Boko Haram ou os eventos como a guerra na Síria e no Iraque. Não teceremos considerações sobre as questões geopolíticas ou seus desdobramentos, mas indicamos que tais estudos já estão sendo conduzidos nacional e internacionalmente por pesquisadores e religiosos – como na obra *Refuting ISIS*, do Sheykh Muhammad Al-Yaqoubi (AL-YAQOUBI, 2015), que afirma o desvio do Islã tradicional que os membros do auto-proclamado Estado Islâmico praticam. Todavia, algumas das discussões fora do campo acadêmico tangenciam a questão da fé das pessoas, sejam agressores ou agredidos, caracterizando os muçulmanos enquanto dignos de violência, seja física ou simbólica. Essa caracterização oferece uma visão enviesada sobre a comunidade muçulmana e que varia da manutenção da ignorância ao estímulo à violência contra muçulmanos. A islamofobia não se trata então de fenômeno recente, mas tem suas raízes em concepções antigas de pensamento: datando dos primeiros relatos de contato dos povos muçulmanos com os europeus no século VII (ARJANA, 2015), ou da maior produção de obras combativas ao Islã no

século XI (LYONS, 2009), os muçulmanos se apresentam como um Outro frente a um Nós. Esse Outro seria indesejável à cristandade e ao Ocidente, retendo o potencial de destruir aquilo que se conhece por “mundo civilizado” – como se dele não fizesse parte ou mesmo fosse um contraponto perverso. A postura mental islamofóbica é a mesma desde a Idade Média europeia: desconhecem-se os muçulmanos, demonizam-se os muçulmanos (ARJANA, 2015).

O objetivo desse artigo, de natureza bibliográfico-descritiva, é problematizar alguns aspectos dessas representações negativas que são difundidas sobre os muçulmanos. Ao descrevermos a multiplicidade de leituras internas ao Islã e contextualizarmos a presença muçulmana no Brasil, objetivamos expor a complexidade que envolve sua análise em um dos muitos contextos possíveis. A complexidade que se procura descrever visa demonstrar a inexistência de um “Islã monolítico”, relegando ao senso comum as afirmações que estereotipam os muçulmanos e sua religião. Para além dos comentários acerca dos muçulmanos de maneira ampla, indicamos o xiismo duodécimo como caso exemplar para caracterizar a presença islâmica no Brasil. Também objetivamos delinear elementos que embasam a concepção de História que os xiismos mobilizam, apontando suas diferenças frente a uma historiografia Ocidental – de modo que seja possível um melhor entendimento dos pressupostos para a ação do grupo religioso citado. Dissertando sobre a identidade xiita e seus elementos constitutivos, procura-se especificar os xiitas duodécimos frente aos demais grupos. Abordando algumas das fontes disponibilizadas e produzidas para o contexto brasileiro, também visamos indicar algumas das obras que oferecem uma compreensão da perspectiva xiita duodécima, de modo que outros pesquisadores possam conhecer características desse Outro que revela, ao seu modo, um Nós.

1. O Islã imaginado

Pode-se afirmar que “(...) a realidade das crenças, da vida e das práticas dos muçulmanos não tem nada a ver com sua imagem ocidental emergente.” (LYONS,

2009, p.50)², o que indica que as opiniões sobre os muçulmanos são distintas do conhecimento sobre os muçulmanos. Assim, tal proliferação de discursos sobre o Islã imaginado arrisca o estabelecimento de afirmações com a pretensão de serem discursos verídicos sobre o Islã praticado. Em sua generalidade, são discursos com a tendência de caracterizar os muçulmanos com adjetivos que os tornam pós-pessoas. “Terrorista” é uma pecha de comum associação na imaginação ocidental, principalmente após os eventos do “11 de Setembro” (ARJANA, 2015), apesar de que nos séculos anteriores, na Europa, também havia um desprestígio do *status* do muçulmano, seja convertido ou membro de família muçulmana. Todavia, receber a xenofobia europeia não é exclusividade dos muçulmanos, dado que ela afetou asiáticos e africanos com colonialismos, embasou a perseguição aos judeus, dizimou povos americanos. Os muçulmanos são então tidos como desumanos ou inumanos, enquanto corpos monstruosos, depreendidos de civilização e contra os quais a violência simbólica é legítima e a violência física, se não justificada, é tolerada ou mesmo justificada (ARJANA, 2015). O discurso Orientalista visou, majoritariamente, a caracterização de um “Nós” civilizado, ético, moralmente orientado e orientador, em oposição a um “Eles” despidos de humanidade, bárbaros, sedentos de sangue, sexualmente pervertidos, violentos por natureza, servindo-se da tanto literatura enquanto “embasamento” do preconceito (SAID, 2007) quanto das produções cinematográficas contemporâneas que receberem um novo elemento ameaçador, o terrorista muçulmano (ARJANA, 2015). Mesmo o muçulmano convertido é assombroso: como uma pessoa Ocidental, civilizada, poderia vir a coadunar com esses humanos monstruosos³? É a figura do “monstro muçulmano” que é colocada em evidência em todo um conjunto de representações:

² (...) the reality of the Muslims’ beliefs, lives, and practices had nothing to do with their emerging image in the West.

³ A própria história da pirataria lidaria um tanto com o processo de conversão ao Islã e do convívio entre piratas de diferentes nacionalidades, o que mereceria apontamentos a parte. Recomenda-se o livro de Peter Lamborn Wilson, *Utopias Piratas* (2001), no tocante a tal assunto.

Quando consideramos os monstros muçulmanos como um *corpus* – uma genealogia de imagens que se relacionam por vezes diretamente, e por vezes através de diversos graus de separação – torna-se evidente que eles contribuem com a forma pela qual os muçulmanos são conceituados atualmente – como interrupções que perturbam a humanidade normativa, a civilização e a modernidade. Nos rituais sagrados que são públicos, tal qual a realização da oração, muçulmanos representam um afronte particularmente irritante para o liberalismo. As declarações pejorativas feitas sobre os muçulmanos na esfera pública são amplamente tolerados – uma tolerância impensável para outras comunidades. A desumanização que ocorre no nível da fala é levada adiante em ataques a bomba em mesquitas, ataques físicos e verbais a *muhajabat* (mulheres muçulmanas que vestem o véu) e outros crimes de ódio. (ARJANA, 2015, p.3 – trad. nossa)⁴

A própria argumentação torna-se então um meio de conceituar o muçulmano e o Islã, independentemente de suas próprias fontes ou mesmo desconsiderando-as. Existe uma profusão de fontes historiográficas desde a origem do Islã e mesmo ciências islâmicas reconhecidas para o estudo delas – vide as considerações sobre a extensão das ciências islâmicas na seção de ensaios do *The Study Quran* (NASR, 2015, p.1587-1855), que questionam os reducionismos mais comumente aventados, explanando sobre as tradições interpretativas e suas afirmações frente às diferentes questões religiosas. Mais do que embasar-se em conhecimentos advindos do Outro, existiria uma postura arriscada, identificada com o Ocidente, de elevar os elementos da imaginação que se faz do muçulmano ao status de fonte de conhecimento objetivo acerca de todos os muçulmanos: a afirmação “Toda interpretação, toda estrutura criada para o Oriente é uma reinterpretação, uma reconstrução do Ocidente.” (SAID, 2007, p. 222) é válida para o mundo muçulmano, dado que toda estrutura criada para pensar os muçulmanos é uma reinterpretação do papel dos muçulmanos em uma dada

