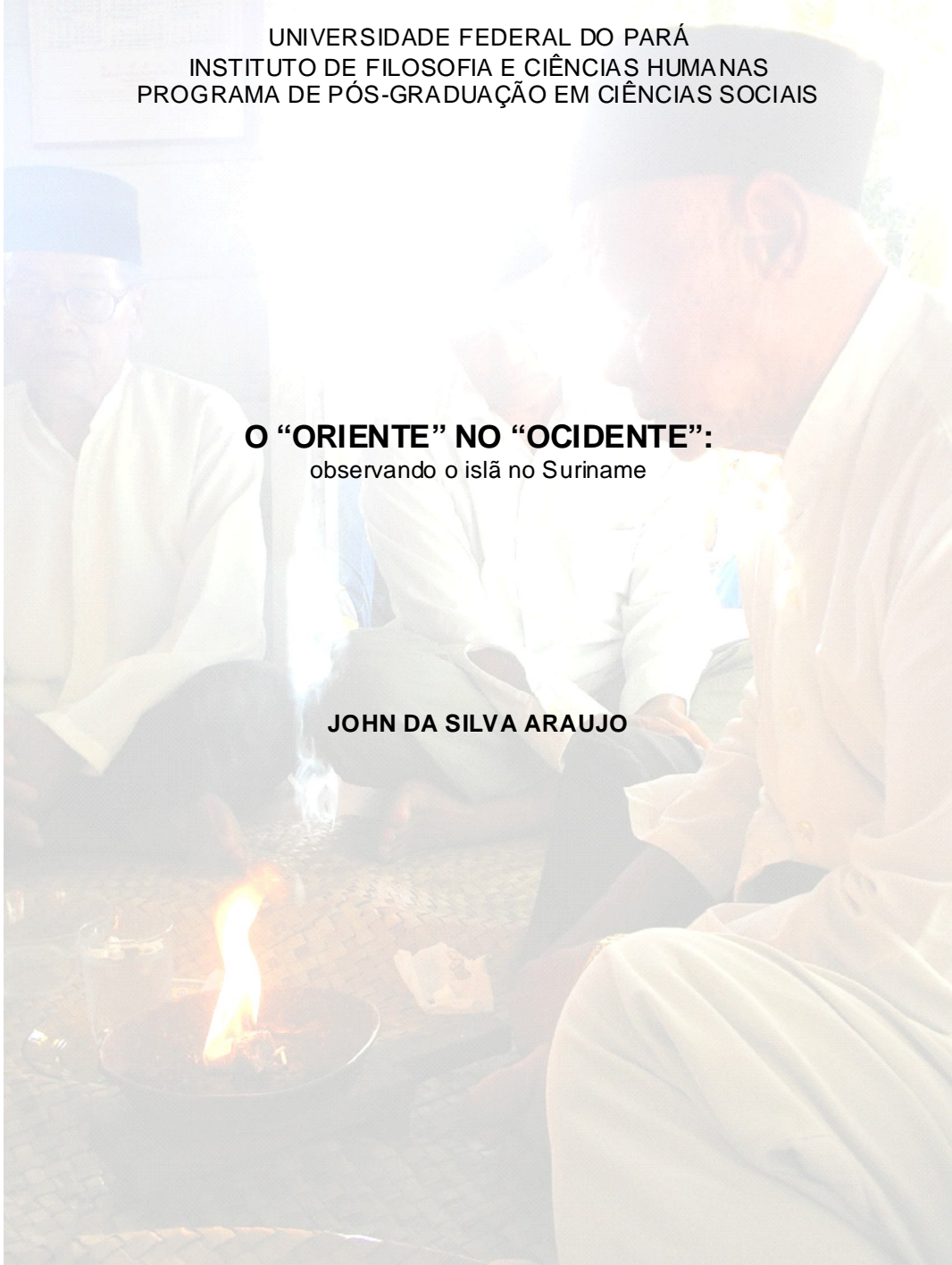




UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

O “ORIENTE” NO “OCIDENTE”:
observando o islã no Suriname

JOHN DA SILVA ARAUJO



Belém/PA
2009

JOHN DA SILVA ARAUJO

O “ORIENTE” NO “OCIDENTE”:
observando o islã no Suriname

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientação: Prof. Dr. Raymundo Heraldo Maués

Belém/PA
2009

JOHN DA SILVA ARAUJO

O “ORIENTE” NO “OCIDENTE”:
observando o islã no Suriname

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Data da aprovação:

____/____/____

Banca Examinadora:

Ao Heitor,
meu pequeno bebê,
que está pra brotar...

À Osvaldina,
minha esposa-intelectual.

Ao meu pai e à minha mãe,
meus gurus,
que são os verdadeiros artífices de tudo isso.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao meu pai, Daniel, e à minha mãe, Antônia, responsáveis por meu encontro com a escola. Também aos meus irmãos, Davi e Daniel, e às minhas irmãs, Darcy e Dilce. Aos meus sobrinhos (os Bigos), Diego, Dienny, Dayvison, Adenilson, Danilo, Dielly e Dayane, e ao Carlos Daniel, que está para chegar.

Agradeço à minha esposa e amiga, Osvaldina, pela paciência de ouvir e opinar sobre a pesquisa e por ter participado ativamente do seu desenvolvimento ao passar comigo as férias de 2007 olhando, analisando e ponderando o Suriname, os surinameses e os brasileiros de lá; comendo comidinha com *curry*, peixe com pimenta e *Saoto*. E agradeço ao Heitor, que escutava atentamente a minha voz depois que eu deixava o computador e ia conversar com ele e passar a mão na barriga onde ele ainda mora. Depois de se movimentar várias vezes, ele se acalmava ouvindo minha voz (eu acho), e eu, ouvindo o seu silêncio, ficava mais tranqüilo que ele.

Por diversas vezes falei que essa pesquisa não era só minha, mas de toda a minha turma de antropologia de 2007, que opinou, perguntou, sugeriu, discordou, etc. (por isso o filho é nosso!) — turma magnífica, com a qual tive o privilégio e o prazer de conviver durante o mestrado. Então aqui vai o meu agradecimento a Ângela Paiva, Eliane Souza, Ivana Silva, José Maria Andrade, Keila Aguiar, Ricardo Araújo e Socorro Lacerda; e a Ariadne Peres e Luciene Figueiredo, alunas do doutorado. Agradeço, também, à Rosângela e ao Paulo, da Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade Federal do Pará (UFPA); ao Max, da “Xerox”; e aos irmãos Paulo Fernando e Paulo Geraldo Condurú, pela esmerada assistência nas traduções.

Agradeço especialmente ao Celso Vaz, a primeira pessoa a falar concretamente que aquela minha vontade de estudar o islã no Suriname poderia ser viável como um projeto de pesquisa para o mestrado, e que o PPGCS poderia ser um bom local para realizá-lo.

Agradeço ao meu orientador, Raymundo Heraldo Maués, profundo conhecedor da religiosidade amazônica e professor exemplar, que de cada aula sua poderia ser escrito um artigo, face ao encadeamento de idéias e ao seu denso conhecimento.

Agradeço a Kátia Mendonça e a Marilú Campello, pelos valiosos comentários feitos na banca de qualificação, e a Angélica Motta-Maués, pelas dicas de leitura e por me aguçar o olhar com algumas questões capciosas relacionadas à etnicidade como: “Mas, o que é ser negro no Suriname?”. Ao PPGCS da UFPA e ao corpo de professores desse programa, que contribuíram imensamente no desenvolvimento do meu projeto. Aqui, cito aqueles que estiveram comigo em sala de aula: Carmem Izabel Rodrigues, Cristina Donza Cancela,

Flávio Leonel da Silveira e Jane Felipe Beltrão.

Agradeço a Fracirosy Ferreira, Paulo Gabriel Hilu Pinto, Sílvia Montenegro e Lourenzo Macagno pelos comentários feitos durante a 26ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, quando apresentei parte da pesquisa. Todas as sugestões e posteriores conversas me foram bastante significativas para a consecução do trabalho. Também agradeço a Giselle Guilhon, com quem é impossível conversar e não se apaixonar pela temática do islã.

Aos amigos do trabalho; aos amigos luteranos de Belém; aos da Universidade do Estado do Pará; aos afins, ubafianos e nimuendajus, com quem refleti, divertidamente, sobre a vida e o existir, entre conversas aleatórias. Aqui vai meu obrigado a Nilo Carlos, Rico Fontes e Paulo Demétrius.

Agradeço ao Rick, o primeiro javanês que conheci, que mais tarde se tornou, acima de tudo, um amigo. Foi quem me apresentou o Suriname em minha primeira viagem a esse país, quando então passou pela minha cabeça a idéia de estudar o islã javanês. E também a Lesley Karijoatmo, intelectual, conhecedor da dinâmica da vida do Suriname, que, tenho certeza, galgará importantes funções nesse país (quem viver verá!).

Agradeço aos professores Soekirman Moeljoredjo e Diana Getrouw, da Anton de Kom Universiteit van Suriname, e à comunidade muçulmana da mesquita Masjid Nabawi, pela acolhida e colaboração incondicional com essa pesquisa. E, também, aos *imams* Doerachman Erwin, Amatdanom Marshall, Arifin Thalha e Johnny Pairan Kasiman, que gentilmente me receberam e se empenharam para prestar todas as informações solicitadas. A hospitalidade islâmica foi, realmente, primorosa.

Enfim, agradeço a todos que contribuíram direta ou indiretamente para a realização deste trabalho. A vocês, meu muito obrigado!

ARAUJO, John da Silva. O “Oriente” no “Ocidente”: observando o islã no Suriname. 2009. 170 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Pará, Belém, 2009.

RESUMO

Esta dissertação trata do islã surinamês de origem javanesa, distante (não apenas geograficamente) do centro irradiador árabe-islâmico. O Suriname, país sul-americano e caribenho, abriga considerável comunidade muçulmana, a maior em termos percentuais fora da Ásia, África e Europa Oriental. Nele, encontra-se em curso a oposição entre o reformismo e o tradicionalismo no islã. A tendência reformista preza mais por um islã árabe puritano, universalista, com destaque para os valores morais; a tradicional prioriza a comunidade javanesa local e a tradição muçulmana oriunda de Java. A pesquisa envolveu discussões acerca da construção da identidade, da memória à qual os grupos encontram-se vinculados e das “negociações” entre o pertencimento étnico javanês e o pertencimento religioso. Um aspecto que emerge ao longo do trabalho é a diversidade do islã. No Suriname são praticadas cerimônias islâmicas semelhantes às descritas por Clifford Geertz em suas pesquisas realizadas em Java, na década de 1950, como é o caso do *slametan*, um rito de passagem pós-morte que expressa o momento de transição entre o mundo dos vivos e o dos mortos.

Palavras-chave: Suriname, islã, javaneses, muçulmanos, *slametan*.

ARAUJO, John da Silva. *The "East" in the "West": observing the Islam in Suriname*. 2009. 170 p. Dissertation (Master's Degree in Social Science). Universidade Federal do Pará, Belém, 2009.

ABSTRACT

This essay is about the Surinamese Islam of Javanese origin, distant (not only geographically) from the Islamic-Arab irradiating center. Suriname, a South American and Caribbean country, shelters a considerable Muslim community, the biggest out of Asia, Africa and Eastern Europe in terms of percentage. In it, the opposition is current between the reformism and the traditionalism within the Islam. The reformist tendency values highly more for an Arab puritanical and universalist Islam, stressing its moral values; the traditional one values the Javanese local community and the Muslim tradition originating from Java. The inquiry involved discussions about the construction of the identity; the memory to which the groups are linked; and the "negotiations" between belonging to the Javanese ethnic group and belonging to religion. An aspect that surfaces along the work is the diversity of the Islam. In Suriname, Islamic similar ceremonies are practiced to the described ones by Clifford Geertz in his inquiries carried out in Java, in decade of 1950, as the *slametan*, a rite of passage after death that express the moment of transition between the world of the living creatures and the one of the dead men.

Keywords: Suriname, Islam, Javanese people, Muslims, *slametan*.

SUMÁRIO

Lista de Siglas	9
Lista de Figuras	10
Introdução	12
Capítulo I – Primeiro Cenário: Aportando em Parbo	16
O homem que sabia javanês	17
Parbo	22
O Oriente aporta na Guiana Holandesa	29
Um pedacinho do mundo.....	36
<i>Yu de Brasyon?</i>	43
Como falar de fronteira imaterial e de migrante que não migrou?	50
Capítulo II – Segundo Cenário: O Islã no Mundo	54
Quem foi o primeiro muçulmano?	56
A difusão do islã	65
O islã chega à Indonésia.....	67
Muçulmanos aportam no Suriname	72
O islã e o Estado	81
Outros islãs.....	83
Capítulo III – Terceiro Cenário: Todos os Caminhos Levam a Meca?	88
Na mesquita do Combe	89
Meca ou Java?	92
<i>Assalamu Alaikum</i>	98
A religião de Java: o <i>slametan</i>	104
“Para onde vos tornardes, lá encontrareis o semblante de Deus”	113
O javanês que sabia português.....	119
Considerações Finais	124
Referências Bibliográficas	129
Glossário	134
Anexos	137

LISTA DE SIGLAS

FIGS: Federatie van Islamitische Gemeente in Suriname (Federação de Comunidades Islâmicas no Suriname).

NAJS: Nyawiji Agama Jawa Suriname (Federação da Religião do Javanismo no Suriname).

PPGCS: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da UFPA.

SIS: Stichting der Islamitische Gemeente in Suriname (Fundação Islâmica do Suriname).

SIV: Surinamese Islamitische Vereniging (Associação Islâmica Surinamesa).

SMA: Surinaamse Moeslim Associatie (Associação Muçulmana do Suriname).

UEPA: Universidade do Estado do Pará.

UFPA: Universidade Federal do Pará.

VHP: Verenigde Hindostaanse Partij (Partido Indiano Unido), um partido político surinamês. Em 1973, mudou de nome para Partido da Reforma Progressista (Vooruitstrevende Hervormings Partij), mantendo a mesma sigla.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Paramaribo: veículos alinhados à esquerda, conforme a mão-inglesa.....	19
Figura 2: Mesquita nos arredores de Paramaribo	19
Figura 3: Mesquita nos arredores de Paramaribo	20
Figura 4: Templo hinduísta nos arredores de Paramaribo.....	20
Figura 5: Cemitério muçulmano nos arredores de Paramaribo	21
Figura 6: Templo hinduísta em Paramaribo	21
Figura 7: Trânsito em Paramaribo.....	22
Figura 8: Estátua alusiva ao fim da escravidão	22
Figura 9: Anúncios	22
Figura 10: Feira	23
Figura 11: Banco Hakrin	24
Figura 12: Centro de Paramaribo.....	25
Figura 13: Centro de Paramaribo.....	25
Figura 14: Centro de Paramaribo.....	26
Figura 15: Catedral de São Pedro e São Paulo	26
Figura 16: Índias Orientais Holandesas	31
Figura 17: Mapa do Suriname.....	32
Figura 18: Índia Britânica, em 1909	34
Figura 19: Indonésia atual.....	35
Figura 20: Ilha de Java	35
Figura 21: Composição étnica do Suriname.....	37
Figura 22: Grupos religiosos no Suriname	39
Figura 23: Mesquita e sinagoga lado a lado.....	42
Figura 24: Posição Waquf.....	63
Figura 25: Posição Ruku.....	63
Figura 26: Posição Sujud.....	64
Figura 27: Posição Juluç.....	64
Figura 28: Mesquita em Aceh, na ilha de Sumatra, na Indonésia.....	68
Figura 29: Religiões na Indonésia.....	72
Figura 30: Mesquita hindustana, vinculada à Associação Islâmica Surinamesa	77
Figura 31: Mesquita hindustana	79
Figura 32: Mesquita no distrito de Comowejne	80
Figura 33: Pequena mesquita javanesa	80
Figura 34: Escolas de lei islâmica	84
Figura 35: Mesquita Masjid Nabawi	90

Figura 36: Minarete da mesquita Masdjid Nabawi.....	90
Figura 37: Visão interna da mesquita Masdjid Nabawi.....	100
Figura 38: Mulheres na mesquita.....	100
Figura 39: Alquibla, a direção de Meca.....	101
Figura 40: Crianças na mesquita.....	101
Figura 41: Muçulmanos em oração.....	102
Figura 42: Reunião do andar térreo. À frente, o <i>imam</i> Arifin Thalha.....	103
Figura 43: Homens e mulheres sentados separadamente na reunião do andar térreo.....	104
Figura 44: Mesquita javanesa do Clevia.....	106
Figura 45: Rua Mandarijn, onde ocorreu o <i>slamentan</i>	107
Figura 46: Pedrinha (<i>menjan</i>) sendo queimada.....	108
Figura 47: Objetos pessoais do falecido usados no <i>slametan</i>	109
Figura 48: Grupo da sala dividindo os alimentos.....	110
Figura 49: Grupo do pátio embalando o alimento.....	110
Figura 50: Alimentos distribuídos aos participantes do <i>slametan</i>	111
Figura 51: Saída da casa após o <i>slametan</i> . Nas sacolas, o alimento distribuído durante o ritual.....	111
Figura 52: Mesquita Masdjid Hidajat Islam, sede da Federação das Comunidades Islâmicas no Suriname.....	113
Figura 53: Espaço reservado às mulheres na nave central da mesquita Masdijid Hidajat Islam.....	117
Figura 54: Espaço reservado aos homens na nave central da mesquita Masdjid Hidajat Islam.....	117
Figura 55: Tambor utilizado nas chamadas para as orações.....	119
Figura 56: Templo javanista no distrito de Marowijne.....	121

INTRODUÇÃO

Neste trabalho trato do islã de origem javanesa estabelecido no Suriname e procuro compreender como esse cenário foi constituído. Também enfatizo a construção da identidade das comunidades étnicas que vivem nesse país, incluindo o grupo brasileiro; as relações inter e intra-étnicas; e as diferentes tendências islâmicas ali presentes.

No Brasil já foram produzidos importantes trabalhos e pesquisas de campo sobre o islã, quase sempre referentes a comunidades prioritariamente árabes e de centros urbanos. Neste estudo, diferentemente, abordo “outros islãs”, distantes do centro irradiador árabe-islâmico, imersos na tradição javanesa. Apesar de situado na parte ocidental do globo terrestre, o islã javanês no Suriname faz parte do mais oriental dos quatro grandes blocos geográficos e culturais em que o islã pode ser dividido: o médio-oriental, o africano, o indiano e o malaio — este último, o berço do islã javanês praticado no Suriname.

Vários fatores me motivaram a adentrar na seara do islã e a tentar mergulhar na vida dos javaneses do Suriname. O islã vem me instigando desde a década de 1990, mesma década em que “descobri” o Suriname. Esses dois fatores motivadores casaram-se no projeto de pesquisa que apresentei ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Confesso que, inicialmente, até eu mesmo achei o projeto um pouco excêntrico. Havia alguns empecilhos: as línguas holandesa e javanesa, o escasso material em língua portuguesa sobre o assunto, o custo de uma temporada lá, a entrada no campo (como os muçulmanos me receberiam?) e os recortes necessários para dar conta do projeto no período exíguo de um curso de mestrado.

Depois de verificar a viabilidade de contornar todos esses obstáculos, escrevi o projeto ao PPGCS e me submeti à seleção — a partir daí a responsabilidade em executar essa excentricidade não seria apenas minha. Depois da aprovação veio o “mundo real”, trabalhoso, confesso, mas muito (muito mesmo) gratificante.

Antes de iniciar o desenvolvimento do projeto, já vinha estudando o islã, o Suriname e o islã surinamês, e já possuía informações suficientes para planejar como realizar a pesquisa. Entre as características do islã desse país, destaco algumas que acho relevantes:

- a) Os muçulmanos representam aproximadamente 20% da população, percentual que varia um pouco, dependendo da fonte estatística.
- b) As comunidades muçulmanas são constituídas basicamente por descendentes de javaneses e de indianos.

- c) As comunidades têm diferentes posições em relação ao islã: a que se pode chamar de modernista/reformada (mais puritana e próxima de um islã árabe), a tradicional (atrelada à forma de islã praticada na terra natal de seus ancestrais) e a vinculada a movimentos islâmicos contemporâneos.
- d) As comunidades estão associadas a várias organizações que representam essas diferentes características, ou seja, as organizações reúnem comunidades segundo afinidades étnicas e de posição em relação ao islã.

Precisei fazer alguns recortes para poder realizar a pesquisa: 1) limitei o estudo às comunidades islâmicas de origem javanesa; 2) direcionei as entrevistas às lideranças das mesquitas e, eventualmente, conversei com alguns dos seus integrantes; 3) não abordei a questão da mulher no islã; 4) restringi a pesquisa a comunidades em Paramaribo e em suas imediações.

Em julho de 2007, realizei entrevistas com o presidente da organização islâmica que representa os muçulmanos javaneses tradicionalistas e com um dos dirigentes da organização que representa os reformistas, além de entrevistar outros dois líderes de comunidades islâmicas. Também conversei com muçulmanos mais ou menos engajados na vida religiosa e participei de momentos da vida comunitária muçulmano-javanesa.

A preocupação inicial com a barreira lingüística foi contornada com a utilização do inglês, língua compreendida e falada por boa parte da população surinamesa. Em alguns momentos, particularmente quando falei com anciões javaneses, precisei do auxílio de um tradutor, e, para isso, me vali de Ricky e Lesley, javaneses surinameses que também foram meus interlocutores, companheiros de andanças e que pensaram comigo a realidade javanesa contemporânea do Suriname.

No texto utilizo termos de várias línguas: português, árabe, holandês, javanês, inglês e “surinamês”. Precisei definir um critério único para a sua utilização: quando havia termo correlato na língua portuguesa, priorizei a utilização deste, porém, na sua ausência, utilizei a palavra na língua original, mantendo as peculiaridades da sua grafia. A única exceção foi quanto ao vocábulo *imam*¹. Optei por utilizá-lo por considerar um termo consagrado nos estudos sobre o islã e porque as formas portuguesas imame, imamo e imã continuam me soando estranhas.

¹ O *imam* é um ministro da religião muçulmana. No sunismo (o ramo do islã estudado neste trabalho), é ele quem dirige as orações ou é simplesmente um líder na comunidade.

Coadunando com a longa argumentação de Mansour Challita², optei por utilizar o termo “Alcorão” para referir-me ao livro sagrado do islã, diferentemente de alguns escritores que preferem “Corão”. Para a grafia dos termos em “surinamês”, tomei por referência o dicionário “Inglês - *Sranan Tongo*”, produzido pelo Summer Institute of Linguistics [Instituto de Verão de Lingüística]³.

Optei, também, por não tratar de aspectos estereotipados e estigmatizados que são corriqueiramente lembrados quando se fala do islã, tendo como fundamento o argumento que Edward Said levanta sobre o Oriente, de que este é uma imagem construída *pelo e para* o Ocidente por meio de um campo de estudo chamado orientalismo⁴. Muitos dos estigmas que usualmente se atribuem ao islã estão inseridos no imaginário construído no Ocidente sobre o que seria o Oriente e na própria imagem do Ocidente construída como um reflexo avesso do Oriente — por isso minha opção em aspear os termos “Ocidente” e “Oriente” no título deste trabalho, pois em minha abordagem sobre ambos não tenho a intenção de ser concludente sobre o que são.

O trabalho está dividido em três partes, dispostas em três capítulos. No primeiro, apresento o cenário inicial, a cidade de Paramaribo; como fui parar nela (e nesta pesquisa), minhas primeiras impressões, a chegada dos primeiros imigrantes orientais, um pouco da história da formação da sociedade multicultural e minhas reflexões iniciais sobre esta.

No segundo capítulo apresento a história do islã desde o seu nascimento (com Abraão e com Maomé), a expansão da religião, a chegada e o estabelecimento desta na Indonésia, o seu aporte no Suriname com os imigrantes orientais e reflexões sobre os “outros islãs”.

No terceiro capítulo abordo o meu percurso pelas comunidades islâmicas javanesas; as entrevistas que realizei; as conversas com Lesley; a minha chegada à mesquita do Combe; a oração comunitária; o *slametan*, ritual pós-morte javanês; as querelas entre muçulmanos reformados e tradicionais, leste e oeste, Meca e Java.

Finalmente, teço algumas considerações sobre as mudanças atuais que vêm acontecendo no campo religioso e no islã pesquisado, particularmente quanto à diluição do domínio da religião das mãos de instituições específicas e às seguidas e recorrentes tentativas de purificação das religiões reveladas.

² ALCORÃO, O. Trad. Mansour Challita. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gilbran, [s.d.].

³ WILNER, John (Ed.). *Wortubuku Ini Sranan Tongo: Sranan Tongo — English Dictionary*. 4th ed. Paramaribo: Summer Institute of Linguistics, 2003. Disponível em: <<http://www.sil.org/américas/suriname/Index.html>>. Acesso em: 18 nov. 2007.

⁴ SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Um aspecto premente no trabalho é quanto à diversidade da religião islâmica. Pensar o islã é também refletir sobre concepções usualmente atribuídas a ele, como uma força universalizante e uniformista, difundidas tanto por alguns líderes muçulmanos como por críticos dessa religião.

No percurso do trabalho deparei com situações sublimes, entre as quais destaco a participação no *slametan*, ritual descrito por Clifford Geertz há cerca de cinquenta anos em sua pesquisa de campo na Indonésia. A presença do *slametan* no Suriname mostra que os javaneses que lá chegaram como força de trabalho para as lavouras trouxeram toda a sua bagagem cultural e religiosa. Junto com eles aportaram também as tradições pré-islâmicas, as comensalidades rituais e os espíritos que habitavam Java, expandindo seus limites de atuação para o Novo Mundo.

CAPÍTULO I

PRIMEIRO CENÁRIO:

aportando em Parbo¹

Amir era um menino que vivia na companhia de outro garoto, Hassan. Uma amizade profunda, porém não reconhecida pelo próprio Amir, já que Hassan era filho do criado da casa, o que o tornava também um criado; além disso, era um simples xiita e hazara, uma etnia ignóbil, enquanto Amir era sunita e pashtun, a mais proeminente etnia do Afeganistão.

O enredo de Amir e seu fiel amigo Hassan — pelo menos para Hassan eles eram amigos e até quase irmãos, já que, quando crianças, haviam sido amamentados pela mesma ama de leite —, no romance *O caçador de pipas*, inicia com o primeiro, o narrador da trama, assegurando que é impossível sepultar o passado e lembrando o exato momento em que olhava para um beco, em Cabul:

Foi há muito tempo, mas descobri que não é verdade o que dizem a respeito do passado, essa história de que podemos enterrá-lo. Porque, de um jeito ou de outro, ele sempre consegue escapar. Olhando para trás, agora, percebo que passei os últimos vinte e seis anos da minha vida espiando aquele beco deserto.²

Realmente, ao olhar um cenário, somos impelidos a buscar sinais que indiquem como ele foi constituído. Olhar o cenário de Paramaribo, capital do Suriname (e quando falo de cenário estou me referindo ao lugar onde se desenrolaram minhas observações, tanto relacionadas aos aspectos urbanísticos e arquitetônicos como aos humanos e culturais), me suscitou o desejo de saber como essa paisagem foi constituída, instigado pela necessidade de compreender como um quase Oriente veio parar na América do Sul e já absorvido pela, por assim dizer, sina humana de buscar significado — que, segundo Geertz, é uma das questões primazes da escalada humana por compreensão, arrolada nas suas discussões sobre o *ethos*, a visão de mundo e o problema *sobre* o mal³. Assim, recuo no tempo para tentar entender como a cena de Paramaribo foi construída; como se deu a chegada dos

¹ Parbo é o nome abreviado e carinhoso pelo qual moradores de Paramaribo e surinameses em geral denominam sua capital. Também é o nome de uma famosa cerveja fabricada em Paramaribo.

² HOSSEINI, Khaled. *O caçador de pipas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005, p. 9.

³ GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 65-91.

imigrantes na antiga Guiana Holandesa, particularmente os muçulmanos javaneses, e, também, como eu cheguei até aqui, ou seja, como se deu o meu próprio aporte em Paramaribo.

O HOMEM QUE SABIA JAVANÊS⁴

Vários fatores contribuíram para o meu ingresso neste campo de pesquisa e para que eu abraçasse a temática da religião islâmico-javanesa no Suriname. Leituras iniciais já despertavam meu interesse pelo islã, campo religioso que parecia ser um contraponto ao cristianismo, tão próximo a este (até irmanado pelo monoteísmo), inclusive do ponto de vista geográfico, e, ao mesmo tempo, tão distante, conforme vemos o desenrolar dos fatos vivenciados pelos dois blocos religiosos.

Doravante destacarei o meu “mito de origem”, os acontecimentos que me levaram à pesquisa que desenvolvi no Suriname.

Em 1998, um jovem surinamês de ascendência javanesa visitou, em férias, a cidade de Belém (PA). Rick — o homem que sabia javanês — estava interessado tanto em conhecer o Brasil como em aprender a língua portuguesa. Naquela época, Belém era a única cidade brasileira alcançada por um vôo partindo do Suriname⁵.

Entre outros locais visitados em Belém e arredores (praias, estádio de futebol, festas, etc.), Rick esteve, por diversas vezes, na UFPA, sempre interessado em conversar — para aprimorar o seu, então, parco português —, e para isso se mostrava disposto a explicar os pormenores das peculiaridades do Suriname. Ele me fez um convite para visitar seu país, onde retribuiria a atenção que lhe dispensei durante sua estada em Belém. À época eu era estudante de Engenharia Química na UFPA, igualmente interessado em assuntos relacionados a filosofia, cultura e, principalmente, religião. O fato de o Suriname possuir uma variedade de culturas e religiões me deixou muito motivado a reunir as economias necessárias, aproveitar o convite e visitar o “estranho” país.

Antes mesmo do contato com Rick, o Suriname já havia despertado meu interesse, mas minhas leituras sobre ele se limitavam a enciclopédias, jornais e revistas, nos quais

⁴ Em referência ao título do famoso conto O homem que sabia Javanês, de Lima Barreto (1881-1922), escritor brasileiro, produtor de notável obra literária de cunho satírico e humorístico. V. BARRETO, Lima. *O homem que sabia javanês e outros contos*. Curitiba: Polo Editorial do Paraná, 1997 (v. anexo A).

⁵ Hoje, Belém e Boa Vista (RR) são os únicos destinos possíveis no Brasil dos vôos que partem do Suriname.

eram descritos detalhes desse pequeno, misterioso e desconhecido país vizinho cujas características me pareciam inicialmente curiosas. Como viveriam hindustanos⁶, javaneses, crioulos, chineses e indígenas ali? E como seria a convivência entre muçulmanos, hindus, judeus e cristãos? O contato com Rick viabilizou a minha inserção no universo da cultura surinamesa e me permitiu converter as curiosidades iniciais em estudos sistemáticos, que procuravam responder a algumas dessas questões.

Em 1999 fiz minha primeira viagem ao Suriname, que, naquele momento, compartilhava com alguns países da América Latina a experiência recente de sair de um regime político autoritário. O primeiro deslocamento no país já enunciava sinais do que mais me atrairia a atenção nele: a diversidade étnica e cultural.

No percurso entre o Aeroporto Internacional Johan Adolf Pengel⁷ e a capital, a vegetação típica da floresta amazônica me ambientava naquele cenário, fazendo-me sentir como se estivesse me deslocando entre cidadezinhas da Amazônia Oriental brasileira, não fosse quando um carro cruzava pela faixa esquerda — seguindo a mão-inglesa⁸, que vigora no país — dando a impressão de que iríamos nos chocar contra ele (figura 1)⁹; ou quando visualizava moradores de residências próximas à estrada com vestuários que lembravam trajes indianos ou africanos. O próprio fenótipo dos transeuntes indicava composição étnica bem diferente da do cenário brasileiro. Mais adiante irrompiam construções religiosas que marcadamente mostravam essas distintivas características: percebi igrejas cristãs (católicas e evangélicas) e também templos hinduístas e mesquitas islâmicas (figuras 2 a 6).

⁶ Os hindustanos são o grupo étnico formado pelos descendentes dos imigrantes da Índia Britânica.

⁷ É o maior aeroporto do país, localizado na cidade de Zanderij, a 40 km ao sul de Paramaribo. É também conhecido como Aeroporto Internacional Paramaribo-Zanderij.

⁸ No Suriname, o sentido de circulação dos veículos segue a mão-inglesa, na qual o fluxo do tráfego se dá pela faixa esquerda. O Brasil, diferentemente, adota a mão-francesa, na qual o fluxo de veículos segue pela faixa direita.

⁹ Neste trabalho, excetuando a figura 28 (uma Mesquita em Aceh, na ilha de Sumatra, Indonésia), todas as fotografias são de minha autoria, tiradas entre 1999 e 2007. Além das que estão no corpo do texto, outras fotos do Suriname são apresentadas no anexo B.



Figura 1: Paramaribo: veículos alinhados à esquerda, conforme a mão-inglesa (2007).



Figura 2: Mesquita nos arredores de Paramaribo (2007).



Figura 3: Mesquita nos arredores de Paramaribo (2007).



Figura 4: Templo hinduísta nos arredores de Paramaribo (2007).



Figura 5: Cemitério muçulmano nos arredores de Paramaribo (2007).



Figura 6: Templo hinduísta em Paramaribo (2007).

PARBO

Paramaribo (os surinameses pronunciam “Paramáribó”), apesar de não possuir grande aglomeração urbana (a cidade tem cerca de 250 mil habitantes), no horário próximo ao meio-dia tem trânsito bastante congestionado (figura 7), com destaque para a Rua Dr. Sophie Redmond (Dr. Sophie Redmondstraat) desde a margem do Rio Suriname até a esquina com a Rua Zwartenhovenbrug (Zwartenhovenbrugstraat). Os carros disputam cada centímetro do asfalto. Entrelaçam-se os vários modelos de veículos particulares e os microônibus multicoloridos, alguns com figuras extravagantes, ao bel-prazer dos proprietários.



Figura 7: Trânsito em Paramaribo (2007).

Nessa esquina há uma estátua alusiva ao fim da escravidão, ocorrida em 1863 (figura 8); ao seu lado, vários anúncios de festas, eventos e propagandas em geral, em faixas de tecido estendidas no canteiro central da Rua Dr. Sophie Redmond (figura 9).



Figura 8: Estátua alusiva ao fim da escravidão (2007).



Figura 9: Anúncios (2007).

Nas suas proximidades há uma pequena feira, onde, pela manhã, chegam frutas, verduras e legumes, que são arrumados nas barraquinhas para a venda (figura 10). Mais tarde chegam os consumidores. Os itens vendidos são produzidos e consumidos quase que exclusivamente por afro-surinameses. Perto ficam estacionados os microônibus empregados no transporte público da capital, que circulam principalmente nos bairros em que residem os crioulos surinameses.



Figura 10: Feira (2007).

Paramaribo transpira vários aromas, e alguns deles parecem exclusivos dali — eu realmente acho que cada local e cada momento possui um cheiro característico. É possível sentir o cheiro do vento litorâneo que sopra da várzea e parece circular mais livremente pela cidade, já que não há edifícios no país, com exceção do prédio do Banco Hakrin, que tem cerca de oito andares (figura 11). As demais construções estão limitadas a, no máximo, três ou quatro pisos.



Figura 11: Banco Hakrin (2001).

Também é possível perceber o cheiro de uns perfumes coloridos de fabricação chinesa, muito populares em Paramaribo. Em locais de aglomeração humana, como os *shoppings*, a miscelânea de pequenos e vários aromas dos perfumes usados pelos freqüentadores forma uma fragrância (ou tendências de fragrâncias) que também é um cheiro exclusivo dessa cidade. No entanto, se eu tivesse que apontar apenas um cheiro como peculiar de Paramaribo, sem dúvida diria que é o de *masala*. A cidade parece transpirar o cheiro desse tempero. *Masala*, ou massala, é uma mistura de vários condimentos, em pó, de cor amarelada, muito popular na Índia, no Paquistão e em Bangladesh. Ficou conhecido pelos navegadores portugueses como caril, palavra tomada da língua tâmil do sul da Índia; na Inglaterra, variações do condimento foram denominadas de *curry*. No Suriname, o *masala* é muito utilizado pelos descendentes de indianos. Foi possível inferir, algumas vezes, que os moradores de determinada casa eram de ascendência indiana só pelo aroma de *masala* que dela emanava.

Ao circular pelo centro, minha impressão inicial foi a de estar entrando no cenário de um filme antigo que mostra cidadezinhas européias perdidas no tempo (figuras 12 a 15). O centro conserva a parte mais antiga, com belas construções em madeira, como a catedral católica de São Pedro e São Paulo (Sint Petrus en Paulus Kathedraal), situada na Rua Henck Arron (Henck Arronstraat), construída entre 1883 e 1885, que os surinameses alegam ser a maior construção em madeira do continente americano.



Figura 12: Centro de Paramaribo (1999).



Figura 13: Centro de Paramaribo (2007).



Figura 14: Centro de Paramaribo (2007).



Figura 15: Catedral de São Pedro e São Paulo (1999).

Paramaribo aparenta ser uma cidade tranqüila, com baixos índices de violência quando comparados com os nossos. Parece ter sido construída de acordo com um planejamento urbano, já que não possui habitações que lembrem favelas ou construções amontoadas, comuns nas periferias das grandes cidades brasileiras. Há sistemas de canais que a cortam, com margens naturais conservadas (sem revestimento em concreto), drenando as águas pluviais. Nos últimos anos, após intensas chuvas, parte dos canais transbordou, causando transtorno em várias residências e em ruas próximas a eles.

Há também sistema de esgoto sanitário que abrange praticamente toda a cidade. Dessa forma, boa parte dos canais não se tornou via de escoamento de esgoto. Essa estrutura sanitária garante que haja vida marinha nas águas dos canais e garante, também, um dos programas dos finais de semana: sentar-se às suas margens para pescar.

Ao caminhar pelas calçadas, vez por outra me deparava com um transeunte que caminhava em sentido oposto, e ambos tendíamos a escolher o mesmo lado da calçada, decorrendo daí algumas quase encontros. Percebi que, ao cruzar com outro pedestre, eu preferencialmente adotava o lado direito, enquanto que os surinameses adotavam, na maioria das vezes, o esquerdo, ou seja, optávamos imediatamente pelo mesmo lado da calçada. Por que o descompasso entre o meu caminhar e o dos surinameses?

Ao andar na calçada eu simplesmente reproduzia o sentido do tráfego de veículos no Brasil; eu me mantinha, preferencialmente, à direita, enquanto os “nativos” que andavam em sentido oposto adotavam, preferencialmente, a esquerda, tal qual é a orientação do fluxo de veículos em seu país.

Durante a minha primeira visita ao Suriname, estive em alguns templos religiosos cristãos, hinduístas e muçulmanos. Com meu anfitrião, Rick, visitei uma mesquita javanesa. O fato de ele ser javanês facilitou a entrada no templo, as conversas iniciais e minha apresentação — como um curioso do islã. Lá, fui muito bem recebido, orientado a estudar o islã, a buscar na internet sítios sobre a religião e a me comunicar com a Assembléia Mundial da Juventude Islâmica, no Brasil; e presenteado com um Alcorão bilíngüe árabe-inglês (para iniciar meus estudos). Em uma das minhas primeiras conversas com aqueles muçulmanos fui informado que a única religião genuinamente monoteísta era o islã, já que o hinduísmo tinha várias divindades e o cristianismo havia, erroneamente, elevado o profeta Jesus à categoria de deus.

Tempos depois, descobri que aquela era uma mesquita javanesa “reformada”; que havia outro grupo de muçulmanos javaneses, os quais, diferentemente daqueles, mantinham em seus rituais a tradição javanesa trazida da Indonésia; e que os dois grupos divergiam quanto à direção em que deviam orar.

O impacto das impressões causadas por essa primeira viagem também repercutiu na minha vida acadêmica. Agora, já graduado em Engenharia Química, decidi iniciar outro curso superior, dessa vez Ciências da Religião, na Universidade do Estado do Pará (UEPA), onde procurei aprofundar meus estudos sobre o campo religioso, a identidade e o simbolismo.