⁴ When we consider Muslim monsters as a corpus—a genealogy of images that are related, at times closely, and at times through several degrees of separation—it is evident that they contribute to the ways in which Muslims are conceptualized today—as interruptions that disturb normative humanity, civilization, and modernity. In sacred rituals that are public, such as the performance of prayer, Muslims represent a particularly irritating affront to liberalism. The pejorative statements made about Muslims in the public sphere are largely tolerated—a tolerance that is unthinkable for other communities. The dehumanization that occurs at the level of speech is carried further in fire bombings of mosques, verbal and physical attacks on muhajabat (Muslim women who veil), and other hate crimes.

sociedade. Eles estariam, supostamente, à disposição para serem interpretados “como verdadeiramente são” pelo observador externo, de preferência europeu ou munido de chaves de leitura europeizadas, em um processo de colonialismo cognitivo (CARVALHO, 1997). Essa imaginação ocidental sobre os muçulmanos, alimentada por um longo processo de relações entre mundo cristão e mundo muçulmano, tende a caracterizá-los, no senso comum, como sujeitos homogeneamente em franca degradação humana (ARJANA, 2015). Tais afirmações se fazem apesar do intenso processo de circulação de pessoas e ideias que engendrou trocas e hibridizações culturais intensas e da fundação de universidades, bibliotecas, centros médicos, hospitais e demais lugares de civilização pelos povos muçulmanos (LYONS, 2009).

Se por um lado existe ampla divulgação midiática dos problemas enfrentados pelos países com população majoritária de muçulmanos, por outro lado proliferaram no mundo islâmico as iniciativas de estímulo à tradução, à troca de obras e conteúdos culturais e à circulação de pessoas e conhecimentos (LYONS, 2009). A ideia de uma fronteira intransponível entre o mundo muçulmano e o mundo europeu obscurecem as narrativas históricas que poderiam demonstrar que, ao contrário de ser uma antítese do pensamento Ocidental, o Islã constitui-se em uma complementaridade possível a esse Ocidente. Desconsiderar as contribuições do Islã para a formação das culturas europeias comprometeria as análises do processo histórico-cultural de praticamente todo o Velho Continente: a presença muçulmana durou séculos em Portugal e Espanha, sendo sua influência nos nacionalismos europeus perceptível ainda na contemporaneidade (HERTEL, 2015). Por exemplo, a filosofia grega encontrou no mundo muçulmano um meio de propagação muito mais propício do que na Europa cristianizada durante sua então chamada Idade Média, do mesmo modo que dentre os muçulmanos o pensamento científico encontrou espaço para sua profusão (LYONS, 2009) – algo ignorado pelos que conhecem somente o Islã imaginado.

2. Os muçulmanos no Brasil e suas divisões

Se o Islã é uma das maiores religiões mundiais, também é uma crença extremamente incompreendida. Não é a toa que existe um esforço ativo das organizações muçulmanas em muitos países, inclusive no Brasil, de realizar a difusão prosélita de obras que abordam a religião tanto com a função de esclarecimento quanto à mensagem do Islã (do modo com o qual é compreendido por tais organizações) quanto converter fiéis. O financiamento internacional para essas ações de proselitismo ocorre em diversas religiões, o que não é uma característica específica dos muçulmanos. A atividade de propagação do Islã, a *darwa*, tem sua implantação no Brasil a partir das iniciativas dos grupos muçulmanos brasileiros, de modo que são fontes de informação tidas enquanto legítimas no tocante ao pensamento dessa comunidade que contém elementos culturais árabes, mas também africanos e brasileiros propriamente ditos (MONTENEGRO; BENBALLAH, 2013).

Enquanto iniciativas locais exemplares, temos a difusão de obras tanto pela Federação das Associações Muçulmanas do Brasil (FAMBRAS) e pelo Centro de Divulgação do Islã na América Latina (CDIAL), sunitas, quanto pelo Centro Islâmico no Brasil (CIB), xiita duodécimo. Peter Demant alude que o Islã na América Latina encontra sua faceta menos estruturada e com menos membros (DEMANT, 2014, p.187). Todavia, a presença de grupos muçulmanos é significativa no continente latino americano exatamente por essa baixa estruturação, permitindo a emergência da prática do Islã em contextos muito diferentes daqueles nas quais originalmente surgiu e que extrapolam teorizações reducionistas do fenômeno, permitindo a emergência de diferentes modelos paradigmáticos organizacionais (CARVALHO, 1990) que, como tais, devem ser apreendidos.

A difusão do Islã no Brasil data de um passado recente. A ocupação do território indígena pelos portugueses teve a presença de mouriscos (diminutivo de mouro), sendo sua presença no projeto colonial a punição que recebiam por serem pegos pela Inquisição (PINTO, 2010). Apesar da expulsão dos muçulmanos e judeus do território

português, a presença de muçulmanos continuou em Portugal, sendo a deportação para a Colônia uma das punições possíveis (HERTEL, 2015). Essa presença será sucedida pelos escravos que foram trazidos no período que abrange da Colônia Portuguesa ao Império:

A comunidade muçulmana brasileira, bastante “invisível”, supostamente chegaria a um milhão de fiéis. Talvez a metade deles more em São Paulo, com outras concentrações no Paraná, Santa Catarina e Rio de Janeiro. Uma parte deles descende de escravos negros trazidos da África para a Bahia, em particular. Tradições islâmicas se mantiveram graças à memorização do Alcorão entre alguns escravos instruídos, mas nem assim podia-se evitar uma gradual criouliização do islã no Brasil. Entre eles, houve ex-participantes nos *jihads* africanos da época. A maioria, contudo, seguia tradições de coexistência pacífica com não muçulmanos. Muçulmanos participariam da chamada Revolta dos Malês, em 1835. Alguns outros se restabeleceram na Nigéria após a emancipação dos escravos. Contudo, um islã especificamente negro ou com ideologia de negritude não parece mais existir no Brasil. (DEMANT, 2014, p.188)

Existiria contemporaneamente o aprofundamento da relação entre identidade negra e Islã no Brasil – o que já havia ocorrido nos Estados Unidos nas décadas de 60 e 70, de modo que o Islã chegou mesmo a ser considerado, naquele contexto, uma religião afro-americana (CURTIS IV, 2002). A Revolta dos Malês, no século XIX, apresentou-se enquanto um movimento abolicionista islâmico na Bahia, sendo reprimido (REIS, 2003). Tal revolta demonstra, portanto, que os muçulmanos africanos conseguiram traçar uma rede de relações relativamente complexa que lhes permitiu posicionar-se contra a monarquia escravagista. A relação entre os povos africanos e o Islã já se estabelecia no passado brasileiro, portanto. Todavia, tal relação hoje se dá também pelo movimento Hip Hop nas periferias de São Paulo, por exemplo (TOMASSI, 2011), de modo que um Islã especificamente negro possa, eventualmente, se manifestar novamente. O Islã periférico de hoje conta então com antecessores.