A companhia de Rick nos momentos iniciais de aproximação com o campo de pesquisa foi vital para o decurso deste trabalho, pela sua facilidade de acesso aos templos religiosos javaneses e por ele saber razoavelmente a língua javanesa. Rick disse ter aprendido javanês por escutá-lo no ambiente doméstico, no entanto não domina um vocabulário muito extenso, e considera o holandês¹⁰ e o *Sranantongo* suas línguas maternas, nas quais se expressa de modo pleno.

O *Sranantongo* (ou “surinamês”, que, traduzido, significa “língua do Suriname”) é a língua franca do país, e apresenta certas similaridades com outras línguas crioulas do Atlântico baseadas no inglês. É também conhecido como *Takitaki*, *Nengretongo*, *Nengre* ou, simplesmente, *Sranan*. Foi inicialmente um pídjín¹¹ de base inglesa, surgido da necessidade de comunicação entre os escravos africanos e os senhores coloniais (primeiramente ingleses e, depois, holandeses). Com o fim da escravidão, a língua chegou às cidades surinamesas junto com a migração dos ex-escravos para os centros urbanos. A nova (e ascendente) comunidade crioula utilizou amplamente o vocabulário do *Sranantongo*, mesmo depois que os governos colonial e metropolitano decidiram pela assimilação da população “de cor” e que o ensino da língua holandesa passou a ser obrigatório, em 1876. Com o decorrer dos anos o idioma tornou-se língua franca em Paramaribo e demais cidades da área litorânea (onde se concentram cerca de 90% da população)¹².

Apesar da sua ampla difusão no país, o *Sranantongo* costuma ser usado apenas de maneira informal, já que não é considerado respeitoso e, por isso, é inadequado para ocasiões formais como as solenidades protocolares e os ritos religiosos. Recentemente, vem assumindo alguns espaços antes vedados ao seu uso. Destaco três fatos que indicam essa “ascensão” da língua: em 1986, o hino nacional do Suriname ganhou versão oficial em *Sranantongo*; desde 1992, o Summer Institute of Linguistics de Paramaribo vem publicando dois dicionários de *Sranantongo* (*Sranantongo-inglês-Sranantongo* e *Sranantongo-holandês-*

¹⁰ Neste trabalho utilizarei o vocábulo Holanda para me referir ao Reino dos Países Baixos, e os termos holandês e holandesa ao me referir ao gentílico e à língua oficial da Holanda, e não as variantes também presentes na língua portuguesa, como neerlandês, neerlandesa.

¹¹ Segundo o dicionário Houaiss, é a língua nascida do contato entre falantes de inglês, francês, espanhol, português, etc., com falantes dos idiomas da Índia, da África e das Américas, servindo apenas como segunda língua para fins limitados, especialmente comerciais. Cf. HOUAISS, Antonio. *Dicionário eletrônico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. CD-ROM.

¹² ROSA RIBEIRO, Fernando. A construção da nação (pós-) colonial: África do Sul e Suriname, 1933-1948. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 24, n. 3, p. 483-512, 2002.

Sranantongo), com amplo vocabulário — que, em 2007, tiveram sua quinta edição (a cada edição, com vocabulário maior)¹³; e, em 1999, presenciei, durante um culto na Igreja evangélica Maarten Luther, em Paramaribo, a apresentação de uma canção em homenagem às mães cantada em *Sranantongo*.

A situação do *Sranantongo* no contexto do Suriname tem certas semelhanças com o processo de preterição e reconhecimento recente que o *creóle* passa na Guiana Francesa¹⁴.

O ORIENTE APORTA NA GUIANA HOLANDESA

O Suriname, país onde esta pesquisa foi realizada, apesar de tão próximo de nós, apresenta características que recorrentemente surpreendem. A presença de população originária da Ásia, um pequeno Oriente encravado no Ocidente, suscita muitas inquições, ou, ainda, simples curiosidades a respeito de como é a vida nesse pequeno país amazônico e caribenho, ocidental e oriental, cristão e muçulmano — enfim, onde a multiculturalidade aflora.

As características orientais da sociedade surinamesa foram estabelecidas diferentemente das dinâmicas de adesão e assimilação de concepções originárias do Oriente, como Colin Campbell¹⁵ apresenta. No Suriname, a orientalização se deu com a transferência de população asiática, cujos descendentes representam atualmente mais da metade da população e conferem certa feição oriental à sociedade.

A pesquisa que desenvolvi traz influências de Clifford Geertz (1926—2006), antropólogo estadunidense que produziu importantes estudos não apenas para a antropologia, mas também para outras áreas de conhecimento como a filosofia e a história. As influências de Geertz já estavam nas minhas primeiras reflexões sobre o projeto de pesquisa e estão presentes no decurso deste trabalho desde o título, uma paráfrase de uma

¹³ Neste trabalho utilizo a versão *Sranantongo-ínglês-Sranantongo* publicada em 2003: WILNER, John (Ed.). *Wortubuku Ini Sranan Tongo: Sranan Tongo — English Dictionary*. 4th ed. Paramaribo: Summer Institute of Linguistics, 2003. Disponível em: <<http://www.sil.org/américas/suriname/Index.html>>. Acesso em: 18 nov. 2007.

¹⁴ O *creóle*, língua franca usada inicialmente pelos africanos na Guiana Francesa, vem sendo promovido recentemente, entre outros motivos, por ser identificado como um símbolo da identidade guianesa. V. CLEAVER, Ana Julieta Teodoro. *Ni vue, ni connue: a construção da nação na Guiana Francesa*. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2005, 168f.

¹⁵ CAMPBELL, Colin. Orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Religião e Sociedade*, v. 18, n. 1, p. 5-22, ago. 1997.

de suas obras¹⁶. Ele realizou importantes trabalhos etnográficos na ilha de Java, berço do islã javanês observado no Suriname.

Na obra *The religion of Java*¹⁷ [A religião de Java], Geertz retrata pormenorizadamente as expressões religiosas dessa ilha e expõe minúcias das práticas islâmicas. Ele identificou três distintos espaços na vida javanesa, onde diferentes modalidades religiosas manifestavam-se: a vila rural, o mercado e a administração pública, nos quais preponderavam, respectivamente, os ritos influenciados pelo sincretismo javanês (*abangan*), pelo islã (*santri*) e pelo hinduísmo (*prijaji*):

Abangan, representando uma ênfase nos aspectos animistas, sobretudo do sincretismo javanês e amplamente relacionado ao elemento camponês na população; *santri*, representando uma ênfase nos aspectos islâmicos do sincretismo e geralmente relacionado ao elemento de comércio (assim como a certos elementos na área campestre); e *prijaji*, dando ênfase aos aspectos do hinduísmo e relacionado ao elemento burocrático.¹⁸

Sinais, ainda que remanescentes, daquele tempo e daquele espaço javanês indonésio — mesmo que apenas lembrados — estavam entre as minhas buscas no Suriname. Quais os laços que consolidam a identidade comunitária javanesa? Qual o papel da religião muçulmana na identidade javanesa surinamesa? Os marcadores identitários estão visíveis no espaço urbano? Ou estão restritos à vida privada? O que significa, para um surinamês, ser muçulmano e javanês? Como essas identidades são negociadas? Além dessas questões, outra me acompanhou na empreitada deste projeto: como seria a dinâmica desse islã distante do centro irradiador do mundo árabe-muçulmano?

Minha presença em campo colocou-me diante de novos desafios. Seguindo a advertência de Geertz¹⁹, eu deveria estar atento para interpretar o que se passava enquanto ocorria uma “piscadela”. Afinal, de acordo com a discussão apresentada pelo autor, uma piscadela pode estar carregada de significados bem diferentes, ainda que o gesto de piscar seja o mesmo. Ela pode ser um sinal indicativo, uma espécie de código pré-definido; pode ser também uma imitação de piscadela; ou apenas ensaio de imitação de piscadela, o que conotaria ao mesmo ato de piscar sentidos díspares. Portanto, eu precisaria ter um olhar aguçado para não interpretar um simples tique nervoso que repita o gesto de piscar como uma autêntica piscadela imbuída de todos os significados pré-concebidos.

¹⁶ GEERTZ, Clifford. *Observando o islã. O desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

¹⁷ GEERTZ, Clifford. *The religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press, 1976 (ainda sem tradução para o português).

¹⁸ *Ibid.*, p. 6 (tradução minha).

¹⁹ GEERTZ, 1989.

Paramaribo, até o final do século XIX, era uma pacata cidadezinha, capital da então Guiana Holandesa, cujos colonizadores relegavam a segundo plano, já que estavam mais interessados em cuidar das ricas e prósperas Índias Orientais Holandesas (figura 16), que, depois da independência, passou a chamar-se Indonésia.

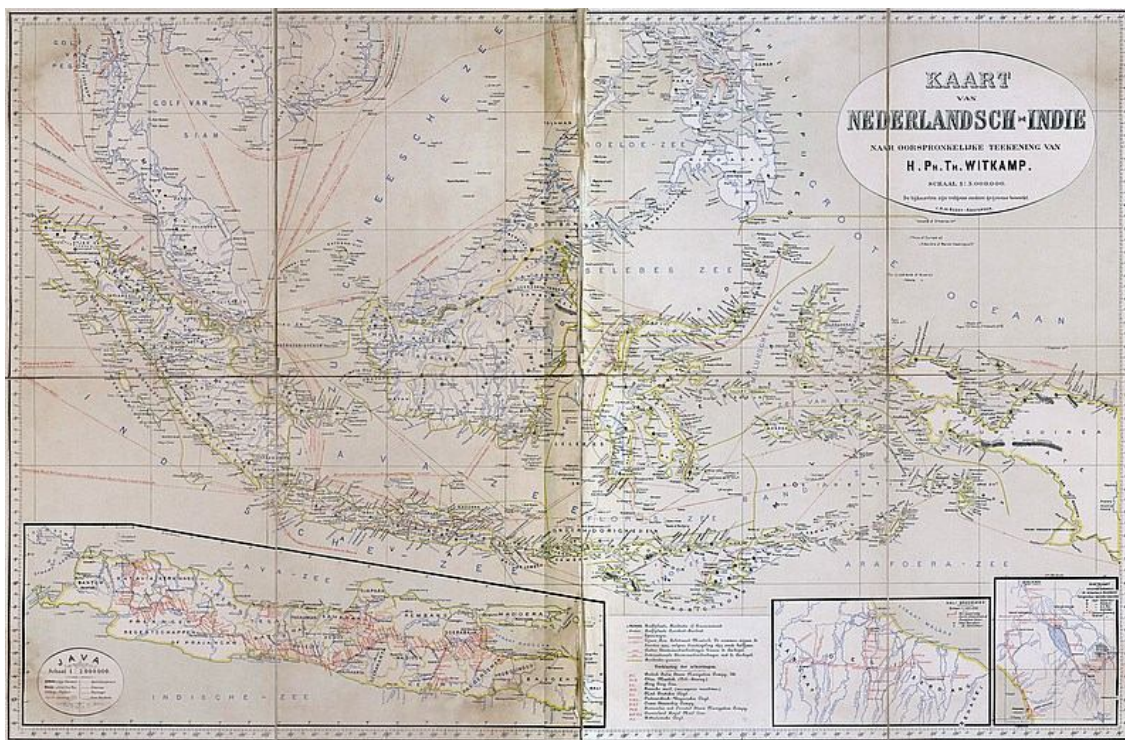


Figura 16: Índias Orientais Holandesas. (Fonte: THE UNIVERSITY OF TEXAS AT AUSTIN. PERRY-CASTAÑEDA LIBRARY MAP COLLECTION. *Nederlandsch-Indie [Netherlands Indies]* circa 1893. "Kaart van Nederlandsch-Indie naar oorspronkelijke teekening van H. Ph. Th. Witkamp", J.H. deBussy, Amsterdam, ca. 1893. Original scale of main map 1:5,000,000. Disponível em: <http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/nederlandsch_indie_1893.jpg>. Acesso em: 15 nov. 2008b)

Até esse período, as extensas plantações — principalmente de açúcar e cacau — no Suriname utilizavam mão-de-obra escrava oriunda da África, chegada através do comércio do tráfico negreiro. Com o fim da escravidão, a administração holandesa optou pela contratação de trabalhadores da Ásia, seguindo o mesmo padrão que vinha sendo adotado em algumas colônias inglesas do Caribe²⁰.

A mudança no modelo do emprego de mão-de-obra na colônia proporcionou ao Suriname uma configuração étnica inovadora no continente americano e a presença significativa de muçulmanos. Os dados demográficos indicam que 19,6% dos surinameses

²⁰ MENEZES, Mary Noel. *The Portuguese of Guyana: a study in culture and conflict*. Gamdi-Ananda: Ananda Press, 1995; DALY, Vere T. *The making of Guyana*. Oxford: Macmillan Caribbean, 1974.

são muçulmanos²¹, o que representa o maior percentual de islâmicos em um país fora da Ásia, da África e do Leste Europeu. Afinal, por que esse país chegou a concentrar tantos muçulmanos?

O Suriname localiza-se no norte da América do Sul, possui área de 163.820 km² e aproximadamente 475 mil habitantes (é o menor país e tem a menor população da América do Sul). Faz fronteira, ao norte, com o Mar do Caribe; ao sul, com o Brasil; a oeste, com a Guiana; e, a leste, com a Guiana Francesa. Todo o país é coberto pela floresta amazônica, exceto uma pequena faixa litorânea onde vive a maioria da população (figura 17).



Figura 17: Mapa do Suriname. (Fonte: MERRIAN-WEBSTER. *Geography Merriam-Webster's atlas. Suriname*. Disponível em: <<http://www.merriam-webster.com/cgi-bin/nytmaps.pl?suriname>>. Acesso em: 15 nov. 2008)

A região onde se situa o Suriname era habitada por aruaques, tupis e caraíbas quando os europeus chegaram, no século XVI, e, durante muito tempo, foi alvo de disputa entre ingleses e holandeses. Em 1667, a Holanda recebeu a posse do território em troca da cidade holandesa de Nova Amsterdã — hoje Nova Iorque, nos Estados Unidos. Embora a presença inglesa na região anteceda a holandesa, o domínio britânico se deu, de fato, por

²¹ CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY. *The 2008 world factbook*. Disponível em: <<https://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/ns.html>>. Acesso em: 21 maio 2008.

breves períodos, encerrando-se com a última ocupação, entre 1804 e 1816. Nesse último ano, a Holanda consolidou definitivamente o domínio sobre a região, que, na época, chamava-se Guiana Holandesa²².

O aspecto multicultural do Suriname teve início com a aquisição de escravos do oeste africano para trabalharem na agricultura de exportação, na qual estava baseada a economia colonial. Os holandeses utilizaram mão-de-obra escrava africana até 1863, quando a escravidão foi abolida no Suriname. Com o fim da escravidão, os colonizadores optaram por utilizar a, até então, bem sucedida experiência dos britânicos na vizinha Guiana Britânica. Em substituição aos escravos africanos, introduziram trabalhadores contratados asiáticos da China, da Índia Britânica²³ (figura 18) e de Java²⁴ (figuras 19 e 20).

Os primeiros trabalhadores asiáticos a aportar foram os chineses, cuja imigração ocorreu principalmente entre 1854 e 1874 (iniciou antes mesmo do fim da escravidão), porém em menor número que os imigrantes que vieram da Índia Britânica, que chegaram entre 1873 e 1916, e das Índias Orientais Holandesas, entre 1893 e 1940²⁵. Eles vieram do sudeste da China e eram basicamente da etnia *hakka*; os trabalhadores da Índia Britânica vieram principalmente das antigas Províncias Unidas e Oudh (onde hoje se localizam os estados indianos de Bihar e Uttar Pradesh), no norte da Índia, num total 34.304 pessoas; e os trabalhadores das Índias Orientais Holandesas totalizaram 33 mil indivíduos, vindos da ilha de Java, praticamente todos da etnia javanesa²⁶.

²² ROSA RIBEIRO, *op. cit.*

²³ Índia Britânica é a denominação genérica das colônias do Império Britânico no subcontinente indiano, entre os anos de 1858 e 1947, que incluía os territórios atuais do Paquistão, da Índia, de Bangladesh e de Mianmar.

²⁴ Ilha mais populosa das antigas Índias Orientais Holandesas; nela se localiza Jacarta, a capital da Indonésia.

²⁵ HOEFTE, Rosemarijn. *In place of slavery: a social history of British Indian and javanese laborers in Suriname*. Gainesville: University Press of Florida, 1998.

²⁶ *Ibid.*

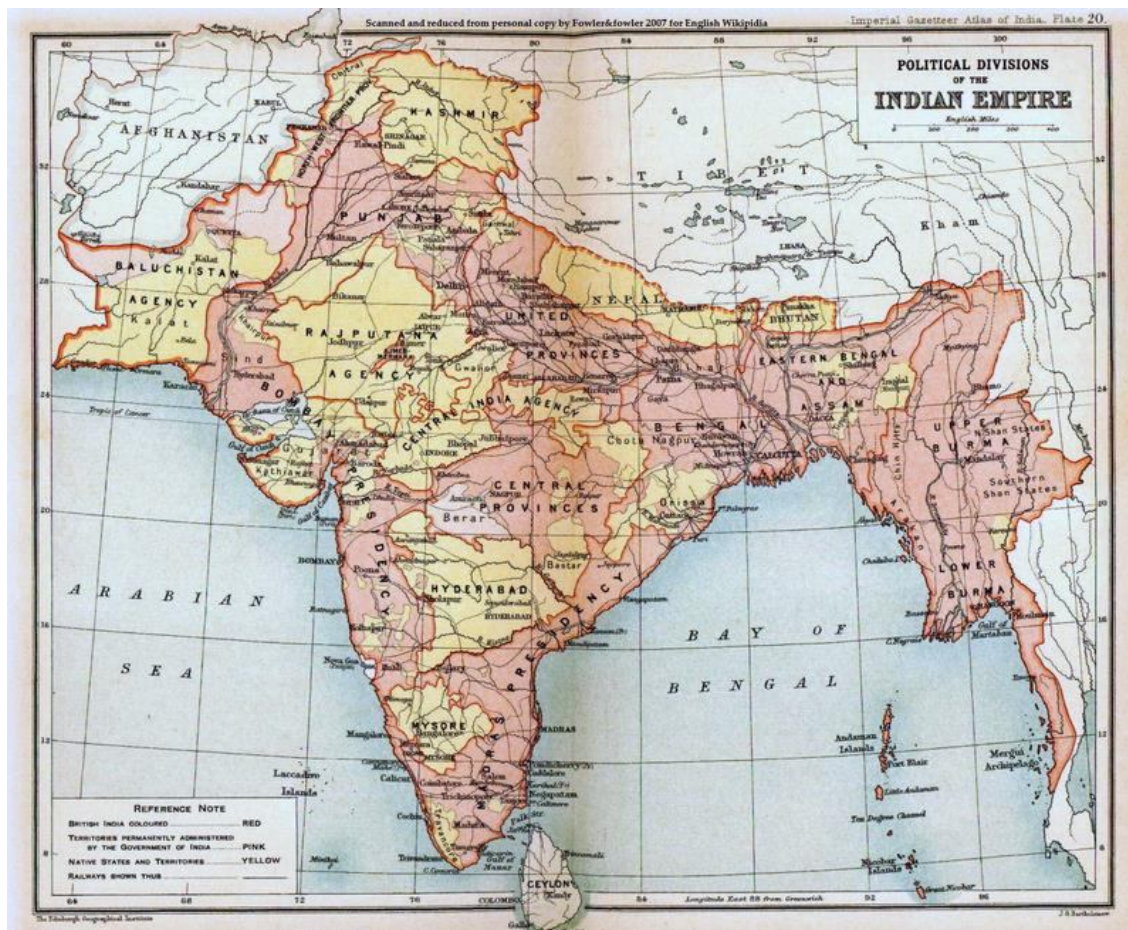


Figura 18: Índia Britânica, em 1909. (Fonte: RUSSELL, Robert Vane. *The tribes and castes of the central provinces of India*. V. 1. London: Macmillan and Co., 1916, v. 1. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/files/20583/20583-h/20583-h.htm>>. Acesso em: 15 nov. 2008)



Figura 19: Indonésia atual. (Fonte: THE UNIVERSITY OF TEXAS AT AUSTIN. PERRY-CASTAÑEDA LIBRARY MAP COLLECTION. *Indonesia* 2002. Disponível em: <http://www.lib.utexas.edu/maps/middle_east_and_asia/indonesia_pol_2002.jpg>. Acesso em: 19 out. 2008a)



Figura 20: Ilha de Java. (Fonte: LONELY PLANET. *Map of Java*. Disponível em: <<http://www.lonelyplanet.com/maps/asia/indonesia/java>>. Acesso em: 19 out. 2008)

A imigração de asiáticos na então Guiana Holandesa (que, após a independência, em 1975, adotou o nome Suriname) teve como marco a chegada do navio *Lalla Rookh*, em 1873, com os primeiros 399 imigrantes oriundos da Índia Britânica, com contratos assinados que os obrigava a trabalhar por cinco anos. A idéia original era que, ao final dos contratos, os trabalhadores e suas famílias retornassem à sua terra natal, porém essa expectativa não foi concretizada, e a maioria permaneceu nas colônias²⁷. Esse modelo de colonização conferiu ao Suriname e às colônias inglesas da Guiana e de Trinidad e Tobago considerável população de origem asiática e os maiores percentuais de muçulmanos do continente americano.

UM PEDACINHO DO MUNDO

Guiana e Suriname são os únicos países sul-americanos não colonizados por países latinos. Assim, hoje estão muito mais próximos da cultura caribenha que da latino-americana. Ambos integram a Comunidade do Caribe (Caricom), bloco de cooperação econômica e política dos países caribenhos; e a Organização da Conferência Islâmica, entidade que congrega os países de maioria ou com significativas minorias muçulmanas.

Do ponto de vista étnico, a população do Suriname é assim constituída: hindustanos (37%), crioulos (31%), javaneses (15%), *Busnengre* (10%), ameríndios (2%), chineses (2%), brancos (1%); outras etnias²⁸ perfazem, juntas, 2% da população²⁹ (figura 21).

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Entre as quais estão guianenses e brasileiros. Os judeus constituíram, no passado, importante contingente da população do Suriname, mas entre o final do século XIX e o início do XX emigraram em massa, permanecendo no país ínfima minoria. Cf. ROSA RIBEIRO, *op. cit.*

²⁹ CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY, *op. cit.*

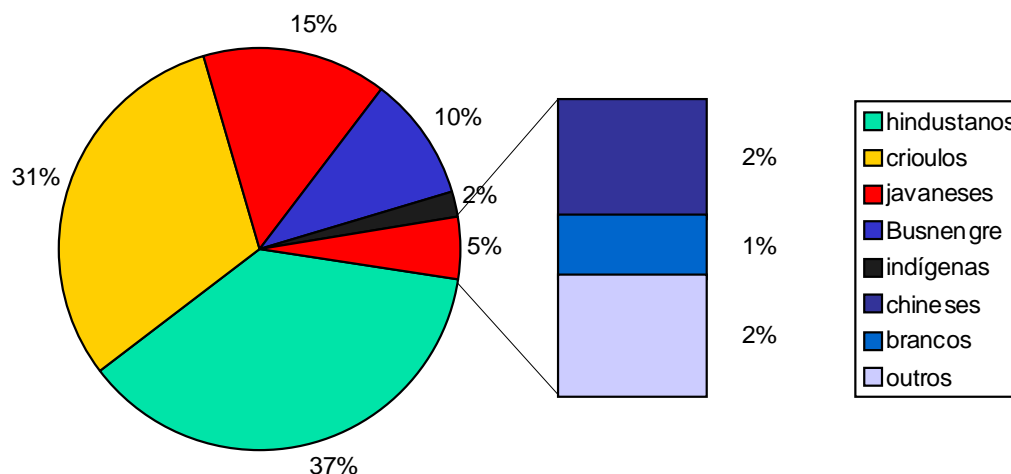


Figura 21: Composição étnica do Suriname.

Como já expliquei, os hindustanos são o grupo étnico formado pelos descendentes dos imigrantes da Índia Britânica. Optei por utilizar o vocábulo hindustano (e hindustana), e, não, indiano ou hindu, pois o primeiro também se refere ao indivíduo que possui nacionalidade da Índia e o segundo confunde-se com o seguidor da religião hinduísta; e por estar mais próximo da forma como a comunidade brasileira no Suriname se refere aos indivíduos pertencentes a esse grupo étnico e de como eles se autodenominam. Localmente também são utilizados os termos *Kuli* (*Cooli*, em inglês), *Kuri* e *Babun*, em *Sranantongo*; porém, para alguns hindustanos essas expressões têm caráter pejorativo³⁰.

O termo javanês, utilizado neste trabalho, refere-se ao grupo étnico constituído pelos descendentes dos imigrantes oriundos das Índias Orientais Holandesas.

Os crioulos do Suriname (*Creolen*, em holandês, e *Krioro*, em *Sranantongo*) constituem a maior parte dos negros habitantes das cidades litorâneas. Segundo Rosa

³⁰ Quando me refiro à cultura originária do subcontinente indiano, utilizo o vocábulo da língua inglesa "*Hindustani*", por ser um termo consagrado. No Dicionário Houaiss, hindustano aparece como pertencente à língua portuguesa, com o mesmo significado de hindustâni e hindustânico. Cf. HOUAISS, *op. cit.*

Ribeiro³¹, até os anos 1950 havia importantes diferenças entre os mestiços (*Kleurlingen*, em holandês), que formavam a elite colonial, e os negros (*Negers*, em holandês). Após a Segunda Guerra Mundial foram formados, inclusive, partidos políticos separados para ambos os grupos. Nos dias atuais, o termo crioulo é usado para designar um único grupo étnico, constituído por negros e mestiços, diferenciando-os dos *Busnengre*.

Os *Busnengre*, em *Sranantongo* (literalmente “negros do mato”), ou *Busnegers*, em holandês, são descendentes de africanos que, durante o período em que vigorava o sistema de escravidão, fugiram para as florestas e estabeleceram sistemas isolados, com cultura e línguas próprias, com similaridade à dinâmica da formação dos quilombos no Brasil na época do regime escravagista. Embora sejam também afro-descendentes, possuem identidade própria, reforçada pela língua e pela memória coletiva, que os diferenciam dos crioulos.

O marco que fundamenta a constituição dos dois segmentos, crioulo e *Busnengre*, não está relacionado diretamente à cor da pele — no Brasil, indivíduos dos dois grupos seriam facilmente considerados negros. No Suriname, fatores culturais (lingüísticos, religiosos, costumeiros, comportamentais, etc.) são mais evocados como marcas distintivas das comunidades étnicas que características físicas dos indivíduos. Entre todos esses fatores, um é determinante e se sobrepõe aos demais: a origem comum. Os crioulos falam holandês e *Sranantongo*, compõem certa elite urbana política e intelectual, são descendentes de africanos e de mestiços de holandeses e africanos. Os *Busnengre* falam línguas próprias, residem principalmente na zona rural do país, estão mais alijados das esferas do poder político e econômico, e são descendentes de africanos que fugiram para o interior e formaram quilombos.

O grupo étnico branco é constituído principalmente por descendentes de holandeses, conhecidos localmente como *Buru*, vocábulo do *Sranantongo* que teria origem no termo holandês *Boer* (bôer, em português), referente a aldeão, lavrador, camponês³².

Do ponto de vista religioso, 27,4% dos surinameses são hinduístas; 25,2%, protestantes; 22,8%, católicos; 19,6%, muçulmanos; e 5% são seguidores de crenças tradicionais³³.

³¹ ROSA RIBEIRO, *op. cit.*

³² Na África do Sul, *Boer* também designa o indivíduo ou o grupo de descendente de holandeses.

³³ Utilizo o termo “crenças tradicionais” por ser a forma utilizada na publicação da fonte. Cf. CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY, *op. cit.*

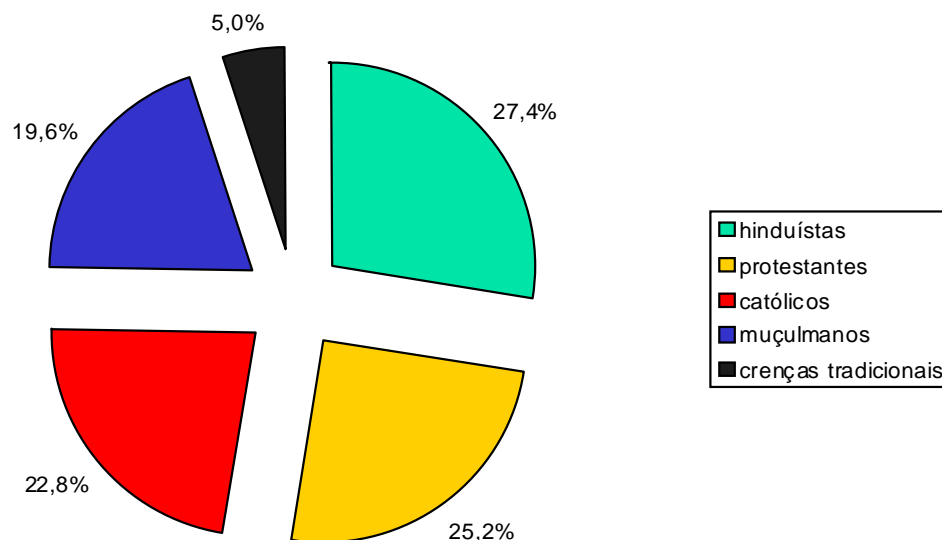


Figura 22: Grupos religiosos no Suriname.

Em 1975, o Suriname obteve a independência da Holanda, da qual herdou seu idioma oficial. O inglês e o *Sranantongo* também são amplamente utilizados no país. Outras línguas são usadas pelas respectivas comunidades, como o hindustâni caribenho (dialeto do hindi); o javanês; o mandarim; o *Marrontaal* (linguajar com forte influência africana falado pelos *Busnengre*, com três principais variações: *Saramaccan*, *Aucan* e *Paramaccan*); e línguas indígenas (aruaque e caraíba)³⁴.

A pluralidade da sociedade surinamesa pode ser percebida em vários aspectos: na política, nas manifestações culturais, nos espaços de lazer e nas religiões. Ainda que existam espaços de convivência intercomunitária como a escola, o mercado e os espaços públicos em geral, há também locais em que a convivência intracomunitária é realçada, como os religiosos e os culturais, por exemplo. As diferenças comunitárias se expressam em toda parte. Lá, Mahatma Gandhi e Martin Luther King não são apenas pacifistas exemplares que lutaram pela emancipação de suas comunidades. Gandhi é, antes de tudo, um hindustano e Luther King, um crioulo.

³⁴ CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY, *op. cit.*; ALGEMEEN BUREAU VOOR DE STATISTIEK CENSUSKANTOOR. *Census 2004: coverage evaluation. Seventh population and housing census in Suriname*. Disponível em: <<http://unstats.un.org/unsd/censuskb/attachments/Suriname-2004Census-Evaluation-GUID02905b7619cc40b49172b828033b2196.pdf>>. Acesso em: 30 mar. 2007.

Os feriados nacionais também refletem o reconhecimento da diversidade étnica e religiosa do país. No quadro a seguir estão relacionados os feriados nacionais do Suriname em 2008:

Quadro 1: Feriados em 2008, no Suriname.

DIA	FERIADO	GRUPO ÉTNICO E/OU RELIGIOSO CONTEMPLADO
1º de janeiro	Ano Novo	
21 de março	<i>Holi Phagwah</i>	Hinduísta
21, 23 e 24 de março	Sexta-Feira Santa, Páscoa e segunda-feira de Páscoa	Cristão
1º de maio	Dia do Trabalho	Feriado cívico
1º de julho	<i>Keti Koti</i> (abolição da escravidão)	Crioulo
9 de agosto	Dia dos Povos Indígenas	Ameríndio
1º de outubro	<i>Eid al Fitr</i> (fim do Ramadã)	Muçulmano
25 de novembro	Dia da Independência	Feriado cívico
25 e 26 de dezembro	Natal e pós-Natal	Cristão

O feriado do Ano Novo, apesar de não estar explicitamente arrolado a um grupo étnico ou religioso específico, é relacionado à comunidade cristã, já que muçulmanos, hinduístas, chineses e judeus o comemoram em outras datas, seguindo calendários próprios.

O feriado que comemora o fim da escravidão atinge particularmente os crioulos, e, não, os *Busnengre*. Na época da abolição estes já viviam fora do regime escravagista, por isso não foram impactados por ela. Na Guiana Francesa também é verificada diferença entre crioulos e negros quilombolas em relação à importância dada à repercussão da abolição da escravidão na vida do grupo; diferença esta que reforça a formação de identidades distintas entre esses dois grupos³⁵.

³⁵ Para mais detalhes sobre a identidade crioula (*créole*) na Guiana Francesa, v. CLEAVER, *op. cit.*

O primeiro ano em que o Dia dos Povos Indígenas (9 de agosto) passou a ser comemorado oficialmente foi 2008. A data já era festejada em certas áreas do país, mas em 2007 foi declarada feriado nacional.

O feriado hinduísta do *Holi Phagwah* é regido pelo calendário lunissolar (toma como base, simultaneamente, as revoluções da Lua em torno da Terra e da Terra em torno do Sol), por isso as datas são variáveis em relação ao nosso calendário gregoriano³⁶.

O *Eid al Fitr*, no primeiro dia do mês de *Shawwal*, o décimo mês do calendário muçulmano, comemora o fim do jejum do mês do Ramadã³⁷. A data é variável, pois segue o calendário muçulmano, que é lunar, constituído por doze meses de 29 a trinta dias cada, começando sempre na lua nova. O ano muçulmano tem 354 ou 355 dias, e seu início retrocede de dez a onze dias em relação ao ano do calendário gregoriano.

Outras datas do calendário islâmico são também celebradas, entre elas o *Eid al Adha*, a Festa do Sacrifício³⁸, porém não são feriados nacionais e as comemorações ficam restritas à comunidade islâmica. Comerciantes chineses, hindustanos e judeus também costumam observar suas respectivas datas comemorativas. Nesses dias os estabelecimentos comerciais dessas comunidades ficam fechados.

As datas comemorativas islâmicas no Suriname — assim como na maior parte dos países do Golfo Pérsico — são fixadas com base no calendário da Arábia Saudita (*Umm al-Qura*), porém há divergências entre as autoridades muçulmanas surinamesas quanto ao uso desse calendário. Parte dos muçulmanos javaneses (principalmente nas comunidades tradicionalistas) adota o calendário javanês para determinar as datas das festas islâmicas. Para estes, o dia da celebração também pode ser modificado devido à sobreposição com outra data festiva ou se for uma data imbuída de mau presságio.

Os arranjos requeridos para a convivência intercomunitária parecem ser a sina da biografia dos surinameses. Aspectos da cultura que irradia da Índia, do Paquistão, da

³⁶ Para informações sobre o calendário islâmico para o ano de 2009, v. CÂMARA DE COMÉRCIO ÁRABE BRASILEIRA. *Calendário islâmico*. Disponível em: <http://www.ccab.org.br/site/calendario_islamico.php>. Acesso em: 21 jan. 2009.

³⁷ O Ramadã é o nono mês do calendário muçulmano, no qual deve-se jejuar do levantar ao pôr-do-sol. Também são proscritos durante o dia: fumar, ter relações sexuais e praticar atos violentos. No calendário muçulmano os meses começam quando a lua crescente aparece pela primeira vez na noite. A fuga de Maomé de Meca para Medina (a hégira), ocorrida em 16 de julho de 622, marcou o início da contagem do calendário muçulmano, assim como o nascimento de Jesus Cristo é o marco inicial da contagem do calendário cristão.

³⁸ A festa lembra a ocasião em que o profeta Ibrahim (o Abraão dos judeus e cristãos) decidiu acatar a ordem de sacrificar o seu filho Ismael (segundo a tradição judaico-cristã, o filho a ser sacrificado era Isaque). Ibrahim foi impedido por Deus no último momento, antes de consumir o ato. Segundo a tradição islâmica, a pedra sobre a qual Ibrahim ia sacrificar o filho era uma rocha negra, usada na construção da Caaba, onde hoje se situa Meca. Cf. JORNAL ELETRÔNICO NOVO MILÊNIO. *Calendário Islâmico*. Disponível em: <<http://www.novomilenio.inf.br/porto/mapas/nmcalens.htm>>. Acesso em: 16 jan. 2009.

Indonésia e da China repercutem no Suriname. As rádios e as redes de televisão transmitem programas específicos para cada comunidade. Um exemplo dessa convivência é a presença de uma mesquita islâmica, a maior de Paramaribo, ao lado da sinagoga judaica Neveh Shalom, como ilustra a figura 23:



Figura 23: Mesquita e sinagoga lado a lado (2007).

Não penso que no Suriname as relações interétnicas sejam harmônicas, pelo contrário. Algumas observações indicam que espaços de convivência intercomunitária como o Parlamento e a escola pública são locais em que há dissensões, tensões, barganha comunitária e reafirmação étnica. O que almejo aqui enfatizar é que a formação da colônia holandesa e o estabelecimento do país foram acompanhados pela necessidade de constituir um ambiente de convivência interétnico.

O ambiente multicultural do Suriname atual foi engendrado de acordo com o modo de colonização holandesa, em que a tolerância às diferenças étnicas compunha a plataforma política — desde que não interferisse nos interesses da metrópole. A colonização holandesa não adotou o assimilacionismo como ideário pleno, favorecendo a manutenção das fronteiras étnicas ao longo desses anos.

As concepções e ações de E. B. Kielstra, governador colonial no Suriname entre 1933 e 1944, refletiram bem o tom da administração holandesa: em 1940, passaram a ser reconhecidos oficialmente os casamentos celebrados segundo os ritos hinduístas e muçulmanos pela Lei de Matrimônio Asiático (*Aziatische huwelijkswetgeving*). Ele defendia

que cada grupo étnico no país deveria viver separadamente uns dos outros, numa coexistência pacífica³⁹:

[...] nesse modelo de construção da nação (se é que se pode falar de um modelo aqui), ao contrário de outros países, a diversidade continua enfatizada de maneira relativamente intensa. Difícil como seja postular isso como necessariamente uma herança colonial neerlandesa (afinal, como vimos acima no caso surinamês, os neerlandeses também chegaram a ter ideais assimilacionistas), também é difícil evitar a impressão de que existe quase que uma fascinação neerlandesa com a diferença e sua manutenção. Com exceção do belga ou alemão, talvez praticamente nenhum outro poder colonial — nem o britânico, que é o que mais se lhe assemelha em outros aspectos — parece lançar um olhar tão curioso com relação à diversidade humana, e enfatizar tanto a manutenção de culturas locais, mesmo quando estas não parecem se interessar tanto por isso quanto seus próprios colonizadores.⁴⁰

O modo holandês de administrar a colônia estava diametralmente afastado do ambiente gerado pelo ideal do colonialismo assimilacionista português, que menosprezava as culturas nativas em prol de uma cultura portuguesa superior idealizada, a qual, com o auxílio português, os nativos deveriam atingir⁴¹.

YU DE BRASYON?

Na minha primeira estada no Suriname, em 1999, enquanto estava em um estabelecimento comercial, um surinamês me perguntou:

— *Yu de Brasyon*⁴²?

³⁹ ROSA RIBEIRO, *op. cit.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 506-507.

⁴¹ Em Moçambique, o colonialismo português viu no islã um empecilho para que o nativo deixasse a condição de “indígena” e se tornasse um “assimilado”, incorporando definitivamente a “cultura portuguesa”. A partir de 1965, a administração colonial mudou essa postura devido à iminência dos movimentos de libertação nacional, e experimentou uma aproximação com as lideranças muçulmanas do norte do país a fim de garantir a sua lealdade a Portugal. Para maiores detalhes sobre o islã no colonialismo português em Moçambique, v. MACAGNO, Lourenzo. *Outros muçulmanos: islã e narrativas coloniais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006. Para mais informações sobre o colonialismo português na África (e suas diferenças em relação à colonização britânica), v. FRY, Peter. *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

⁴² A grafia dos termos em *Sranantongo* segue a normatização expressa no dicionário da língua. Cf. WILNER, *op. cit.*

Fiquei atônito. O que ele estaria me perguntando? Então, percebendo que eu não havia compreendido, ele reformulou a pergunta:

— *Are you Brasyon?*

— *I'm sorry. I didn't understand.*

— *Are you Brasyon?*

Ficou sem resposta. Eu não sabia dizer se eu era *Brasyon*. O que seria isso? Por outro lado, ele também não quis prolongar o monólogo, tentando fazer novamente a pergunta em holandês — teria sido inútil. Devia ter certeza de que eu não compreenderia, já que, dificilmente, um brasileiro no Suriname sabe falar holandês. A conversa, ou melhor, a tentativa de conversa, findou assim. Não consegui sequer saber se ele tentava iniciar um diálogo ou se me destratava.

Momentos depois, ao falar com Rick, o meu interlocutor-mor, relatei o ocorrido, tentando reproduzir o som daquela estranha palavra. Ele logo percebeu do que se tratava:

— Ah! ele falou *Brasyon*?

— Isso!

— *Brasyon* é brasileiro na língua do Suriname. Ele perguntou se tu és brasileiro!

Após esse acontecimento, uma nova questão foi suscitada: o que é ser brasileiro (*Brasyon*) no Suriname?

O perfil da sociedade surinamesa, em que a divisão étnica dialoga no ambiente da capital, Paramaribo, aponta para um arranjo social assentado em bases diferentes das da sociedade brasileira. Conforme diz Carolina Höfs:

No Suriname a mestiçagem é valorada em um viés oposto ao brasileiro. Em uma sociedade onde a diferença tem um valor máximo na construção da nação, ser mestiço significa não existir no plano ideológico e ritual. Ao assumir a mestiçagem, a demanda do coletivo ao pertencimento do indivíduo a uma origem étnica e cultural dos pilares da sociedade plural não acha uma resposta. Portanto, a mestiçagem no Suriname, como argumenta Campos França⁴³, ideologicamente não existe.⁴⁴

⁴³ Em referência ao trabalho de: CAMPOS FRANÇA, Maria Stela de. *Apanjaht: a expressão da sociedade plural no Suriname*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2004.

⁴⁴ HÖFS, Carolina Carret. *Brasileiros, douglas e mestiçagem — diálogos imigrantes em Paramaribo, Suriname*. Artigo apresentado na ALA. Rosário, 2005, p. 6.

Enquanto no Brasil a identidade se constrói com o ideal da miscigenação, do qual surge o “novo” povo brasileiro, lá a identidade é constituída com o princípio da manutenção das diferenças étnicas, embora existam mestiços no país, conhecidos como *Dogla*⁴⁵. De acordo com Höfs, a constituição da sociedade surinamesa não reconhece os mestiços enquanto grupo étnico distinto, tornando-os indivíduos sem força e representação política:

É possível que a visibilidade dos *douglas* ocorra como meio de encenar que os híbridos não devem se constituir em grupos étnico-culturais específicos por meio da mestiçagem cultural e que, portanto, devem se somar a uma das duas tradições que seu hibridismo lhes oferece. É possível que a visibilidade dos *douglas* se deva a que crioulos e indianos são os grupos mais significativos em termos populacionais e, portanto, o tipo de hibridismo que poderia ser eventualmente mais numeroso. Através dos *douglas* se expressam de fato os híbridos de todos os tipos. Os *douglas*, representando o caso mais evidente de hibridação, sugerem a possibilidade de rompimento com a estrutura plural fundada na pureza referida à tradição cultural. Com resposta à possibilidade de rompimento da pluralidade, os líderes políticos indianos e crioulos se dirigem aos *douglas* não enquanto grupo de qualquer tipo, mas como sujeitos individuais a serem convidados para adotar a identidade de seus próprios grupos. Essas identidades híbridas não apenas são pouco inteligíveis, mas ameaçam, ao menos no imaginário, a organização das sociedades fundadas no reconhecimento étnico-cultural como premissa para a orientação das interações sociais.⁴⁶

No Suriname, me perguntaram algumas vezes sobre a composição étnica do Brasil. Livano, surinamês de origem javanesa, perguntou-me se no Brasil, além de brasileiros, havia também chineses, hindustanos, javaneses, tal qual ali. Respondi que havia, sim, chineses, indianos e pessoas de outras nacionalidades, quase todas estrangeiras, porém o número deles era relativamente pequeno quando comparado à presença dessas comunidades no Suriname.

— Não, mas eu não pergunto sobre os estrangeiros. No Brasil só há brasileiros?

— Sim...

De início a pergunta pareceu-me um pouco sem nexos. Claro que no Brasil — como em qualquer outro país — quem não é estrangeiro é nacional, ou seja, é brasileiro. Minha

⁴⁵ Os brasileiros no Suriname costumam, sempre que possível, “aportuguesar” os termos locais. A Rua Anamu (Anamustraet), no trecho compreendido entre a Rua Janstern (Jansternstraat) e a Rua Pluto (Plutostraat), é chamada por eles de Rua Belém, dada a concentração de moradores e estabelecimentos comerciais voltados para a comunidade brasileira, parte dela oriunda da cidade de Belém (PA). O termo “*Dogla*” é outro bom exemplo. Foi aportuguesado pela associação com o nome próprio “Douglas”. Segundo o dicionário da língua *Sranantongo*, *Dogla* refere-se a alguém de raça misturada (especialmente crioulo e hindustano). Usam-se também termos como *Malata*, a pessoa de etnicidade misturada, normalmente de raça negra e caucasiana (o mulato); *Sambo*, referente a uma pessoa mestiça, normalmente de negro e ameríndio (o cafuzo); e *Bonkoro*, mulato com olhos e cabelos de cor clara. Cf. WILNER, *op. cit.*

⁴⁶ CAMPOS FRANÇA, *op. cit.*, *apud* HÖFS, *op. cit.*, p. 9.

resposta, no entanto, parecia não satisfazer à pergunta. Percebi, então, que a questão levantada não era sobre o “brasileiro” enquanto nacionalidade, mas enquanto comunidade étnica.

Tendo por base a sociedade surinamesa, em que o pertencimento étnico (javanês, hindustano, chinês, crioulo, etc.) complementa o pertencimento nacional (surinamês), o mote da questão era como se dava esse pertencimento étnico no Brasil. Naquele contexto, dizer que a população do Brasil é formada por brancos, pardos, negros, índios e amarelos, ou falar da mistura de diferentes, formando o contemporâneo povo brasileiro, não responderia à sua questão, já que o que ele queria saber era a constituição étnica desse povo enquanto origem, não quanto às suas características fenotípicas.

Como é bem conhecido, Oracy Nogueira⁴⁷ formulou algumas concepções que podem contribuir amplamente com essa discussão, quando discute (e diferencia) o “preconceito de marca” e o “preconceito de origem”. Para ele, o “preconceito de marca”, predominante no Brasil, toma por pretexto os traços físicos do indivíduo, os gestos, o sotaque; diferentemente do “preconceito de origem”, manifestado nos Estados Unidos, que evoca a ancestralidade do indivíduo vinculada a determinado grupo étnico.

Extrapolando as categorias “de marca” e “de origem”, elaboradas por Nogueira, para o campo da formação dos processos identitários, posso dizer que o que está por trás da questão levantada por meu interlocutor surinamês é que no Suriname a origem é fator primordial na construção da identidade étnica — já, no Brasil, a marca assume esse papel. Lá, indivíduos cujos ancestrais são oriundos da Índia Britânica, por exemplo, são igualmente incluídos no grupo dos hindustanos, independente da cor de sua pele — no Brasil, provavelmente parte deles seria considerada negra. O mesmo princípio é válido para javaneses, indígenas, chineses, guianeses e brasileiros.

A identidade étnica fundamentada na origem faz com que os brasileiros constituam, no Suriname, não somente uma nacionalidade, mas também um grupo étnico, da mesma forma que chineses, hindustanos e javaneses. Então a pergunta feita a mim passa a fazer pleno sentido: “No Brasil há só [o grupo étnico formado por] brasileiros?”. Ou, formulando de outra maneira: “Além do grupo étnico ‘brasileiro’, há outros grupos étnicos no Brasil?”.

Naquele país, o brasileiro é percebido por vários marcadores da cultura e do pertencimento étnico⁴⁸ que são, provavelmente, até mais relevantes que seus traços físicos.

⁴⁷ NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social*, v. 19, n.1, p. 287-308, nov. 2006.

⁴⁸ Uso os conceitos de “cultura e pertencimento étnico” tendo em vista o pensamento de Jocelyne Cesari sobre a distinção entre “cultura étnica” e “pertencimento étnico”. O primeiro diz respeito à

Brasileiro é essencialmente brasileiro em virtude de sua origem, enquanto as demais características fenotípicas tornam-se secundárias.

Para identificar a comunidade brasileira são acionadas características como o domínio da língua portuguesa, o jeito espontâneo de ser, a capacidade de realizar trabalhos pesados — principalmente em garimpos⁴⁹ —, o temperamento aguçado (facilidade em se irritar e resolver as desavenças com violência), o gosto por festas e bebidas alcoólicas, a preferência pela música brasileira, a maneira de vestir (bermudas, camisetas sem manga e sandálias), o uso de vestuário com alusões ao Brasil e, também, a frequência às igrejas evangélicas “de brasileiros”⁵⁰.

A consonância entre nacionalidade e etnia não surge com exclusividade na sociedade surinamesa. Roberto Cardoso de Oliveira já fez utilização do termo “etnização de identidades nacionais” quando abordou a etnização da identidade brasileira nos Estados Unidos. Inserida no sistema social estadunidense, a comunidade brasileira que lá vive tem sido incluída na categoria étnica “hispânica”. Segundo ele, os brasileiros não costumam

perpetuação e/ou recriação de várias práticas culturais: idioma, sexo e relações de gênero, culinária, etc.; por outro lado, o segundo recorre à identificação — freqüentemente muito solta ou afastada — com uma origem étnica particular, mas sem que essa identificação necessariamente requeira algum costume particular ou tipo de comportamento. Segundo Cesari, muitas análises não distinguem entre esses dois modos de etnicidade e, assim, assumem que o desaparecimento de certas práticas habituais (ou a aculturação) anunciaria o fim de uma identidade étnica. Cesari estuda questões étnicas na França, decorrentes da relação entre a comunidade oriunda do norte da África e a sociedade geral. Para ela, indubitavelmente muitos membros da geração mais jovem, nascidos ou crescidos na França, acham difícil manter o mesmo tipo de alianças comunitárias tal como as primeiras gerações de imigrantes, porém eles freqüentemente sentem-se ligados emocionalmente a uma origem particular, ainda que esta seja mais mítica que real, somada ao correspondente reforço da divisão entre “eles” e “nós”, resultante de um contexto de exclusão e estigmatização vivido pela comunidade norte-africana no ambiente sociocultural francês, ou seja, apesar de não ostentarem a “cultura étnica”, manifestam o “pertencimento étnico”. Cf. CESARI, Jocelyne. *Ethnicity, islam, and les banlieues: confusing the issues*. Nov. 2005. Disponível em: <<http://riotsfrance.ssrc.org/Cesari/>>. Acesso em: 4 set. 2008.

⁴⁹ A emissora de televisão Apintie Televisie, canal 10, transmite diariamente o programa TV Brasur, das 13h às 14h30, em português, voltado para a comunidade brasileira no Suriname. As propagandas mostradas durante a transmissão do programa dão sinais do perfil, das atividades e de algumas preferências da comunidade brasileira. São propagandas de lojas que compram ouro, que vendem peças para bombas de sucção e instrumentos para garimpo; de grupos musicais brasileiros que se apresentarão no país, videocliques de bandas brasileiras; de açougues, etc.

⁵⁰ As igrejas “de brasileiros” no Suriname são a Igreja Evangélica Assembléia de Deus e a Igreja Pentecostal Deus é Amor, freqüentadas quase que exclusivamente por brasileiros. Assim como as demais instituições religiosas do país, essas igrejas são vistas pela sociedade surinamesa como pertencentes a um grupo étnico específico, os brasileiros. No país, grande parte das instituições religiosas é voltada para uma comunidade em particular: há mesquitas islâmicas de javaneses e mesquitas islâmicas de hindustanos, há igrejas cristãs de chineses e igrejas cristãs de javaneses, e há templos hinduístas freqüentados por hindustanos, etc. Nessas instituições são operados marcadores culturais que acabam por direcioná-las a um público específico. Por exemplo, nas mesquitas islâmicas “javanesas” usa-se, em determinados eventos, a língua javanesa; nos templos hinduístas, usa-se o híndi como idioma. Nas igrejas “de brasileiros” as celebrações são realizadas em português e é utilizado um conjunto de símbolos que coadunam com o imaginário brasileiro. A conversão religiosa de alguém de outro grupo étnico (um não-brasileiro convertendo-se às igrejas “de brasileiros” por exemplo) é delicada porque representaria não apenas adotar outra religião, mas também se inserir no ambiente cultural de outra comunidade étnica.

aceitar a identidade hispânica tanto pela diluição da particularidade da identidade brasileira quanto pelo desajuste da conversão de sua identidade nacional em uma identidade étnica, já que, nesse caso, hispânica é uma etnia, não uma nacionalidade⁵¹.

A presença brasileira no Suriname não desafia apenas o surinamês a pensar a identidade brasileira. Também os brasileiros lá residentes sentem-se desafiados a pensar a própria identidade.

A reação dos brasileiros frente ao ambiente multicultural do Suriname tem aproximações com a discussão que Homi Bhabha⁵² faz acerca do contato entre o “nós” e um sistema de significação alheio, repercutindo na confrontação aos nossos próprios sistemas, levando-nos à necessidade de um rearranjo interno. Tratando de questões concernentes à identidade, Stuart Hall diz que

[...] a identidade cultural não é fixa, é sempre híbrida. Mas é justamente por resultar de formações históricas específicas, de histórias e repertórios culturais de enunciação muito específicos, que ela pode constituir um ‘posicionamento’, ao qual nós podemos chamar provisoriamente de identidade. Isto não é qualquer coisa. Portanto, cada uma dessas histórias de identidade está inscrita nas posições que assumimos e com as quais nos identificamos. Temos que viver esse conjunto de posições de identidade com todas as suas especificidades.⁵³

Num contexto em que a etnicidade é moeda corrente e as fronteiras culturais (ou “limites culturais”, como preferiria Cardoso de Oliveira)⁵⁴ estão presentes nas relações sociais cotidianas (em escolas, cemitérios, instituições religiosas, etc.), refletir sobre essa realidade é refletir sobre si mesmo. Pensar a etnicidade no Suriname é pensar a etnicidade no Brasil, como diria Geertz:

A antropologia é na verdade uma ciência astuciosa e enganadora. No momento em que ela parece estar mais deliberadamente afastada de nossas vidas é que ela está mais próxima; quando parece estar falando de modo mais insistente sobre o distante, o estranho, o remoto ou o

⁵¹ CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Os (des)caminhos da identidade (etnicidade e multiculturalismo). In: *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Ed. Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006, p. 89-95.

⁵² BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

⁵³ HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006, p. 409.

⁵⁴ Roberto Cardoso de Oliveira preferia “limite cultural” para expressar mais apropriadamente o sentido do termo que Fredrik Barth cunhou: “fronteira cultural”. Para Cardoso de Oliveira a palavra fronteira deveria ser reservada para expressar o conceito tradicional de “fronteira política”. Cf. CARDOSO DE OLIVEIRA, *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*, op. cit., p. 101.

idiossincrático, ela também está falando do próximo, do familiar, do contemporâneo e do genérico.⁵⁵

A necessidade de compreender a sociedade surinamesa e, consecutivamente, ajustar “o brasileiro” ao contexto surinamês, faz com que os próprios brasileiros, de forma geral, passem a se pensar como grupo com certas características peculiares e, assim como os demais grupos, dotado de origem comum (o Brasil). De acordo com Höfs, “o mito das três raças e a mistura racial brasileira é a baliza para a construção da experiência do imigrante brasileiro no contexto surinamês”⁵⁶.

Por outro lado, o citado “mito”, isoladamente, não ajuda muito para explicar a progênie do brasileiro no Suriname, pois mostra apenas diferenças — de raça, de cor, de origem —, além de exaltar a “identidade de marca”, diferentemente do contexto surinamês, em que é evocada a “identidade de origem”. Já a formulação que aponta para a “mistura racial” como formadora do “brasileiro” passa a fazer sentido enquanto mito “de origem”: as três raças originais gerando inusitadamente o “novo” povo brasileiro. É como se uma bruxa fosse adicionando, em um caldeirão, vários ingredientes: brancos, negros, índios, uma pitada de amarelos e... Abracadabra! Como que num passe de mágica, surge o original e singular povo brasileiro.

É recorrente o discurso que vincula a origem de determinado povo à “mistura” entre povos originais: os ingleses seriam os resultantes da mistura de celtas, romanos, anglos, saxões, jutos, vikings e normandos; os ancestrais dos portugueses teriam sido os galaicos, alanos, originários lusitanos, celtas, romanos, visigodos e mouros. Um exemplo mais recente é o caso do crioulo de Cabo Verde.

Segundo Miguel Vale de Almeida⁵⁷, no século XIX, em Cabo Verde, a mestiçagem passou a ser evocada como aspecto da identidade genuinamente local frente aos “brancos da terra”, elite colonial de ascendência e cultura portuguesas. As elites literárias caboverdianas passaram a identificar na *crioulidade* um sinônimo de etnicidade e nacionalidade. Nessa conjuntura, celebrar a identidade caboverdiana como miscigenada (crioula) constituiu um ato político nas décadas de 1930 e 1940.

O termo *Brasyon*, pelo qual os brasileiros são chamados no Suriname, reflete um pouco da discussão ora levantada, sobre a etnização da identidade nacional brasileira, pois reflete certa conotação étnica. O vocábulo refere-se tanto aos surinameses de ascendência

⁵⁵ GEERTZ, 2004, p. 35.

⁵⁶ HÖFS, *op. cit.*, p. 5.

⁵⁷ ALMEIDA, Miguel Vale de. Crioulização e fantasmagoria. *Anuário Antropológico 2004*, p. 33-49, 2005.

brasileira, plenos cidadãos do país, ainda que nunca tenham pisado em solo brasileiro, como aos brasileiros que estão temporariamente no Suriname e aos brasileiros (do Brasil) de modo geral, ou seja, transcende o conceito da nacionalidade brasileira, passando a identificar um grupo humano específico, “o brasileiro”.

COMO FALAR DE FRONTEIRA IMATERIAL E DE MIGRANTE QUE NÃO MIGROU?

Uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconheceram, a fronteira é o ponto a partir do qual *algo começa a se fazer presente*.

Martin Heidegger

Início este tópico com a mesma epígrafe que Bhabha começa a introdução do livro *O local da cultura*⁵⁸. Meu objetivo é discutir certas características das fronteiras e do migrante do Suriname, dos quais trato ao longo deste trabalho. Nesta abordagem, acho necessário pontuar duas questões primordiais: 1ª) que fronteiras são essas; 2ª) quem é esse migrante.

Na primeira questão, resalto que quando trato de fronteiras culturais e interétnicas não estou, essencialmente, falando de limites territoriais, quer em contextos de fronteiras geográficas e políticas, como mostram vários estudos sobre fronteiras geopolíticas⁵⁹; quer de fronteiras étnicas clássicas, como o estudo de Evans-Pritchard que aborda os contatos entre os nuer e os dinka⁶⁰. O cenário do presente estudo está mais próximo das relações interfronteiriças das análises de Edmund Leach, quando trata das populações kachin e chan⁶¹; e de Fredrik Barth, quando fala das características e da manutenção da identidade pashtun⁶².

Falar de fronteiras culturais não quer dizer, necessariamente, falar de limites visíveis e facilmente identificáveis. Podemos, assim, falar de fronteira (ou limites) no interior da própria sociedade, da mesma forma que Jocelyne Cesari refere-se às questões étnicas suscitadas

⁵⁸ Cf. BHABHA, *op. cit.*, p. 19.

⁵⁹ Para mais informações sobre fronteiras, sejam elas culturais ou territoriais, v. SILVEIRA, Flávio Leonel A. As complexidades da noção de fronteira: algumas reflexões. *Caderno Pós Ciências Sociais*, v. 2, n. 3, p. 17-38, jan./jun., 2005.

⁶⁰ EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Os nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

⁶¹ LEACH, Edmund Ronald. *Sistemas políticos da alta Birmânia*. São Paulo: Edusp, 1996.

⁶² BARTH, Fredrik. Pathan identity and its maintenance. In: BARTH, Fredrik (Ed.). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Long Grove: Waveland Press, Inc., 1988, p. 117-134.

na França quando trata da relação entre a comunidade oriunda do norte da África (tanto os imigrantes quanto os seus descendentes nascidos na França) e a sociedade francesa em geral.

De acordo com Cesari, na década de 1980 os *beur* (palavra de gíria francesa que designa o árabe, aplicada à segunda geração de imigrantes norte-africanos) emergiram como força política quando passaram a reivindicar o direito de viver na França e possuir cidadania francesa. Ainda que os princípios da *liberté, égalité et fraternité* permeiem ideologicamente a sociedade e a própria constituição do Estado francês, e a cidadania francesa atinja universalmente os franceses, colocando todos em pé de igualdade, os estudos de Cesari indicam que parte dos franceses parece distinguir o “nós” (*les français de souche*, os autênticos franceses), frente aos “outros” (os imigrantes e seus descendentes, como os *beur*), tão cidadãos quanto eles, “todavia” descendentes de norte-africanos⁶³.

O modo de lidar com os limites interétnicos no presente estudo também se aproxima da abordagem de Roberto Cardoso de Oliveira quando este trata da identidade catalã em ambiente partilhado com castelhanos, galegos e bascos, entre outros, no espaço urbano de Barcelona⁶⁴; e dos olhares de Stuart Hall sobre os afro-caribenhos no ambiente londrino⁶⁵.

O segundo ponto é que quando falo de grupos humanos que migraram não me refiro a migrantes *stricto sensu*. Falo de pessoas que não migraram, mas que compõem um ambiente cultural constituído por uma comunidade que tem como referência histórica e de origem a migração que seus ancestrais realizaram no passado.

Esses dois pontos refletem muito bem o caso do Suriname e, mais especificamente, de Paramaribo. Quando trato dos diversos grupos étnicos que habitam essa cidade, falo de fronteiras (ou limites) dentro do mesmo espaço de convivência, fronteiras móveis, às vezes aparentemente voláteis, mas não menos concretas e reconhecidas pelas comunidades. Ao falar de imigrantes em Paramaribo estou me referindo à imigração ocorrida entre o final do século XIX e início do XX, cujos descendentes experimentam a construção de uma nova pátria alicerçada em velhas culturas, porém em constante atualização.

Os javaneses e hindustanos do Suriname parecem representar, ao mesmo tempo, a cultura e o modo de ser dos seus países de origem (Indonésia e Índia); e, deslocados para o Novo Mundo, ser (ou estar) autênticos integrantes da nova e plural sociedade surinamesa.

⁶³ Cf. CESARI, *op. cit.*

⁶⁴ CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. A identidade catalã e ideologia étnica (pensamento antropológico e etnização). In: *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*, *op. cit.*, p. 117-200.

⁶⁵ HALL, *op. cit.*

No processo de formação de identidade das pessoas e comunidades que foram deslocadas, ocorreria a retenção de vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, no entanto sem alimentar o sonho de retorno a um passado não mais existente. No novo local (não tão novo assim, já que nasceram na hodierna terra) elas são compelidas a negociar com as culturas já estabelecidas, sem simplesmente serem “assimiladas” por estas e sem perderem completamente suas identidades⁶⁶.

Recorrendo a um conceito procedente da biologia e da lingüística, Hall lança mão do hibridismo — um processo de tradução cultural sempre incompleto, gerando uma nova (e híbrida) cultura — para tratar da inovada realidade surgida com o deslocamento de consideráveis contingentes humanos pelo globo terrestre. Para Hall, o hibridismo

[...] não se refere a indivíduos híbridos, que podem ser contrastados com os ‘tradicionais’ e ‘modernos’ como sujeitos plenamente formados. Trata-se de um processo de tradução cultural, agonístico uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecidibilidade.⁶⁷

De acordo com Ulf Hannerz, o termo hibridismo, na acepção de Bhabha, tange à subversão, à desestabilização, pois é utilizado para fazer uma crítica cultural ao colonialismo. No entanto, foi utilizado por outros comentadores ligados a diversas disciplinas com variados sentidos e objetivos, tornando-se repleto de ambigüidades⁶⁸.

Afinal, em se falando de cultura, será que há realmente algo novo e autêntico? Ralph Linton, já no início do século XX, lançou luz sobre essa discussão quando versou sobre um idealizado americano 100%:

Acompanhando a rotina matinal de ‘um cidadão americano bem estabelecido’, chega-se à conclusão de que quase nenhum dos objetos que ele usa é realmente de origem americana, enquanto invenção cultural; trata-se de coisas da Índia, da Alemanha, da China, do Oriente Próximo e de outros lugares. Porém, ao tomar conhecimento dos problemas estrangeiros através da leitura de seu jornal matutino, o personagem dá graças ‘a uma divindade hebraica, num idioma indo-europeu, pelo fato de ser cem por cento americano’.⁶⁹

⁶⁶ HALL, *op. cit.*, *apud* COSTA, Ricardo Ramos. *Identidade e hibridismo no conto de Alice Walker: “Uso diário”*. Disponível em: <<http://www.ufes.br/~mlb/multiteorias/pdf/RicardoRamosCostalIdentidadeEHibridismoNoContoDeAliceWalker.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2008.

⁶⁷ HALL, 2006, p. 71.

⁶⁸ HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997.

⁶⁹ LINTON, Ralph, *The study of man*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1936, p. 326-327, *apud* HANNERZ, *op. cit.*, p. 13.

Tendo em vista as questões suscitadas, me aproximo do pensamento de que quando tratamos dos *Brasyon* — assim como dos javaneses e dos hindustanos — no Suriname não estaríamos falando de um “autêntico novo”, mas de “novas-velhas” identidades em contínuo e cadenciado processo de construção e re-significação, que se estendem para além da fronteira política nacional.

CAPÍTULO II

SEGUNDO CENÁRIO:

o islã no mundo

Nos últimos anos a religião islâmica tem assumido posição de destaque nos meios de comunicação e despertado a atenção no ambiente acadêmico. Vários trabalhos foram produzidos enfocando, de uma ou outra forma, certas características do islã, sejam elas históricas, políticas, culturais ou performáticas¹.

Alguns aspectos colocam em evidência o islã, entre os quais destaco o número total de adeptos, a vitalidade e o crescimento que vem mostrando nos últimos anos. Aspectos estereotipados e estigmatizados são também corriqueiramente lembrados quando se falam de muçulmanos.

Como disse na introdução, optei, aqui, por não tratar especificamente de alguns estigmas do islã, abalizado pela discussão que Edward Said faz sobre o Oriente, como imagem vociferada e constituída *pelo e para* o Ocidente por meio do campo de estudo chamado orientalismo. Valendo-se de um discurso próprio, o orientalismo elaborou (e elabora) várias análises, nas quais fala sobre o e pelo Oriente. Assim, tanto o Oriente como o próprio Ocidente são “idéias” dotadas de história, tradição de pensamento, imaginário e vocabulário que os tornaram factíveis neste último. Muito do que se atribui ao islã está inserido no imaginário construído no Ocidente sobre o que viria a ser o Oriente².

A forma estereotipada de tratar certos assuntos relativos ao Oriente, como o islã, estaria no bojo da distinção sobre o que Said chamou de conhecimento puro e de conhecimento político. Seriam considerados puros aqueles conhecimentos distantes de carga ideológica marcante, como os trabalhos produzidos por Shakespeare ou Wordsworth, enquanto que o conhecimento com acentuado viés ideológico, como o produzido sobre a União Soviética ou a China contemporânea, seria considerado político³:

¹ Para maiores detalhes sobre aspectos performáticos de comunidades islâmicas, v. FERREIRA, Francirossy C. B. *Entre arabescos, luas e tâmaras: performances islâmicas em São Paulo*. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007, 372f; GUILHON, Giselle Antunes Camargo. *A arte secreta dos dervixes giradores — um estudo etnocenológico do Sama Mevlevi*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006, 293f.

² SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

³ *Ibid.*

A distinção entre ‘humanistas’ e pessoas cujo trabalho tem implicações políticas, ou importância política, pode ser ainda mais ampliada pela afirmação de que a coloração ideológica dos primeiros é uma questão de importância incidental para a política (embora possivelmente de grande peso para seus colegas na área, que podem fazer objeções a seu stalinismo, fascismo ou liberalismo demasiado fácil), enquanto a ideologia das últimas está diretamente entrelaçada ao seu material — na verdade, a economia, a política e a sociologia na academia moderna são ciências ideológicas — e assim aceita naturalmente como sendo ‘política’.⁴

A tonalidade e a gradação do que vem a ser “político” estão bem mais vinculadas ao significado que a sociedade dá ao conhecimento do que àquilo que o próprio conhecimento diz de si mesmo:

O meu ponto aqui é que ‘Rússia’ como um tema geral tem prioridade política sobre distinções mais sutis como ‘economia’ e ‘história literária’, porque a sociedade política no sentido de Gramsci entra em campos da sociedade civil como a academia e satura-os de um significado que diretamente lhe concerne.⁵

Dessa forma, assim como a importância política que foi dada aos estudos sobre a antiga União Soviética, um trabalho produzido hoje sobre o islã avoca a impressão inicial de que evidenciaria manifestas diferenças entre o Ocidente e o Oriente, confirmando o “choque de civilizações” em curso entre a “moderna e democrática” sociedade ocidental e a “retrógrada e autoritária” sociedade islâmica, oferecendo, consecutivamente, munição para a “luta contra o terror”.

Ao se abordar o islã, de certa forma levantam-se expectativas de que labéus badalados também sejam abordados, algumas vezes na esperança de encontrar no texto o exótico, o excêntrico, o estranho, que serviria de subsídio para reforçar o nosso “eu” diante dos “outros”, brotando pretensas conclusões que prezam pela auto-afirmação identitária.

Não considero que, ao deixar de lado clichês sobre o islã, estarei eximindo este trabalho de um viés ideológico, tornando-o “neutro”. Também para Said, em última análise, estamos longe de encontrar um conhecimento que seja apolítico por sua própria natureza, apesar da crença em voga de que a maior parte do conhecimento produzido no Ocidente seja erudita e, não, política⁶.

⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁵ *Ibid.*, p. 39.

⁶ *Ibid.*

Em minha abordagem sobre o islã no Suriname parto do reconhecimento de que me situo em determinada condição e desse ponto olho uma cultura alheia. Não tenho pretensão de explicar o que é o Suriname ou a religião muçulmana de origem javanesa. Mergulhado no mar de minha cultura não-caribenha, olho para o Caribe, encontrando nele estranhamentos e afeições.

Outra importante discussão é quanto à terminologia utilizada nos trabalhos referentes ao islã. Para Peter Demant, há certa confusão no emprego dos termos. Segundo ele, islamismo e islamista referem-se a um movimento político, também chamado de fundamentalismo islâmico, enquanto islã trata da religião de forma geral. Assim, assinala que seria incorreto usar o termo islamismo como sinônimo de islã. Já o termo muçulmano refere-se ao fenômeno sociológico, ao grupo social que professa essa religião, ao passo que islâmico diz respeito especificamente à religião. Nesses termos, por exemplo, o Paquistão seria um país muçulmano — pois a maioria de sua população professa essa religião —, mas não um país islâmico⁷.

Hechmi Dhaoui distingue os termos islamista e islamita com base no papel que a religião desempenha na sociedade. O primeiro termo refere-se ao muçulmano que faz uso político do islã, com influência fundamentalista e conservadora, enquanto o segundo refere-se a qualquer seguidor da fé islâmica, como sinônimo de muçulmano ou islâmico⁸. Essa categorização se coaduna com a distinção correntemente utilizada no meio acadêmico francês, entre os vocábulos *islamiste* (islamista) e *islamique* (islâmico)⁹.

QUEM FOI O PRIMEIRO MUÇULMANO?

Hoje, no mundo, há aproximadamente 1,3 bilhão de muçulmanos, o que representa um quinto da humanidade; e o islã é a segunda religião em número de seguidores, atrás apenas do cristianismo (no entanto, supera o número de católicos no mundo), abrangendo — e sendo predominante em — ampla área, que se estende desde o Senegal, na África, até a Indonésia, no sudeste asiático. O islã se divide em dois grandes ramos: sunita¹⁰ (que

⁷ DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2004.

⁸ DHAOUI, Hechmi. Do wahabismo ao talebanismo. In: ZOJA, Luigi; WILLIAMS, Donald (Org.). *Manhã de setembro: o pesadelo global do terrorismo*. São Paulo: Axis Mundi, 2003, p.117-167.

⁹ DIAS, Amanda S. A. Shahid, a nova figura da luta nacional palestina. *Religião e Sociedade*, v. 26, n. 2, p. 81-102, 2006.

¹⁰ Muçulmanos ortodoxos que reconhecem a autoridade espiritual dos quatro primeiros califas (dos quais falarei mais adiante).

representa 84% do total de muçulmanos) e xiita¹¹ (que compreende os demais 16%), ambos subdivididos em diversas escolas e grupos¹².

Apesar de o islã ser tratado, algumas vezes, como religião do Oriente Médio (e o muçulmano como sinônimo de árabe), na verdade essa região reúne menos de 30% dos muçulmanos do mundo¹³, e, lá, turcos, persas e curdos, por exemplo, não são árabes. A maior comunidade islâmica do mundo está concentrada na Indonésia, berço do islã de origem javanesa, do qual trato neste trabalho.

Conflitos históricos entre cristãos, judeus e muçulmanos contrastam com as semelhanças encontradas nas origens dessas tradições. Elas têm em Abraão (Ibrahim, em árabe) o patriarca fundador das três religiões, enquanto Maomé (Muhammad, em árabe) é, para o islã, o último de uma cadeia de profetas composta por figuras importantes tanto para o judaísmo quanto para o cristianismo: Adão, Noé, Abraão, Jacó, Moisés e Jesus¹⁴.

O Alcorão menciona cerca de vinte “Mensageiros de Deus”¹⁵, todos aceitos como autênticos emissários, encarregados de guiar a humanidade pelo “bom caminho de Deus”. Eles foram reconhecidos como mensageiros com atuação limitada às fronteiras nacionais, com exceção de Maomé, o último mensageiro e epílogo supremo de todos os profetas¹⁶.

A afirmativa de que a religião islâmica foi fundada por Maomé, em 622, parece algo tácito. No entanto, para os muçulmanos, a religião islâmica já existia antes mesmo de Maomé, sendo este apenas um restaurador da mensagem original. A memória autorizada¹⁷ da origem do islã remonta à figura de Abraão, que seria o verdadeiro precursor da adoração ao Deus único, logo, o pioneiro no islã:

¹¹ Ramo do islã que defende que a sucessão de Maomé deveria seguir critérios de consangüinidade, ficando restrita à sua família.

¹² DEMANT, *op. cit.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ ALI, Maulana Muhammad. *The living thoughts of the prophet Muhammad*. Columbus: Ahmadiyya Anjuman Isha at Islam, 1992; KAMEL, Ali. *Sobre o islã: afinidade entre muçulmanos, judeus e cristãos e as origens do terrorismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

¹⁵ Aqui utilizarei o termo Deus, em vez de Alá (do árabe Allah, o Deus), para me referir ao ser divino reverenciado no islã. Ao longo de todo o trabalho opto por utilizar palavras na língua portuguesa sempre que há termo que expresse a idéia do vocábulo original em árabe. No Alcorão, Deus é a mesma divindade dos judeus e dos cristãos, não um deus exclusivo do islã. Os cristãos de língua árabe também se utilizam do termo *Allah* para referirem-se a Deus. Cf. ABDALATI, Hammudah. *O islão em foco*. Brasil: International Islamic Federation of Student Organizations, 1981; FARAH, Paulo Daniel. *O islã*. São Paulo: Publifolha, 2001.

¹⁶ ABDALATI, *op. cit.*

¹⁷ Danièle Hervieu-Léger desenvolve os conceitos de memória autorizada sobre as quais estão erigidas as diversas modalidades religiosas (uma igreja, uma rede mística, etc.). Para mais detalhes, v. CAMURÇA, Marcelo A. A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção. In: TEIXEIRA, Faustino. *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 249-270.

Dizei: 'Sede judeus ou cristãos, e estareis no caminho reto'. Responde: 'Não, segui antes a religião de Abraão, um homem de fé pura, que não era um ídólatra'.

Dizei: 'Cremos em Deus e no que nos foi revelado e no que foi revelado a Abraão e a Ismael e a Isaac e a Jacó e às tribos, e no que foi outorgado a Moisés e a Jesus e aos Profetas pelo seu Senhor. Não fazemos distinção entre eles, e a Ele nos submetemos'.¹⁸

Segundo a tradição muçulmana, Deus disse a Abraão para deixar sua terra natal, Ur (hoje no Iraque), e emigrar para a terra de Canaã (a Palestina). Abraão se submeteu à vontade de Deus, afastando-se dos cultos politeístas, e por isso é considerado, desde o início, um muçulmano (do árabe *Muslim*, aquele que se submete voluntariamente à vontade de Deus). O próprio Alcorão deixa claro que Abraão foi, antes de tudo, um muçulmano: "Abraão jamais foi judeu nem cristão; foi, outrossim, monoteísta, muçulmano [submisso], e nunca se contou entre os ídólatras"¹⁹.

A religião islâmica está fundamentada em cinco pilares: a *shahada* ou testemunho: não há outro Deus e Maomé é seu profeta; a *salat*, as cinco orações diárias; o *zakat*, uma taxa paga para fins sociais; o *saum*, o jejum durante o mês do Ramadã; e o *hajj*, peregrinação à cidade de Meca, na Arábia Saudita, que deve ser cumprida pelo menos uma vez na vida pelo muçulmano que possua saúde e finanças suficientes²⁰.

Segundo Abdalati, a profissão da fé pública enquanto testemunho da fé islâmica (*shahada*) é necessária porque os ensinamentos da verdadeira religião devem marcar integralmente a vida do crente. A religião só terá valor se de fato fundamentar tanto a vida pessoal quanto a vida pública de cada pessoa: "o islã penetra em todas as esferas da vida para guiar todas as atividades humanas de maneira sã e integral, aceitável por Deus e bondosa para com o homem"²¹.

A *salat* compreende a oração da alvorada (*salat'ul-Fajar*), a do meio-dia (*salat'uz-Zuhr*), a do meio da tarde (*salat'ul-Asr*), a do pôr-do-sol (*salat'ul-Maghrib*) e a da noite (*salat'ul-Isha*). Durante as orações, os muçulmanos direcionam-se para a Caaba (alquibla)²², construção cúbica situada no centro do pátio da mesquita de Al Masjid Al Haram, em Meca,

¹⁸ ALCORÃO, O. Trad. Mansour Challita. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gilbran, [s.d.]. Surata 3, versículos 135 e 136, p. 13-14. Surata são os capítulos ou seções em que o Alcorão está dividido.

¹⁹ Alcorão, surata 3, versículo 67. Cf. HAYEK, Samir El. *O significado dos versículos do Alcorão sagrado*. São Paulo: MarsaM Editora Jornalística, 2001, p. 83.

²⁰ ABDALATI, *op. cit.*; DEMANT, *op. cit.*; ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. Islamismo. In: *Dicionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 191-209; FILORAMO, Giovanni. Islamismo. In: *Monoteísmos e dualismos: as religiões de salvação*. São Paulo: Hedra, 2005, p. 113-165; KAMEL, *op. cit.*

²¹ ABDALATI, *op. cit.*, p. 95.

²² *Keblat*, ou *Qibla* (em português, alquibla), direção, em árabe. No islã indica a direção, no horizonte ou na mesquita, da Caaba.

mas nem sempre essa foi a direção adotada. Originalmente os muçulmanos, tal como os judeus, faziam suas orações voltados para Jerusalém. Em 624, o segundo ano após a fuga de Maomé para Medina, ocorreu uma dissidência entre o profeta e as tribos judaicas dessa cidade. A partir de então os muçulmanos passaram a se voltar para Meca²³.