Assim, considerando-se que “(...) as primeiras comunidades muçulmanas com culto organizado aparecem a partir do século XVIII com a importação de escravos muçulmanos da África Ocidental.” (PINTO, 2010, p.201), mas que não prosperaram

devido às intensas perseguições, pode-se concluir que houve duas histórias descontínuas do Islã no Brasil: aquela dos muçulmanos africanos e aquelas dos muçulmanos árabes que migraram do Oriente Médio (PINTO, 2010, p.204-5). Enquanto o Islã afro-brasileiro se tornou uma “presença diluída”, a grande imigração libanesa e dos demais povos do Oriente Médio vem identificar os muçulmanos com os povos árabes. Essa seria uma marca da descontinuidade do Islã no Brasil, uma vez que as comunidades negras muçulmanas não estabeleceram maiores relações no passado com os imigrantes árabes (PINTO, 2010 e PINTO, 2011), além de que os povos árabes passaram a constituir o estereótipo do muçulmano.

A migração libanesa, também chamada de Diáspora Libanesa, é responsável pelo segundo momento de imigração árabe para o Brasil:

Uma segunda parte descende dos imigrantes árabes vindos particularmente do Líbano e da Síria no primeiro terço do século XX. Distribuídos em todo o território nacional, estes têm forte presença em São Paulo. Detalhe: o Brasil acolhe a maior comunidade de descendentes libaneses no mundo – existem hoje mais libaneses no Brasil do que no Líbano, aliás majoritariamente cristãos, mas há entre eles também muitos muçulmanos. A maioria é de sunitas, com pequenas congregações duodécimas xiitas e *alawitas*. Porém, como aconteceu em outros países latino-americanos, os imigrantes nem sempre mantiveram sólidas comunidades. Mesquitas até existem, mas o islã não floresceu. As tradições brasileiras de tolerância intercomunitária e de mestiçagem os empurraram para uma irresistível tendência de assimilação. Em lugar da xenofobia que dificulta a posição do islã na Europa e nos EUA, aqui a sobrevivência de uma cultura islâmica específica tem que lidar com a presença de uma cultura geral receptiva “demais”, sendo considerada por alguns como “leviana”, em comparação aos preceitos puritanos do islã. Só nos últimos anos assiste-se a um “despertar” islâmico com correspondente expansão das congregações. *A Arábia Saudita apoia financeira e logisticamente: isto provocará o mesmo tipo de problemas que assinalamos na análise do islã europeu.* (DEMANT, 2014, p.188-9 – grifos nossos)

A migração libanesa ocorrerá devido às disputas armadas no Oriente Médio, como a Guerra Civil Libanesa e o Conflito Palestino-Israelense; a migração árabe para o Brasil também conta com a presença de migrantes sírios e palestinos, que tiveram

um afluxo importantíssimo para a constituição dessa comunidade de muçulmanos (PINTO, 2010). Todavia, é necessário apontar que Peter Demant realiza então uma generalização que precisa ser dimensionada devidamente: outorgar à Arábia Saudita o papel de principal apoiadora financeira, ideológica e teológica das atividades islâmicas na Europa e no Brasil é precipitado e deveria ser fruto de pesquisas futuras. A origem do financiamento, as atividades financiadas e os grupos promovidos por recursos estrangeiros provavelmente seguem uma lógica mais próxima da multiplicidade dos muçulmanos em território brasileiro, contrariando a leitura que reduz tal financiamento ao apoio saudita.

Retomando a história dos muçulmanos no Brasil, data de 1929 a fundação da Sociedade Beneficente Muçulmana, na cidade de São Paulo. Essa sociedade é a responsável pela Mesquita Brasil, cuja construção foi iniciada em 1942, e que atendia no cumprimento dos deveres religiosos as comunidades sírias, libanesas e palestinas, independentemente se sunitas ou xiitas. Em 1931 surge a Sociedade Beneficente Druzense, fundada pelos drusos, na cidade de Oliveira – MS. Em 1931, os alawitas fundam sua Sociedade Beneficente Alawita, na cidade do Rio de Janeiro⁵ (PINTO, 2010). Uma nova onda de migração de xiitas duodécimos ocorreu mais tardiamente, com a Diáspora Libanesa destinando à cidade de Foz do Iguaçu pessoas dessa denominação islâmica: essa onda mais recente, relacionada à guerra civil libanesa, concentrou-se em Foz do Iguaçu (DEMANT, 2014), mas não se reduz somente à migração de muçulmanos, dado que esses constituíam, em média, 15% dos migrantes provenientes do Líbano, juntamente com cristãos de diferentes denominações. A imigração síria, recentemente devido às ações do Estado Islâmico, ainda está por ser devidamente dimensionada, apesar de historicamente haver um fluxo da Síria para o Brasil (PINTO, 2010). Os iranianos e iraquianos também imigraram significativamente,

⁵ Alawitas e drusos constituem-se a partir de fundamentos mobilizados também pelo xiismo duodécimo (NEWBY, 2004), mas não convergem com o pensamento xiita duodécimo. Também temos a informação, advinda de contatos nossos na comunidade, da presença de ismailitas.

sendo a presença de muçulmanos xiitas maior nessas comunidades e na de libaneses (MENESES, 2015).

Por fim, além do volume de pessoas advindo desses movimentos migratórios, teremos os brasileiros convertidos ao Islã:

Finalmente, há um pequeno número – possivelmente dez mil – de convertidos brasileiros de diversas origens. Contudo, como a maior parte dos muçulmanos brasileiros é de origem árabe, seu dilema central passa a ser a escolha entre uma identidade coletiva árabe-particular ou então islâmica-universal – na prática, a segunda opção implicaria por exemplo sermões em português no lugar de árabe, o que facilitaria a abertura a novos convertidos brasileiros. A comunidade muçulmana carioca opta inclusive por seguir tal caminho, ao contrário da mais arabista do Paraná. Esse dilema poderia reproduzir em miniatura o que aflige o islã ocidental em geral: encontrar o equilíbrio entre a identidade étnica tradicional, de grupos específicos, e a vocação universal do islã. (DEMANT, 2014, p.189)

Essa dicotomia proposta pelo autor deve ser problematizada: as escolhas não se dão somente entre esse ou aquele aspecto da prática do Islã e de sua identidade. É possível sim ao brasileiro ser muçulmano sem deixar de praticar o Islã e sem abandonar os seus vínculos étnicos, por exemplo. Os brasileiros convertidos identificam-se com elementos da cultura árabe, problematizam-nos, e aderem ao Islã por diferentes motivações (PINTO, 2010, p.211-9 e PINTO, 2011 explanam tais motivações e razões para a conversão).