Algumas observações iniciais precisam ser cumpridas para que as orações se tornem válidas. De acordo com o Centro de Estudos e Divulgação do Islam, as condições são:

1º- A purificação: tanto do local aonde irá realizar-se a oração, como das roupas com as quais nós iremos rezar, como do nosso corpo através da ablução ou do banho. Uma das condições para se efetuar as orações é que o local onde iremos orar esteja sem vestígios de impurezas como fezes, urina, saliva de cachorro, sêmen, álcool e sangue. Da mesma forma, as roupas com as quais iremos orar têm que estar sem os vestígios de impurezas já mencionados acima. E em relação ao nosso corpo, temos que fazer a ablução, que é uma lavagem parcial do corpo como descrito no versículo a seguir. 'Ó, fiéis, sempre que vos dispuserdes a observar a oração, lavai o rosto, as mãos e os antebraços até os cotovelos; esfregai a cabeça com as mãos molhadas e lavai os pés até os tornozelos...' (Alcorão Sagrado 5:6). E só teremos que renová-la para a próxima oração caso eu a quebre. Isso se dá em caso de urinar, defecar, soltar gases, caso tenha um ferimento por onde o sangue escorra, dormir, desmaio ou perda da consciência. Existem situações em que, ao invés da ablução, eu tenho que tomar um banho completo para realizar as orações. Isto se dá em caso da ejaculação provocada ou involuntária, após as relações sexuais, ao término da menstruação e do pós-parto. 'Ó, fiéis, não vos deis à oração quando achardes ébrios, até que saibais o que dizeis, nem quando estiverdes polutos pelo dever conjugal — salvo se vos achardes em viagem — até que vos tenhais higienizado...' (Alcorão Sagrado 4:43)

2º- Estar dentro do horário da oração: Deus prescreveu aos muçulmanos cinco orações diárias e determinou os seus respectivos horários, que são: 1º- A oração da Alvorada: que começa com o alvorecer do dia e termina ao nascer do sol. 2º- A oração do Meio-dia: que começa quando o sol atinge seu ponto culminante, com a sombra em zero graus, e termina quando a sombra estiver do mesmo tamanho do objeto. 3º- A oração da Tarde: que começa quando a sombra do objeto estiver igual ao seu tamanho e termina quando a sombra se tornar o dobro do objeto. 4º- A oração do Pôr-do-Sol, ou do Ocaso, ou do Crepúsculo: que começa com o pôr do sol e termina com o desaparecimento do crepúsculo vermelho, ou seja, daquela luminosidade avermelhada. 5º- A oração da Noite: que começa quando se extinguir a última luz refletida do sol e termina com o raiar da aurora. Logo, não é permitido ao muçulmano fazê-las antes da entrada do seus respectivos horários. 'Observai a devida oração, porque ela é uma obrigação, prescrita aos fiéis para ser cumprida em seu devido tempo'. (Alcorão Sagrado 4:103). E quando o Profeta Muhammad (que a Paz e a Bênção de Deus estejam sobre ele) foi indagado sobre a mais nobre das ações, disse: 'A oração celebrada no seu tempo exato'. Alguns versículos referentes aos horários das orações: 'Glorificai, pois, Deus, quando anoitece e quando amanhece! Seus são os louvores, nos céus e na terra, tanto na hora do poente como ao meio-dia'. (Alcorão Sagrado 30:17-18)

3º- Estar direcionado à Makkah: Os muçulmanos de todos os cantos do planeta, ao realizarem as suas orações, se voltam em direção a Makkah,

²³ ABDALATI, *op. cit.*, p. 95.

simbolizando dessa forma a sua unidade. E, seguindo a determinação de Deus, o Altíssimo: 'Orienta teu rosto (ao cumprir a oração) para a Sagrada Mesquita (de Makkah)! E vós (crentes), onde quer que vos encontréis, orientai vossos rostos até ela'. (Alcorão Sagrado 2:144). Quem desconhecer a sua direção deverá, através da dedução, direcionar-se para aquela que lhe parecer a mais acertada. A título de curiosidade, os muçulmanos no início rezavam direcionados a Jerusalém. Somente no segundo ano da Hégira foi ordenado ao Profeta Muhammad (que a Paz e a Bênção de Deus estejam sobre ele) mudar o seu direcionamento para Makkah.

4º- A intenção: Ter em sua mente e em seu coração a intenção de praticar a oração.

5º- E estar vestido adequadamente: O homem deve cobrir-se no mínimo do umbigo até o joelho, e a mulher o corpo todo, com exceção do rosto, das mãos e dos pés. Ambos não deverão usar roupas transparentes ou apertadas, que marquem o corpo.²⁴

As orações islâmicas, em qualquer parte do mundo, devem ser conduzidas sempre em árabe, a língua em que o Alcorão foi revelado, seguindo uma estrutura e um ritual pré-definidos. A seguir, relato o encadeamento ritual da oração islâmica²⁵.

[...]

1. Para realizar de forma completa a oração com a ablução, adotando o método revelado por Deus no Alcorão sagrado:

'Ó, fiéis, quando forem orar, lavem seu rosto e suas mãos (braços junto com os cotovelos), passem as mãos (úmidas) pela cabeça e lavem seus pés (junto com os tornozelos)' (S:6)²⁶. O profeta (a paz e as bênçãos de Deus estejam sobre ele) disse: 'A oração sem ablução é inválida'.

2. Direcionar o rosto e o corpo inteiro para a Qibla (Ka'aba/Meca) com a intenção de realizar a oração, sendo a oração obrigatória ou uma oração facultativa.

Para a adoração, em todos os casos, não se deve pronunciar sua intenção em voz alta, porque o profeta nem seus companheiros a pronunciaram em voz alta, salvo algumas exceções.

3. Ao pronunciar 'Takbirat Al-Ihram' (o início da oração), você deve dizer 'Allahu Akbar' (Deus é Maior), celebrando a Deus e olhando para onde se prostra.

4. Para pronunciar 'Takbirat Al-Ihram' levante as mãos acima dos ombros.

5. Coloque a mão direita sobre sua mão e pulso esquerdos, e coloque ambos na altura do abdômen [figura 24], como o profeta (que a paz e a bênção de Deus estejam sobre ele) fez.

²⁴ CENTRO DE ESTUDOS E DIVULGAÇÃO DO ISLAM. *A oração no islam*. Disponível em: <http://www.islam.org.br/a_oracao_no_islam.htm>. Acesso em: 16 nov. 2008a.

²⁵ A tradução e a transliteração do original em árabe, assim como a explicação de significados da oração, estão de acordo com ASSEMBLÉIA MUNDIAL DA JUVENTUDE ISLÂMICA. *Conheça a forma certa de orar*. Disponível em: <<http://www.wamy.org.br/1429/html/oracao.htm>>. Acesso em: 26 jan. 2009. As representações das posturas durante a oração constam em ABDALATI, *op. cit.*, p. 108-112.

²⁶ Surata 5, versículo 6. Cf: HAYEK, *op. cit.*

6. É aconselhável que o fiel primeiramente recite uma súplica. Após recitar a súplica de abertura, o fiel diz: 'Auzubillahi minashaytani arragim' (me amparo em Deus de Satanás, o afastado). Então: 'Bismillahi Rahmani Rahim' (em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso), e recita a Surata Al Fatiha (Surata 'A Abertura', 1ª surata do Alcorão Sagrado). O profeta Mohammad (que a paz e as bênçãos de Deus estejam sobre ele), disse: 'A oração sem recitar a Fatiha é inválida'.

O fiel pode recitar todos os versículos do Alcorão, de qualquer Surata, e é recomendado seguir a Sunnah do profeta.

7. Então, o fiel levanta suas mãos até o nível dos seus ombros, curva-se em 'Ruku' (inclinação), e diz: 'Allahu Akbar' (Deus é Maior), de forma que sua cabeça e suas costas estejam no mesmo nível e coloque suas mãos abertas, com os dedos separados, sobre seus joelhos [figura 25]. O fiel deve procurar manter-se sereno e concentrado. Enquanto inclinado, deve dizer: 'Subhana Rabbiyal A'zim' (Glorificado seja Deus), e ele pode adicionar 'SubhanakAllahumma Rabbana wa bi hamdika, Allahumma Ighfir liy' (Glorificado e Exaltado seja Deus, Nosso Senhor, através do agradecimento a Ti. Ó, Deus, me perdoe).

8. Ao levantar a cabeça, após a inclinação, levante as mãos à altura de seus ombros ou orelhas, salvo no caso de ser Imam (Líder da Oração), e diga somente: 'Sami'a Allahu liman hamidah' (Deus escuta quem O agradece); ou, então, ao recomeçar a posição ereta, deve dizer: 'Rabbanawa laka al hamud hamdan katheera'n tayyiban mobarakan feehiy mil'a ssamawati wa mila alardhi wa mil'a ma baynahoma wa mil'a ma Shita min shiyin ba'ad' (Deus nosso, tem todo o agradecimento. Um agradecimento múltiplo, bom e abençoado, que preencha os céus, a terra e o que há entre eles, que também preencha o que desejar de outras coisas).

9. Ao se prostrar, diga 'Allahu Akbar'. Deve tocar o chão com seus joelhos antes de tocá-lo com suas mãos, se for possível; se não for, então pode fazer a outra maneira. Seus dedos da mão e os dedos do pé devem ser dirigidos para a Qibla (Makkah), e suas mãos devem estar esticadas, os dedos juntos, não separados. Na prostração, o fiel deve encostar estes sete pontos no chão: a testa, a ponta do nariz, as palmas das mãos, joelhos e os dedos dos pés [figura 26]. Então, deve dizer três vezes ou mais: 'Subhana Rabbiyal A'ala' (Glorificado seja O meu Senhor, O altíssimo).

É aconselhável dizer: 'Subhanaka Allahuma Rabbana wa bi hamdika, Allahuma Ighfir liy' (Glorificado seja, Ó, Deus, nosso Senhor. Com todo agradecimento a Ti. Ó, Deus, perdoe meus pecados). É recomendado que, no Sujud (prostração), o fiel faça muitas súplicas e pedidos ao seu Senhor, porque o profeta (a paz e as bênçãos de Deus estejam com ele) disse: 'Quando fizer o 'Ruku', você deve glorificar O seu Senhor; quando se prostrar você deve fazer a sua melhor súplica e pedir mais d'Ele, porque suas súplicas, durante a prostração, estão mais próximas de serem aceitas'. Os braços do fiel não devem tocar o chão porque o profeta (a paz e as bênçãos de Deus estejam com ele) proibiu este ato, dizendo: 'Arrume sua prostração, mantenha-se em linha reta nela, e não coloque seus braços no chão, como fazem os cães'.

10. Deve levantar sua cabeça da prostração, dizendo: 'Allahu Akbar'; colocar o peito do pé esquerdo no chão e sentar-se em cima dele (pé), mantendo o pé direito erguido sobre os dedos, mantendo as mãos sobre suas coxas e joelhos [figura 27], dizendo: 'Ó, meu Senhor, me perdoe, tenha clemência de mim, me guie, me agracie, me fortaleça e me console'. O fiel deve manter-se tranqüilo durante esta pausa.

11. Ao prostrar-se outra vez, diga: 'Allahu Akbar'; e repita durante sua prostração o que fez e disse na primeira.

12. Então o fiel levanta sua cabeça e diz 'Allahu Akbar', fica de pé, apoiando-se em seus joelhos, ou no chão, se não puder se apoiar nos joelhos, lê Al Fatihah (Surata da Abertura) e alguns outros versículos do Quran e faz como fez na primeira Rakkah (genuflexão).

13. Se a oração consistir em duas Rakaat (genuflexões), como a oração do 'Fajr' (alvorada), a oração 'Eid' (do feriado) ou a oração da 'Jumu'a' (de sexta-feira), o fiel senta-se depois da segunda prostração, na segunda genuflexão, sobre o pé esquerdo e, com o pé direito ereto, coloca as mãos sobre as pernas e os joelhos e todos os dedos da mão direita fechados, exceto o indicador, que é esticado como se estivesse apontando em direção à Quibla, no momento em que faz o testemunho da unicidade de Deus; como um sinal da crença em Deus Único, os dedos polegar e mediano se tocam, formando um anel.

O fiel lê o Tashahud (testemunho) ao se sentar, dizendo: 'A Deus se dirigem as nossas saudações, orações e os melhores votos. Ó, Profeta, a paz esteja contigo, assim como a misericórdia e a bênção de Deus. A paz esteja conosco e com os servos virtuosos de Deus. Atesto que não há outra divindade senão Deus. E dou testemunho de que Muhammad é o servo e mensageiro d'Ele. Ó, Deus, dá graças ao profeta Muhammad e à família do profeta Muhammad, assim como deste graças ao profeta Abraão e à família do profeta Abraão. E abençoa ao profeta Muhammad e à família do profeta Muhammad, assim como abençoaste ao profeta Abraão e à sua família. Nos mundos, o Senhor, ó, Deus, é louvado e glorificado.

Após recitar o Tashahud, o fiel pede a proteção de Deus de quatro tormentos, devendo dizer: 'Meu Senhor, eu peço Sua proteção do tormento do inferno, do tormento da sepultura, dos julgamentos desta vida e da próxima, depois da morte e das tentações do Falso Messias'. O fiel pode pedir a Deus prosperidade na sua vida, neste mundo e na próxima vida, suplicar para Deus abençoar seus pais e outros fiéis. Ao terminar sua oração, o fiel deve girar seu rosto para a direita, sobre o ombro direito, e dizer esta saudação: 'Assalamu alai kum wa rahmatu Allah', e girar à esquerda e dizer a mesma saudação.

14. No caso de uma oração de três Rakaat (genuflexões) como, por exemplo, a oração do Maghrib (pôr-do-sol), ou uma oração de quatro Rakaat, como as orações do Zuhr (meio-dia), do Asr (tarde) ou do Isha (noite), o fiel se levanta após recitar o Tashahud, como foi indicado antes, levanta suas mãos até o nível de seus ombros, dizendo uma vez 'Allahu Akbar'. O fiel põe suas mãos sobre o seu abdômen, como foi explicado, e recita somente a Fatiha. Não há nenhuma objeção em recitar, além da Fatiha, alguns outros versículos do Quran ao executar a terceira ou quarta Rakaat da oração do meio-dia (Zuhr), porque esta foi mencionada como uma das maneiras adotadas pelo Profeta (a paz de Deus e Suas bênçãos estejam sobre ele).

Após a terceira Rakaat (genuflexão) da oração do Magrib (pôr-do-sol), a quarta Rakaat das orações do Zuhr (meio-dia), do Asr (tarde) e do Isha (noite), a recitação do Tashahud (Testemunho), o fiel termina suas orações dizendo 'Assalamu alaikum wa rahmatu Allah', girando primeiramente a cabeça para o lado, sobre o seu ombro direito, e depois para o outro lado, sobre o seu ombro esquerdo, como foi explicado antes.

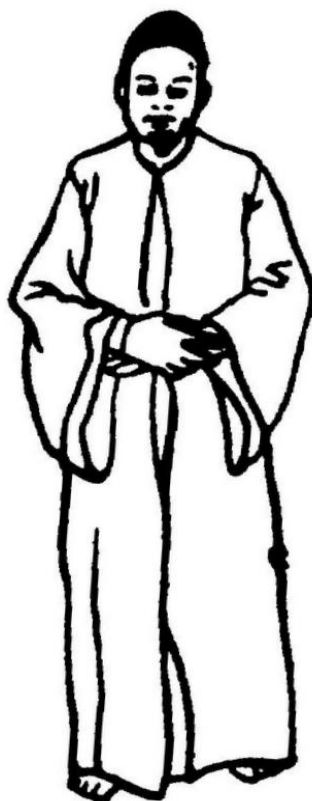


Figura 24: Posição Waqf.



Figura 25: Posição Ruku.

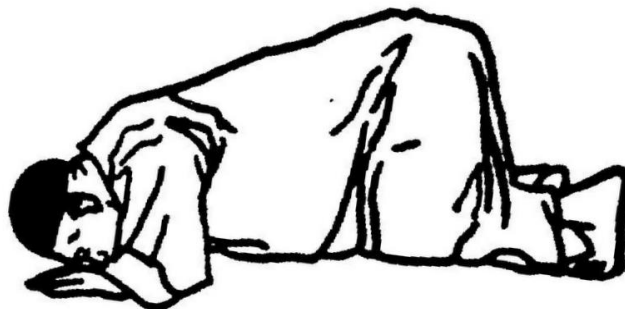


Figura 26: Posição Sujud.

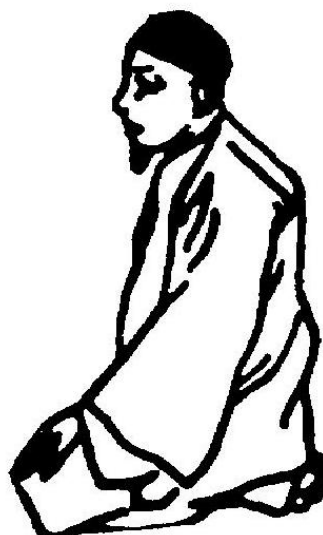


Figura 27: Posição Juluq.

Há variações na estrutura do procedimento adotado para cada oração específica — da alvorada, do meio-dia, do meio da tarde, do pôr-do-sol, da noite, da cumprida em congregação e da realizada na sexta-feira —, porém todas elas são compostas por pelo menos duas das *Rakaat* descritas. Os muçulmanos são lembrados com certa freqüência de como deve ser a forma correta de orar. O aprendizado do procedimento apropriado das orações também parece ser fruto de um aprender/fazendo com a coletividade.

A DIFUSÃO DO ISLÃ

Maomé nasceu em 570, em Meca, na Península Arábica. Segundo a tradição muçulmana, o arcanjo Gabriel começou a revelar-lhe o texto que constituiria o Alcorão quando ele tinha quarenta anos — foi a partir daí que começou a pregar a religião monoteísta²⁷. Naquela época, Meca era um centro religioso para onde convergiam peregrinos a fim de reverenciar várias divindades, o que rendia dividendos para a elite comercial local. A pregação de Maomé, veementemente contrária ao politeísmo, ia de encontro aos interesses de tal elite, e gerou um ambiente perigoso para ele, que, por isso, em 622, fugiu para Medina, evento conhecido como hégira (*hijra*, em árabe, que significa migração), juntamente com os poucos seguidores que conseguira até então²⁸.

Após enfrentar certa resistência, Maomé assumiu a autoridade espiritual e temporal em Medina, integrou as diversas tribos à comunidade muçulmana, estabeleceu o que se pode chamar de primeiro Estado muçulmano. Até a sua morte, em 632, seu exército já havia conquistado Meca e a maior parte da Península Arábica, e o islã era uma religião em plena expansão²⁹.

Enquanto estava vivo, não houve definição clara sobre como se daria a sua sucessão, e, após a sua morte, houve dúvidas tanto em relação à forma de condução da administração do extenso território conquistado quanto em relação à liderança da comunidade religiosa muçulmana. Não se tratava apenas da sucessão de um líder político, mas também da um líder religioso carismático e, por isso, a necessidade de uma regra sucessória válida e aceita para ambas as funções.

A tensão que sucedeu à morte do profeta culminou na formação de duas tendências: uma primava pela idéia de que a sucessão deveria ficar restrita à família de Maomé, enquanto, para a outra, qualquer fiel poderia assumir a chefia, desde que fosse aceito consensualmente pela comunidade. Essa tensão inicial seria o germe da futura cisão entre xiitas e sunitas³⁰.

Como Maomé não havia deixado herdeiro do sexo masculino, o primeiro grupo, minoritário, apoiou Ali ibn Abi Talib, primo do profeta e marido de Fátima, sua filha. No

²⁷ KAMEL, *op. cit.*

²⁸ DEMANT, *op. cit.*; ELIADE; COULIANO, *op. cit.*; FILORAMO, *op. cit.*; KAMEL, *op. cit.*; ver, também, os capítulos A ascensão do islão, O islão atinge a maioria e O islão na época contemporânea, de 1707 até a actualidade, em LING, Trevor. *História das religiões*. Lisboa: Editorial Presença, 1994 (p. 184-200, 241-253 e 308-321, respectivamente).

²⁹ DEMANT, *op. cit.*; KAMEL, *op. cit.*

³⁰ DEMANT, *op. cit.*

entanto, o antigo companheiro de Maomé, Abu Bakr, um dos líderes do segundo grupo, consolidou o comando sobre os muçulmanos, assumindo o califado entre 632 e 634. Ele foi sucedido por Umar ibn al-Khattab (634—644), que foi sucedido por Uthman ibn Affan (644—656)³¹. Esses três primeiros califas³² e mais o quarto, Ali, são considerados pela tradição sunita os “bem guiados”³³.

Em 656, finalmente Ali ibn Abi Talib assumiu o califado, porém já havia divisões profundas entre os muçulmanos e a sua liderança não foi consolidada. Umawiyya, que pertencia a outro ramo da tribo dos coraixitas (tribo à qual pertencia a família de Maomé), também reivindicava o califado. As disputas culminaram em uma guerra civil na qual Ali foi assassinado, acontecimento que marcaria definitivamente a cisão no islã³⁴.

Os partidários de Ali (em árabe, denominados *shi'a*: partido, facção; daí o termo “xiita”) mantiveram-se fiéis ao propósito de conservar o direito sucessório exclusivo à família de Maomé, tendo agora as esperanças depositadas nos dois filhos daquele: Hassan e Hussein. Porém, em 669, Hassan, o mais velho, foi assassinado, e, em 680, Hussein teve o mesmo destino, no décimo dia (*ashura*) do mês de *Muharram*, na cidade de Karbala (situada no sul do Iraque)³⁵. As comunidades muçulmanas xiitas relembram anualmente esse episódio em grandes celebrações religiosas.

Os partidários de Umawiyya, fundador da primeira dinastia muçulmana (Omíada), firmaram o *establishment* e a tradição (*sunna* em árabe, daí o nome “sunita”). Umawiyya transferiu a capital para a próspera cidade de Damasco, mais próxima do centro dinâmico do florescente império muçulmano. Assim nasceu o chamado Império Omíada (661—750), que foi sucedido pelo Império Abássida (750—1258).

A difusão islâmica pelo mundo afora é controversa — há relatos díspares quanto à maneira de propagação. Às vezes o islã é visto como uma horda guerreira, que impôs a religião pela força³⁶; em outras, como a religião trazida por mercadores navegantes que paulatinamente difundiram os ensinamentos islâmicos por onde passavam. Essa segunda situação parece ter sido a maneira como o islã chegou às ilhas indonésias³⁷ e também como

³¹ *Ibid.*

³² Do árabe *khalifa*, “tenente”. Sucessor de Maomé. Acumulava as funções religiosa e política de líder da comunidade muçulmana.

³³ Para mais informações sobre os califas bem guiados, v. CENTRO DE ESTUDOS E DIVULGAÇÃO DO ISLAM. *Os califas bem guiados (Khulafa Rashiddun)*. Disponível em: <http://www.islam.org.br/os_califas_bem_guiados.htm>. Acesso em: 23 dez. 2008b.

³⁴ DEMANT, *op. cit.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Como exemplo, v. PIERUCCI, Antônio F. Máquina de guerra religiosa: o islã visto por Weber. *Novos Estudos Cebrap*, n. 62, p. 73-96, mar. 2002.

³⁷ DEMANT, *op. cit.*; GEERTZ, Clifford. *Observando o islã. O desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

alcançou o Suriname. Neste último caso, não se tratou de ação de mercadores, mas, de qualquer forma, muçulmanos foram enviados ao Suriname por motivações econômicas, como veremos adiante.

O ISLÃ CHEGA À INDONÉSIA

O arquipélago indonésio, até então sob influência hindu, começou a ser islamizado entre os séculos XII e XIV por mercadores gujaratis, da Península Indiana, que, por sua vez, haviam sido islamizados pelos persas, e estes últimos, pelos árabes. As características do islã do subcontinente indiano exerceram influências, nesse período, sobre os novos muçulmanos das ilhas indonésias³⁸.

O processo de islamização também foi bastante peculiar. Não se tratou de dominação política seguida da conversão da população, como ocorreu na Índia, por exemplo. Nas ilhas do sudeste asiático, a adesão ao islã se deu de forma gradual, levada pelo contato da atividade comercial dos navegadores muçulmanos, seguindo o fluxo das rotas do comércio: deu-se do litoral para o interior e do oeste para o leste, deixando traços característicos na arquitetura local, como mostra a figura 28.

³⁸ DEMANT, *op. cit.*



Figura 28: Mesquita em Aceh, na ilha de Sumatra, na Indonésia. (Fonte: ACEH-HOTELS.COM... YOUR LOCAL CONNECTION. *Indonesia - Aceh photos*. Disponível em: <<http://www.aceh-hotels.com/photo>>. Acesso em: 16 nov. 2008)

A propagação do islã não se encerrou no século XIV; a pregação muçulmana difundiu-se concomitantemente ao domínio holandês, concorrendo com as missões protestantes e católicas.

Frente a uma civilização hindu-budista, especialmente na ilha de Java, o islã parece muito mais ter se “modelado”, se “acomodado”, que suplantado a religião anterior. Como asseverou Geertz: “na Indonésia, o islã não construiu uma civilização, ele se apropriou dela”³⁹. O pensamento e o modelo da organização social e política javanesa-hinduísta influenciaram tanto o islã indonésio quanto a organização do Estado nacional formado após a independência⁴⁰.

Ao tratar da chegada da religião muçulmana à Indonésia, Geertz⁴¹ se refere a narrativas que ouviu em Java sobre um personagem cuja conversão ao islã representaria bem todo o processo de conversão do arquipélago indonésio. Geertz fala do que se contava sobre certo príncipe javanês — na realidade lendas, embora relacionadas a um personagem histórico —, narrativas que há muito tinham perdido a pretensão de ser fidedignas, mas que

³⁹ GEERTZ, *op. cit.*, p. 25.

⁴⁰ A influência do javanismo hindu-místico pode ser percebida na ideologia da *pancasila*, fórmula elaborada pelos nacionalistas indonésios para nortear o novo país, e pelos estímulos recebidos pelos governos de Sukarno (1945-1966) e Suharto (1968-1998). Cf. DEMANT, *op. cit.*

⁴¹ GEERTZ, *op. cit.*

mostravam certo traço da espiritualidade local, já que essa trama, entre tantas outras, continuava popular e o personagem principal havia se tornado uma espécie de “herói” javanês.

Sunan Kalidjaga, o príncipe javanês, é um herói exemplar, considerado tradicionalmente como o responsável pela conversão da Indonésia ao islã, sozinho e sem utilizar a força. Ele teria vivido num período conturbado, em que a civilização javanesa, de base hinduísta, se diluía e uma sociedade de base islâmica se formava.

Kalidjaga era filho de um importante funcionário do Reino de Madjapahit. Ainda jovem, deixou o reino, indo para os prósperos Estados estabelecidos na área portuária, para onde se deslocava o centro econômico de Java, sob influência de mercadores islâmicos. Em Djapara encontrou Sunan Bonang, um dos chamados “apóstolos javaneses do islã”, e se tornou seu discípulo, ou seja, tornou-se muçulmano. A história da conversão de Kalidjaga representa a própria conversão do arquipélago indonésio ao islã, porque ele deixou a corte decadente de um mundo de reis-deuses, sacerdotes de rituais e santuários retóricos, e foi para uma nova conjuntura social em ascensão, com sultões virtuosos, suntuosas mesquitas e estudiosos do Alcorão.

Segundo o que registrou Geertz, Sunan Kalidjaga, que inicialmente se chamava Raden Djaka Sahid, era um ladrão pervertido, até que um dia se encontrou com Sunan Bonang:

Foi por essa época que Sunan Bonang, tido por alguns informantes como árabe, mas em todo caso muçulmano, veio para a Djapara. Vestia roupas suntuosas, enfeitadas com jóias caras; sua bengala era de ouro maciço. Caminhando nas ruas de Djapara nesses trajes, atraiu naturalmente a atenção de Raden Djaka Sahid, que o deteve e, brandindo um punhal, exigiu-lhe as jóias, as roupas e a bengala, mas Bonang não teve medo e simplesmente rindo, disse: ‘Ei, Sahid [cujo nome sabia, embora nunca o tivesse visto ou ouvido falar dele], não queiras sempre esta ou aquela coisa; o desejo não tem sentido. Não te apegues às coisas do mundo; vivemos só um breve momento. Olhe! Ali há uma árvore de dinheiro.’

E quando Sahid olhou para trás, viu que a figueira se transformara em ouro e estava carregada de jóias, e ficou atônito. Na verdade foi instantaneamente convencido — ‘tornou-se consciente’, como diria o idioma javanês, sempre fenomenológico nessas questões — de que os bens materiais, as coisas deste mundo, não eram nada comparadas com o poder de Sunan Bonang. Pensou então consigo mesmo: ‘Este homem pode transformar árvores em ouro e jóias, e no entanto não procura riquezas.’ E disse a Bonang que não queria mais roubar, beber, procurar prostitutas, jogar etc.; queria apenas a espécie de conhecimento espiritual de Bonang, desejava muito ser instruído por ele em sua ‘ciência’. Disse Bonang: ‘Muito bem, mas é muito difícil. Terás a força de vontade, a perseverança, a firmeza necessárias?’. Quando Sahid disse que persistiria até a morte, Bonang simplesmente respondeu: ‘Espera aqui à beira do rio até que eu volte.’ E seguiu seu caminho.

Sahid esperou na beira do rio durante anos — alguns dizem 10, outros dizem 20, outros, ainda, 30 ou 40 —, perdido em seus pensamentos. Cresceram árvores à sua volta, enchentes vieram e cobriram-no de água, e então se retiraram; multidões passaram por ele, empurrando-o; edifícios foram construídos e derrubados, mas ele continuou imóvel em seu transe. Finalmente Bonang voltou e viu que Sahid (teve alguma dificuldade de localizá-lo entre as árvores) tinha perseverado. Mas em lugar de ensinar-lhe as doutrinas do islã, disse simplesmente: 'Foste um bom discípulo, e como resultado de tua longa meditação agora sabes mais do que eu', e começou a fazer-lhe perguntas, indagações difíceis, sobre questões religiosas, a que o discípulo não instruído respondeu imediata e corretamente. Bonang deu-lhe então seu novo nome, Kalidjaga — 'aquele que guarda o rio' —, e lhe disse para seguir e espalhar a doutrina do islã, o que ele fez com uma eficácia jamais superada. Tornara-se muçulmano sem jamais ter visto o Alcorão, entrado numa mesquita ou ouvido uma prece — por uma mudança íntima no coração produzida por um tipo de disciplina psíquica semelhante à da ioga, que era o ato religioso central da tradição hinduísta de que ele provinha.⁴²

De acordo com Geertz, o islã não exerceu força uniformizadora sobre a cultura do arquipélago indonésio; pelo contrário, foi moldado e consolidado pelo lastro cultural dessa região:

[...] o islamismo indonésio foi até há pouco tempo bastante maleável, experimental, sincrético e, o que é mais significativo, variado em suas expressões. O que para tantas partes do mundo, e certamente para o Marrocos, foi uma poderosa, quando não sempre triunfante, força em favor da homogeneização cultural e do consenso moral na padronização das crenças e valores fundamentais, para a Indonésia constitui uma força não menos poderosa em favor da diversificação cultural e da cristalização de noções muito variadas, até mesmo incompatíveis, sobre como o mundo é na realidade e, portanto, sobre como nele se deve viver.⁴³

Os muçulmanos javaneses na Indonésia apresentavam noções pré-islâmicas e estavam envoltos em tradições do budismo, do hinduísmo e do animismo. A massa dos camponeses muçulmanos continuava devota de espíritos, de rituais domésticos e de encantamentos. Somente uma minoria (denominada *santri*) procurava seguir um credo muçulmano ortodoxo. No Suriname, as práticas que prezam pela manutenção da tradição e cultura javanesas foram preservadas no rito islâmico-javanês das comunidades tradicionalistas⁴⁴.

Ainda no século XIX, paradoxalmente, a expansão europeia resultou num reforço do islã. O aperfeiçoamento tecnológico facilitou o transporte marítimo e permitiu a mais

⁴² *Ibid.*, p. 40-41.

⁴³ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁴ *Ibid.*

muçulmanos javaneses a peregrinação a Meca⁴⁵. De lá voltavam influenciados pelos ares ortodoxos do berço do islã e mais propícios a contestar as tradições religiosas clássicas presentes no islã de Java. A existência de um islã mais ortodoxo e de um outro mais próximo da tradição javanesa passou a polarizar os muçulmanos desse país. No Suriname, já durante o século XX, essa polarização se avolumou, incluindo, além da discutida presença da tradição javanesa nas práticas islâmicas, a inovadora discussão sobre a direção à qual os muçulmanos deveriam se voltar durante as suas orações.

Em 2000, o Escritório Central de Estatística da Indonésia, órgão responsável pelas informações estatísticas do país, estimou que 88,22% dos mais de 200 milhões de indonésios eram seguidores do islamismo, o que confirma que esse é, hoje, o país com maior número de muçulmanos no mundo.

O islã da Indonésia apresenta duas grandes variações: modernista/reformista⁴⁶ e tradicionalista javanesa. A primeira é representada pela Muhammadiyah⁴⁷, a maior organização muçulmana modernista do país, fundada em 1912; e a segunda, pela Nahdlatul Ulama⁴⁸, a maior organização islâmica indonésia, fundada em 1926. Além de muçulmanos tradicionalistas e modernistas, há, também, protestantes, católicos, hinduístas e budistas, compondo um mosaico religioso no país, conforme mostra a figura 29.

⁴⁵ DEMANT, *op. cit.*

⁴⁶ No contexto da discussão sobre o islamismo, usa-se o termo reformismo para apontar o projeto de reformar o islã tradicional a fim de melhor adaptá-lo à contemporaneidade. Esse reformismo, que começou com Afghani e Abdu, pode conduzir tanto a uma acomodação com a modernidade quanto a um confronto fundamentalista com ela, mas é sempre antitradicionalista. Cf. HURANI, Albert. *Arabic thought in the liberal age — 1798-1939*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1983, *apud* Demant, *op. cit.*, p. 403.

⁴⁷ Cf. ENCICLOPÉDIA BRITÂNICA. *Muhammadiyah: indonesian islamic reform organization*. Disponível em: <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/396507/Muhammadiyah>>. Acesso em: 19 dez. 2008.

⁴⁸ Cf. NAHDLATUL ULAMA. *About NU: legal basis and background*. Disponível em: <<http://www.nu.or.id/page.php?lang=en>>. Acesso em: 19 dez. 2008.



Figura 29: Religiões na Indonésia. (Fonte: INDONESIAN EMBASSY IN PRAGUE. *Indonesian cultures. Religion*. Disponível em: <<http://www.indonesia.cz/index-en.php?page=indonesian-cultures>>. Acesso em: 19 jan. 2009)

Os acontecimentos no islã da Indonésia categoricamente influenciaram (e influenciam) o islã javanês no Suriname. A polarização entre tendências reformistas e tradicionalistas, tão evocadas no islã javanês do Suriname, repercute acontecimentos e discussões originárias na terra-mãe dos javaneses, a distante Java.

MUÇULMANOS APORTAM NO SURINAME

A aventura islâmica no Suriname teve início no século XVII, com a chegada de um pequeno grupo de muçulmanos africanos trazidos por meio do tráfico escravista⁴⁹, da mesma forma que ocorreu em outras colônias americanas, como no Brasil, com a chegada

⁴⁹ CHICKRIE, Raymond. *The Lalla Rookh: arrival of the first hindustani muslims to Suriname 1873*. 2002. Disponível em: <<http://www.guyana.org/features/LallaRukh.pdf>>. Acesso em: 30 set. 2006.

de muçulmanos da África Ocidental, chamados genericamente pelo nome de malês⁵⁰. A religião islâmica desse período não perdurou no Suriname.

O contingente islâmico mais marcante no país chegou entre os séculos XIX e XX, com a introdução de mão-de-obra asiática para assumir o trabalho nas lavouras, que movimentavam a economia colonial da época. Assim, sob essas circunstâncias históricas, o islã chegou ao Suriname, primeiro da África Ocidental e, depois, da Ásia. As comunidades islâmicas, que dirigem as mais de cem mesquitas existentes atualmente no país, são constituídas basicamente por descendentes de imigrantes procedentes da Índia Britânica e da ilha de Java, no sudeste asiático. Os muçulmanos chegaram a representar 25% da população do Suriname até a década de 1970, quando cerca de 200 mil surinameses emigraram para a Holanda, na seqüência da turbulência e das incertezas que antecederam a independência⁵¹.

Em 1873, os primeiros muçulmanos asiáticos, oriundos da Índia Britânica, aportaram no Suriname. A chegada do navio *Lalla Rookh* com 339 hindustanos marcou o início da imigração de asiáticos; entre os passageiros, 45 eram muçulmanos. Estes eram falantes da língua urdu⁵² e também usavam seus próprios dialetos regionais, como o *Avadhi*, o *Braj*, o *Bhopuri* e o *Maithli*. Desde os anos iniciais da imigração, o urdu era ensinado nas madrasas (escolas islâmicas), no Suriname. Desses primeiros muçulmanos, apenas onze retornaram à Índia, e sete morreram antes de completar os cinco anos do contrato — os demais permaneceram na então colônia holandesa⁵³.

A imigração de trabalhadores hindustanos para o Suriname fez parte de uma imigração maior para outras áreas do Caribe e do mundo, que levou cerca de 2,5 milhões de pessoas da Índia Britânica a deixarem definitivamente sua terra natal. Elas foram para destinos como África do Sul, Maurício, Reunião, Fiji e África Oriental, locais que contam hoje

⁵⁰ MONTENEGRO, Silvia Maria. Identidades muçulmanas no Brasil: entre o arabismo e a islamização. *Lusotopie*, v. 2, p. 59-79, 2002.

⁵¹ CHICKRIE, Raymond S. *Surinamese muslims in a plural society*. Disponível em: <<http://www.caribbeanmuslims.com/articles/981/1/Suriname-Muslims-in-a-plural-society-/page1.html>>. Acesso em: 22 dez. 2008.

⁵² Idioma nacional da República Islâmica do Paquistão. É considerado, por alguns, dialeto do híndi (língua oficial na Índia), do qual difere especialmente na forma escrita e literária, pois o urdu escrito possui muita influência do persa, enquanto o modelo literário do híndi foi o sânscrito. O urdu é escrito com caracteres árabes e persas; o híndi, com o alfabeto devanágari. Após a criação da fronteira entre a Índia e o Paquistão (1947), motivos políticos e religiosos vêm sendo usados para o aprofundamento das diferenças entre o híndi e o urdu, o que já afetou a escrita (da esquerda para a direita em híndi e na direção inversa em urdu). Cf. HOUAISS, Antonio. *Dicionário eletrônico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. CD-ROM; FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Curitiba: Positivo, 2004.

⁵³ CHICKRIE, 2008.

com significativos contingentes de seus descendentes. No entanto, cerca de um quarto delas retornou à Índia⁵⁴.

Como os hindustanos eram oriundos de uma colônia inglesa, contavam com a modesta proteção de um funcionário do governo britânico em Paramaribo (*Protector of Immigrants*), cuja função era verificar as condições básicas de vida dos imigrantes hindustanos e de seus descendentes. Em 1916, o governo colonial da Índia Britânica decidiu proibir a emigração para o Suriname devido às péssimas condições de trabalho e de moradia a que os trabalhadores ficavam submetidos nessa colônia. Dada a crescente dificuldade para trazer trabalhadores da Índia Britânica, os holandeses passaram a contratar trabalhadores da sua própria colônia oriental, as Índias Orientais Holandesas. Os trabalhadores procedentes da colônia holandesa, diferentemente dos hindustanos, não tinham a quem recorrer⁵⁵.

No Suriname, a comunidade hindustana era dividida religiosamente em hinduístas e muçulmanos. De acordo com Hoeffte⁵⁶, no momento da imigração, cerca de um quinto dos imigrantes da Índia Britânica era de muçulmanos e quatro quintos, de hindus. Entre os javaneses, a maioria era adepta da fé islâmica (à maneira como era praticada na terra natal).

O sistema de castas presente entre os hindustanos no subcontinente indiano não vigorou plenamente no Suriname, já que, neste, todos os trabalhadores contratados ficavam submetidos às mesmas (e precárias) condições de vida, inviabilizando os preceitos de pureza e interdição. As autoridades inglesas não estavam interessadas em recrutar brâmanes para trabalhar no Suriname, por isso os membros dessa casta que queriam trabalhar ali precisavam mentir sobre sua origem social⁵⁷. Por outro lado, depois de chegar à colônia, hindus das baixas classes não revelavam suas castas de origem. A não vigência plena do sistema de castas foi um dos fatores que contribuíram para a permanência de hindustanos no Suriname depois que os contratos de trabalho terminaram, como sinal de resistência em retornar à condição original na Índia Britânica⁵⁸.