Apesar de todos esses descritores sociológicos e históricos, o número de muçulmanos no Brasil continua sendo alvo de diferentes interpretações: se o Censo de 2000 afirma a presença de pouco mais de 27.000 muçulmanos e as associações insistem em um número que varia de 1 a 3 milhões, as pesquisas de campo revelam que seriam de 100.000 a 200.000 muçulmanos (PINTO, 2010, p.24-5 e PINTO, 2013). Assim, apesar de não dispor-se de números conclusivos e exatos sobre quantos são os muçulmanos no Brasil, o fato é que houve um crescimento das instituições islâmicas no país, chegando a aproximadamente uma centena delas em 2010 (PINTO, 2013), o que levaria à pressuposição do conseqüente aumento no número de fiéis.

Mesmo com esse fluxo de muçulmanos de diversas origens para terras brasileiras e a adesão de brasileiros ao Islã, a percepção nos discursos ocidentais da similitude que existiria entre muçulmanos, árabes, mouros, turcos, sarracenos e demais expressões é um indicativo do desconhecimento do Islã que anteriormente apontou-se (ARJANA, 2015), de modo que aproximar-se dos grupos islamizados com maiores conhecimentos, sejam de sua religião ou de sua história, é uma profilaxia possível contra os reducionismos e generalizações correntes. As generalizações anteriormente arroladas são usadas para indicar praticamente todos os muçulmanos, independentemente de suas origens geográficas ou de suas principais divisões: sejam sunitas, xiitas ou sufis, todos seriam enquadrados na mesma categoria como se da mesma coisa se tratassem. Entretanto, apresentam peculiaridades profundas e distinções ao lado de similaridades. Pode-se afirmar que tais divisões filosóficas e de pensamento são, ao contrário de uma historiografia contemporânea que divide os períodos históricos em etapas progressivas e lineares, distinções que evoluem histórica e filosoficamente, não excludentes e mesmo complementares: não se espera que um pensamento medieval conviva com um pensamento moderno, ao contrário do que se espera no Islã, no qual ocorre o convívio entre concepções sunitas e xiitas simultaneamente, por exemplo (CORBIN, 1993). A própria historiografia islâmica obedece outros expedientes, distintos à historiografia *événementiel* hegemônica no Ocidente:

O Islã não propõe uma história propriamente dita. Quando o historiador se inclina sobre a história dos povos islâmicos, árabes, persas, senegaleses, egípcios, berberes, paquistaneses ou indonésios, experimenta uma impressão de caos, de complexidades políticas e diplomáticas, raras vezes a de uma crise espiritual. Sem dúvida, o mundo islâmico não esteve protegido das “crises” políticas, de golpes de Estado e tomadas de poder espetaculares, de rivalidades, as vezes ferozes, entre clãs, tribos e raças, das prevaricações dos doutores da lei... Mas, e isso é o que a obra de Henry Corbin nos *mostra* brilhantemente, jamais a filosofia islâmica sofreu rupturas comparáveis a esses hiatos – essas “mutações”, para retomar um termo significativo e tão querido às nossas elites políticas – espirituais como os sofridos pelo Ocidente. Nada comparável no Islã, primeiro aos processos de excomunhão da gnose pela grande Igreja, depois ao

aggiornamento aristotélico tomista: nada comparável à cisão maior do “Renascimento”, nada comparável às idolatrias que associam diversamente, no curso do século XIX (...), o ato divino e os dados da ciência e da história profanas, nada comparável às teologias ocidentais da “morte de Deus.” (DURAND, 1999, p.114-5 – grifos do autor, trad. nossa)⁶

3. *Wasatiyyah*, divisões e xiismos

As cisões do pensamento muçulmano não serão então no mesmo sentido das cisões Ocidentais. A maioria das escolas de pensamento (*madhahib*, pl. de *madhab*) produziram, ao longo dos anos de 2004 e 2005, a *Mensagem de Amman*, um documento que reconhece oito escolas de legislação islâmica (hanafita, malikita, shafi’ita, hanbalita, jafarita, zaydita, zahirita, ibadita), declarando a proibição da prática do *takfir* (“acusação de incredulidade”), uma vez que a cisão entre muçulmanos implicaria em um desvio da *wasatiyyah* (“moderação” ou “caminho do meio”), essencial para a experiência islâmica (KAMALI, 2015) – ou seja, trata-se de uma noção relevante para compreender os grupos muçulmanos em suas estratégias de perpetuação e convivência.

Ao contrário de rupturas que promovem a desunião entre as diferentes interpretações, no mundo muçulmano temos no cerne mesmo da discussão sobre a alteridade o reconhecimento da pluralidade inerente às hermenêuticas do texto sagrado. Em outras palavras: além de existirem ao menos oito escolas de

⁶ El islam no propone una historia propiamente dicha. Cuando el historiador se inclina sobre la historia de los pueblos islámicos, árabes, persas, senegaleses, egipcios, bereberes, pakistaníes o indonesios, experimenta una impresión de caos, de complejidades políticas y diplomáticas, rara vez la de una crisis espiritual. Sin duda, el mundo islámico no há estado al abrigo de “crisis” políticas, de derrocamientos y tomas de poder espectaculares, de rivalidades a veces feroces de clanes, tribos y razas, de las prevaricaciones de los doctores de la ley... Pero, y esto es lo que la obra de Henry Corbin nos muestra con brillantez, jamás la filosofía islámica há sufrido rupturas comparables a esos hiatos – esas “mutaciones”, por retomar um término significativo, tan querido a nuestras élites políticas – espirituales como los sufridos por Occidente. Nada comparable em islam, primero a los procesos de excomunión de la gnosis por la gran Iglesia, después al *aggiornameto* aristotélico tomista; nada comparable al corte mayor del “Renacimiento”, nada comparable a las idolatrias que asocian diversamente em el curso del siglo XIX (...) e lacto divino y los datos de la ciencia y de la historia profanas, nada comparable a las teologías occidentales de la “muerte de Dios”.

jurisprudência islâmica reconhecidas, existe o desestímulo em declarar outro muçulmano, independentemente de sua filiação a essa ou aquela escola, enquanto incrédulo. Tal constatação relata, de fato, um aspecto do Islã que sequer é colocado em pauta no Ocidente, como Kamali (2015) explana, dado que a ideia de *jihad* (“esforço” ou “empenho”), em seu senso comum de “Guerra Santa”, parece ter maior capacidade em mobilizar os medos ocidentais do que a apreciação dos valores de tolerância e respeito que o pensamento islâmico, via suas escolas, promove e promoveu. Se por um lado existe a tolerância e o respeito pelas divisões, existem divisões e distinções irreduzíveis que tiveram momentos de tensão e disputas teológicas (MODARRESSI, 2015) que embasaram, com o acúmulo histórico de distinções, os grupos majoritários contemporâneos: sunitas e xiitas.

Grosso modo, a divisão entre sunismos e xiismos principia-se na sucessão do Profeta Muhammad. Após sua morte, existiam aqueles que eram partidários da escolha da comunidade em consulta coletiva, que optavam por terem Abu Bakr Assadiq como califa, e aqueles que eram favoráveis a que a sucessão fosse por linhagem sanguínea, depositando sua escolha por Ali ibn Abi Taleb (HAZLETON, 2009). Com a ascensão ao califado, Abu Bakr Assadiq seria então o primeiro califa; Ali seria elevado ao status de califa posteriormente, o quarto califa, sendo assassinado após cerca de seis anos depois de assumir o cargo (HAZLETON, 2009). É preciso indicar que alguns trabalhos historiográficos indicam que essa divisão se dá a posteriori, após a emergência do movimento filosófico escolástico islâmico, o *Ilm al-Kalam*, e a resignificação dessa divisão, tratando-se portanto de construção posterior aos eventos (DAFTARY, 2007) – o que não extingue a eficácia simbólica de tal divisão e muito menos de tais eventos.