Quando os hindustanos chegaram à colônia holandesa, foram forçados a cooperar uns com os outros, independente da casta de que eram provenientes, já que tinham que morar e trabalhar juntos. Também não foram verificadas as tensões religiosas entre hinduístas e muçulmanos no mesmo nível em que ocorriam na Índia Britânica. As diferenças religiosas

⁵⁴ HÖEFTE, Rosemarijn. *In place of slavery: a social history of British Indian and Javanese laborers in Suriname*. Gainesville: University Press of Florida, 1998.

⁵⁵ ROSA RIBEIRO, Fernando. A construção da nação (pós-) colonial: África do Sul e Suriname, 1933-1948. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 24, n. 3, p. 483-512, 2002.

⁵⁶ HÖEFTE, *op. cit.*

⁵⁷ CHICKRIE, 2008

⁵⁸ HÖEFTE, *op. cit.*

pareciam secundárias em relação à situação vivida pela comunidade. Em 1949, foi formado um partido político para representá-los, o Partido Indiano Unido (Verenigde Hindostaanse Partij — VHP)⁵⁹, que adotava um *slogan* para unir todos os hindustanos dos diversos grupos religiosos⁶⁰:

Hindu, Muslim, Sikh, Isai
Sab hai bhai bhai
Bharrat mata Sab ke mai

No Suriname, os muçulmanos estiveram unidos até os anos 1920, apesar de haver disparidade entre o islã javanês e o hindustano. As diferenças entre eles já se mostravam evidentes desde o início da imigração, ainda no século XIX, e paulatinamente demarcaram o afastamento entre as duas comunidades, culminando com a separação institucional. Os hindustanos interpretavam o Alcorão pela tradição da escola de lei *Hanafi*, seu idioma ritual era o urdu e adaptaram a direção das suas orações à nova posição geográfica em relação a Meca, ou seja, para o leste. Os muçulmanos javaneses seguiam a escola de lei *Shafi*, como nas Índias Orientais Holandesas, utilizavam o idioma javanês em suas reuniões e mantiveram suas orações direcionadas para o oeste, tal qual faziam em Java, a despeito de Meca ficar a leste do Suriname.

Entre 1925 e 1935 tiveram início as dissensões entre os muçulmanos hindustanos, o que levou à divisão entre eles. O fator marcante que distanciaria as comunidades muçulmanas hindustanas foi a chegada, ao Suriname, do movimento muçulmano reformista Ahmadiyya, nos anos 1920. O movimento, surgido na Índia Britânica por volta de 1880, procurava interpretar o Alcorão adaptando-o à vida moderna e purgar rudimentos religiosos oriundos do hinduísmo⁶¹.

Em 1929, sob influência do Ahmadiyya, muçulmanos hindustanos fundaram oficialmente a Associação Islâmica Surinamesa (em holandês, Surinamese Islamitische Vereniging — SIV). Em 1931, a SIV adquiriu um terreno na Rua Keizer (Keizerstraat), no centro de Paramaribo, e construiu uma mesquita. Com a intenção de estreitar relacionamento com entidades islâmicas internacionais, fez contato com muçulmanos de

⁵⁹ Em 1973, o VHP mudou de nome para Partido da Reforma Progressista (Vooruitstrevende Hervormings Partij), mantendo a mesma sigla. Cf. VOORUITSTREVENDE HERVORMINGS PARTIJ. *Review on the development of the VHP. Progressive Reformation Party, VHP*. Disponível em: <<http://www.parbo.com/vhp/>>. Acesso em: 15 jun. 2008.

⁶⁰ CHICKRIE, 2008, p. 12. “Hindu, muçulmano, sique, cristão. Eles são todos irmãos. A Índia é a mãe de todos eles” (tradução minha).

⁶¹ HOEFTE, *op. cit.*

origem indiana do Ahmadiyya de Trinidad e Tobago. Estes, em 1934, enviaram Maulana Ameer Ali ao Suriname. As explicações de Maulana sobre a doutrina e os princípios do movimento acabaram por dividir a comunidade islâmica hindustana em dois grupos. A controvérsia foi centrada na proclamação de que o fundador do Ahmadiyya, Mirza Ghulam Ahmad, seria um profeta, o que, segundo os críticos do movimento, estaria completamente em desacordo com os ensinamentos islâmicos, que dizem expressamente que Maomé foi o último profeta⁶².

As dissensões surgidas em relação ao Ahmadiyya conduziram à fundação da associação muçulmana hindustana Khilafat Anjuman, em 1931. Em 1950, sob orientação do *imam* paquistanês Maulana Mohammad Aleem Siddiqui, foi fundada a Associação Muçulmana do Suriname (em holandês, Surinaamse Moeslim Associatie — SMA) com o objetivo de reunir e fortalecer os sunitas e denunciar o Ahmadiyya⁶³.

Apesar das contínuas críticas recebidas, a SIV manteve-se como importante organização islâmica do Suriname ao longo dos anos. Em 27 de julho de 1984, em grande evento, inaugurou sua nova mesquita (a maior do país), com arquitetura em estilo Mughal⁶⁴ (figura 30), construída no lugar da antiga mesquita.

⁶² CHICKRIE, 2008.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ O estilo arquitetônico islâmico Mughal, que sintetizou elementos persas e hindus, desenvolveu-se na Índia durante o período do Império Mogol (ou Mughal), que durou de 1526 a 1858. O exemplo mais conhecido desse estilo arquitetônico é o Taj Mahal.



Figura 30: Mesquita hindustana, vinculada à Associação Islâmica Surinamesa (2007).

De 1890 a 1939 a Holanda importou trabalhadores javaneses para trabalhar no Suriname, assim como já ocorria com os trabalhadores contratados da Índia Britânica. A imigração de javaneses no Suriname fez parte de um movimento maior de contratação de mão-de-obra de Java, porém foi o único caso fora do arquipélago malaio. Embora os javaneses, em sua maioria, professassem a religião islâmica, eles chegaram sem eruditos especializados em conhecimentos islâmicos⁶⁵.

Quando os muçulmanos javaneses chegaram ao Suriname, já encontraram islâmicos hindustanos estabelecidos. Estes últimos começaram a persuadir os javaneses a corrigir a direção de suas orações, do oeste para o leste. Subseqüentemente, um grupo de muçulmanos javaneses mudou a direção das suas orações e passou a encorajar os demais a fazerem o mesmo. Desde então, esse pequeno grupo passou a ser chamado de *Wong Madhep Ngetan* (povo da alquibla leste)⁶⁶.

⁶⁵ HOEFTE, *op. cit.*

⁶⁶ CHICKRIE, 2008, p. 8.

A direção das orações passou a ser o ponto emblemático na dissensão entre os muçulmanos javaneses e até hoje permanece como assunto crucial nas querelas entre as diversas organizações islâmicas javanesas do país, particularmente no que concerne às diferenças entre tradicionalistas (que mantiveram as orações para o oeste) e reformistas (que passaram a orar para o leste).

De acordo com Parsudi Surpalan, embora praticamente não existam muçulmanos árabes no Suriname e dificilmente missionários muçulmanos árabes o visitem (a maioria dos islâmicos que o visitam é da Indonésia, do Paquistão e da Índia), os cismas surgidos entre os muçulmanos do país são freqüentemente atribuídos à influência árabe. Para Surpalan, “os muçulmanos *Kejawen*⁶⁷ concebem os reformistas como pertencentes a um ‘islã árabe’. Na tentativa de preservar sua identidade javanesa, a questão da alquibla ocupa importante posição”⁶⁸.

No Suriname, há, ainda, um terceiro pólo de influência na religião praticada por javaneses: o javanismo. Nas regiões rurais, sobretudo, foi mantida a essência dos costumes na religião tradicional javanesa, centrada nos rituais religiosos denominados *slametans*⁶⁹, que também são praticados nas comunidades muçulmanas que seguem a tradição javanesa⁷⁰.

A necessidade de afirmação da identidade javanesa parece ter contribuído para a constituição de comunidades islâmico-javanesas separadas das hindustanas já existentes. Talvez a presença de mesquitas islâmicas javanesas conferisse reconhecimento público da existência de javaneses enquanto comunidade distinta, além de proporcionar *status* equivalente ao dos muçulmanos hindustanos⁷¹. Só em 1932 os javaneses inauguraram sua primeira mesquita, separada dos hindustanos. A partir de então, diversas outras mesquitas menores foram construídas⁷².

Atualmente, as diferenças entre as comunidades muçulmanas javanesas e hindustanas podem ser percebidas, inclusive, na arquitetura das mesquitas, pois estas

⁶⁷ *Kejawen (Agama Djawa Islam)* é uma forma de islã sincrético que inclui elementos hindu-budistas, dominante nos vilarejos javaneses. Cf. CHICKRIE, 2008; GEERTZ, *op. cit.*

⁶⁸ SURPALAN, Parsudi. *The Javanese in Suriname in an ethnically plural society*. Arizona State University, 1995, p. 87, *apud* CHICKRIE, 2008, p. 8 (tradução minha).

⁶⁹ Tratarei mais pormenorizadamente do *slametan* no capítulo III, quando relato o ritual pós-morte que acompanhei em Paramaribo realizado segundo essa tradição.

⁷⁰ GEERTZ, Clifford. *The religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

⁷¹ Faço aqui analogia entre a situação da comunidade javanesa no Suriname e a conjuntura vivida por ex-escravos de origem africana que, libertos no Brasil, retornaram à cidade de Lagos, na Nigéria, e a sua persistência em construir uma opulenta igreja católica que servisse para local de convívio religioso, e, também, proporcionasse visibilidade à comunidade. Cf. CUNHA, Manueia Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

⁷² HOEFTE, *op. cit.*

evidenciam elementos externos peculiares. Algumas mesquitas hindustanas, por exemplo, são ricas em detalhes visuais exteriores, como ilustra a figura 31.



Figura 31: Mesquita hindustana (2007).

As mesquitas javanesas no Suriname possuem minaretes e abóbadas mais próximos dos estilos de arquitetura das mesquitas indonésias, ostentando predominantemente a cor verde-escuro na porção superior e nos detalhes (figura 32), embora não tenham a magnitude das grandes mesquitas do arquipélago indonésio.



Figura 32: Mesquita no distrito de Comowejne (2007).

Há, também, mesquitas javanesas menores, que ostentam menos símbolos exteriores, porém quase sempre com destaque para a lua crescente com uma estrela solitária⁷³, o símbolo primaz do islã, como mostra a figura 33.



Figura 33: Pequena mesquita javanesa (2007).

⁷³ A lua crescente e a estrela formam o símbolo maior do islã, tal qual é a cruz para o cristianismo.

A imponência das mesquitas islâmicas hindustanas em relação às javanesas sinaliza a posição econômica dos hindustanos na sociedade surinamesa. Desde a época da imigração, eles contavam com garantias que os javaneses não dispunham, embora as condições de vida e trabalho para ambos fossem extremamente precárias. Em uma análise preliminar de Paramaribo, das cidades litorâneas e da vida recente do Suriname, a impressão que fica é a de que os crioulos vêm dominando a política, os hindustanos e chineses, o comércio, e os javaneses têm suas atividades mais relacionadas ao setor de serviços. A influência destes últimos pode ser sentida nos nomes javaneses de algumas cidades surinamesas, como Sidodadie, Kampong Baroe e Malang, no distrito de Saramaca.

O ISLÃ E O ESTADO

Em seus estudos sobre o islã na Indonésia, Geertz distinguiu duas tendências: uma tradicional, imersa no ambiente local onde se desenvolveu, e outra reformista, puritana, identificada com o movimento escrituralista⁷⁴.

Demant também identifica no islã uma tendência tradicionalista e uma reformista⁷⁵. Ele desenvolve seu trabalho em ambiente mais contemporâneo, e consegue identificar novas nuances na tendência reformista: uma corrente mais moderna e outra mais “islamizante”. A primeira estaria mais interessada em confirmar o islã com as ferramentas da ciência moderna, já que, sendo aquele a verdadeira religião, a ciência apenas confirmaria seus genuínos princípios⁷⁶, situando-se em um “caminho do meio” entre o islamismo militante e a ocidentalização. A segunda tendência, mais fundamentalista, procura islamizar a sociedade e aproximá-la do islã idealizado em suas origens. Busca expandi-lo como solução a todas as esferas da vida privada e social, inclusive como opção de ação política.

O ideal reformador e purificador parece fazer parte da própria essência da religião islâmica. A revelação atribuída a Maomé, consolidada no Alcorão, consistia no reconhecimento da existência de um único deus e na recusa de qualquer prática religiosa que se confrontasse com essa premissa. A própria confissão muçulmana é taxativa: não há outro Deus e Maomé é seu profeta. No entanto, distante do centro de irradiação do islã

⁷⁴ GEERTZ, 2004.

⁷⁵ DEMANT, *op. cit.*

⁷⁶ Concepção que se aproxima do entendimento de São Tomás de Aquino, para quem a filosofia é conhecimento e demonstração racionais em busca de uma verdade intelectual, enquanto a teologia é uma verdade fundada sobre a revelação divina, da qual não se pode duvidar, porém quando ocorre contradição entre ambas, a revelação deve prevalecer. Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Tomás de Aquino*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os pensadores)

árabe puritano — como o wahabita⁷⁷, da Arábia Saudita —, praticam-se amplamente “outros islãs”, “populares” e não-árabes, inseridos na cultura e tradições locais⁷⁸.

Pierre Bourdieu vai mais além. Para ele, a luta entre a ortodoxia e a heterodoxia encontra-se no campo da luta pelo monopólio da produção ideológica, já que a religião não se encontra alijada da produção de sistemas simbólicos:

Os ‘sistemas simbólicos’ distinguem-se fundamentalmente conforme sejam produzidos e, ao mesmo tempo, apropriados pelo conjunto do grupo ou, pelo contrário, produzidos por um corpo de especialistas e, mais precisamente, por um campo de produção e de circulação relativamente autônomo: a história da transformação do mito em religião (ideologia) não se pode separar da história da constituição de um corpo de produtores especializados de discursos e de ritos religiosos, quer dizer, do progresso da divisão do trabalho religioso, que é, ele próprio, uma dimensão do progresso da divisão do trabalho social, portanto, da divisão em classes e que conduz, entre outras conseqüências, a que se desapossem os laicos dos instrumentos de produção simbólica.⁷⁹

O islã, assim como as demais religiões públicas (cristianismo, judaísmo, budismo, hinduísmo), possui uma moral universal, ou seja, é válida não apenas para os seus seguidores, mas para toda a humanidade. Na moral cristã, por exemplo, crê-se que Jesus Cristo é o messias, enviado para todos, e não apenas para o mundo cristão; e que seu exemplo e seus ensinamentos são igualmente válidos para todas as pessoas, quer elas acreditem nele ou não. De maneira similar, o Estado (ou qualquer outra forma de entidade política), para ser um ente moral, deveria estar necessariamente de acordo com os preceitos morais daquele grupo religioso, por isso a conquista do poder político (aqui não discuto o meio para se chegar a isso) passa a ser fator importante para a adequação entre a ordem moral crida e a condução dos feitos políticos⁸⁰. No islã, para que a política esteja em harmonia com a moral islâmica deve seguir o Alcorão e as *Hadith*⁸¹.

No entanto, a adequação dos atos políticos dos Estados aos preceitos morais religiosos, ao longo da história, não foi algo harmonioso, nem para muçulmanos, nem para cristãos e demais grupos religiosos, tanto que há registros de vários conflitos que envolveram questões políticas e religiosas. Para Enzo Pace, precisamos inclusive questionar a idéia (bastante difundida) de que no islã a religião sempre andou de braços

⁷⁷ Movimento islâmico ultrapuritano formado pelos seguidores do pregador Muhammad ibn Abd al-Wahhab, que viveu na Península Arábica entre 1703 e 1792. Cf. DEMANT, *op. cit.*

⁷⁸ Como exemplo de “islãs” distantes do mundo árabe, ver: MACAGNO, Lourenzo. *Outros muçulmanos: islão e narrativas coloniais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006.

⁷⁹ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 12-13.

⁸⁰ PINTO, Paulo G. Ritual, experiência mística e lei islâmica nas comunidades sufis de Alepo, Síria. *Anuário Antropológico 2004*, p. 51-94, 2005.

⁸¹ Escrituras sancionadas pela tradição que relatam atos e falas do profeta Maomé.

dados com a política, e que seria da própria natureza da religião islâmica essa forma de proceder. Segundo ele,

[...] a equação religião e política (ou religião e Estado) é mais um mito, ou melhor, uma construção social da realidade, imposta em certas fases históricas por este ou por aquele grupo dominante, do que uma efetiva prática de regulação das relações entre esfera religiosa e esfera política. O modelo do califado — desde o modelo dos califas bem guiados dos primeiros séculos do Islã — é na verdade mais um ideal utópico do que uma efetiva realização humana entre religião e política.⁸²

A idéia do califado, tendo como referência os quatro primeiros califas (os bem guiados, segundo a tradição sunita), alimenta hoje movimentos políticos de cunho islâmico que reivindicam a sua implantação (ou restauração) como forma de governo. É bom perceber que o califado é uma forma de governo, não uma forma de organização religiosa ou de “Igreja”.

OUTROS ISLÃS

O islã atual é tão diverso que se tornam duvidosas afirmações do tipo “os muçulmanos fazem ou pensam dessa ou daquela maneira”. Há muito mais variações no islã que compreensões universalistas e uniformistas atribuídas, muitas vezes, aos muçulmanos.

Vale aqui lembrar que há várias linhas de julgamento do significado dos textos sagrados seguidas pelos teólogos muçulmanos. Há escolas de interpretação do Alcorão que ditam as normas de cunho jurídico ao islã. No islã sunita há quatro dessas escolas: *Hanbali*, mais presente na Península Arábica; *Shafi*, predominante na Malásia, na Indonésia e no leste africano; *Maliki*, no norte da África; e *Hanafi*, presente desde os Bálcãs, Oriente Médio e Ásia Central até o subcontinente indiano⁸³ (figura 34).

⁸² PACE, Enzo. *Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 13-14.

⁸³ *Ibid.*

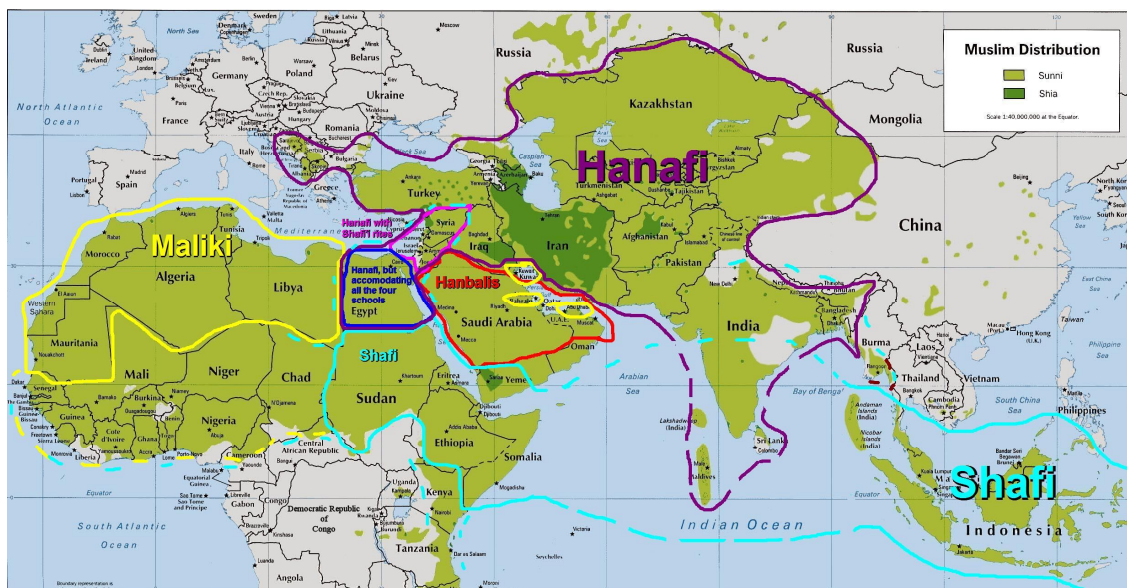


Figura 34: Escolas de lei islâmica. (Fonte: NATION MASTER. *Encyclopedia*. Disponível em: <<http://www.nationmaster.com/encyclopedia/Image/MuslimDistribution3b.JPG>>. Acesso em: 17 jan. 2009).

Há movimentos islâmicos pouco conhecidos e evocados quando o islã é tratado de forma geral, porém que evidenciam um pouco do que esse amplo campo religioso vive na atualidade. A Fundação Al Fatiha, por exemplo, preza pela aceitação de homossexuais muçulmanos nas comunidades, afirmando que não há discrepância entre o islã e a homossexualidade. A Al Fatiha é uma organização islâmica não-governamental sem fins lucrativos dedicada a gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros; promove a consciência por um islã progressista de paz, de igualdade e de justiça, objetivando deixar sempre claro que é possível ser um bom muçulmano e ser homossexual. Sua sede fica em Washington, nos Estados Unidos, e ela também está presente na Inglaterra, no Canadá, na Espanha, na Turquia e na África do Sul⁸⁴. Há, ainda, o grupo Imaan, com sede na Inglaterra, que procura dar suporte a muçulmanos homossexuais, seus familiares e amigos⁸⁵.

Outro fato, pelo menos curioso, são as sucessivas conversões de judeus israelenses ao islã (há também casos de conversão de muçulmanos ao judaísmo, porém menos freqüentes). Quando falo dos judeus muçulmanos em Israel não estou me referindo aos de origem árabe-palestina, que perfazem cerca de 20% da população do país, mas a indivíduos

⁸⁴ Cf. AL-FATIHA FOUNDATION. *Al-Fatiha*. Disponível em: <<http://www.al-fatiha.org>>. Acesso em: 21 jan. 2009.

⁸⁵ Cf. IMAAN — MUSLIM LGBTQ SUPPORT. [sem título]. Disponível em: <<http://www.imaan.org.uk>>. Acesso em: 21 jan. 2009.

de origem judaica que se converteram ao islã; que, embora judeus de origem, mantêm-se em uma frágil linha judaico-muçulmana⁸⁶.

Teríamos outros tantos exemplos da amplitude e variabilidade do islã, mas vou me deter nesses dois, que corroboram minha impressão de que, quando se trata do islã, difícil é não falar em diversidade. Essa heterogeneidade entre os muçulmanos destoa tanto dos comentários midiáticos triviais sobre as malevolências do islã quanto (e principalmente) do discurso difundido por uma ala deste, que se considera mais puritana, autêntica e conservadora, estampando na *Umma* — a comunidade universal constituída por todos os muçulmanos em qualquer parte do mundo e em qualquer cultura — a idéia da unicidade e uniformidade do islã.

A presença islâmica em países ocidentais fez com que viessem à tona, na Europa e nos Estados Unidos, discussões sobre determinados temas, tais como cultura, identidade, multiculturalismo, racismo e xenofobia, além de novos vocábulos, que foram inseridos nessas querelas, como euro-islã e islamofobia.

No momento em que produzo este trabalho, travam-se discussões sobre as condições para a construção de novas mesquitas em cidades da Alemanha. Discussões com a mesma tonalidade também ocorrem em outros países europeus. O que se questiona é a identidade de uma sociedade euro-cristã e seu possível abatimento frente a uma temida ascensão islâmica na Europa.

Segundo um artigo publicado no jornal *Le Monde*, em 17 de setembro de 2008, atualmente há grandes dificuldades com a projeção e a visibilidade que o islã vem obtendo na Europa. Uma série de estudos realizados pelo sociólogo alemão Wilhelm Heitmeyer, da Universidade Bielefeld, aponta que a islamofobia está crescendo por toda a Alemanha, difundindo-se, inclusive, nos meios intelectuais. De acordo com o artigo, cerca de 27% dos alemães não escondem a sua rejeição explícita aos muçulmanos; e 35% se mostram pessimistas e críticos a seu respeito⁸⁷.

Mais uma vez, o que está por trás dessas discussões são os fundamentos nos quais estão assentadas as idéias de identidade da sociedade européia ocidental. Por que, em uma sociedade em que a laicização é premissa indiscutível, a construção de grandes mesquitas que ameacem a imponência das igrejas cristãs causa tanto embaraço?

⁸⁶ Cf. KHATAB, Yousef Al. My reversion to islam. *Jews-for-Allah*. Section: Jewish converts to islam. Disponível em: <<http://jews-for-allah.org/category/jewish-converts-to-islam/>>. Acesso em: 15 out. 2008; PALTER, Nurit. 2006: more jews converting to islam. *YNet News.com*. 13 jul. 2006. Disponível em: <<http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-3274735,00.html>>. Acesso em: 15 nov. 2008.

⁸⁷ CALLA, Cécile. A edificação de novas mesquitas provoca tensões nas cidades alemãs. Trad. Jean-Yves de Neufville. *Le Monde*, 17 set. 2008. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/midiaglobal/lemonde/2008/09/17/ult580u3321.jhtm>>. Acesso em: 18 set. 2008.

Parece que o anseio primordial (e até bem mais simples e aceitável) é que as pessoas procurem assentar em bases sólidas os fundamentos que norteiam suas vidas, ainda que essa solidez esteja estruturada em alicerces imaginados, e para isso lançam mão de fundamentos anti-históricos, imutáveis e inexoráveis. Segundo Said, ao contrário do desejo da maioria das pessoas, a identidade humana não é natural e estável, mas construída e até inventada:

[...] ninguém acha fácil viver, sem reclamar e sem temer, com a tese de que a realidade humana está constantemente sendo feita e desfeita, e de que qualquer coisa semelhante a uma essência estável está constantemente sob ameaça. O patriotismo, o nacionalismo xenófobo e o chauvinismo rematado são respostas comuns a esse temor.⁸⁸

Eric Hobsbawm se refere à “tradição inventada” como um conjunto de práticas, de natureza ritual ou simbólica, abertamente aceitas ou reguladas por regras tácitas, “que visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado”⁸⁹. A religião parece sempre estar envolta nessa “teia de significados”⁹⁰ que interpenetra a vida e, por isso, as questões abordadas por ela são sempre renovadas e atualizadas, vindo à tona velhas/novas demandas. Em virtude dessas idas e vindas, com discussões aparentemente exauridas, é que Geertz diz que a esfera religiosa é aquela “em que o vinho envelhecido aparece com freqüência em garrafas novas, com a mesma facilidade com que velhas garrafas contêm vinho novo”⁹¹.

A presença javanesa no Suriname é algo inusitado, que suscita importantes questões: seria também inusitado o islã lá praticado? Estaremos diante de um islã excêntrico? Ou depararemos com um islã vetusto? O islã javanês no Suriname, retratado a seguir, mostra justamente traços do que Geertz aponta, onde ora se destaca o novo e ora emerge a remota tradição, não sem que estejam mesclados.

Em minhas primeiras experiências comunitárias com javaneses, participei de alguns momentos em que foram saboreados pratos da culinária surinamesa. Nesses encontros descontraídos, algumas surpresas chamaram minha atenção: entre os alimentos servidos, estava o *nassi moksi*, uma iguaria da cozinha chinesa na qual a carne de porco é um dos

⁸⁸ SAID, *op. cit.*, p. 443.

⁸⁹ HOBBSAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1997, p. 9.

⁹⁰ Para Geertz, o homem está amarrado a uma teia de significados (a cultura) que ele mesmo teceu. V. GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

⁹¹ GEERTZ, 2004, p. 15.

principais ingredientes, e o convite para beber uma cerveja, antes da refeição. Não haveria nada de extraordinário ao meu olhar se os comedores e bebedores não fossem (pelo menos tacitamente) muçulmanos e se minhas leituras até então não me dissessem que muçulmanos não consomem carne de porco ou bebidas alcoólicas.

De maneira geral, as primeiras imagens dos muçulmanos surinameses me faziam lembrar o jovem marroquino, imortalizado na descrição de Geertz, que em sua primeira viagem para fora do país (iria morar e estudar nos Estados Unidos), sentado na cadeira do avião, apertava firmemente o Alcorão em uma das mãos e, na outra, um copo de uísque⁹².

Rick, ao ser indagado sobre sua relação com o ambiente religioso, falou que quando era criança costumava ir à mesquita em datas comemorativas, e que nessas ocasiões sempre havia ali bastante comida. Disse não conhecer com profundidade o islã, que havia muito tempo não ia à mesquita e que não seguia os preceitos islâmicos, porém se lhe perguntam qual religião professa, responde sem titubear: “Sou muçulmano”.

Minhas primeiras impressões diziam que as pessoas de “carne e osso” não necessariamente se aproximavam do modelo midiático de muçulmano. Faziam-me lembrar bem mais os católicos não-praticantes brasileiros, que, apesar de não freqüentarem cotidianamente as igrejas — vão à igreja apenas em poucas datas comemorativas —, preservam a identidade católica.

Além dessas primeiras impressões, o islã javanês no Suriname parece oscilar entre o modo de ser muçulmano na distante Java e a observação integral do islã no seu berço primaz, a Península Arábica, como discutirei no próximo capítulo.

⁹² *Ibid.*, p. 123.

CAPÍTULO III

TERCEIRO CENÁRIO:

todos os caminhos levam a Meca?

Durante minha primeira estada no Suriname, ao circular por Paramaribo, depois de contemplar sinais da decrépita arquitetura holandesa em madeira e de perceber, em parte da população, certa aparência afro-oriental, eu procurava identificar os muçulmanos da cidade. Eles ainda eram invisíveis para mim. Conhecia o Rick, que me disse certa vez que era muçulmano, mas ele não contava, já que seus atos “destoavam” do perfil de um “muçulmano exemplar”, que ainda transitava em minha profusão de imagens. Eu sabia que, de acordo com os dados estatísticos, os muçulmanos constituíam quase 20% da população do Suriname, ou seja, em cada cinco pessoas que eu via passar pelas ruas, uma seria muçulmana. Os sinais do islã estavam evidentes nas várias mesquitas espalhadas pela cidade, algumas mais pomposas, como a da Rua Keizer, outras mais simples, como as da rodovia que vai do aeroporto a Paramaribo.

Estava claro que os muçulmanos locais não ostentavam os estereótipos que preenchem nosso imaginário, os quais usualmente são divulgados como marcas intrínsecas do islamismo. Nas ruas de Paramaribo, nada de homens usando longas barbas ou turbantes; ou mulheres com roupas que lembrassem aquelas divulgadas nos noticiários da TV: burca, xador ou *hijab*¹. Vi apenas algumas mulheres, sobretudo as mais idosas, usando lenço que cobria a cabeça, o que mais me fazia lembrar as “mães da Praça de Maio”², da Argentina, que necessariamente mulheres muçulmanas.

¹ A burca, o xador e o *hijab* são vestimentas femininas muçulmanas. O xador, usado no Irã, cobre a mulher por completo, exceto as mãos e o rosto. A burca, usada no Afeganistão durante o regime talibã, é um tipo de xador mais radical, que cobre inclusive o rosto da mulher, porém possui uma “telinha” à altura dos olhos, por onde é possível ver e respirar. O *hijab* é um lenço que cobre os cabelos da mulher e se estende até o ombro. Essas vestimentas não são de uso universal entre as muçulmanas. Na indonésia, atualmente, mulheres muçulmanas vêm adotando voluntariamente o uso do *hijab* e também uma versão local do xador, o *kerudung*, fabricado com tecido leve e translúcente, como sinal de sua espiritualidade, porém não sem reações contrárias de parte da sociedade, que alega, entre outros argumentos, que os trajes são alheios à cultura javanesa, sendo uma forma de “arabização” dos muçulmanos locais. Cf. SMITH-HEFNER, Nancy J. Javanese women and the veil in post-Soeharto Indonesia. *The Journal of Asian Studies*, v. 66, n. 2, p. 389-420, maio 2007.

² Mulheres que se reuniam na Praça de Maio, em Buenos Aires, com o objetivo de encontrar seus filhos desaparecidos durante a ditadura argentina, e que fundaram a Asociación Madres de Plaza de Mayo.

NA MESQUITA DO COMBE

Um dos locais onde transcorreu grande parte dessas minhas observações foi nas imediações do Combe Markt, o Mercado do Combe (pronuncia-se Combê), local de grande confluência de pessoas, principalmente aos sábados pela manhã. O mercado fica na estrada do Combe (Combeweg), no bairro do Combe, área residencial não distante do centro de Paramaribo.

No mercado, os mais variados produtos são comercializados: peixes, frango — nunca vi carne bovina à venda, talvez por contrariar os princípios religiosos de seus proprietários hinduístas —, cereais, frutas, verduras, incensos, chás, eletrônicos, DVDs, etc. Ali é possível comprar o DVD de um filme lançado pela Bollywood, a indústria cinematográfica indiana, ou um CD com a trilha sonora da atual novela exibida na Índia. Nas suas adjacências há outros estabelecimentos comerciais em que são vendidos tecidos, roupas, calçados, etc. O conjunto — mercado e estabelecimentos — forma uma espécie de feira ao ar livre. Nesses estabelecimentos (particularmente naqueles cujos proprietários são hindustanos) é possível encontrar, lado a lado, o pôster de Jesus Cristo ou da Virgem Maria, e o de Vishnu ou de Krishna³.

Ao redor, movimentação intensa de carros e pessoas das mais variadas origens. Os veículos que circulam (muitos, de fábricas japonesas e coreanas), a fisionomia do povo, o tipo de produto exposto para a venda, atribuem caráter universal à pequena feira do Combe. É como se parte do mundo estivesse representada naquele pequeno espaço.

Seguindo a estrada do Combe no sentido centro-bairro, há uma igreja cristã chinesa, uma igreja reformada holandesa, um salão térreo onde funciona a Igreja Pentecostal Deus é Amor, conhecida pelos surinameses como igreja “de brasileiros”, e, mais adiante, o Mercado do Combe. Da lateral direita do mercado é possível ver, no quarteirão seguinte, na Rua Wicher (Wicherstraat), uma construção cujos minaretes e o crescente sobre a abóboda central não deixam dúvidas de que se trata de uma mesquita: a Masdjid Nabawi (nome análogo ao da mesquita de Medina, na Arábia Saudita, segundo lugar mais sagrado do islã), vista nas figuras 35 e 36. Assim se completa o cenário pequeno e mundial do movimentado Mercado do Combe.

³ Vishnu (ou Vixnu) é um dos três mais importantes deuses do hinduísmo, formando a Trindade Hindu com Brahma e Shiva. Vishnu é responsável pela manutenção do universo, Brahma, pela criação, e Shiva, pela destruição/renovação. Krishna é uma divindade muito popular no hinduísmo, considerado o oitavo avatar (forma com que uma divindade desce ao mundo) de Vishnu. Para mais detalhes sobre as divindades do hinduísmo v. INDIAN DIVINITY. *Vishnu*. Disponível em: <<http://www.webonautics.com/mythology/vishnu.html>>. Acesso em: 16 set. 2008; e BANSAL, Sunita Pant. *Deuses e deusas hindus*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2008.



Figura 35: Mesquita Masdjid Nabawi (2007).



Figura 36: Minarete da mesquita Masdjid Nabawi (2007).

Acompanhado e informado por Rick, fomos à mesquita Masdjid Nabawi e agendamos, para o dia seguinte, uma entrevista com o *imam* Doerachman Erwin, que se mostrou disposto a prestar qualquer tipo de informação que desejássemos. Seríamos recebidos no escritório dele, em um imóvel localizado em frente à mesquita.

A primeira entrevista foi, de fato, a “minha entrada” na comunidade, pois os demais dirigentes da mesquita tomaram conhecimento da minha pesquisa e eu me tornei conhecido entre eles. Foram duas entrevistas com o *imam* Erwin em dias consecutivos. Outras

entrevistas, conversas e visitas transcorreram nos dias seguintes. A hospitalidade, evocada como marca muçulmana, esteve presente em todos os nossos encontros e facilitou minha interação com a comunidade, já que ela se mostrou disposta a colaborar com a pesquisa.

No dia seguinte lá estávamos para a entrevista. Erwin, como quase todos os surinameses javaneses, fala holandês em ambientes formais, *Sranantongo* em situações informais e javanês no espaço doméstico. Usa o árabe nas orações e em seus estudos sobre o Alcorão, e se valeu do inglês para se comunicar comigo. É formado em Lei Islâmica pela Universidade de Medina, na Arábia Saudita. Retornou ao Suriname em 2005 e trabalha na Fundação Islâmica do Suriname, cujo nome oficial, em holandês, é Stichting der Islamitische Gemeente in Suriname (SIS).

Inicialmente, Erwin procurou esclarecer que no islã há diversas escolas de interpretação da lei islâmica. Falou sobre a heterogeneidade na religião e de sua posição frente a essas diferenças. As asserções que se seguem são resultantes das entrevistas realizadas com ele em julho de 2007.

No islã há quatro diferentes escolas jurídico-teológicas islâmicas: *Shafiia*, *Hanafia*, *Maliquia* e *Hambalia*⁴. No Suriname estão presentes apenas a *Shafiia* e a *Hanafia*. A maioria dos javaneses e crioulos está vinculada à primeira, enquanto os hindustanos são da segunda. De acordo com Erwin, no Brasil predomina a *Hanafia*, por ser a escola de jurisprudência islâmica dominante do local de origem da maioria dos muçulmanos daqui: Síria e Líbano.

No Suriname, a SIS representa o movimento reformista, algumas vezes chamado de modernista, e está em consonância como o movimento modernista Mohamadiyya, da Indonésia, e com os salafistas⁵ árabes.

Depois de tanto tempo conversando e interagindo com os muçulmanos javaneses eu já havia percebido que, no dia-a-dia, simplificando a alusão às tendências reformadas e tradicionais do islã no país, os javaneses se referiam simplesmente às “mesquitas do leste”, aquelas que oram para o nascente, e às “mesquitas do oeste”, as que oram em direção ao poente, em vez de usar denotações mais complexas como muçulmanos

⁴ Escolas de jurisprudência do islã sunita. Os nomes das escolas também podem ser encontrados nas seguintes formas: *Shafii*, *Hanafi*, *Hanbali* e *Maliki*.

⁵ O salafismo (Salafiyya), movimento surgido no século XIX, prega a volta aos “precursores/antecessores” (*salaf*) ou, em uma tradução menos literal, às “origens” como forma de regenerar o islã. Os adeptos das várias vertentes da Salafiyya pregam a leitura literal dos textos sagrados do islã e o abandono de crenças e práticas que não são explicitamente expressas neles, as quais consideram como “superstições” e “inovações” que cada período histórico adicionou ao islã original e que seriam a causa de seu declínio como sistema religioso e social. Cf. PINTO, Paulo G. Ritual, experiência mística e lei islâmica nas comunidades sufis de Aleppo, Síria. *Anuário Antropológico/2004*, p. 51-94, 2005.

reformistas/modernistas e muçulmanos tradicionalistas, respectivamente. Por vezes eu também adotei os mesmos termos singelos nativos, simplificando minha comunicação.

MECA OU JAVA?

O islã javanês no Suriname apresenta uma querela exclusiva: há divergências quanto à direção em que devem ser dirigidas as orações. Não há dúvidas de que todo muçulmano deve voltar-se para Meca durante as orações. A questão é quanto ao sentido que se deve adotar ao direcionar-se a Meca, se para o leste ou para o oeste.

Os muçulmanos javaneses, em sua longa viagem para o novo local de trabalho e moradia no Suriname, se deslocaram do sudeste asiático para as Américas, mudando sua posição geográfica em relação a Meca. Tal descompasso não ocorreu entre os muçulmanos hindustanos. Segundo Erwin, eles eram mais instruídos e possuíam melhor conhecimento geográfico que os javaneses, por isso não tiveram dificuldades em se adaptar à nova situação. Já os javaneses chegaram ao Suriname como trabalhadores em situação similar à escravidão e não tinham conhecimento suficiente de geografia, por isso continuaram a orar para o oeste, como seus pais e avós faziam. Em sua opinião, o problema da direção das orações, no Suriname, tem a ver com falta de conhecimento: “Não é lógico orar na direção oposta a Meca”.