Relativamente às divisões internas, dentro do próprio sunismo teremos quatro escolas majoritárias de pensamento e jurisprudência fundamentando o *ijtihad* (traduzível como “esforço por raciocínio independente e pensamento analítico” – ISBELLE, 2007 p.142). “Os ‘quatro imames’, fundadores dos quatro ritos jurídicos do

Islã sunita (hanbalita, hanafita, malikita e shafi'ita) são creditados como sendo herdeiros dos profetas e do próprio Profeta." (CORBIN, 1993, p.50)⁷ Todavia, tal crédito de herança atribuída aos quatro imames sunitas entra em contradição com o que os xiismos trarão enquanto cerne de distinção frente aos sunismos. A defesa do califado para Ali não seria somente uma forma de influir sobre a história profana, mas também a defesa de que um imame, corretamente guiado, fosse o líder da comunidade (HAZLETON, 2009). Ali seria o verdadeiro herdeiro do Profeta. Tratando-se da sucessão do profeta Muhammad, ela não haveria de ter impactos somente políticos, mas também espirituais no tocante à orientação da comunidade. O assassinato de Ali viria a estabelecer um paradigma para o pensamento xiita duodécimo, o de que os imames seriam assassinados ao longo da história e somente o último estaria vivo em estado de ocultação, sendo que seu retorno é aguardado por toda comunidade xiita duodécima (AL-TABATABAÍ, 2008). A constante perseguição sofrida pelos grupos xiitas nos primórdios do Islã também pode ser lido nos termos da religiosidade de elite e da religiosidade popular, quando os sunismos estariam vinculados ao pensamento das elites do período Abássida e Omíada e os xiismos estariam vinculados ao pensamento popular, plural, não-árabe (DAFTARY, 2007). Todavia, a distinção haveria de se tornar ainda maior após um evento conhecido como Tragédia de Karbala.

Os xiitas registram que durante o califado de Mu'awiyah ocorreu a Ashura, período que compreende a Tragédia de Karbala, na qual ocorreu o martírio do Imam Hussein, neto de Muhammad (MENESES, 2015). A vitória dos exércitos de Mu'awiyah sobre um exército pequeno, com a presença de crianças de colo, que reclamava da sucessão do califado e mobilizava demandas sócias, levou à percepção xiita de que o mundo estaria entregue às forças que se dedicam somente ao domínio econômico e político na medida em que as pessoas abandonam a orientação correta proveniente do

⁷ The 'four imams', founders of the four juridical rituals of Sunni Islam (Hanbalite, Hanafite, Malikite, Shafi'ite), are credited with being the heirs of the prophets and of the Prophet.

imam: "Seu martírio representa uma luta divina entre o sagrado e o profano e a vitória eterna contra a tirania e a opressão da secularização." (MENESES, 2015, p.32) Portanto, além da divisão inicial da comunidade, o evento em Karbala age enquanto um "(...) protótipo eterno e imutável, aplicável no espaço onde se dê o simbolismo de uma luta entre o bem e o mal ou entre a verdade e a opressão." (MENESES, 2015, p.43) A frase "Todo dia é Ashura, toda terra é Karbala", proferida pelo Ayatollah Khomeini no exílio, sintetizaria esse sentimento xiita de pertencimento àquele solo no qual a Tragédia de Karbala ocorreu, fundamentando a apreensão de que o xiismo duodécimo é uma religião transnacional na medida em que os fiéis, independentemente do lugar que se encontram no mundo, são chamados a lamentarem a morte de seus imames e a injustiça que sofreram (MENESES, 2015). A identidade xiita é reforçada na lembrança do episódio: a *turbah* (um tablete de argila) utilizada na oração remete à terra na qual Hussein foi assassinado, bem como a água ingerida cotidianamente lembra a mesma água que foi negada ao imam e seu exército. A própria mesquita xiita, como a Mesquita do Brás, possui em sua arquitetura representações que remetem ao céu de Karbala. Enfim, a identidade xiita é permeada por geossímbolos que reforçam essa identidade islâmica (MENESES, 2015).

A estigmatização que os xiitas sofreram os levou a se isolarem em comunidades, estabelecendo seus territórios e instituições, como suas mesquitas, enquanto uma elaboração de pertencimento coletivo àquele espaço-tempo (MENESES, 2015, p. 56) evocado pelo desenrolar do sagrado na história em um espaço-tempo propriamente xiita. Nesses contextos, a performance e a celebração de seus ritos peculiares, que remontam ao sofrimento dos imames, aprofundam o distanciamento das interpretações sunitas (MENESES, 2015, p.60): apesar de compartilharem um cerne de significados e práticas, como a crença na unidade de Allah e na mensagem do Profeta Muhammad, os xiitas imbuem sua islamidade de um elemento original frente aos sunitas.

4. Apontamentos sobre o xiismo duodécimo e suas coleções

(...), a maioria dos xiitas são os seguidores dos Doze Imames, ou seja, os Xiitas Duodécimos, que são os Companheiros e aliados do Imam Ali Ben Abi Taleb (A.S.), os quais levantaram a bandeira da oposição em assuntos do Califado e das fontes teológicas islâmicas após o falecimento do nobre Profeta (S.A.A.S.), e isso foi para assegurar a tradição dos direitos dos familiares do Mensageiro de Deus (S.A.A.S.), pertencentes aos Ahlul Bait, e por causa disso se separaram da maioria das pessoas. (AL-TABATABAÍ, 2008, p.61)

Separar-se das pessoas tornou-se um modo do pensamento xiita distinguir-se, afirmando-se. Uma vez que a filosofia islâmica mesmo terá como base a consideração da “(...) existência temporal como o lugar permanente dos esclarecimentos, dos desenvolvimentos, em uma palavra, da hermenêutica.” (DURAND, 1999, p.119)⁸, os xiitas duodécimos haveriam de se distinguirem também dos demais muçulmanos – o que não significa necessariamente repudiá-los. Essa identidade levaria a uma concepção distinta da história em si: os pertencentes à Nobre Linhagem sofreriam as injustiças de um mundo em decadência moral a ponto de serem martirizados, sendo o martírio e o lamento deles elementos centrais da identidade xiita.

Uma divisão importante no pensamento sobre a História que o xiismo duodécimo promove é o do fim Ciclo da Profecia e o início do Ciclo do Imamato. Marcando o fim do Ciclo da Profecia, temos o Mensageiro de Deus, Muhammad, encerrando as revelações realizadas por Allah. Com isso, tem início o Ciclo do Imamato, onde haveriam imames em cada época, responsáveis pela correta orientação da comunidade dos fiéis. Os imames possuiriam um conhecimento de ordem distinta daquele passível de obtenção na vida terrena: seriam depositários de um conhecimento de outra ordem, místico, que asseguraria a interpretação das palavras de Allah e da realidade profana. O Livro Revelado seria compreendido verdadeiramente somente pela mediação dos imames, permitindo ao corpo de fiéis

⁸ (...) la existencia temporal como el lugar permanente de los esclarecimientos, los desarrollos, en una palabra, de la hermeneutica.

pertencer a uma comunidade corretamente orientada pelo livro e pelo imam de sua época (CORBIN, 1993). Assim, contrariamente ao princípio da *ijtihad* enunciado acima, os xiitas partiriam da ideia de imamato, de um sucessor religioso e secular, que manteria a autoridade do último profeta a partir de seus ensinamentos.

O xiismo mesmo não constitui um bloco homogêneo, como se pode confundir: diferentes sucessores seriam eleitos ao longo da história islâmica, gerando diferentes ramos de xiismos (DAFTARY, 2007). Portanto, é mais condizente com os relatos referirmo-nos aos xiismos mais do que ao xiismo quando abordamos seus conceitos e significados amplos. Quando abordamos o xiismo, deve-se especificar de qual se trata sob o risco de não estendermos as particularidades de um grupo para todo um conjunto heterogêneo de crenças e fiéis. Destacam-se os dois principais grupos (extraído de AL-TABATABAÍ, 2008; complementado a partir de DAFTARY, 2007):

Duodécimos: os que acreditam em doze imames na linha sucessória de Muhammad, sendo que 12º imame estaria oculto por Allah, em via de retornar. A linhagem principiaria com o Imam Ali e terminaria com o Imam al-Mahdi, em estado de ocultação;

Ismailitas: os que acreditam em uma linha sucessória alternativa ao 6º imame Jaafar Assadeq⁹. Tal sucessão levaria a períodos de ocultamento e revelação do imame ismailita (a prática da *taqiyyah*), de modo que não houve uma interrupção terminal no imamato como para os xiitas duodécimos. Existe, ainda na contemporaneidade, um imame vivo a orientar a comunidade.

⁹ Jafar Assadeeq é uma figura importantíssima: alguns dos xiitas duodécimos se denominarão de jafaritas, dado que a madhab fundada por Jafar Assadeeq chega mesmo a ser respeitada enquanto madhab válida no sunismo. A erudição, o conhecimento do Alcorão, da Sunnah do Profeta e das ciências de sua época o coloca como um dos principais elaboradores de conceitos utilizados nos xiismos – vide os conceitos de Nass (a designação inspirada que um imam realiza acerca de qual será o próximo imam – princípio esse seguido de modos distintos ente duodécimos e ismailitas), ismah (afirmando a infalibilidade dos imames) e de taqiyyah (traduzível como “prudência” ou “precaução” e que envolve ocultar a própria identidade caso revela-la envolva expor-se a riscos). O fato de ter sido perseguido e assassinado não deve apagar o fato de ter dado aulas públicas e exercido o diálogo religioso em seu tempo (DAFTARY, 2007).

Tem-se também outros grupos minoritários tidos todos como divergentes do xiismo duodécimo, além da multiplicidade de ramos provenientes do ismailismo – mas ainda assim reconhecidos enquanto xiismos (DAFTARY, 2007). Predominante no Irã, o xiismo duodécimo não seria necessariamente uma religião iraniana, mas sim um modo de pensamento difundido em vários territórios e que encontra no Irã sua principal fonte de propagação. Isso se dá pelo estabelecimento, nos primeiros anos após a Hégira, de apoiadores do Imam Ali na Pérsia (atual Irã) e que, mesmo após seu assassinato, continuaram fieis à sua linhagem (DAFTARY, 2007), levando ao estabelecimento de uma comunidade de religiosos que se fortaleceu enquanto religião oficial de Estado durante a Dinastia Safávida (HOURANI, 2006).

Contemporaneamente, no caso iraniano, a Revolução Iraniana de 1979 não alterou o status predominantemente tolerante já praticado no país desde a ascensão xiita no século XVI pelos safávidas. Comunidades que já eram reconhecidas anteriormente como “povos do livro” são então defendidas na Constituição do Irã com o estatuto de compatriotas, independentemente se são cristãos, judeus ou zoroastristas (GRANMAYER, 2005). Certamente tensões existiriam, mas não a negação do direito à crença. Mesmo a convivência de diferentes escolas de jurisprudência islâmica, no caso das interpretações do Alcorão e da *sunnah* (biografia do Profeta Muhammad) e dos *ahadith* (pl. de *hadith*, “narrativa”; enquanto sunitas consideram somente do Profeta e seus companheiros, os xiitas abarcam as narrativas do Profeta e dos imames) é uma constante tanto nos sunismos quanto nos xiismos, existindo metodologias de discussão e de jurisprudência que promovem o esforço interpretativo mais do que a imposição dogmático-doutrinária (KAMALI, 2015). Longe então de um dogmatismo tacanho e de mera imposição religiosa, é possível afirmar que o diálogo e a convivência são partes fundamentais do credo islâmico, xiita inclusiva. Nessa literatura, é movimento “natural” do indivíduo essa variância da dúvida à certeza:

(...) a qualidade da discussão é algo que é intrínseco a natureza humana, do mesmo modo que outras características do homem colocam-no num diferente grupo em relação às demais criações. O

homem foi moldado numa maneira que o faz se confrontar com a vida e com tudo aquilo de que ela é repleta, sejam situações, incidentes, complexidades e noções, com uma mentalidade que é aberta, ainda que inquieta. Não surpreende, que ele esteja em constante busca por uma dada coisa e por sua antítese, por verdade e falsidade, na mesma medida, discutindo ou arguindo com tudo isso. Nem bem tenha ele alcançado uma conclusão, outra vez acolhe a dúvida, em uma nova jornada em direção à dúvida; e nem bem tenha ele chegado a um acordo com a segunda então inicia uma longa jornada em direção a certeza. (FADLULLAH, 2007, p.63)

Acerca da Seita Jafaria Imamah¹⁰, predominante no Brasil, temos sua defesa de um posicionamento de contribuintes para uma coletividade islâmica maior, que ultrapassa o xiismo, mas que a ele se reporta:

Ao decorrer da história islâmica os Xiitas tiveram posições firmes e um histórico de muitas glórias e honra na defesa do Islam e da abençoada nação islâmica. Da mesma forma que possuíram governos e estados que serviram à civilização islâmica, e seus sábios e pensadores tiveram um grande papel no enriquecimento da tradição e da cultura islâmica, na edição e autoria de centenas de milhares de artigos e livros em diversos campos como o tafsir (interpretação), ahadith (ditos e narrações), crença, filosofia, ensinamentos, ética, governo e sociedade, letras e literatura, física, química, matemática, astronomia, economia e várias outras ciências da vida. E [sic] inclusive, tiveram um papel fundamental na fundação de grandes ciências [islâmicas]. (AL-HADI, 2007, p.15)

O sectarismo apontado que resulta em divisões internas do Islã, como a suposta oposição entre sunitas e xiitas é assim repudiado nessa obra que contempla elementos de posicionamento contemporâneo. Quando apreendemos a existência do reconhecimento mútuo entre as escolas (cf. KAMALI, 2015), devemos ressaltar que os xiitas também empreendem esforços no sentido de se relacionarem com as outras escolas de pensamento. Em *A realidade como ela é* teremos um sentido semelhante na afirmação:

¹⁰ Cf. nota anterior.