Outro problema entre os muçulmanos javaneses no Suriname é a mistura entre a tradição javanesa e a religião islâmica. Erwin enfatizou, por diversas vezes, a importância de separar o que é religião do que é cultura e tradição; a mistura entre esses dois campos estaria provocando problemas para o islã, não somente no Suriname mas em outras partes do mundo. Ele destacou que uma das funções de todos os profetas enviados por Deus foi justamente anunciar e restaurar a verdadeira religião, limpando-a de toda mistura:

[...] Vestir o vestido indonésio, como o batik⁶ — como o presidente indonésio, com chapéu preto e o batik —, e este batik é só para indonésios, malaios no Bornéu e filipinos. Eles vestem-se dessa forma

⁶ Traje típico javanês, produzido com técnica de tingimento artesanal. A palavra significa “cera”, em javanês. Habitualmente aplica-se cera de abelhas ao algodão ou à seda, deixando algumas partes por cobrir. Uma vez a peça tingida, retira-se a camada de cera, ficando o seu desenho no tecido. Diferentes cores e desenhos estão associados a distintos lugares da ilha. Os desenhos costumam retratar a natureza, embora de forma estilizada: flores, borboletas, pássaros, frutas, folhas e conchas. Cf. ROBINSON, Francis; BROWN, Peter. O mundo islamita: esplendor de uma fé. *Grandes impérios e civilizações*. Madri: Prado, 1996, v. 1.

porque isto é a cultura. [...] isto é a tradição da Indonésia. Assim, no Suriname misturamos a tradição indonésia com o islã.

Perguntado sobre quão antigo é o movimento que pretende separar a tradição da religião, respondeu:

[...] isso é antigo, muito antigo. Porque o profeta Maomé também veio para a Arábia Saudita para limpar, de fato, a sociedade, para limpá-la da tradição e dos trabalhos que eles fazem para os demônios. Eles tentam limpá-lo e pôr a adoração ao Deus único. E esse é ainda o trabalho de agora na Indonésia, e no Suriname também.

O que ele e a organização à qual pertence fazem, hoje, é a continuação do que os profetas já fizeram no passado. A atuação do seu movimento religioso é legitimada na ação de Maomé e dos demais profetas. A “purificação” da religião islâmica foi e continua sendo um processo contínuo. Aparta-se a tradição da religião, porém, como num ciclo infundável, elas sempre voltam a se misturar.

Para Erwin, não haveria problema em manter a cultura e as tradições javanesas, mas é preciso saber que tanto a cultura como a tradição não fazem parte da religião islâmica: “Não há problema em preservar a cultura javanesa, a roupa, a língua, a comida, etc., mas o que é preciso é saber que isso é cultura, não é religião. O que não se pode é misturar o islã com a tradição. Cultura e tradição é uma coisa, religião é outra”. Também ressaltou que quando as práticas tradicionais contrariam os princípios do islã, elas precisam ser abandonadas: “Você pode usar a tradição na religião se isso não é contra as regras e contra as leis da religião”. Explicou que, ainda que alguma tradição permita o roubo, o cristianismo e o islã o proíbem, então um cristão ou um muçulmano não podem roubar. De forma análoga, pedir autorização aos mortos para casar-se ou oferecer comida a eles — como no ritual do *slametan*, que veremos adiante — são tradições javanesas que contrariam o islã, por isso deveriam ser abandonadas.

De acordo com suas declarações, o islã javanês no Suriname sofreu consideráveis modificações no início da década de 1980, ano em que os muçulmanos javaneses do país solicitaram, através de carta escrita à Organização Islâmica Saudita Muslim World League, que fossem enviados para lá professores de islã. A organização contatou quatro professores (*imams*) javaneses da Indonésia para que lhes ensinassem o “islã verdadeiro”: “Isso foi em 1980. Desde aquela época até agora nós estamos tentando mudar. Separar a religião da tradição”.

A chegada desses *imams* acentuou as diferenças já existentes entre os muçulmanos javaneses que oravam para o oeste, mais apegados às tradições, e os que oravam para o leste, mais afinados com os reformistas. A direção das orações tornou-se o eixo emblemático da aceitação dos ideais reformistas. Apenas alguns *imams* e comunidades tradicionais islâmico-javanesas aceitaram as mudanças, redirecionaram suas orações para o leste e procuraram separar cultura e tradição javanesas da religião islâmica. As demais comunidades tradicionais resistiram a qualquer mudança, mantendo tanto suas orações direcionadas para o oeste quanto as demais tradições herdadas do islã javanês.

As comunidades que aderiram ao movimento de reforma criaram a SIS para agregá-las e melhor propagar os ideais reformadores. Frente à perda de espaço para os reformistas e às investidas que procuravam deslegitimar os rituais tradicionais javaneses, as comunidades tradicionais também criaram sua própria entidade, a Federação das Comunidades Islâmicas no Suriname (em holandês, Federatie van Islamitische Gemeente in Suriname — FIGS), para congregar as mesquitas resistentes às mudanças.

A chegada do movimento reformista e a própria cisão no islã javanês parecem ter motivado, nos tradicionalistas, a busca por fundamentos que justificassem suas práticas religiosas. A reação das comunidades tradicionais, após o impacto inicial da onda reformista, produziu certo revigoramento dessa tendência. Tendo por base a abordagem de Georg Simmel⁷, pode-se dizer que o conflito foi importante fator para a coesão do grupo, produzida na relação concorrente e desafiadora com os reformistas.

Talvez a resistência em abandonar os rituais tradicionais no islã javanês esteja relacionada com o que Geertz⁸ chamou de “o mito do centro exemplar”. O mito fundante da civilização balinesa cita a vitória do reino javanês oriental de Madjapahit sobre o rei da ilha de Bali. A colonização e a povoação desta por javaneses estão na história das suas origens, tornando os balineses descendentes dos invasores; assim, Java passou a ser o modelo e o centro de inspiração para Bali. Para os javaneses do Suriname, a distante Java continuaria irradiando o modelo de espiritualidade, de um negara⁹ autêntico, já que lá também o islã tradicionalista javanês persevera.

⁷ MORAES FILHO, Evaristo. Formalismo sociológico e a teoria do conflito. In: *Georg Simmel: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. p. 7-44. (Grandes cientistas sociais, 34)

⁸ GEERTZ, Clifford. *Negara: o Estado teatro no século XIX*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.

⁹ *Negara*, no seu sentido mais amplo, designa civilização (clássica), remetendo assim para o mundo da cidade tradicional, para a alta cultura que essa cidade sustentava e para o sistema de autoridade política superior nela concentrado. O seu oposto é a *desa*, que, no sentido mais amplo, define o mundo do camponês, do rendeiro, do súdito político, do povo. Cf. GEERTZ, *op. cit.*, p. 14.

Falando sobre o Ahmadiyya, Erwin disse que não o considera muçulmano, porque entende que o princípio fundamental do islã é que Maomé foi o último profeta, e aquele movimento diz que o último profeta foi Ahmad Gulan:

Por isso não os aceitamos, porque eles disseram que ele é um profeta e isto não é verdade. Por isso os chamamos *Ahmadi*, é de Ahmad Gulan. Ahmadiyya, isto significa: os seguidores de Ahmad Gulan como um profeta. Mas ele não é profeta, porque não há nenhum profeta depois de Maomé no islã. E no islã de fato, na religião de Deus, o último profeta é Maomé e o primeiro é Adão. [...] Nós não os aceitamos como muçulmanos.

Também falou sobre os acontecimentos atuais e as notícias que envolvem o nome do islã veiculadas pela mídia. Segundo ele, as informações são, muitas vezes, tendenciosas, relacionando a religião com atitudes que destoam dos princípios islâmicos:

O islã é paz. Prega a paz. Mas o problema é que, agora, o mundo ocidental tenta transformar isto em terrorismo. OK? E isto agora é para confundir o entendimento. Tudo que eles fazem ou eles vêem é terrorismo, é originário do islã. Mas é um pequeno grupo que faz isto. Um pequeno grupo faz essas coisas para envolver o islã com isto, e então os países ocidentais julgam que realmente isso é terrorista, e eles disseram: o islã é terrorista. E isso não é bom, porque o islã é uma religião e significa paz. OK? Por isso, essa compreensão, sim, é para mudar também todas as palavras, ensinar e atualizar o significado corrente do islã. Ele não é terrorismo. Somente um pequeno grupo que faz isso. Nós não concordamos com eles. [...] eles não são terroristas islâmicos, [...] eles são só terroristas. [...] Terrorista é terrorista.

Lembrando da abordagem que os meios de comunicação, de forma geral, deram aos conflitos na Irlanda do Norte e da atuação do Exército Republicano Irlandês, ele observou: “Eles não dizem: são terroristas cristãos”.

Ao final da segunda entrevista, Erwin disse que me indicaria a um *imam* que havia pertencido a uma mesquita que ora para o oeste, que poderia me ajudar a entender melhor as mudanças em curso entre os muçulmanos javaneses do país. Assim, mais tarde recebi uma ligação sua informando que já havia marcado para mim uma entrevista com o *imam* Amatdanom Marshall, para dois dias depois.

Fui ao encontro desse *imam* no mesmo escritório onde fui recebido por Erwin. No momento da minha chegada, Marshall parolava em *Sranantongo* com um jovem javanês chamado Lesley. O moço havia estudado e morado no Brasil, onde aprendeu português. Sabendo que eu iria falar com o *imam*, se dispôs a me encontrar para falar português e, talvez, me ajudar nas traduções. Após as apresentações iniciais, comecei a entrevista.

Marshall é um surinamês javanês cuja trajetória de vida representa um pouco o ocorrido no islã surinamês a partir dos anos 1980, com a chegada dos *imams* reformistas. Desde criança até os vinte anos, pertenceu à mesquita Timbul Dadi Utomo Islam (mesquita javanesa tradicional que ora para o oeste), situada no bairro Blauwgrond, onde morava. Lá aprendeu as tradições da cultura javanesa: no nascimento, na circuncisão, no casamento e no velório. Certo dia, perguntou ao *imam* da mesquita se ainda havia alguma coisa para aprender, e este respondeu que não, ele já havia aprendido tudo.

Diferentemente da sua compreensão naquela época, entende, hoje, que não são necessários rituais para agradar a Deus: “São várias gerações criadas desse jeito e é difícil modificar o pensamento deles. Se precisa de alguma ajuda, tem que pedir diretamente a Deus e, não, fazer cerimônias para conseguir isso”.

Entre 1990 e 1991, o governo da Arábia Saudita ofereceu bolsas de estudo para que muçulmanos surinameses estudassem teologia islâmica naquele país. Marshall se inscreveu no programa e foi selecionado, apesar de pertencer a uma mesquita que orava para a direção oeste, e foi para a Arábia Saudita com outros dois surinameses.

O curso durou três anos. Cada ano consistia em dez meses de aula e dois de férias, nos quais os alunos podiam viajar para casa. Durante o curso ele aprendeu que os muçulmanos surinameses das mesquitas que oram para o oeste valorizam mais as tradições que os preceitos da religião islâmica:

Eles fazem oferendas aos mortos, as cerimônias de casamento e circuncisão, até acima da religião, do que passei a discordar. Os professores ensinaram, durante o curso, que podemos manter nossas tradições, mas sempre levando em consideração que nossa religião é sempre superior. Que não se deve misturar religião com tradição.

Na primeira vez que voltou ao Suriname, nas suas primeiras férias, disse aos líderes da comunidade muçulmana que freqüentava que não concordava mais com suas práticas e que não participaria mais da mesquita Timbul Dadi Utomo Islam; no entanto, queria manter a amizade com as pessoas. “E foi assim, sem conflito, desde que não se falasse sobre a direção das orações. Passaram a evitar tocar no assunto”. Depois que retornou de vez ao Suriname, já como *imam*, foi para outra mesquita. Inicialmente, junto com outros dois membros da diretoria, mudou para a mesquita Pamuda Islam, que fica no mesmo bairro que a Timbul Dadi Utomo Islam. Mas, em virtude de problemas advindos da disputa pela propriedade do terreno em que a Pamuda Islam estava edificada, esta foi demolida. A história foi mais ou menos assim:

O terreno era do *guru* da mesquita, que cedeu o terreno para a construção da mesquita. No entanto, a doação do terreno não foi oficializada e, depois que ele morreu, os filhos dele não aceitaram que o terreno fosse doado para a mesquita. A comunidade ficou num impasse, porque a mesquita pertencia ao grupo, mas o terreno, não. Finalmente, decidiram demolir a mesquita, e a comunidade ficou sem templo para se reunir. Eu e quase que metade da comunidade tornamo-nos membros de outra mesquita, situada no mesmo bairro, a Persatuan Islam Darul Falah, onde permaneço até hoje.

Tempos depois, os membros remanescentes da Pamuda Islam conseguiram a doação de um terreno no mesmo bairro, onde construíram novamente seu templo (figura 33), mantendo o mesmo nome da mesquita demolida. A atual mesquita freqüentada por Marlhall, a Persatuan Islam Darul Falah, é afinada com o movimento reformista e ora para o leste.

Ele disse que está diminuindo o número de membros das mesquitas do oeste nos últimos anos. Uma das prováveis razões é que, nelas, não há pessoas que ensinem os jovens. Em sua opinião, as dissensões entre os muçulmanos javaneses e a persistência das orações para o oeste é uma questão de tempo: “As pessoas mesmas é que devem se informar melhor, para depois poder fazer a boa escolha, o que é certo, o que é errado. Se elas analisarem certo, talvez a próxima geração vá até entender melhor qual é a certa”.

Ainda em sua opinião, no Suriname, nas mesquitas tradicionais javanesas há funções e cargos que refletem a estrutura organizacional das mesquitas tradicionais de Java. Há quatro níveis hierárquicos: *guru*, *pengulu*, *kaoom/imam* e *bayan*. *Guru* é a autoridade máxima da mesquita. Depois dele vem o *pengulu*, autoridade responsável pelos registros e pelas cerimônias de casamento. Em seguida, o *kaoom* e o *imam*, duas funções de igual nível hierárquico: o primeiro é responsável pelas cerimônias de circuncisão e dos velórios, e por definir qual a data adequada para iniciar a construção de uma casa (data que não traga mau-agouro para a construção, de acordo com o calendário javanês) e por acompanhar “problemas espirituais”; o segundo é quem dirige as orações na mesquita. O *bayan*, o quarto na hierarquia, é um mensageiro: avisa a comunidade quando alguém morre e quando ocorrerão as festas religiosas muçulmanas (são nove festas por ano).

Perguntado sobre como a sua instituição religiosa valorizava a cultura javanesa, reconheceu que não há um programa específico para a preservação da tradição, embora se preocupem com isso. Ele mesmo se esforça para a manutenção da cultura, incentivando os jovens a falar o idioma javanês, já que poucos conseguem se comunicar nessa língua. Também se mostrou preocupado com o declínio da cultura javanesa entre os jovens que freqüentam sua mesquita, e acredita que é possível valorizar a cultura. Embora lamente essa situação, adverte que não se deve misturar a tradição com a religião:

O perigo de entrar em decadência a cultura já é visível, porque a língua é indispensável nesse processo. Já que eles não aprendem muito a cultura e eles valorizam mais a religião, então a cultura já está em decadência: a cerimônia de casamento, de circuncisão, e os jovens já não entendem a língua que é falada. [...] A nova geração de pais não ensina os filhos a falar javanês.

Por volta do meio-dia, ele pediu licença, pois precisava ir à mesquita, do outro lado da rua, para fazer as orações, e retirou-se da sala. Aproximadamente trinta minutos depois, ele estava de volta, com três pratos de *bammi* — comida javanesa com macarrão, frango, legumes, molho *shoyu* e condimentos peculiares — e molho de pimenta separado em um copinho, pois não sabia se eu gostaria de adicioná-la ao meu prato, como eles preferem. Ofereceu um prato a mim e o outro a Lesley, para almoçarmos juntos. Agradei pela gentileza e Marshall me respondeu: “A hospitalidade é, para um muçulmano, mais um dever que um favor”.

De fato, a hospitalidade foi um marco em todos os encontros, conversas, entrevistas e reuniões que tive com os muçulmanos, tanto os reformistas quanto os tradicionais, tanto os idosos quanto os jovens. É como se a hospitalidade como código de conduta emanada desde a época de Maomé tivesse alçado vôo e abarcado toda a extensão das comunidades muçulmanas do mundo.

Lá pelas tantas, Marshall perguntou-me se ele poderia fumar. Aproximou-se da janela, acendeu um cigarro e continuou o diálogo, soltando a fumaça para o lado de fora do prédio. Por fim, mostrou-se preocupado com o abalo que a imagem do islã tem sofrido em virtude das informações veiculadas pela imprensa e das críticas que vem sofrendo devido aos conflitos no Oriente Médio. Disse que o islã não obriga ninguém a praticar a religião e também não ensina ninguém a colocar bombas no corpo. Segundo ele, apesar das dificuldades, a religião está crescendo, embora quase não faça propaganda.

ASSALAMU ALAIKUM

Durante a primeira entrevista com Erwin, ele me convidou para visitar a mesquita Masjid Nabawi, durante a reunião para as orações. Avisou-me que a próxima reunião ocorreria na quinta-feira (contrariando a minha expectativa de que as reuniões comunitárias para as orações ocorressem somente às sextas-feiras). Eu já havia visitado essa mesquita

durante as orações comunitárias alguns anos antes, mas dessa vez seria diferente. Eu não estaria lá apenas como um brasileiro curioso, como da vez anterior, mas como um atento observador.

Na quinta-feira, pouco antes do horário combinado (às 18 horas), lá eu estava. Fiquei em pé na frente do templo observando a movimentação de algumas pessoas em seu interior. Erwin havia dito que o *imam* Arifin Thalha me encontraria na frente da mesquita às 18 horas. Plantado na frente do templo, eu refletia: como eu o reconheceria? Acho os javaneses tão parecidos!

Exatamente no horário marcado, aproximou-se de mim um senhor franzino, com vestimentas que me chamaram a atenção: camisa de botão rosa-claro de mangas compridas, sem gola e feita de um tecido leve; um barrete¹⁰ branco na mão; uma saia quadriculada, que me lembrou os trajes típicos escoceses, não fosse mais clara, mais longa e de tecido mais leve. Ele se aproximou com um franco sorriso, deixando claro que, diferentemente de mim, não teve dificuldade alguma em me identificar como o brasileiro que o aguardava. Percebi, então, que não fazia sentido a minha preocupação de não conseguir reconhecê-lo.

Entramos nas dependências da mesquita, no salão do piso inferior, onde me apresentou aos presentes. Ele me contou que é professor de islã, é javanês da Indonésia e está no Suriname desde 1983.

As pessoas, paulatinamente, chegavam à mesquita, homens, mulheres e crianças, aparentemente todas de origem javanesa, já que a Masjid Nabawi é uma mesquita construída por e para essa comunidade. Conforme elas chegavam, procediam as saudações aos demais presentes: “*Assalamu Alaikum*” (“A paz esteja contigo”), dizia quem chegava, estendendo a mão direita em direção ao saudado. Este lhe segurava brevemente a mão e, em seguida, levava a própria mão em direção ao peito, falando: “*Alaikum assalam*” (“E contigo também”). Alguns homens usavam longas roupas brancas e o barrete nas cores branca, preta ou bege. As mulheres também estavam vestidas com longas roupas, algumas com cores quentes, cobrindo todo o corpo, exceto o rosto e as mãos.

Depois dos cumprimentos, e também de conversas informais, encaminhavam-se para as abluções — um ritual de purificação que consiste em lavar o corpo ou parte dele com o intuito de purificá-lo —, para lavarem mãos, braços, rosto, orelhas, nariz, pescoço, pés e tornozelo, e que antecedem a subida para a nave principal da mesquita (no segundo piso), destinada às orações, na qual os calçados eram deixados em frente à porta de entrada.

¹⁰ Espécie de gorro muçulmano, usado para cobrir a cabeça. Também é conhecido como *Taqiyah* e *Kufi*.

Exatamente às 19h15, o orador fez a chamada para a oração recitando versos do Alcorão em árabe, e as pessoas que ainda estavam no pavimento inferior prontamente se apressaram para tomar a escada de acesso ao segundo piso.

O espaço destinado às orações é climatizado e possui dois ambientes, separados por uma divisória, em madeira, que tem aspecto de uma grande estante para livros, porém havia apenas alguns volumes em uma das três seções da divisória (figura 37). Nos dois ambientes ficam separadamente homens e mulheres: no da frente — tendo por referência a direção de Meca — ficam os homens e as crianças do sexo masculino, no de trás ficam as mulheres e as crianças do sexo feminino (naquela noite não havia meninas) (figura 38).



Figura 37: Visão interna da mesquita Masjid Nabawi (2007).



Figura 38: Mulheres na mesquita (2007).

Conforme cada muçulmano entrava na área destinada às orações, posicionava-se em uma das linhas marcadas no piso do templo que indicam a direção de Meca (figura 39), e

executava, individualmente e no seu próprio ritmo, sua oração. No início havia oito homens, cinco mulheres e quatro crianças na mesquita. As orações prosseguiram em clima de respeito, simplicidade e silêncio, quase uma meditação, exceto por pequenos ruídos produzidos por uma criança que brincava com uma folha de papel. Minutos depois, o público havia aumentado significativamente. Já eram cerca de quarenta homens, trinta mulheres e dez crianças entre quatro e sete anos. Algumas destas brincavam com um papel, no fundo da parte frontal do salão (figura 40). Pareciam não se importar muito com a reverência mostrada pelos adultos e ensaiavam algumas brincadeiras no interior do templo, mas não foram repreendidas pelas suas atitudes.



Foto 39: Alquibla, a direção de Meca (2007).



Figura 40: Crianças na mesquita (2007).

Com a mão direita ao lado da boca — gesto similar ao de quem vai dar um forte grito — o orador recitou a primeira surata do Alcorão. A comunidade virou as palmas das mãos para o alto, como se estivesse recebendo, nelas, as bênçãos de Deus. Após a recitação do Alcorão, todos levaram as duas mãos ao rosto, como se estivessem lavando a face com a bênção recebida.

As orações individuais se sucediam. Cada muçulmano curvava-se com as mãos no joelho, formando um ângulo de noventa graus entre as pernas e o tronco. Voltava à posição vertical. Curvava-se, prostrando o rosto no solo, e voltava novamente à posição ereta. Cada um em seu próprio ritmo, formando uma diversidade de movimentos diferentes, porém um conjunto harmonioso.

Um senhor idoso, com visíveis dificuldades de locomoção, chegou ao templo e assentou-se em um banco colocado próximo à porta de entrada. Sentado ele executava somente a parte que conseguia do ritual da oração.

Ao som da chamada de “*Allah akba*” (“Deus é grande”) as pessoas avançaram para as linhas demarcadas no chão mais à frente, alinharam-se lado a lado, de acordo com a marcação que indica a direção de Meca, e reduziram os espaços entre si, para o início da oração comunitária, em que os procedimentos foram executados simultaneamente por todos (figura 41). Fiéis ajudaram a deslocar o ancião e seu assento para a fileira mais próxima.



Figura 41: Muçulmanos em oração (2007).

Em uníssono coro, repetiam as palavras reveladas no Alcorão e deram seqüência conjunta ao procedimento da oração. Nesse momento, os mais variados seguimentos sociais, independentemente do *status* ou da posição econômica, ficaram lado a lado, descalços, como um só corpo. Curvavam-se simultaneamente, prostrando o rosto no chão. Todos pareciam iguais e humildes perante Deus. O senso comunitário é vislumbrado, aparentemente conectado às orações de uma comunidade muçulmana que transcende as fronteiras do templo e dos países, como se formasse uma única comunidade muçulmana em todo o mundo, a *Umma*.

Após o encerramento das orações, houve uma reunião da comunidade no piso inferior, onde foi proferida uma palestra relativa à postura que o muçulmano deve ter na sociedade e, posteriormente, foram tratados assuntos mais administrativos. Também nessa reunião as mulheres ficaram sentadas em fileiras de cadeiras separadas dos homens, conforme mostram as figuras 42 e 43.



Figura 42: Reunião do andar térreo. À frente, o *imam* Arifin Thalha (2007).



Figura 43: Homens e mulheres sentados separados na reunião do andar térreo (2007).

A RELIGIÃO DE JAVA: O *SLAMETAN*

Lesley, o jovem javanês que participou da entrevista com Marshall, também me falou de suas convicções sobre o islã e das contendas que envolvem a tradição javanesa e a religião islâmica. Durante aquela entrevista e em conversas posteriores, ele explicou (ou deixou transparecer) sua posição sobre o assunto.

Lesley, além de português, disse falar holandês, aprendido na escola, *Sranantongo*, aprendido na rua, e javanês, aprendido em casa. Ele me informou que ocorreria uma cerimônia javanesa para um morto, no bairro onde ele morava. Depois de saber data, horário e fazer os contatos iniciais com os responsáveis pelo ritual e com a família, fomos acompanhar a cerimônia do *slametan*, que Clifford Geertz observou há aproximadamente cinquenta anos, quase do outro lado do mundo, em Java (anexo C).

Para Geertz, o *slametan* está no centro de todo o sistema religioso javanês. É uma “festa” comunitária, um rito central, com implicações no comportamento social. A cerimônia pode ser realizada em resposta a quase todas as ocorrências que cada um deseja celebrar ou santificar: o nascimento, o matrimônio, a magia, a morte, a mudança de casa, o sonho ruim, a colheita, a mudança de nome, a abertura de uma fábrica, a doença, a súplica ao espírito guardião da aldeia, a circuncisão, e até para começar uma reunião política pode ser motivo para a efetivação de um *slametan*¹¹.

¹¹ GEERTZ, Clifford. *The religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Ao perguntar a um informante — um velho pedreiro — sobre qual o motivo dos javaneses manterem o ritual do *slametan*, Geertz obteve a seguinte resposta: “Quando você dá um *slametan*, não se sente diferente de qualquer um dos outros e, portanto, não quer separar-se. Também, um *slametan* o protege contra os espíritos, assim eles não causarão transtornos a você”¹².

Os rituais que se seguem à morte são constituídos por sete *slametans*, realizados no terceiro, no sétimo, no quadragésimo e no centésimo dia após a morte; ao completar um e dois anos; e, finalmente, quando se completam mil dias do falecimento¹³. No Suriname, rituais com essas características também estão presentes no islã que conserva a tradição javanesa.

Acompanhei o *slametan* do milésimo dia, em uma comunidade islâmica que segue a tradição javanesa. O ritual foi realizado na casa onde residiu o falecido, no bairro do Clevia, na periferia de Paramaribo. Nessa localidade residem principalmente pessoas de origem javanesa, ainda que também se verifique a presença de afro-descendentes (entre os quais, imigrantes da Guiana¹⁴) e hindustanos.

Chegamos ao bairro por volta das 13h30 (a cerimônia estava marcada para as 14 horas). Entramos pela Rua Djamoe (Djamoestraat), uma estrada de chão na qual a maioria das casas é construída em madeira. Logo na entrada da rua havia uma igreja cristã evangélica, cujo nome estava escrito em inglês (freqüentada pela comunidade guianesa, que tem o inglês como língua materna). Mais adiante, jovens — javaneses e afro-descendentes — jogavam futebol em um campo improvisado. Pouco à frente da rua que deveríamos dobrar, havia uma mesquita javanesa (figura 44).

¹² *Ibid.*, p. 14 (tradução minha).

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Antiga Guiana Inglesa (British Guyana).



Figura 44: Mesquita javanesa do Clevia (2007).

Dobramos à esquerda, na Rua Mandarijn (Mandarijnstraat) (figura 45), e de longe avistamos alguns veículos estacionados na sua lateral e algumas pessoas paradas próximas a eles. A casa onde seria realizada a cerimônia era de madeira, com um pequeno pátio de assoalho em madeira e um saguão, onde havia outro carro, algumas motos, bicicletas e pessoas conversando.



Figura 45: Rua Mandarijn, onde ocorreu o *slametan* (2007).

A disposição em que estavam reunidos os participantes do *slametan* mostrava o nível de importância de cada grupo e seu envolvimento no ritual. Distinguiam-se quatro grupos com diferentes funções e graus de importância. A sala, na qual estavam os líderes muçulmanos (todos do sexo masculino), era o centro de onde a cerimônia “emanava”. No ritual, os líderes ficaram sentados sobre uma esteira de palha colocada no assoalho da sala, formando um círculo. O segundo grupo, formado por familiares e alguns amigos convidados (também somente do sexo masculino, inclusive as crianças), ficou sentado no pátio do imóvel, e ouvia e acompanhava em silêncio o que ocorria na parte central (a sala). Um terceiro grupo estava na cozinha: eram as mulheres da família (e, esporadicamente, alguns homens), e garantiam o suporte necessário para a realização do ritual, que incluía alimentos, sucos, refrigerantes e os materiais solicitados pelo grupo da sala. Na área mais externa (na rua e na área lateral do imóvel) estava o quarto grupo, formado por vizinhos e alguns parentes (homens e mulheres), que conversavam de forma mais descontraída, mas também se mostravam atentos aos procedimentos do ritual que ocorria na sala.

No início do ritual, foi queimada uma pedrinha (*menjan*), produzindo uma fumaça que se difundiu no ambiente da sala, conforme se vê na figura 46.



Figura 46: Pedrinha (*menjan*) sendo queimada (2007).

O ritual foi constituído por três momentos. No primeiro, o dirigente das orações recitou trechos do Alcorão em árabe, e foi atentamente ouvido por todos os participantes. A recitação tem ritmo próprio, que se situa entre uma leitura e um canto (como nas ladainhas católicas em latim). Uma parte da recitação foi respondida pelo grupo, repetindo-se a mesma frase recitada, como nas recitações de mantras hinduístas ou ofícios responsos católicos; outra parte foi cantada por todo o grupo da sala.

No segundo momento, foram trazidos, para a sala, bebidas e comidas típicas da culinária javanesa, preparadas especialmente para a ocasião, que incluíam frango, arroz branco, arroz amarelo, banana, salada, ovos, bolo, mingau, água. Também foram trazidos objetos e materiais de uso pessoal do morto e que lembravam seus hábitos e preferências, como roupas, travesseiro, esteira, cigarros (figura 47). Os objetos pessoais e os rituais descritos têm por objetivo proporcionar um ambiente familiar para o morto, a fim de que ele também participe do ritual.



Figura 47: Objetos pessoais do falecido usados no *slametan* (2007).

Na presença dos alimentos e materiais iniciou-se o terceiro momento, com leituras aceleradas e ritmadas. Após cada trecho da recitação, os participantes respondiam, em coro, “*inggih*” (“sim”), formando um conjunto harmônico e solene. Depois veio a recitação da surata de abertura do Alcorão (a *Fatiha*), e retornaram às recitações acompanhadas do coro de “sim”.

Encerrada a etapa das recitações, teve início a distribuição dos alimentos em porções individuais previamente acondicionadas em folhas para todos os participantes do sexo masculino (inclusive para as crianças do sexo masculino). A divisão e a distribuição dos alimentos que estavam expostos na sala foram feitas pelos líderes: primeiramente separaram as suas próprias porções; depois entregaram as de parentes e amigos (os grupos do pátio e da cozinha); e, finalmente, as do grupo da área externa (figuras 48—50). Os refrigerantes e os sucos foram consumidos durante o ritual, e pequenas porções foram degustadas ali mesmo. A comida foi embalada em folhas e colocada em sacolas plásticas, a fim de facilitar o seu transporte (figura 51). Após a distribuição do alimento e o encerramento do ritual, os participantes se despediram e seguiram para suas residências, onde iriam dividir a comida com seus familiares e comê-la.



Figura 48: Grupo da sala dividindo os alimentos (2007).



Figura 49: Grupo do pátio embalando o alimento (2007).



Figura 50: Alimentos distribuídos aos participantes do *slametan* (2007).



Figura 51: Saída da casa após o *slametan*. Nas sacolas, o alimento distribuído durante o ritual (2007).

De acordo com essa tradição islâmico-javanesa, após a morte o indivíduo continua a circular nos espaços que freqüentava em vida e está sujeito a algumas das mesmas sensações físicas dos vivos, por isso são oferecidas comidas e bebidas ao morto.

Os *slametans* podem ser reputados como ritos de passagem, um estado de “suspensão” ritual em que o indivíduo é apresentado às normas sociais. Para Van Gennep¹⁵ esses ritos (entre os quais os funerais) são construções sociais sobre o biológico, o geográfico e o psicológico.

Durante todo o período em que ocorrem os sete *slametans*, tanto a família quanto o morto estão em um estágio de transição, ao que Van Gennep¹⁶ denomina de “período de margem” ou *limen* — uma espécie de limbo. Na margem, entre o mundo dos vivos e o dos mortos, os indivíduos se encontram em suspensão, já separados da situação anterior mas ainda não incorporados à nova condição. Dessa forma, os rituais *slametans* são momentos de interação da comunidade religiosa e dos familiares com o morto. Victor Turner, tratando do estado de liminaridade (ou *limen*), diz que no estado transicional os indivíduos não pertencem à sociedade da qual anteriormente faziam parte, porém ainda não foram incorporados à nova sociedade¹⁷.

A família oferece materiais que proporcionem conforto e aconchego ao morto como comidas, bebidas e objetos de uso pessoal. Por outro lado, até o fim do período que se estende ao milésimo dia de sua morte, o morto continua a circular no ambiente doméstico e pelos locais que freqüentava em vida. Decorrido esse período, a separação entre os vivos e o morto torna-se mais consolidada.

As cerimônias do *slametan* também exprimem uma visão da natureza fundamental da realidade do mundo pós-morte, assim como, à sua maneira, as cerimônias no Estado balinês clássico representavam um teatro metafísico, além de moldar as condições de vida e reforçar a estrutura social¹⁸.

Ao final do ritual, seguiram-se algumas conversas com os líderes islâmicos presentes, decorrendo daí o agendamento de uma reunião para que fossem dirimidas questões levantadas sobre os significados do *slametan*. Dois dias depois eu e Lesley nos reuniríamos com o *imam* responsável por uma mesquita tradicional em Paramaribo e pela organização que reúne as comunidades muçulmanas javanesas tradicionais do Suriname.

¹⁵ VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1977.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

¹⁸ GEERTZ, 1991.

“PARA ONDE VOS TORNARDES, LÁ ENCONTRAREIS O SEMBLANTE DE DEUS”¹⁹

No dia marcado, estávamos, eu e Lesley, na mesquita Masjid Hidajat Islam, que segue a tradição muçulmana javanesa e é sede da FIGS, localizada na Rua Griet Jebie (Griet Jebiestraat), em Paramaribo, mostrada na figura 52. Lá nos aguardavam quatro senhores, entre os quais o *imam* e *kaom* Johnny Pairan Kasiman, seu presidente e presidente da FIGS, que, segundo ele, é a maior organização muçulmana tradicional javanesa do Suriname.



Figura 52: Mesquita Masjid Hidajat Islam, sede da Federação das Comunidades Islâmicas no Suriname (2007).

Sentamo-nos na parte inferior do templo, em uma sala simples. Lesley me ajudaria na tradução, já que nessa mesquita o idioma javanês é mais utilizado, principalmente pelos membros mais idosos. Kasiman falou sobre os detalhes do *slametan* (ele pronuncia “*slamatan*”) que havíamos presenciado dois dias antes, esclarecendo que se trata de uma cerimônia de agradecimento e que não ocorre nas comunidades muçulmanas javanesas que “abandonaram” a tradição. Também explicou que todo o ritual pede a bênção de Deus e passa uma mensagem ao morto, como uma bagagem adicional para que ele possa seguir em paz para o paraíso. Corroborando o relato de Geertz sobre o *slametan*²⁰, Kasiman

¹⁹ Trecho do Alcorão citado pelo *imam* Kasiman.

²⁰ GEERTZ, 1976, p. 14.

informou que o ritual ocorre aos três, sete, quarenta e cem dias após o falecimento; ao completar um ano e ao completar mil dias. Ele acrescentou (diferentemente do exposto por Geertz) que o ritual também pode ser realizado quando se completam dois anos, porém nessa data não é obrigatório.

Kasiman enfatizou diversas vezes que todo o ritual presenciado se tratava de representação simbólica, portanto os objetos pessoais (roupas, travesseiro) e a comida eram símbolos que representavam a presença do morto. Disse que a pedra queimada no ritual, *menjan*, é encontrada na natureza. A fumaça representa o envio de uma mensagem ao paraíso — porém, tudo simbólico. Também falou que em Meca, no Dia de Finados, os muçulmanos vão ao cemitério, fazem orações e queimam uma pedrinha, tal qual fazem os javaneses no ritual do *slametan*. Ele parecia querer legitimar o ritual javanês lembrando que é uma prática presente no mundo muçulmano, inclusive em Meca, o berço do islã.

Ele lembrou que não são apenas os javaneses que têm rituais para os mortos. Acho que tentando me familiarizar com o ritual, e pensando que eu, sendo brasileiro, fosse católico, exemplificou que os católicos acendem velas para os mortos no Dia de Finados. Disse que eles procediam de forma semelhante aos católicos, só que, em vez de velas, queimavam aquela pedrinha.

Contudo, explicou que, junto com a comida e a bebida que são trazidas da cozinha ao final da recitação dos versículos do Alcorão, vem o *tjan*, um mingau branco com o desenho de uma cruz azul no meio. O objetivo do *tjan*, no *slametan*, é deixar livre o caminho a ser trilhado pelo morto. O *tjan* ajudaria a limpar o caminho de qualquer mau espírito que pudesse dificultar a caminhada do espírito do morto ao paraíso.

A oferenda de comida ao morto é, simbolicamente, um agradecimento para que ele possa ter um bom caminho em direção ao paraíso. Ao final da cerimônia, a comida é dividida entre os convidados para que levem consigo um pouco do sofrimento do falecido, ajudando a aliviar a sua dor: “Então, você aceitando aquele pouco de comida, você ajuda a aliviar a dor dele. Então você colabora com o falecido”.

Eles acreditam que até o milésimo dia o espírito ainda está por perto deles. O rito do milésimo dia é o trajeto final da condução do espírito, quando eles o “entregam” a Deus. A partir daí a comunidade muçulmana não tem mais responsabilidade com o espírito do morto. Falou, ainda, que mesmo após o milésimo dia muitos javaneses continuam colocando oferendas aos mortos: “Colocam uma mesa com comida, bebida, pelo menos uma vez por mês. Nem todo mundo faz, mas tem muita gente que faz isso até morrer”. Para ele, continuar a colocar comida e bebida após os mil dias é só por tradição, não é pela religião.

Na entrevista, depois que ele reiterou diversas vezes que todo o ritual era apenas simbólico, perguntei por que eram oferecidas comida e bebida ao morto. Por que esses símbolos e, não, outros? Os quatro senhores se olharam, Kasiman abriu um discreto sorriso e falou: “Nós acreditamos que o espírito esteja bebendo e comendo a comida. A gente não vai ficar em dívida com eles” — e explicou que o ritual é para que os falecidos possam ver os que estão aqui na Terra andando no caminho certo, e, fazendo isso, quando surgir algum problema durante a vida, os mortos podem olhar por eles, assim como um anjo.

Sobre o uso do calendário javanês nas mesquitas do oeste, explicou que, na prática, as mesquitas vinculadas à FIGS seguem dois calendários: o árabe e o javanês, que são diferentes. Todo o ritual do *slametan* é regido pelo calendário javanês, no qual o mês tem 29 ou trinta dias. Eventos como o mês do Ramadã e a festa do *Eid al Fitr*, que ocorre no seu final, seguem o calendário muçulmano árabe, enquanto que nas cerimônias da tradição javanesa (como o *slametan*) usa-se o calendário javanês.

Para Kasiman, o calendário que costumamos chamar simplesmente de calendário muçulmano é, na realidade, o calendário muçulmano árabe, ou somente calendário árabe. Já que o calendário javanês igualmente rege as cerimônias muçulmanas (javanesas), também é um calendário muçulmano (javanês).

No decorrer da entrevista, ele me perguntou: “O senhor não fez a pergunta que a gente esperava. O senhor não vai perguntar por que oramos para o oeste?”. Ele parecia estar surpreso pelo fato de eu ainda não ter feito a pergunta que parecia ser chave. Talvez por tê-la que responder muitas vezes, aquela lhe parecia ser a principal pergunta que eu faria, já que a direção das orações é a diferença visível entre os muçulmanos javaneses, evocada nas querelas entre o “pessoal do leste” e o “pessoal do oeste”.