(...) os Xiitas Jafaritas não classificam como descrente nenhum dos povos que se direcionam à Quibla [direção para a qual o muçulmano volta-se para rezar], seja qual for a sua seita, escola jurídica ou método doutrinal, com exceção daqueles que a maioria dos muçulmanos crê serem descrentes, e os Xiitas Jafaritas não tomam os demais muçulmanos como inimigos ou planejam males contra eles. Os Xiitas respeitam todas as opiniões e seitas islâmicas e vêem no ato daquele indivíduo já muçulmano, mas de outra seita, que porventura adentra a seita Xiita Jafarita como uma atitude de autoconscientização, pois é de sua responsabilidade estudar e analisar a verdade e a realidade. (AL-HADI, 2007, p.50)

Algo que este artigo propõe é a de que o xiita seja encarado não mais como um sujeito radical e despido de considerações pelas demais pessoas, muçulmanas ou não, mas como um indivíduo pertencente a uma comunidade transnacional, cuja mediação pela fé com outros indivíduos se realiza de modo pacífico e respeitoso. Muitas vezes o xiita é conceituado como “radical” ou “extremista” – quando se adjetiva por xiita uma pessoa que possui determinada prática ou comportamento, por exemplo. Por fim, visamos demonstrar que o adjetivo xiita deveria apontar muito mais o pertencimento a uma escola e comunidade de pensamento do que a um modo de viver excludente e intolerante. O desenvolvimento mesmo de uma filosofia islâmica deve-se em grande parte ao pensamento xiita, uma vez que temas centrais ao pensamento islâmico desenvolveram-se por esses estudiosos (CORBIN, 1993).

Enquanto principais obras difusoras do pensamento xiita duodécimo no Brasil, temos as coleções *Nossa Mensagem* e *Da orientação do Islam*, ambas produzidas sob a égide do Centro Islâmico Brasileiro, constituindo-se de obras traduzidas de escritores iranianos. Acreditamos que tais coleções mereçam estudos aprofundados, uma vez que o financiamento iraniano às instituições educacionais, como ocorre no Líbano, e a fundação de espaços dedicados à difusão e prática do xiismo duodécimo são constantes no proselitismo xiita iraniano (SHAERY-EISENLOHR, 2009). Não nos escapa também a possível relação entre o capitalismo editorial e a formação de nacionalismos, como apontado por Anderson (2008), ampliando para a questão de uma nacionalidade xiita transnacional que se propaga via publicações, instituições e

trânsito de pessoas, fortalecendo uma identidade xiita marcada por tragédias e pela rememoração delas. Essa pesquisa sobre as coleções citadas ainda está por ser desenvolvida em território nacional – como Shaery-Eisenlohr (2009) realizou no Líbano.

O xiismo duodécimo possui uma faceta transnacional que deve ser ressaltada: apesar do predomínio dessa denominação xiita no Irã e Iraque, sua influência via os aiatolás iranianos se estabelece para além de suas fronteiras territoriais a partir de redes transnacionais (SHAERY-EISENLOHR, 2009 e MENESES, 2015). Se “(...) a política cultural iraniana no Líbano – até então nunca levada em consideração por outros estudiosos – proporcionou muito da justificativa ideológica para o envolvimento iraniano em questões xiitas dos libaneses.” (SHAERY-EISENLOHR, 2009, p.XV)¹¹, o mesmo é válido para o caso brasileiro.

Mais do que um difusor do xiismo, as coleções produzidas pelo Centro Islâmico Brasileiro também agenciam o repertório iraniano, propagando-o. A Revolução Iraniana, epítome de um nacionalismo religioso, é então ecoada em solo brasileiro; seu modelo mítico, a Revolução do Imam Hussein, seria retomado na obra *O líder da Revolução Islâmica Al-Iman Al-Khomeini (K.S)* (AL-KHAZRAJI, 2005). As demais concepções xiitas duodécimas são explanadas nas obras das coleções supracitadas, fornecendo um extenso material de pesquisa sobre a formação de uma identidade xiita brasileira. Os pesquisadores dos muçulmanos constataam que o lugar influencia terminantemente nas práticas e concepções de Islã que uma determinada comunidade exerce (MENESES, 2015 e PINTO, 2010), de modo a não ser possível ter uma abordagem essencialista sobre o Islã, excluindo-o da rede de práticas e relações sociais; assim, para além do xiismo duodécimo, teremos o xiismo duodécimo brasileiro.

¹¹ (...) Iranian cultural politics in Lebanon – so far never taken into consideration by other scholars – has provided much of the ideological justification for the Iranian government’s involvement in Lebanese Shi’ite affairs.

Por fim, gostaríamos de acrescentar que na obra *O mensageiro do Islam e os Ahlul Bait*, somos apresentados à perseguição realizada sobre os xiitas desde seus primórdios. A maioria deles foram assassinados ou envenenados (AL-KHAZRAJI, 2004), constituindo então em uma narrativa de martírio constante: “(...) nenhuma história de mártires do mundo se iguala as histórias dos mártires de Karbala.” (AL-KHAZRAJI, 2008, p.44) O episódio de Karbala, amplamente explorado em *A revolução do Imam Al-Hussein (A.S.)* (AL-KHAZRAJI, 2008), traz a narrativa do martírio dos descendentes do Profeta Muhammad, narrativa essa fundadora de um pensamento nacional (como ANDERSON, 2008 indica relativamente a outros conteúdos) e que se propaga para além dos limites do “país dos aiatolás”. Ou seja: é da própria identidade xiita duodécima o sofrimento de perseguições e a identificação com os oprimidos *de todo o mundo*. A perpetuação dessa perseguição pelos demais grupos, no passado e no presente, embasam uma comunidade que enxerga-se, como os demais grupos religiosos, enquanto possuidora do verdadeiro caminho para a interpretação da Realidade: exatamente por estarem nessa “senda reta” que seriam injustiçados por aqueles que nela não se encontram. Se a violência física contra muçulmanos é precedida ou acompanhada de uma violência simbólica contra eles (ARJANA, 2005), a perseguição, o preconceito e a islamofobia só demonstram, para os xiitas (e demais muçulmanos) que estão no caminho guiado quando abandonam o ódio e a intolerância para lidar com os demais: mesmo sendo violentados, mesmo sofrendo preconceitos, as sociedades e comunidades muçulmanas continuam sua contribuição cultural, intelectual, social e religiosa para e nos lugares onde se encontram.

Considerações Finais

A narrativa de perseguição e de injustiças cometidas contra a família do Profeta Muhammad são a tônica na definição do xiismo no *corpus* editorial citado. O martírio dos imames, narrado nas obras consultadas, traz a hierohistória, um pensamento histórico entranhado de sacralidade (JAMBET, 2006), xiita à tona, indicando que o

sentido comum da história é ultrapassado por uma historicidade na qual os dramas do espírito humano se desenvolvem. Tais dramas seriam encarnados no sofrimento dos imames e revividos pelos fiéis em suas performances (MENESES, 2015). As relações entre as comunidades xiitas e outras comunidades precisam ser devidamente dimensionadas: não existiria uma opressão generalizada ou um fanatismo desenfreado por parte dos xiitas ou contra os xiitas por parte dos muçulmanos de outras denominações no Brasil. Combater a apreensão de que os xiitas ou que os demais muçulmanos são radicais é uma meta que só poderá ser atingida a partir dos estudos de caso concretos – tarefa essa que antropólogas e antropólogos brasileiros se dedicam recentemente nos últimos anos. As coleções *Nossa Mensagem* e *Da orientação do Islam* demandam estudos mais detalhados para que possamos identificar com maior precisão essa identidade xiita brasileira. Todavia, somente no nexos entre a história narrada pelos muçulmanos e suas práticas sociais que poderemos, para além da islamofobia, retomarmos o conhecimento de todo um sistema religioso complexo e permeado de reflexões sobre a espiritualidade humana como os xiismos, superando nosso desconhecimento de outros povos para, então, lidarmos de maneira menos violenta com os desconhecimentos que nos constituem. Somente o (re)conhecimento pode levar à interrupção das estratégias etnocêntricas de preconceito e intolerância.

Referências

- AL-HADI, Jafar. *A realidade como ela é*. São Paulo: Centro Islâmico do Brasil, 2007.
- AL-KHAZRAJI, Taleb Hussein. *O mensageiro do Islam e os Ahlul Bait*. São Paulo: Centro Islâmico do Brasil, 2004. (Coleção Da orientação do Islam 2)
- _____. *O Líder da Revolução Islâmica Al-Imam Al-Khomeini (K.S.)* São Paulo: Centro Islâmico no Brasil, 2005. (Coleção Da orientação do Islam 5)
- _____. *A revolução do Imam Al-Hussein (A.S.): motivos, fatos e resultados*. São Paulo: Centro Islâmico do Brasil, 2008. (Coleção Nossa Mensagem IV)
- AL-YAQOUBI, Shaykh Muhammad. *Refuting ISIS: a rebuttal of its religious and ideological foundations*. [sem cidade]: Sacred Knowledge, 2015.

- AL-TABATABAÍ, Assayed Mohammad Hussein. *O Xiismo no Islam*. São Paulo: Centro Islâmico do Brasil, 2008. (Coleção Nossa Mensagem II)
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARJANA, Sophia Rose. *Muslims in the western imagination*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2015.
- ASSADR, Assayed Mohammad Baquer. *A escola islâmica*. São Paulo: Centro Islâmico do Brasil, 2010.
- CARDOZO, Poliana Fabíula. *O Líbano Ausente e o Líbano Presente: espaço de identidades de imigrantes libaneses em Foz do Iguaçu*. 2012. 194 f. Tese (Doutorado) – Curso de Geografia, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Setor Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.
- CARVALHO, José Carlos de Paula. *Antropologia das organizações e educação: um ensaio holonômico*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- _____. Etnocentrismo: inconsciente, imaginário e preconceito no universo das organizações educativas. *Interface (Botucatu)*, Botucatu, v. 1, n. 1, p. 181-186, Ago. 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-32831997000200014&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 11 Nov. 2016.
- CORBIN, Henry. *History of Islamic Philosophy*. Londres: Kegan Paul International, Institute of Ismaili Studies, 1993.
- CORBIN, Henry. *En Islam iranien: aspect spirituels et philosophiques. 1. Le shî'isme duodécimain*. Paris: Gallimard, 2007.
- DAFTARY, Farhad. *The Ismailis: their history and doctrines*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2007.
- DURAND, Gilbert. *Ciencia del hombre y tradición: el nuevo espíritu antropológico*. Barcelona, Buenos Aires: Paidós, 1999.
- FADLULLAH, Mohammad Hussein. *Islam, a religião do diálogo*. São Paulo: Centro Islâmico do Brasil, 2007. (Coleção Nossa Mensagem I)
- GRANMAYER, Ali. *Minorities and press in post-revolution Iran*. In.: PARTIFF, Tudor e EGOROVA, Yulia. *Jews, muslims and mass media: mediating the 'Other'*. Nova Iorque: Routledge, 2005. p.55-67.
- HAZLETON, Lesley. *After the Prophet: The Epic Story of the Shia-Sunni Split in Islam*. Nova Iorque: Doubleday, 2009.
- HERTEL, Patricia. *The Crescent Remembered: Islam and Nationalism on the Iberian Peninsula*. Eastbourne: Sussex Academic Press, 2015.
- HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

JAMBET, Christian. *A lógica dos orientais: Henry Corbin e a ciência das formas*. São Paulo: Globo, 2006.

KAMALI, Mohammad Hashim. *The middle path of moderation in Islam: the Qur'anic principle of wasatiyyah*. New York: Oxford University Press, 2015.

LYONS, Jonathan. *The house of wisdom: how the arabs transformed western civilization*. Nova Iorque: Bloomsbury Press, 2009.

MENESES, Karina Arroyo Cruz Gomes de. *Todo dia é Ashura, toda terra é Karbala: a construção do território islâmico na cidade de São Paulo*. 2015. 109 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Geografia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

MODARRESSI, Hossein. *Essential Islam: the minimum that a muslim is required to acknowledge*. In: ADANG, Camilla et al (Ed.). *Accusations of Unbelief in Islam: A Diachronic Perspective on Takfir*. Leiden, Boston: Brill, 2015. p.395-412.

MONTENEGRO, Silvia Maria; BENLABBAH, Fatiha. *Muçulmanos no Brasil: comunidades, instituições, identidades*. Rosario: UNR Editora, 2013.

NEWBY, Gordon D. *A concise encyclopedia of Islam*. Oxford: Oneworld, 2004.

PALAZZO, Carmen Lícia. *As múltiplas faces do Islã*. Saeculum: Revista de História, João Pessoa, v. 30, n. 1, p.161-176, jan./jun. 2014.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica*. Aparecida: Editora Santuário, 2010.

_____. *El Islam en Brasil: elementos para una antropología histórica*. Istor: *Revista de Historia Internacional*, Online, v. 45, n. 12, p.3-21, verão 2011. Disponível em: <http://www.istor.cide.edu/archivos/num_45/dossier1.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2016.

_____. *Islã em números: os muçulmanos no Censo Demográfico de 2010*. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Orgs.) *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 267-282.

REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: a história do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SHAERY-EISENLOHR, Roschanack. *Shi'ite Lebanon: transnational religion and the making of national identities*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2008.

TOMASSI, Bianca Caterina Tereza. *"Assalam Alaikum Favela": a performance islâmica no movimento hip hop das periferias do ABCD e de São Paulo*. 2011. 127 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Artes, Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

WILSON, Peter Lamborn. *Utopias piratas: mouros, hereges e renegados*, Editora Conrad, São Paulo, 2001

ŽIŽEK, Slavoj. *Welcome to the desert of the real*. Londres e Nova Iorque: Verso, 2002.