Quando, finalmente, fiz a esperada pergunta, ele me apresentou um livro²¹, escrito em holandês, que trata da vida de Maomé desde o nascimento até a morte, com algumas linhas já previamente realçadas com marca-texto, com uma referência do Alcorão; e reforçou que, de acordo com este, “não importa como o muçulmano ora, tanto faz, tanto oeste quanto o leste. Cabe ao coração da gente decidir, à fé, qual a direção você quer orar”.

A referência do Alcorão, citada no livro, é a surata 2, versículo 115, que diz:

²¹ IBRAHIM, Sliman Ben; DINET, Etienne. *Het leven van Mohammed: Profheet van Allah*. Groningen: TextCase, 1994.

Tanto o levante como o poente pertencem a Allah e, aonde quer que vos dirijais, notareis o Seu Rosto, porque Allah é Munificente, Sapientíssimo.²²

A Deus pertence o Levante e o Poente. Para onde vos tornardes, lá encontrareis o semblante de Deus. Deus é imenso sabedor.²³

Esse trecho autorizaria o fiel a dirigir-se tanto para o nascente quanto para o poente. Caberia a ele decidir qual a direção a adotar durante as orações.

Kasiman também argumentou que, sendo a terra redonda, a qualquer lado que nos dirijamos, seja para leste, seja para oeste, vamos chegar ao mesmo lugar. “Então não faz muito sentido essa discussão leste/oeste. O caminho talvez seja mais comprido, mais longo, mas chega ao mesmo lugar”. De fato, é sabido que pela direção oeste também se alcança Meca, porém, por curioso que pareça, no meio do caminho está Java.

Ele enfatizou que não importa para onde você está direcionado, o que importa é estar com o coração limpo, e cabe à pessoa decidir qual direção quer escolher. Tentando explicar como se originou essa divergência entre os muçulmanos javaneses no Suriname, relatou que

Em 1892 começou a imigração de javaneses para o Suriname. Da Indonésia, lá é oeste a direção a Meca. Então, quando chegaram aqui eles continuam seguindo a direção oeste, mesmo que o caminho seja mais longo, mas eles seguem a direção oeste.

Na Indonésia, os javaneses se orientavam pela posição do Sol para direcionar-se para Meca durante as orações. Como o Sol nasce no leste e se põe no oeste, em Java a direção de Meca coincidia com a direção do pôr-do-sol, o oeste. Quando eles chegaram ao Suriname, continuaram a orar na direção do pôr-do-sol, embora Meca ficasse para o outro lado. Depois, muçulmanos árabes chegaram e avisaram para os muçulmanos “do oeste” que eles estavam orando para o lado errado:

‘Seu lado está errado. A partir do Suriname não é oeste, é leste’. Só que foram várias gerações. Eles seguiram a direção oeste e é difícil um pouco, entre eles, pra voltar ao leste. Depois, alguns *imams* acreditaram nesses árabes que chegaram aqui. Até *imam*, e não foram um ou dois, foram vários, acreditaram neles e mudaram de direção.

²² Cf. HAYEK, Samir El. *O significado dos versículos do Alcorão sagrado*. São Paulo: MarsaM Editora Jornalística, 2001, surata 2, versículo 115, p. 36.

²³ ALCORÃO, O. Trad. Mansour Challita. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gilbran, [s.d.], surata 2, versículo 115, p. 11.

Kasiman falou sobre a estrutura hierárquica das mesquitas tradicionais (explicação que destoa um pouco daquela dada por Marshall). Seguindo a tradição do islã de Java, elas possuem os seguintes cargos na sua estrutura: *dawa islamiyya*, *katuwa*, *kaoom* e *imam*.

O *dawa islamiyya* é a autoridade máxima da mesquita. Quando ocorre algum problema sério, que precisa de uma decisão final, é ele quem resolve. O *katuwa* é um ancião da mesquita, um conselheiro que orienta e passa a experiência para a geração mais jovem. O *kaoom* é um mestre de cerimônia; ele conduz os ritos da comunidade nos velórios, casamentos e noivados, e sua função assemelha-se à de um padre ou pastor nas igrejas cristãs. Cada mesquita tem pelo menos um *kaoom* (na mesquita em que estávamos havia apenas um). O *imam* é quem conduz a comunidade nas orações. Ele tem um lugar especial para sentar na frente dos demais crentes, porque é ele que dirige as orações. Há, também, o *Mahmoun*, um auxiliar do *imam*, que fica atrás dele — se, na hora das orações, este esquece alguma frase, aquele o lembra. No mundo árabe há outras autoridades que não estão presentes na estrutura das mesquitas javanesas tradicionais, como o xeque (ou *sheik*).

Nas mesquitas, tanto as do leste quanto as do oeste, há lugares separados para mulheres e homens. A separação pode ser feita por cortina, madeira ou outro material. A posição correta é que as mulheres fiquem no lado esquerdo dos homens, mas, por falta de espaço, muitas vezes o espaço a elas reservado fica atrás do deles. Na mesquita de Kasiman as mulheres ficam do lado esquerdo, em um espaço reservado por um anteparo de madeira, conforme se vê nas figuras 53 e 54.



Figura 53: Espaço reservado às mulheres na nave central da mesquita Masdjid Hidajat Islam (2007).



Figura 54: Espaço reservado aos homens na nave central da mesquita Masdjid Hidajat Islam (2007)

Segundo Kasiman, essa disposição é decorrente do que está escrito no Alcorão: que a mulher foi criada a partir de uma costela retirada do lado esquerdo do homem. Por isso, os homens teriam, até hoje, uma costela a menos desse lado, e, quando um homem anda com uma mulher, esta anda sempre do lado esquerdo daquele.

Como os homens passaram a ter um número ímpar de costelas e as mulheres, um número par, eles passaram a ser relacionados com os números ímpares e elas, com os pares. Essa é uma explicação para o encaixe natural entre homens e mulheres, porque os números ímpares e pares, embora sejam diferentes, se encaixam e se complementam. A concepção do masculino-ímpar e do feminino-par se manifesta no cotidiano de diversas formas. Nos velórios, por exemplo, coloca-se um número ímpar de coroas de flores quando o defunto é homem e um número par quando é mulher.

Ele contou um caso ocorrido no cemitério durante o enterro a propósito da posição correta de enterrar uma mulher:

Era um casal. Primeiro morreu a mulher. O marido já havia reservado duas covas. A mulher deveria ficar no lado esquerdo. Só que os parentes da mulher não queriam que ela ficasse enterrada do lado esquerdo. A família insistiu para que a mulher ficasse do lado direito, porque lá na Europa dizem que a mulher fica do lado direito. Então os parentes pressionaram o marido e queriam que ela fosse enterrada do lado direito, mas, para o marido, isso não era certo. Porém como a pressão foi muito grande, ela foi enterrada do lado direito.

Finalizou o assunto dizendo que, segundo o islamismo, a mulher deve ficar do lado esquerdo do marido.

O *imam* Kasiman várias vezes enfatizou que eles (os muçulmanos javaneses tradicionais) seguem um islã javanês, não um islã árabe. É da opinião que o “povo do leste” está se afastando da tradição javanesa não em defesa de um islã “puro”, mas em prol de um islã árabe:

Os nossos ancestrais chegaram aqui trazendo consigo também a tradição e a religião. Sobre a religião, o costume era o oeste. Como descendentes, acham muito importante manter as tradições que nossos pais deixaram com a gente, enquanto os outros do leste não dão muita importância à tradição. Eles pensam: ‘Ah, sou muçulmano, como os árabes’. Eles esquecem que também têm ancestrais na Indonésia. Eles chegaram aqui e valorizam mais a religião árabe do que a cultura javanesa que é identidade deles.

Na sua mesquita, assim como nas demais mesquitas do oeste, utiliza-se o toque de um tambor, visto na figura 55, na chamada para o início das orações. Esse costume também foi trazido da Indonésia e somente é utilizado nessas mesquitas. O tambor é utilizado geralmente nas sextas-feiras antes de começar a oração e em todas as noites do mês do Ramadã.



Figura 55: Tambor utilizado nas chamadas para as orações (2007).

Nem a comunidade da mesquita tradicional nem a da mesquita reformada se mostraram proselitistas em relação às demais comunidades não-javanesas, e aparentam não interessar-se tanto pela conversão de não-muçulmanos. Parecem estar mais preocupadas em atingir apenas os javaneses surinameses, especialmente os jovens, que se encontram, de certa forma, afastados das práticas religiosas.

O JAVANÊS QUE SABIA PORTUGUÊS

Lesley, o javanês que sabia português, contou-me que morou no Rio de Janeiro, onde se graduou em Museologia. Disse que enfrentou muitas dificuldades iniciais com a língua portuguesa; achava que os brasileiros falavam muito rápido e usavam muitas gírias, o que dificultava sua compreensão. Depois de algum tempo, já estava familiarizado com o idioma, com a cidade e com o ritmo de vida no Rio — segundo ele, bem mais acelerado que em sua

terra natal. Revelou sentir saudade do Brasil, um pouco envolta com a saudade da vida de jovem estudante. Gabava-se de nunca ter sido assaltado no Rio, entendendo que isso se devia à sua capacidade de adaptação ao modo de levar a vida no Brasil, incluindo os cuidados necessários com a segurança pessoal.

Ele mesmo, durante a infância e a adolescência, pertenceu a uma mesquita do oeste. Disse-me, certa vez, que não se considerava muçulmano porque não cumpria todos os deveres do islã, como, por exemplo, orar cinco vezes ao dia. No entanto, durante as conversas que tivemos sobre assuntos vários, por diversas vezes utilizou o “nós” ao se referir aos muçulmanos javaneses, principalmente quando falávamos de javaneses que seguem o islã tradicional. Ele também deixou claro que acha fundamental a manutenção da cultura e da tradição dos seus ancestrais javaneses.

Lesley freqüentou a mesquita tradicional até os onze anos. Disse que, assim com as pessoas que freqüentavam a mesquita, ele não compreendia bem o árabe e não sabia ao certo o que estava orando, porque lá não estudavam árabe. Ele simplesmente decorava as orações e as repetia, sem entender: “Eu decorava tudo, mas não sabia exatamente o que estava orando”. Em sua opinião, o desconhecimento da língua árabe, primaz nas orações islâmicas, provoca descompasso entre a postura austera de alguns muçulmanos e a realidade. Não conhecendo a língua em que ora, o muçulmano distancia-se da santidade que pretende aparentar:

Muita gente bota véu, bota a burca, na minha opinião, fingindo ser crente. Pergunta a ela se ela vai poder falar em árabe. Ela não sabe. Não entende muito. [...] Creio que [o islã] é a única religião que ora em um idioma só. Só em árabe. Você não pode ser muçulmano e orar em português. Se você é muçulmano, tem que orar em árabe, não é isso?

A importância que a língua árabe tem nas orações e no islã de forma geral pareceu incomodá-lo um pouco. Ele mostrou não coadunar-se com a necessidade de os muçulmanos javaneses priorizarem o aprendizado da língua árabe:

Você ora em árabe, estuda árabe, fala árabe, mas você não é árabe. [...] Nossos pais vieram da Indonésia, a nossa cultura é essa, então meu pai fala assim: ‘Essa é nossa cultura, é nossa identidade, então temos que preservar nossa cultura. Você ora em árabe, fala em árabe e esquece sua própria cultura’. Até certo ponto, eu concordo.

Apesar das mesquitas do oeste não enfatizarem o aprendizado da língua árabe e, consecutivamente, compreenderem pouco do que oram, Lesley parece concordar mais com

esse grupo, porque nessas mesquitas o árabe é usado apenas durante as orações e rotineiramente fala-se javanês. Para ele, as mesquitas do oeste valorizam mais a cultura, a tradição, a identidade e o idioma javanês, enquanto as do leste valorizam apenas a religião.

Ele mesmo se mostrou preocupado com a situação dos jovens javaneses no Suriname, que, submetidos ao imperativo de aprender outras línguas para garantir certa ascensão social, acabam por colocar em segundo plano o aprendizado da língua javanesa, e, assim, paulatinamente, menos jovens a aprendem: “Vão para a mesquita, falam em árabe; vão para a escola, falam holandês; vão para a rua, falam surinamês. Agora, poucos jovens falam javanês. Eles negligenciam o idioma nativo”.

Ele também questiona o próprio significado do que é ser javanês no Suriname. O que caracteriza um javanês? Como seria a situação dos javaneses em uma terra em que o pertencimento étnico cotidianamente é evocado nas relações econômicas, políticas e sociais, compondo uma premissa da própria constituição do país? Conforme Lesley: “Se você é muçulmano, você veio da Indonésia, ilha de Java, é javanês. Tem uma cultura. A cultura é nossa identidade e você não preserva isso, então você não é javanês. Tem esse atrito, essa tensão. A pergunta é: você não sabe falar javanês, você é javanês?”.

Ele falou, ainda, sobre o “javanismo”, grupo religioso igualmente presente na Indonésia que antecede (e incorpora) as sucessivas religiões subseqüentes, como o hinduísmo, o budismo e o islamismo. Disse que alguns javaneses, como o seu pai, estão mais próximos do javanismo, e que esse grupo religioso vem se fortalecendo no Suriname (a figura 56 mostra um templo javanista).



Figura 56: Templo javanista no distrito de Marowijne (2001).

Em 21 de fevereiro de 1999, no distrito de Wanica, no Suriname, foi fundada a Federação da Religião do Javanismo no Suriname (Nyawiji Agama Jawa Suriname — NAJS). De acordo com a direção da Federação, quatorze organizações da religião do javanismo são seus membros, representando mais de 30 mil pessoas²⁴. Segundo Lesley, o javanismo valoriza muito a tradição javanesa; oram em javanês arcaico e usam algumas palavras em árabe; realizam os *slametans*; e se parecem mais com os muçulmanos javaneses do oeste.

Quando sou tentado a colocar em dúvida se os muçulmanos surinameses javaneses tradicionais realmente cumprem os requisitos que os enquadrariam naquilo que convencionalmente é definido como características inerentes aos muçulmanos (e se verdadeiramente representariam o legítimo islã à altura) me deparo com a frase de Ernest Gellner, citada por Geertz: “O islã é o que eles fazem. Eles são o islã”²⁵.

De certa maneira, ambas as correntes do islamismo javanês no Suriname seguem linhas tradicionais. A diferença entre as duas vertentes é norteada pelos marcos históricos referenciais, aos quais a comunidade encontra-se vinculada: a corrente reformista, orientada pela ortodoxia religiosa, busca seus laços espirituais e seu conjunto de valores morais no Alcorão, nas *Hadith* e na comunidade muçulmana constituída na Península Arábica do século VII, à época do profeta Maomé; a corrente tradicionalista, baseada num islamismo heterodoxo (de acordo com os seus críticos), encontra seus referenciais na tradição e em costumes trazidos de Java por seus ancestrais, além da observância do Alcorão. A autoafirmação comunitária e o sentimento de pertencimento étnico reforçam a resistência às mudanças nas tradições javanesas.

Haveria, de fato, em última análise, concorrência entre as duas tradições e a contestação da legitimidade da tradição javanesa em prol da árabe, e vice-versa. Nesta análise, cabe citar a explicação do presidente da FIGS, reforçando sua posição tradicionalista, de que sua comunidade é formada por muçulmanos javaneses, não por muçulmanos árabes.

A oposição entre reformistas e tradicionalistas é um dilema recorrente no islamismo em geral. O tradicionalismo preza por particularidades identitárias da comunidade local, enquanto o reformismo modela-se no caráter universalista do islã.

No estudo das duas tendências representadas pela FIGS e pela SIS, utilizo o recurso metodológico da construção de modelos (tradicional e reformado) para fins de interpretação

²⁴ Cf. FEDERATION OF JAVANISM RELIGION IN SURINAME. [sem título]. Disponível em: <<http://www.angelfire.com/folk/fedjavsur>>. Acesso em: 15 nov. 2008.

²⁵ GEERTZ, Clifford. *Observando o islã. O desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 62.

da realidade. Nesta análise, as duas organizações são interpretadas como arquétipos de posições (ou tipos puros) reformistas e tradicionalistas, o que, em termos weberianos, representariam dois “tipos ideais”²⁶. No entanto, entre as duas posições há um espectro de práticas que preservam ou excluem, mais ou menos, as tradições de Java.

De fato, a adesão aos ideais reformistas não foi um processo cabal. Embora algumas comunidades tenham trocado o rumo de suas orações (de oeste para leste), as tradições e crenças não foram alteradas plenamente, passando a compor um quadro de comunidades mais ou menos reformadas; dessa forma, não seria adequado falar hoje, no Suriname, de um islã reformista, ortodoxo e árabe, e de outro tradicional, heterodoxo e javanês. Talvez o mais apropriado seja falar em tendências mais reformistas ou mais tradicionalistas.

²⁶ WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2001, parte 1; JASPERS, Karl. Método e visão de mundo em Weber. In: COHN, Gabriel (Org.). *Sociologia: para ler os clássicos*. Rio de Janeiro: Azougue, 2005, p. 105-124.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Que cenário traço ao final deste estudo? O que significa a experiência islâmica para os javaneses surinameses? Estou certo de que não chego às últimas páginas ajuizando ter dado conta da experiência muçulmana javanesa no Suriname, nem era esse o meu objetivo.

Aqui, tratei de algumas das minhas apreensões sobre o islã *nesse* país, e não sobre o islã *desse* país. Na realidade, nós não estudamos lugares, mas questões que ocorrem *em* lugares, como diria Geertz: “o *locus* do estudo não é o objeto do estudo. [...] os antropólogos não estudam as aldeias (tribos, cidades, vizinhanças...), eles estudam *nas* aldeias”²⁷.

Na pesquisa desenvolvida no Suriname, mais especificamente em Paramaribo e adjacências, observei que lá o islã apresenta aspectos únicos — como as querelas sobre a direção das orações —, porém não está desconectado do que ocorre no mundo muçulmano, no mundo árabe, no “mundo” javanês ou no indiano.

Para o islã, os territórios no mundo encontram-se divididos em três diferentes zonas, conforme a receptividade desses espaços aos muçulmanos: *Dar al-Islam*, *Dar al-Harab* e *Dar al-Muahadah*. Essas categorias são dinâmicas e aplicadas a cada território conforme as condições de certo momento histórico, por isso podem mudar no decorrer do tempo²⁸.

Dar al-Islam significa “a terra do islã”, e, dependendo da acepção, refere-se tanto aos territórios regidos por Estados islâmicos como aos territórios onde os muçulmanos são maioria e convivem pacificamente com as minorias religiosas. *Dar al-Harab* é a “terra de guerra”, territórios onde os muçulmanos são perseguidos ou reprimidos, não importando se constituem maioria ou minoria religiosa. A terceira categoria, *Dar al-Muahadah*, ou “terra de tratado”, designa os territórios onde a comunidade muçulmana é minoritária mas goza de liberdade para professar a religião, em ambiente de paz e tolerância²⁹.

O Suriname — assim como o Brasil — é uma terra de *Dar al-Muahadah*, pois lá há liberdade para a prática religiosa islâmica, ainda que a comunidade seja minoritária. Lá, o princípio de um Estado secular — logo, neutro no âmbito religioso — se manifesta na tentativa de contemplar os diversos grupos religiosos no calendário de feriados nacionais, por isso o *Eid al Fitr*, o fim do mês do Ramadã, foi tornado feriado nacional. Apesar de ser uma situação cômoda para o islã, quando comparada com a da *Dar al-Muahadah*, ele precisa cotidianamente “disputar” o campo religioso com outras instituições religiosas, e,

²⁷ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p.16.

²⁸ MONTENEGRO, Silvia Maria. Identidades muçulmanas no Brasil: entre o arabismo e a islamização. *Lusotopie*, v.2, p. 59-79, 2002.

²⁹ *Ibid.*

embora as organizações islâmicas javanesas mostrem-se voltadas prioritariamente para a própria comunidade, os javaneses surinameses estão sujeitos às mais variadas propagandas religiosas, promovidas por diversas instituições, uma típica oferta da modernidade, nela incluída a opção da não-filiação e a da não-crença.

As entrevistas concedidas pelos *imams* “do leste” (reformistas), bem como as conversas que mantive com eles, confirmam que a maioria da população javanesa do Suriname é muçulmana, ainda que boa parte não siga, no cotidiano, os preceitos islâmicos, ou seja, são nominalmente muçulmanos. Fazendo analogia com a expressão religiosa no Brasil e utilizando uma categoria aplicada à situação do católico brasileiro, a impressão que fica é que o javanês “médio” é um muçulmano “não-praticante”. Talvez por isso os *imams* reformistas priorizem atingir justamente a própria comunidade javanesa “não-praticante” e não evidenciem atitudes proselitistas em relação aos não-javaneses.

A apatia dos grupos juvenis javaneses com a religião talvez não signifique abandono ou desapego pelo campo religioso em prol de uma secularização — o que também é considerada uma séria ameaça às instituições religiosas cristãs. Embora a juventude javanesa freqüente pouco a mesquita e haja certo distanciamento entre ela e os preceitos islâmicos, não devo concluir prematuramente que os jovens estão se afastando da religião. Em certas ocasiões ouvi, deles, relatos sobre feitiços que podem atingir o espaço da casa se os moradores não realizam certo ritual de proteção; sobre espíritos vagantes que podem aproveitar a embriaguez de uma pessoa, entrar junto com ela na sua casa e fazer malefícios a toda a família; e a respeito de seres sobrenaturais que podem enganar, iludir e trapacear, lembrando-me das descrições de Geertz acerca das crenças em espíritos em Java³⁰. Por outro lado, ainda que jovens se digam muçulmanos, eles parecem não ver problemas em consumir bebida alcoólica, comer carne de porco ou não freqüentar a mesquita. O que aparentemente ocorre é a emergência de novos/velhos desafios para o islã surinamês.

Jorge Luis Borges afirma que o Alcorão, sendo um livro essencialmente árabe, não fala de camelo³¹ — afirmativa desonesta, já que o Alcorão trata, sim, de camelo, mas isso é outra história. Borges faz refletir que se o livro tivesse sido escrito por alguém desejoso de afirmar seu arabismo — por um nacionalista árabe, por exemplo — certamente falaria de camelos, caravanas de camelos e a importância do camelo para a vida do árabe; no entanto, como não parece que ele precisava provar a ninguém que era árabe, não aludiu ao camelo. Talvez, da mesma forma, os javaneses muçulmanos no Suriname não precisem dizer a ninguém que são javaneses porque ninguém parece duvidar disso, ou ostentar

³⁰ GEERTZ, Clifford. Spirit beliefs. In: *The religion of Java*, op. cit., p. 16-29.

³¹ BORGES, Jorge Luis. *El escritor argentino y la tradición*. Buenos Aires: Cursos y Conferencias, 1953.

símbolos islâmicos para serem percebidos como muçulmanos, já que ser muçulmano, entre eles, parece ser a regra, não a exceção.

Compactuando com as reflexões de Danièle Hervieu-Léger³², penso que o problema colocado atualmente, visível no caso do islã javanês, não é a indiferença a respeito da crença, mas a deslegitimidade que as instituições religiosas tradicionais sofreram na produção de sentido. A religiosidade parece fluir tanto “dentro” quanto “fora” do controle eclesial.

Tendo como referência os estudos dessa autora, reconheço que um dos traços distintivos das sociedades modernas ocidentais é que, ao longo dos anos, uma específica instituição constituída passou a tratar exclusivamente do campo que chamamos de religioso, tornando-se uma esfera separada e visualmente diferenciada dos demais domínios da vida, como o familiar, o político, o cultural, etc. O que atualmente é notório — e causa grande comoção às estruturas eclesiais — é o encolhimento dessa esfera religiosa representada pelas instituições, e não, necessariamente, a religiosidade ou a espiritualidade. O controle eclesial vem se tornando mais difuso e a espiritualidade se expande para as demais áreas da vida. A religião, então, permanece em seu caráter fluido, maleável e disperso, dando sentido ao sistema de crenças através de experiências subjetivas do indivíduo. “Através da temática da ‘bricolagem’, da ‘braconagem’³³ e outras ‘colagens’, avança-se progressivamente rumo a uma descrição extensiva da paisagem moderna das crenças”³⁴. Como já disse Geertz: “Nosso problema, que piora dia a dia, não é definir religião, mas encontrá-la”³⁵.

O pertencimento a um sistema de crença torna o indivíduo membro de uma comunidade espiritual que reúne os crentes do passado, do presente e do futuro. Representa a continuidade de uma tradição instituída que expressa uma genuína memória do grupo. Essa memória coletiva à qual o indivíduo encontra-se vinculado é, ao mesmo tempo, base de identificação social interna e externa: interna porque incorpora os que crêem em uma determinada comunidade; externa porque os destaca daqueles que não se coadunam com ela.

A hipótese principal que perpassa *La Religion pour mémoire*³⁶ é que nenhuma sociedade, mesmo se inscrita no imediatismo que caracteriza a mais avançada Modernidade, não pode, para existir como tal, renunciar

³² HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido*. Petrópolis: Vozes, 2008b.

³³ Fazer algo furtivamente ou ilícitamente.

³⁴ HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 22.

³⁵ GEERTZ, 2004, p. 15.

³⁶ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion pour memoire*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008a.

inteiramente a preservar um traço mínimo da continuidade, inscrito de uma maneira ou de outra na referência à ‘memória autorizada’ que é a tradição.³⁷

A mensagem de Maomé se insere nesse enredo, pois promove a renovação que trás como lastro a velha e respeitada memória de Abraão. Constrói o *ex-novo*, uma nova-velha mensagem, “uma autêntica refundação em bases simbólicas do primitivo sistema de crenças”³⁸. Enquanto reformador ele trilha passos já bem conhecidos em outras tradições religiosas monoteístas, como o judaísmo e o cristianismo: busca nas fontes “originais” o velho e autêntico, que legitimem a “restauração”, em todos esses casos aludindo ao retorno à pureza original. A própria Reforma Protestante foi uma experiência no cristianismo com vista à restauração, já que também reivindicava (e novos movimentos cismáticos cristãos ainda reivindicam) a volta às práticas das primeiras comunidades cristãs.

Os apelos para a purificação da religião e a apartação de práticas consideradas estranhas à essência original da fé, observados no presente estudo, não são exclusividades do islã. A tentativa de purificação também é notada em duas outras religiões reveladas: o cristianismo e o judaísmo.

No livro *Uma outra “invenção” da Amazônia*, Heraldo Maués fala sobre a “romanização” do catolicismo popular na região de Belém, no século XIX, processo similar ao que também ocorria em outras regiões do Brasil. Essa “reforma” procurava, entre outras coisas, aproximar a Igreja do Brasil à de Roma, e se voltava contra o catolicismo tradicional:

Entre as políticas que foram colocadas em prática pela romanização, mesmo antes, durante e após o governo diocesano de D. Macedo Costa — e não só no Pará, mas em plano nacional, por vários outros bispos romanizadores —, estavam a substituição das antigas devoções populares tradicionais por novas devoções importadas da Europa, como a do Sagrado Coração de Jesus; a criação de novas associações religiosas, como o Apostolado da Oração; a reforma do ensino nos seminários e o envio dos jovens seminaristas mais promissores para completar sua formação na Europa — em São Sulpício, na França, e em Roma —, o que visava melhorar o nível intelectual e moral do clero nativo; e o incentivo à vinda para o Brasil de ordens e congregações religiosas estrangeiras (européias), femininas e masculinas, para suprir a necessidade de novos religiosos capazes de atuar no ensino, tanto dos missionários como dos colégios católicos, nos hospitais, na evangelização e no controle dos centros de devoção popular (como era o caso de Belém, com o culto a N. S. de Nazaré).³⁹

³⁷ HERVIEU-LÉGER, 2008b, p. 27.

³⁸ PACE, Enzo. *Sociologia do islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 45.

³⁹ MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Uma outra “invenção” da Amazônia: religiões, histórias, identidades*. Belém: Cejup, 1999, p. 121.

O objetivo dessa reforma era aproximar o catolicismo tradicional (popular e local) ao catolicismo “puro”, emanado do centro irradiador do imaculado cristianismo apostólico. Esse exemplo não dista significativamente do discurso muçulmano presenciado no Suriname: a aproximação com o centro irradiador do islã originário, a *Salaf* — o que, de certa maneira, também é válido para o movimento islâmico reformista e para o tradicionalista, diferindo apenas o centro autêntico, se a Península Arábica ou Java.

Nesta perspectiva, a religião é um dispositivo ideológico, prático e simbólico, no qual se desenvolve o sentimento de pertencimento à linhagem de um grupo e a uma memória autorizada. Assim, infiro que um fator primordial no dissenso entre as correntes do islã javanês é a qual memória autorizada o grupo de crentes sente-se vinculado. O que está em questão não é ser ou não tradicional, já que ambos os grupos reivindicam a continuidade de uma linhagem autêntica de sucessivos seguidores do islã. A dissensão está na definição de qual a tradição a ser seguida: a fundamentada no universalismo do islã, tendo por centro difusor a Península Arábica, ou a ancorada na comunidade javanesa local, influenciada pelo islã que irradia de Java. O local ante o global como mais um capítulo da presente contenda entre comunidades locais frente à ameaça de uma globalização ascendente.

O Suriname, moderno e tradicional, amazônico e caribenho, ocidental e oriental, cristão e muçulmano, pequeno e, no entanto, comportando um pouco do mundo, foi meu ponto de partida em busca de um islã, apenas um, e onde me deparei com similitudes e dessemelhanças entre as várias facetas dos islãs que lá se apresentam. Busquei aqui retratar meu olhar sobre um “islã observado”. O panorama religioso do Suriname parece enunciar o sinal de uma sentença sobre as asas purificadoras, universalistas e uniformizadoras no islã — de que ele está fadado à diversidade. O ideal purificador parece ser cíclico e permanente no islã, contudo o germe da diversidade prenuncia-se entranhado nessa própria dinâmica, como se, sem um lado tradicionalista, o outro, reformista, perdesse completamente o sentido de existir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABDALATI, Hammudah. *O islão em foco*. Brasil: International Islamic Federation of Student Organizations, 1981.
- ACEH-HOTELS.COM... YOUR LOCAL CONNECTION. *Indonesia - Aceh photos*. Disponível em: <<http://www.aceh-hotels.com/photo>>. Acesso em: 16 nov. 2008.
- AL-FATIHA FOUNDATION. *Al-Fatiha*. Disponível em: <<http://www.al-fatiha.org>>. Acesso em: 21 jan. 2009.
- ALCORÃO, O. Trad. Mansour Challita. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gilbran, [s.d.].
- ALGEMEEN BUREAU VOOR DE STATISTIEK CENSUSKANTOOR. *Census 2004: coverage evaluation. Seventh population and housing census in Suriname*. Disponível em: <<http://unstats.un.org/unsd/censuskb/attachments/Suriname-2004Census-Evaluation-GUID02905b7619cc40b49172b828033b2196.pdf>>. Acesso em: 30 mar. 2007.
- ALI, Maulana Muhammad. *The living thoughts of the prophet Muhammad*. Columbus: Ahmadiyya Anjuman Isha at Islam, 1992.
- ALMEIDA, Miguel Vale de. Crioulização e fantasmagoria. *Anuário Antropológico 2004*, p. 33-49, 2005.
- ASSEMBLÉIA MUNDIAL DA JUVENTUDE ISLÂMICA. *Conheça a forma certa de orar*. Disponível em: <<http://www.wamy.org.br/1429/html/oracao.htm>>. Acesso em: 26 jan. 2009.
- BANSAL, Sunita Pant. *Deuses e deusas hindus*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2008.
- BARRETO, Lima. *O homem que sabia javanês e outros contos*. Curitiba: Polo Editorial do Paraná, 1997.
- BARTH, Fredrik. Pathan identity and its maintenance. In: BARTH, Fredrik (Ed.). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Long Grove: Waveland Press, Inc., 1988, 117-134.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998.
- BORGES, Jorge Luis. *El escritor argentino y la tradición*. Buenos Aires: Cursos y Conferencias, 1953.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- CALLA, Cécile. A edificação de novas mesquitas provoca tensões nas cidades alemãs. Trad. Jean-Yves de Neufville. *Le Monde*, 17 set. 2008. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/midiaglobal/lemonde/2008/09/17/ult580u3321.jhtm>>. Acesso em: 18 set. 2008.
- CÂMARA DE COMÉRCIO ÁRABE BRASILEIRA. *Calendário islâmico*. Disponível em: <http://www.ccab.org.br/site/calendario_islamico.php>. Acesso em: 21 jan. 2009.
- CAMPBELL, Colin. Orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Religião e Sociedade*. v.18, n. 1, p. 5-22, ago. 1997.
- CAMURÇA, Marcelo A. A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 249-270.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Ed. Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.

- CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY. *The 2008 world factbook*. Disponível em: <<https://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/ns.html>>. Acesso em: 21 maio 2008.
- CENTRO DE ESTUDOS E DIVULGAÇÃO DO ISLAM. *A oração no islam*. Disponível em: <http://www.islam.org.br/a_oracao_no_islam.htm>. Acesso em: 16 nov. 2008a.
- _____. *Os califas bem guiados (Khulafa Rashiddun)*. Disponível em: <http://www.islam.org.br/os_califas_bem_guiados.htm>. Acesso em: 23 dez. 2008b.
- CESARI, Jocelyne. *Ethnicity, islam, and les banlieues: confusing the issues*. Nov. 2005. Disponível em: <<http://riotsfrance.ssrc.org/Cesari/>>. Acesso em: 4 set. 2008.
- CHICKRIE, Raymond S. *Surinamese muslims in a plural society*. Disponível em: <<http://www.caribbeanmuslims.com/articles/981/1/Suriname-Muslims-in-a-plural-society-/page1.html>>. Acesso em: 22 dez. 2008.
- _____. *The Lalla Rookh: arrival of the first hindustani muslims to Suriname 1873*. 2002. Disponível em: <<http://www.guyana.org/features/LallaRukh.pdf>>. Acesso em: 30 set. 2006.
- CLEAVER, Ana Julieta Teodoro. *Ni vue, ni connue: a construção da nação na Guiana Francesa*. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2005, 168 f.
- COSTA, Ricardo Ramos. *Identidade e hibridismo no conto de Alice Walker: "Uso diário"*. Disponível em: <<http://www.ufes.br/~mlb/multiteorias/pdf/RicardoRamosCostaIdentidadeEHibridismoNoContoDeAliceWalker.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2008.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DALY, Vere T. *The making of Guyana*. Oxford: Macmillan Caribbean, 1974.
- DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2004.
- DHAOUI, Hechmi. Do wahabismo ao talebanismo. In: ZOJA, Luigi; WILLIAMS, Donald (Org.). *Manhã de setembro: o pesadelo global do terrorismo*. São Paulo: Axis Mundi, 2003, p.117-167.
- DIAS, Amanda S. A. Shahid, a nova figura da luta nacional palestina. *Religião e Sociedade*, v. 26, n. 2, p. 81-102, 2006.
- ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. Islamismo. In: *Dicionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 191-209.
- ENCICLOPÉDIA BRITÂNICA. *Muhammadiyah: indonesian islamic reform organization*. Disponível em: <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/396507/Muhammadiyah>>. Acesso em: 19 dez. 2008.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Os nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- FARAH, Paulo Daniel. *O islã*. São Paulo: Publifolha, 2001.
- FEDERATION OF JAVANISM RELIGION IN SURINAME. [sem título]. Disponível em: <<http://www.angelfire.com/folk/fedjavsur>>. Acesso em: 15 nov. 2008.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Curitiba: Positivo, 2004.
- FERREIRA, Francirosy C. B. *Entre arabescos, luas e tâmaras: performances islâmicas em São Paulo*. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo: 2007, 372 f.

- FILORAMO, Giovanni. Islamismo. In: *Monoteísmos e dualismos: as religiões de salvação*. São Paulo: Hedra, 2005, p. 113-165.
- FRY, Peter. *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- GEERTZ, Clifford. *Observando o islã. O desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- _____. *Negara: o Estado teatro no século XIX*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.
- _____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- _____. *The religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- GUILHON, Giselle Antunes Camargo. *A arte secreta dos dervixes giradores — um estudo etnocenológico do Sama Mevlevi*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006, 293f.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.
- HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997.
- HAYEK, Samir El. *O significado dos versículos do Alcorão sagrado*. São Paulo: MarsaM Editora Jornalística, 2001.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion pour memoire*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008a.
- _____. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008b.
- HOBSBAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1997, p. 9-23.
- HOEFTE, Rosemarijn. *In place of slavery: a social history of British Indian and javanese laborers in Suriname*. Gainesville: University Press of Florida, 1998.
- HÖFS, Carolina Carret. *Brasileiros, douglas e mestiçagem — diálogos imigrantes em Paramaribo, Suriname*. Artigo apresentado na ALA. Rosário, 2005.
- HOSSEINI, Khaled. *O caçador de pipas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- HOUAISS, Antonio. *Dicionário eletrônico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. CD-ROM.
- IBRAHIM, Sliman Ben; DINET, Etienne. *Het leven van Mohammed: Profeet van Allah*. Groningen: TextCase, 1994.
- IMAAN — MUSLIM LGBTQ SUPPORT. [sem título]. Disponível em: <<http://www.imaan.org.uk>>. Acesso em: 21 jan. 2009.
- INDIAN DIVINITY. *Vishnu*. Disponível em: <<http://www.webonautics.com/mythology/vishnu.html>>. Acesso em: 16 set. 2008.
- INDONESIAN EMBASSY IN PRAGUE. *Indonesian cultures. Religion*. Disponível em: <<http://www.indonesia.cz/index-en.php?page=indonesian-cultures>>. Acesso em: 19 jan. 2009.
- JASPERS, Karl. Método e visão de mundo em Weber. In: COHN, Gabriel (Org.). *Sociologia: para ler os clássicos*. Rio de Janeiro: Azougue, 2005 p. 105-124.
- JORNAL ELETRÔNICO NOVO MILÊNIO. *Calendário islâmico*. Disponível em: <<http://www.novomilenio.inf.br/porto/mapas/nmcalens.htm>>. Acesso em: 16 jan. 2009.

- KAMEL, Ali. *Sobre o islã: afinidade entre muçulmanos, judeus e cristãos e as origens do terrorismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.
- KHATAB, Yousef Al. My reversion to islam. *Jews-for-Allah*. Section: Jewish converts To islam. Disponível em: <<http://jews-for-allah.org/category/jewish-converts-to-islam/>>. Acesso em: 15 out. 2008.
- LEACH, Edmund Ronald. *Sistemas políticos da alta Birmânia*. São Paulo: Edusp, 1996.
- LING, Trevor. *História das religiões*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.
- LONELY PLANET. *Map of Java*. Disponível em: <<http://www.lonelyplanet.com/maps/asia/indonesia/java>>. Acesso em: 19 out. 2008.
- MACAGNO, Lourenzo. *Outros muçulmanos: islão e narrativas coloniais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Uma outra "invenção" da Amazônia: religiões, histórias, identidades*. Belém: Cejup, 1999.
- MENEZES, Mary Noel. *The portuguese of Guyana: a study in culture and conflict*. Gamdi-Ananda: Ananda Press, 1995.
- MERRIAN-WEBSTER. *Geography Merriam-Webster's atlas. Suriname*. Disponível em: <<http://www.merriam-webster.com/cgi-bin/nytmaps.pl?suriname>>. Acesso em: 15 nov. 2008.
- MONTENEGRO, Silvia Maria. Identidades muçulmanas no Brasil: entre o arabismo e a islamização. *Lusotopie*, v. 2, p. 59-79, 2002.
- MORAES FILHO, Evaristo. Formalismo sociológico e a teoria do conflito. In: *Georg Simmel: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. p. 7-44. (Grandes cientistas sociais, 34)
- NAHDLATUL ULAMA. *About NU: legal basis and background*. Disponível em: <<http://www.nu.or.id/page.php?lang=en>>. Acesso em: 19 dez. 2008.
- NATION MASTER. *Encyclopedia*. Disponível em: <<http://www.nationmaster.com/encyclopedia/Image:MuslimDistribution3b.JPG>>. Acesso em: 17 jan. 2009.
- NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social*, v. 19, n. 1, p. 287-308, nov. 2006.
- PACE, Enzo. *Sociologia do islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- PALTER, Nurit. 2006: more jews converting to islam. *YNet News.com*. 13 jul. 2006. Disponível em: <<http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-3274735,00.html>>. Acesso em: 15 nov. 2008.
- PIERUCCI, Antônio F. Máquina de guerra religiosa: o islã visto por Weber. *Novos Estudos Cebrap*, n. 62, p. 73-96, mar. 2002.
- PINTO, Paulo G. Ritual, experiência mística e lei islâmica nas comunidades sufis de Alepo, Síria. *Anuário Antropológico 2004*, p. 51-94, 2005.
- ROBINSON, Francis; BROWN, Peter. O mundo islamita: esplendor de uma fé. *Grandes impérios e civilizações*. Madri: Prado, 1996, v. 1.
- ROSA RIBEIRO, Fernando. A construção da nação (pós-) colonial: África do Sul e Suriname, 1933-1948. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 24, n. 3, p. 483-512, 2002.
- RUSSELL, Robert Vane. *The tribes and castes of the central provinces of India*. London: Macmillan and Co., 1916, v. 1. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/files/20583/20583-h/20583-h.htm>>. Acesso em: 15 nov. 2008.

- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SILVEIRA, Flávio Leonel A. As complexidades da noção de fronteira: algumas reflexões. *Caderno Pós Ciências Sociais*, v. 2, n. 3, p. 17-38, jan./jun., 2005.
- SMITH-HEFNER, Nancy J. Javanese women and the veil in post-Soeharto Indonesia. *The Journal of Asian Studies*, v. 66, n. 2, p. 389-420, maio 2007.
- THE UNIVERSITY OF TEXAS AT AUSTIN. PERRY-CASTAÑEDA LIBRARY MAP COLLECTION. *Indonesia 2002*. Disponível em: <http://www.lib.utexas.edu/maps/middle_east_and_asia/indonesia_pol_2002.jpg>. Acesso em: 19 out. 2008a.
- _____. *Nederlandsch-Indie [Netherlands Indies] circa 1893. "Kaart van Nederlandsch-Indie naar oorspronkelijke teekening van H. Ph. Th. Witkamp", J.H. deBussy, Amsterdam, ca. 1893. Original scale of main map 1:5,000,000*. Disponível em: <http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/nederlandsch_indie_1893.jpg>. Acesso em: 15 nov. 2008b.
- TOMÁS DE AQUINO. *Tomás de Aquino*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os pensadores)
- TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- VOORUITSTREVENDE HERVORMINGS PARTIJ. *Review on the development of the VHP. Progressive Reformation Party, VHP*. Disponível em: <<http://www.parbo.com/vhp/>>. Acesso em: 15 jun. 2008.
- WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2001, parte 1.
- WILNER, John (Ed.). *Wortubuku Ini Sranan Tongo: Sranan Tongo — English Dictionary*. 4th ed. Paramaribo: Summer Institute of Linguistics, 2003. Disponível em: <<http://www.sil.org/américas/suriname/Index.html>>. Acesso em: 18 nov. 2007.

GLOSSÁRIO

Cf. DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2004; FARAH, Paulo Daniel. *O islã*. São Paulo: Publifolha, 2001; FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Curitiba: Positivo, 2004; HOUAISS, Antonio. *Dicionário eletrônico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. CD-ROM.

Abangan: em Java, pessoa com religião sincretista, apenas superficialmente islamizada.

Ablução: ação ou efeito de abluir(-se); lavagem. Purificação por meio da água, ritual comum a várias religiões.

Aiatolá: *ayatollah*, “sinal de Deus”. No xiismo iraniano, título dos mais altos *mujtahids*, legistas religiosos qualificados para enunciar interpretações pessoais.

Allah: Deus ou “o Deus”, usado em árabe tanto por muçulmanos quanto cristãos.

Alquibla: O ponto ou direção, no horizonte ou na mesquita, para o qual se voltam os muçulmanos, ao rezar. Variante: *quibla*.

Baraka: bênção, qualidade de santidade e poder mágico inerente em certas pessoas, lugares ou objetos.

Caaba: construção cúbica localizada próximo ao centro da grande mesquita de Meca. Santuário venerado pelos muçulmanos como o local mais sagrado da Terra, e que contém a 'pedra negra' que teria sido enviada por Deus a Adão para redimi-lo de seus pecados.

Califa (khalifah): “tenente”, representante de Maomé após sua morte que combina as funções religiosa e política do líder da *Umma*.

Eid al Adha: a Festa do Sacrifício. Data comemorativa do calendário muçulmano. Lembra o sacrifício que Abraão faria imolando o próprio filho, que no islã trata-se de Ismael.

Eid al Fitr: data comemorativa do calendário muçulmano que celebra o fim do jejum do mês do Ramadã

Fatwah: decisão jurídica por um especialista *mufti*.

Fundamentalismo islâmico: posição teológica que defende o retorno aos fundamentos da religião. O termo foi cunhado para designar manifestações do protestantismo norte-americano e depois passou a ser usado também para outras religiões. No caso do islã, refere-se a uma interpretação literal do Alcorão e das *Hadith*. Ser fundamentalista não implica tomar atitudes extremas. Quem o faz é extremista, e, não, fundamentalista.

Hadith: “notícia”. Tradição sobre atos e falas de Maomé.

Hadji (do árabe *hajj*): “peregrino”. Muçulmano que faz peregrinação a Meca.

Hégira (do árabe *hidjra*): “fuga, emigração”. A fuga de Maomé de Meca para Medina, em 622. Marca o início do calendário muçulmano.

Halal: o que está de acordo com os preceitos religiosos islâmicos.

Hambalita: uma das quatro escolas sunitas da lei, fundada por Ahmad ibn Hanbal (780-855).

Hanafita: uma das quatro escolas sunitas da lei, fundada por Abu Hanifa (699-767).

Haram: o que está em desacordo com os preceitos islâmicos.

In Sha’Allah: expressão que significa “se Deus quiser”. Deu origem à palavra “oxalá” em português.

Islã: submissão à vontade de Deus.

Jihad: “esforço” empreendido na causa de Deus, aplicada tanto para busca de auto-controle quanto para proteger e difundir o islã.

Kafir: infiel.

La Ilaha ill’Allah: o testemunho islâmico: “Não há outra divindade senão Deus”.

Madrasa: escola ou instituto de ensino.

Magrebe (*Maghreb*): “poente”. Região do norte da África que se estende do Marrocos ao oeste da Líbia, e abrange a região ocidental do mundo muçulmano.

Maliquita: uma das quatro escolas sunitas da lei, fundada por Malik ibn Anas (715-795).

Mesquita: templo consagrado ao culto muçulmano. Do árabe *masjid*, “lugar de prostração”.

Mufti: legista perito na *sharia* e oficialmente qualificado para enunciar *fatwas* (regras religiosas).

Mullah (do persa “*mollah*”): professor ou pregador religioso que pertence aos ulemás.

Pancasila: ideologia oficial indonésia que consiste em cinco princípios, sendo o primeiro a fé em Deus.

Salat: “orações”. Obrigatória para o muçulmano cinco vezes ao dia.

Salaf: “antecessores”; os muçulmanos religiosos da primeira geração.

Salafiyya: a tendência de imitar a *salaf*.

Sallah Allahu Aleihi Wa-sallam. “Que a paz e a bênção de Deus esteja com ele”, frase que se utiliza quando um muçulmano pronuncia o nome dos profetas.

Santri: em Java, muçulmano ortodoxo.

Shafita: uma das quatro escolas sunitas da lei, fundada por Al-Shafi'i (767-820).

Sharia: lei islâmica. Código legal que estabelece regras para a vida islâmica.

Sufismo: corrente religiosa mística do islã.

Sultão (sultan): Governador; autoridade política sem conotação religiosa.

Sunita: muçulmano ortodoxo que reconhece a autoridade dos quatro primeiros califas.

Sunna: “caminho trilhado”. Costumes, maneira de fazer sancionada pela tradição e o precedente de Maomé.

Talib (plural: *taliban*): aluno.

Ulemás: “sábios” ou “preparados”. Especialistas em questões religiosas e jurídicas.

Umma: comunidade universal de todos os muçulmanos.

Wahabita: seguidor dos ensinamentos de Muhammad ibn Abd al-Wahhab, pregador ultrapuritano na Península Arábica (1703-1792).

Xeque (Shayakh): “velho”, líder de uma tribo; pessoa com autoridade religiosa, sábio, mestre sufi.

Xiita: muçulmano partidário de Ali, primo e genro de Maomé, e que sustenta, em oposição à corrente majoritária sunita, que a sucessão religiosa e política do profeta Maomé, o fundador da religião, deveria ter se restringido a membros de sua família e descendentes, obedecendo ao critério permanente de consangüinidade.

Zakat: taxa de 2,5% sobre o capital ou renda, paga anualmente por muçulmanos para fins sociais ou beneficentes.

ANEXOS

ANEXO A

“O HOMEM QUE SABIA JAVANÊS”, DE LIMA BARRETO

O homem que sabia javanês

BARRETO, Lima. *O homem que sabia javanês e outros contos*. Curitiba: Polo Editorial do Paraná, 1997.

Em uma confeitaria, certa vez, ao meu amigo Castro, contava eu as partidas que havia pregado às convicções e às respeitabilidades para poder viver.

Houve mesmo, uma dada ocasião, quando estive em Manaus, em que fui obrigado a esconder a minha qualidade de bacharel, para mais confiança obter dos clientes, que afluíam ao meu escritório de feiticeiro e adivinho. Contava eu isso.

O meu amigo ouvia-me calado, embevecido, gostando daquele meu Gil Blas vivido, até que, em uma pausa da conversa, ao esgotarmos os copos, observou a esmo:

— Tens levado uma vida bem engraçada, Castelo!

— Só assim se pode viver... Isto de uma ocupação única: sair de casa a certas horas, voltar a outras, aborrece, não achas? Não sei como me tenho agüentado lá, no consulado!

— Cansa-se; mas não é disso que me admiro. O que me admira é que tenhas corrido tantas aventuras aqui, neste Brasil imbecil e burocrático.

— Qual! Aqui mesmo, meu caro Castro, se podem arranjar belas páginas de vida. Imagina tu que eu já fui professor de javanês!

— Quando? Aqui, depois que voltaste do consulado?

— Não; antes. E, por sinal, fui nomeado cônsul por isso.

— Conta lá como foi. Bebes mais cerveja?

— Bebo.

Mandamos buscar mais outra garrafa, enchemos os copos e continuei:

— Eu tinha chegado havia pouco ao Rio e estava literalmente na miséria. Vivia fugido de casa de pensão em casa de pensão, sem saber onde e como ganhar dinheiro, quando li no Jornal do Comércio o anúncio seguinte:

“Precisa-se de um professor de língua javanesa. Cartas etc.” Ora, disse cá comigo, está ali uma colocação que não terá muitos concorrentes; se eu capiscasse quatro palavras, ia apresentar-me. Saí do café e andei pelas ruas, sempre a imaginar-me professor de javanês, ganhando dinheiro, andando de bonde e sem encontros desagradáveis com os “cadáveres”. Insensivelmente dirigi-me à Biblioteca Nacional. Não sabia bem que livro iria pedir; mas, entrei, entreguei o chapéu ao porteiro, recebi a senha e subi. Na escada, acudiu-

me pedir a *Grande Encyclopédie*, letra J, a fim de consultar o artigo relativo a Java e à língua javanesa. Dito e feito. Fiquei sabendo, ao fim de alguns minutos, que Java era uma grande ilha do arquipélago de Sonda, colônia holandesa, e o javanês, língua aglutinante do grupo maleo-polinésico, possuía uma literatura digna de nota e escrita em caracteres derivados do velho alfabeto hindu.

A *Encyclopédie* dava-me indicação de trabalhos sobre a tal língua malaia e não tive dúvidas em consultar um deles. Copiei o alfabeto, a sua pronúncia figurada e saí. Andei pelas ruas, perambulando e mastigando letras.

Na minha cabeça dançavam hieróglifos; de quando em quando consultava as minhas notas; entrava nos jardins e escrevia estes calungas na areia para guardá-los bem na memória e habituar a mão a escrevê-los.

À noite, quando pude entrar em casa sem ser visto, para evitar indiscretas perguntas do encarregado, ainda continuei no quarto a engolir o meu “a-b-c” malaio, e com tanto afinco levei o propósito que, de manhã, o sabia perfeitamente.

Convenci-me que aquela era a língua mais fácil do mundo e saí; mas não tão cedo que não me encontrasse com o encarregado dos aluguéis dos cômodos:

— Senhor Castelo, quando salda a sua conta?

Respondi-lhe então eu, com a mais encantadora esperança:

— Breve... Espere um pouco... Tenha paciência... Vou ser nomeado professor de javanês, e...

Por aí o homem interrompeu-me:

— Que diabo vem a ser isso, Senhor Castelo?

Gostei da diversão e ataquei o patriotismo do homem:

— É uma língua que se fala lá pelas bandas do Timor. Sabe onde é?

Oh! alma ingênua! O homem esqueceu-se da minha dívida e disse-me com aquele falar forte dos portugueses:

— Eu, cá por mim, não sei bem; mas ouvi dizer que são umas terras que temos lá para os lados de Macau. E o senhor sabe isso, Senhor Castelo?

Animado com esta saída feliz que me deu o javanês, voltei a procurar o anúncio. Lá estava ele. Resolvi animosamente propor-me ao professorado do idioma oceânico. Redigi a resposta, passei pelo jornal e lá deixei a carta. Em seguida, voltei à biblioteca e continuei os meus estudos de javanês. Não fiz grandes progressos nesse dia, não sei se por julgar o

alfabeto javanês o único saber necessário a um professor de língua malaia ou se por ter me empenhado mais na bibliografia e história literária do idioma que ia ensinar.

Ao cabo de dois dias, recebia eu uma carta para ir falar ao doutor Manuel Feliciano Soares Albernaz, Barão de Jacuecanga, à rua Conde de Bonfim, não me recordo bem que número. É preciso não te esqueceres que entrementes continuei estudando o meu malaio, isto é, o tal javanês. Além do alfabeto, fiquei sabendo o nome de alguns autores, também perguntar e responder “como está o senhor?” — e duas ou três regras de gramática, lastrado todo esse saber com vinte palavras do léxico.

Não imaginas as grandes dificuldades com que lutei para arranjar os quatrocentos réis da viagem! É mais fácil — podes ficar certo — aprender o javanês... Fui a pé. Cheguei suadíssimo; e, com maternal carinho, as anosas mangueiras, que se perfilavam em alameda diante da casa do titular, me receberam, me acolheram e me reconfortaram. Em toda a minha vida, foi o único momento em que cheguei a sentir a simpatia da natureza...

Era uma casa enorme que parecia estar deserta; estava maltratada, mas não sei por que me veio pensar que nesse mau tratamento havia mais desleixo e cansaço de viver que mesmo pobreza. Devia haver anos que não era pintada. As paredes descascavam e os beirais do telhado, daquelas telhas vidradas de outros tempos, estavam desguarnecidos aqui e ali, como dentaduras decadentes ou malcuidadas.

Olhei um pouco o jardim e vi a pujança vingativa com que a tiririca e o carrapicho tinham expulsado os tinhorões e as begônias. Os crótons continuavam, porém, a viver com a sua folhagem de cores mortiças. Bati. Custaram-me a abrir. Veio, por fim, um antigo preto africano, cujas barbas e cabelo de algodão davam à sua fisionomia uma aguda impressão de velhice, doçura e sofrimento.

Na sala, havia uma galeria de retratos: arrogantes senhores de barba em colar se perfilavam enquadrados em imensas molduras douradas, e doces perfis de senhoras, em bandós, com grandes leques, pareciam querer subir aos ares, enfunadas pelos redondos vestidos à balão; mas, daquelas velhas coisas, sobre as quais a poeira punha mais antiguidade e respeito, a que gostei mais de ver foi um belo jarrão de porcelana da China ou da Índia, como se diz. Aquela pureza da louça, a sua fragilidade, a ingenuidade do desenho e aquele seu fosco brilho de luar diziam-me a mim que aquele objeto tinha sido feito por mãos de criança, a sonhar, para encanto dos olhos fatigados dos velhos desiludidos...

Esperei um instante o dono da casa. Tardou um pouco. Um tanto trôpego, com o lenço de alcobaça na mão, tomando veneravelmente o simonte de antanho, foi cheio de respeito que o vi chegar. Tive vontade de ir-me embora. Mesmo se não fosse ele o discípulo, era

sempre um crime mistificar aquele ancião, cuja velhice trazia à tona do meu pensamento alguma coisa de augusto, de sagrado. Hesitei, mas fiquei.

— Eu sou — avancei — o professor de javanês, que o senhor disse precisar.

— Sente-se — respondeu-me o velho. — O senhor é daqui, do Rio?

— Não, sou de Canavieiras.

— Como? — fez ele. — Fale um pouco alto, que sou surdo.

— Sou de Canavieiras, na Bahia — insisti eu.

— Onde fez os seus estudos?

— Em São Salvador.

— E onde aprendeu o javanês? — indagou ele, com aquela teimosia peculiar aos velhos.

Não contava com essa pergunta, mas imediatamente arquitetei uma mentira. Conte-lhe que meu pai era javanês. Tripulante de um navio mercante, viera ter à Bahia, estabelecera-se nas proximidades de Canavieiras como pescador, casara, prosperara e fora com ele que aprendi javanês.

— E ele acreditou? E o físico? — perguntou meu amigo, que até então me ouvira calado.

— Não sou — objetei — lá muito diferente de um javanês. Estes meus cabelos corridos, duros e grossos e a minha pele *basané* podem dar-me muito bem o aspecto de um mestiço de malaio...Tu sabes bem que, entre nós, há de tudo: índios, malaios, taitianos, malgaches, guanches, até godos. É uma comparsaria de raças e tipos de fazer inveja ao mundo inteiro.

— Bem — fez o meu amigo —, continua.

— O velho — emendei eu — ouviu-me atentamente, considerou demoradamente o meu físico, pareceu que me julgava de fato filho de malaio e perguntou-me com doçura:

— Então está disposto a ensinar-me javanês?

— A resposta saiu-me sem querer: Pois não.

— O senhor há de ficar admirado — aduziu o Barão de Jacuecanga — que eu, nesta idade, ainda queira aprender qualquer coisa, mas...

— Não tenho que admirar. Têm-se visto exemplos e exemplos muito fecundos...

— O que eu quero, meu caro senhor...

— Castelo — adiantei eu.

— O que eu quero, meu caro Senhor Castelo, é cumprir um juramento de família. Não sei se o senhor sabe que eu sou neto do Conselheiro Albernaz, aquele que acompanhou Pedro I, quando abdicou. Voltando de Londres, trouxe para aqui um livro em língua esquisita, a que tinha grande estimação. Fora um hindu ou siamês que lho dera, em Londres, em agradecimento a não sei que serviço prestado por meu avô. Ao morrer meu avô, chamou meu pai e lhe disse: “Filho, tenho este livro aqui, escrito em javanês. Disse-me quem mo deu que ele evita desgraças e traz felicidades para quem o tem. Eu não sei nada ao certo. Em todo caso, guarda-o; mas, se queres que o fado que me deitou o sábio oriental se cumpra, faze com que teu filho o entenda, para que sempre a nossa raça seja feliz”. Meu pai — continuou o velho barão — não acreditou muito na história; contudo, guardou o livro. Às portas da morte, ele mo deu e disse-me o que prometera ao pai. Em começo, pouco caso fiz da história do livro. Deitei-o a um canto e fabriquei minha vida. Cheguei até a esquecer-me dele; mas, de uns tempos a esta parte, tenho passado por tanto desgosto, tantas desgraças têm caído sobre a minha velhice que me lembrei do talismã da família. Tenho que o ler, que o compreender, se não quero que os meus últimos dias anunciem o desastre da minha posteridade; e, para atendê-lo, é claro que preciso entender o javanês. Eis aí.

Calou-se e notei que os olhos do velho se tinham orvalhado. Enxugou discretamente os olhos e perguntou-me se queria ver o tal livro. Respondi-lhe que sim. Chamou o criado, deu-lhe as instruções e explicou-me que perdera todos os filhos, sobrinhos, só lhe restando uma filha casada, cuja prole, porém, estava reduzida a um filho, débil de corpo e de saúde frágil e oscilante.

Veio o livro. Era um velho calhamaço, um *in-quarto* antigo, encadernado em couro, impresso em grandes letras, em um papel amarelado e grosso. Faltava a folha do rosto e por isso não se podia ler a data da impressão.

Tinha ainda umas páginas de prefácio, escritas em inglês, onde li que se tratava das histórias do príncipe Kulanga, escritor javanês de muito mérito.

Logo informei disso o velho barão, que, não percebendo que eu tinha chegado aí pelo inglês, ficou tendo em alta consideração o meu saber malaio. Estive ainda folheando o cartapácio, à laia de quem sabe magistralmente aquela espécie de vasconço, até que afinal contratamos as condições de preço e de hora, comprometendo-me a fazer com que ele lesse o tal alfarrábio antes de um ano.

Dentro em pouco, dava a minha primeira lição, mas o velho não foi tão diligente quanto eu. Não conseguia aprender a distinguir e a escrever nem sequer quatro letras.

Enfim, com metade do alfabeto levamos um mês e o Senhor Barão de Jacuecanga não ficou lá muito senhor da matéria: aprendia e desaprendia.

A filha e o genro (penso que até aí nada sabiam da história do livro) vieram a ter notícias do estudo do velho; não se incomodaram. Acharam graça e julgaram a coisa boa para distraí-lo.

Mas com o que tu vais ficar assombrado, meu caro Castro, é com a admiração que o genro ficou tendo pelo professor de javanês. Que coisa única! Ele não se cansava de repetir: “É um assombro! Tão moço! Se eu soubesse isso, ah! onde estava!”

O marido de Dona Maria da Glória (assim se chamava a filha do barão) era desembargador, homem relacionado e poderoso; mas não se pejava em mostrar diante de todo o mundo a sua admiração pelo meu javanês. Por outro lado, o barão estava contentíssimo. Ao fim de dois meses, desistira da aprendizagem e pedira-me que lhe traduzisse, um dia sim outro não, um trecho do livro encantado. Bastava entendê-lo, disse-me ele; nada se opunha que outrem o traduzisse e ele ouvisse. Assim evitava a fadiga do estudo e cumpria o encargo.

Sabes bem que até hoje nada sei de javanês, mas compus umas histórias bem tolas e impingi-as ao velhote como sendo do crônicon. Como ele ouvia aquelas bobagens!

Ficava extático, como se estivesse a ouvir palavras de um anjo. E eu crescia aos seus olhos!

Fez-me morar em sua casa, enchia-me de presentes, aumentava-me o ordenado. Passava, enfim, uma vida regalada.

Contribuiu muito para isso o fato de vir ele a receber uma herança de um seu parente esquecido que vivia em Portugal. O bom velho atribuiu a coisa ao meu javanês; e eu estive quase a crê-lo também.

Fui perdendo os remorsos; mas, em todo o caso, sempre tive medo que me aparecesse pela frente alguém que soubesse o tal patuá malaio. E esse meu temor foi grande, quando o doce barão me mandou com uma carta ao Visconde de Caruru para que me fizesse entrar na diplomacia. Fiz-lhe todas as objeções: a minha fealdade, a falta de elegância, o meu aspecto tagalo. “Qual!”, retrucava ele. “Vá, menino; você sabe javanês!” Fui. Mandou-me o visconde para a Secretaria dos Estrangeiros com diversas recomendações. Foi um sucesso.

O diretor chamou os chefes de seção: “Vejam só, um homem que sabe javanês — que portento!”

Os chefes de seção levaram-me aos oficiais e amanuenses e houve um destes que me olhou mais com ódio do que com inveja ou admiração. E todos diziam: “Então sabe javanês? É difícil? Não há quem o saiba aqui!”

O tal amanuense, que me olhou com ódio, acudiu então: “É verdade, mas eu sei canaque. O senhor sabe?” Disse-lhe que não e fui à presença do ministro.

A alta autoridade levantou-se, pôs as mãos às cadeiras, concertou o *pince-nez* no nariz e perguntou: “Então, sabe javanês?” Respondi-lhe que sim; e, à sua pergunta onde o tinha aprendido, contei-lhe a história do tal pai javanês. “Bem”, disse-me o ministro, “o senhor não deve ir para a diplomacia; o seu físico não se presta... O bom seria um consulado na Ásia ou Oceania. Por ora, não há vaga, mas vou fazer uma reforma e o senhor entrará. De hoje em diante, porém, fica adido ao meu ministério e quero que, para o ano, parta para Bâle, onde vai representar o Brasil no Congresso de Lingüística. Estude, leia o Hovelacque, o Max Müller e outros!”

Imagina tu que eu até aí nada sabia de javanês, mas estava empregado e iria representar o Brasil em um congresso de sábios.

O velho barão veio a morrer, passou o livro ao genro para que o fizesse chegar ao neto, quando tivesse a idade conveniente e fez-me uma deixa no testamento.

Pus-me com afã no estudo das línguas maleo-polinésicas; mas não havia meio!

Bem jantado, bem vestido, bem dormido, não tinha energia necessária para fazer entrar na cachola aquelas coisas esquisitas. Comprei livros, assinei revistas: *Revue Anthropologique et Linguistique*, *Proceedings of the English—Oceanic Association*, *Archivo Glottologico Italiano*, o diabo, mas nada! E a minha fama crescia. Na rua, os informados apontavam-me, dizendo aos outros: “Lá vai o sujeito que sabe javanês.” Nas livrarias, os gramáticos consultavam-me sobre a colocação dos pronomes no tal jargão das ilhas de Sonda. Recebia cartas dos eruditos do interior, os jornais citavam o meu saber e recusei aceitar uma turma de alunos sequiosos de entenderem o tal javanês. A convite da redação, escrevi, no *Jornal do Comércio*, um artigo de quatro colunas sobre a literatura javanesa antiga e moderna...

— Como, se tu nada sabias? — interrompeu-me o atento Castro.

— Muito simplesmente: primeiramente, descrevi a ilha de Java, com o auxílio de dicionários e umas poucas de geografias, e depois citei a mais não poder.

— E nunca duvidaram? — perguntou-me ainda o meu amigo.

— Nunca. Isto é, uma vez quase fico perdido. A polícia prendeu um sujeito, um marujo, um tipo bronzado que só falava uma língua esquisita. Chamaram diversos

intérpretes, ninguém o entendia. Fui também chamado, com todos os respeitos que a minha sabedoria merecia, naturalmente. Demorei-me em ir, mas fui afinal. O homem já estava solto, graças à intervenção do cônsul holandês, a quem ele se fez compreender com meia dúzia de palavras holandesas. E o tal marujo era javanês — uf!

Chegou, enfim, a época do congresso, e lá fui para a Europa. Que delícia! Assisti à inauguração e às sessões preparatórias. Inscreveram-me na seção do tupi-guarani e eu abalei para Paris. Antes, porém, fiz publicar no *Mensageiro de Bâle* o meu retrato, notas biográficas e bibliográficas. Quando voltei, o presidente pediu-me desculpas por me ter dado aquela seção; não conhecia os meus trabalhos e julgara que, por ser eu americano brasileiro, me estava naturalmente indicada a seção do tupi-guarani. Aceitei as explicações e até hoje ainda não pude escrever as minhas obras sobre o javanês, para lhe mandar, conforme prometi.

Acabado o congresso, fiz publicar extratos do artigo do *Mensageiro de Bâle*, em Berlim, em Turim e Paris, onde os leitores de minhas obras me ofereceram um banquete, presidido pelo Senador Gorot. Custou-me toda essa brincadeira, inclusive o banquete que me foi oferecido, cerca de dez mil francos, quase toda a herança do crédulo e bom Barão de Jacuecanga.

Não perdi meu tempo nem meu dinheiro. Passei a ser uma glória nacional e, ao saltar no cais Pharoux, recebi uma ovação de todas as classes sociais e o presidente da república, dias depois, convidava-me para almoçar em sua companhia.

Dentro de seis meses fui despachado cônsul em Havana, onde estive seis anos e para onde voltarei, a fim de aperfeiçoar os meus estudos das línguas da Malaia, Melanésia e Polinésia.

— É fantástico — observou Castro, agarrando o copo de cerveja.

— Olha: se não fosse estar contente, sabes que ia ser?

— Quê?

— Bacteriologista eminente. Vamos?

— Vamos.

ANEXO B
FOTOGRAFIAS DO SURINAME



Centro de Paramaribo (John Araujo, 2007).



Centro de Paramaribo (John Araujo, 2007).



Microônibus utilizados no transporte público (John Araujo, 2007).



Microônibus utilizados no transporte público (John Araujo, 2007).



Microônibus utilizados no transporte público (John Araujo, 2007).



Vendedor de "raspa-raspa", em Paramaribo (John Araujo, 2007).



Jovens estudantes na praça do centro de Paramaribo (John Araujo, 2007).



Jovens estudantes em Paramaribo (John Araujo, 2007).



Centro cultural chinês (John Araujo, 2007).



Crianças hindustanas comemorando o aniversário da imigração indiana no Suriname (John Araujo, 2001).



Crematório hinduísta, tendo, à frente, estátua do deus Hanuman, considerado uma encarnação de Shiva (John Araujo, 2001).



Templo hinduísta (John Araujo, 2007).



Templo hinduísta (John Araujo, 2001).



Templo hinduísta (John Araujo, 2007).



Templo hinduista (John Araujo, 2007).



Templo hinduista (John Araujo, 2007).



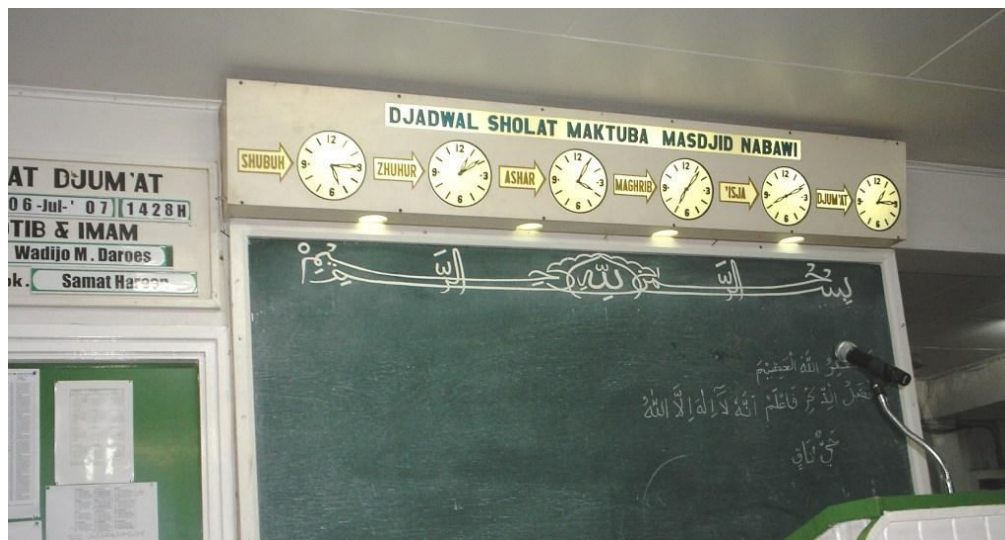
Templo hinduista (John Araujo, 2007).



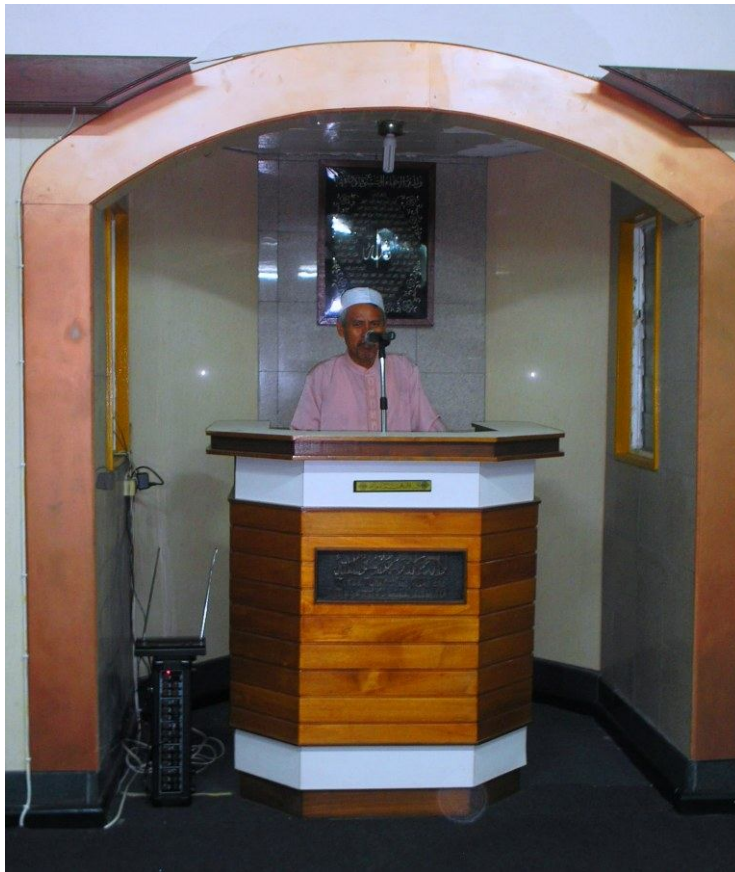
Templo hinduista (John Araujo, 2007).



Mesquita Masjid Nabawi, iluminada à noite (John Araujo, 2007)



Relógios marcando os horários para as orações na mesquita Masjid Nabawi (John Araujo, 2007).



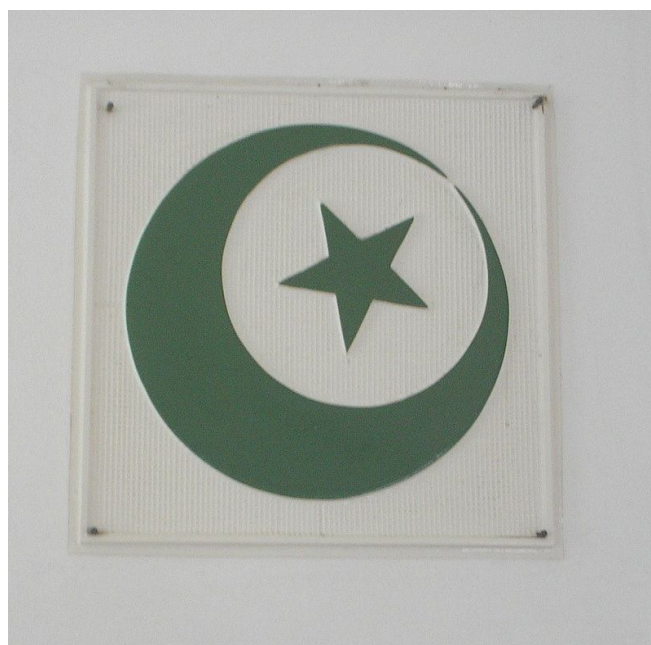
Imam Arifin Talha, na mesquita Masjid Nabawi (John Araujo, 2007).



Primeiro versículo do Alcorão: "Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso", em árabe e transliterado, na mesquita Masjid Hidajat Islam (John Araujo, 2007).



Símbolo islâmico na mesquita Masjid Hidajat Islam (John Araujo, 2007).



Símbolo islâmico na mesquita Masjid Hidajat Islam (John Araujo, 2007).



Mesquita (John Araujo, 2007).



Mesquita (John Araujo, 2007).



Centro educacional islâmico (John Araujo, 2007).



Mesquita (John Araujo, 2007).



Mesquita (John Araujo, 2007).



Mesquita (John Araujo, 2007).



Mesquita (John Araujo, 2007).



Mesquita (John Araujo, 2007).



Mesquita (John Araujo, 2007).



Mesquita (John Araujo, 2007).



Mesquita (John Araujo, 2007).



Mesquita (John Araujo, 2007).



Mesquita (John Araujo, 2007).

ANEXO C

O MODELO DE *SLAMETAN* DESCRITO POR CLIFFORD GEERTZ

The *Slametan* Pattern

GEERTZ, Clifford. *The religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press, 1976, p. 12-14.

Most *slametans* are held in the evening, just after the sun has gone down and the evening prayer — for those who perform it — is done. If the occasion is, say, a name-changing, a harvest, or a circumcision, the host will have employed a religious specialist to determine an auspicious day according to a numerological interpretation of the Javanese calendrical system; if it is a death or a birth, the event itself determines the timing. The day is spent in preparing the food. The women do this: for a small feast only those of the household itself, for a large one a wider range of kin ties may be drawn upon. The ceremony itself is all male. The women remain *mburi* (behind — i.e., in the kitchen), but they inevitably peek through the bamboo walls at the men, who, squatted on floor mats *ngarepan* (in front — i.e., in the main living room) perform the actual ritual, eating the food the women have prepared.

The men invited are all close neighbors, since to a *slametan* one invites all those who live in the immediate area around one's own house. The basis of within a short distance from one's house in any direction must be invited and selection is entirely territorial: relative or not, friend or not, anyone who lives must come. They are called together by a messenger of the host (most often one of his children) only five or ten minutes before the *slametan* is to begin, and they must drop everything and come immediately. Despite this apparently haphazard procedure, almost everyone turns up, because during the period just after sunset almost everyone in Modjokuto is at home, people are usually aware — although no one may have actually said anything about it — that a *slametan* is about to be given a good while before it actually occurs and so expect the messenger, and the Javanese has a kind of punctuate sense of time which makes it easy for him to shift sharply from one kind of activity to another with very little transition.

Upon arrival each guest takes a place on the floor mats, squatting in the formal Javanese sitting posture called *sila* (with legs folded inward and crossed in front of the body and with the trunk ramrod stiff). The room slowly fills with the odor of the burning incense, and there is a little subdued small talk as people drift in and seat themselves (there is no special order) in a large circle around the food, which has already been placed in the center. When all have arrived and the circle is complete, the ceremony begins.

The host opens the ceremony with a speech in very formal high-Javanese. First, he expresses his profound gratitude for his neighbors' attendance. He regards them, he says, as witnesses to the purity and the nature of his intentions and to the fact that he is holding

the required rite in order to realize these excellent intentions, and he states these intentions: he presents the specific reason for the *slametan* — his daughter is seven months pregnant, it is the Prophet's birthday, or whatever. Next, he gives the general reason for the rite. This is always the same: to secure for himself, his family, and his guests that peculiarity negative state of bodily and mental equanimity the Javanese call *slamet*, from which the ritual takes its name. to this end he petitions the spirits of the village, young and old, male and female. Lastly he begs pardon for any errors he may have made in his speech or anything he may have said which disturbed anyone, and for the inadequacy of the food he is serving. Through the whole speech he speaks in an even, rhythmic, mechanical cadence, and at each pause the audience responds with a solemn "*inggih*" — "yes".

When the host has completed the *udjub*, as this formal introductory speech is called, he asks someone present to give the Arabic chant-prayer. Actually, most of those assembled do not know how to chant, but the host always makes certain that someone who does is present. On a special occasion he may even invite the *modin*, the official village religious specialist, to give the prayer, but usually he will just invite a friend who he knows has attended a religious school for a period and can chant short Arabic prayers (whose meaning, however, he is almost never able to understand). Fragments from the Koran, most often the *Alfatékah*, the short prayer which precedes the Koran proper, are usually used, although some people may know special prayers. The prayer leader recites the prayer or Koranic passage while the other guests sit with their palms turned upward toward the sky and their faces lifted as though awaiting a gift from God; or, alternatively, they stare down into their palms and may even bury their faces in them. At each pause in the leader's chant they utter "*amin*" (amen), and when he is finished they rub the palms of their hands on their faces as though they were attempting to wake themselves from a sleep. For this trouble the prayer leader receives a small token payment called the *wadjib*.

The preliminaries completed, the singsong cadence of the Arabic chant having been balanced against the regular, mechanical rhythms of the Javanese speech, the serving of the food begins. Each participant (except the host, who does not eat) receives a cup of tea and a banana-leaf dish into which is put a sample of each sort of food from the center of the floor. The fare is much better than average: usually there are several kinds of the meat, chicken, or fish, plus variously colored or molded rice or rice porridge, each variety with a meaning which the participants may or may not remember. (In giving the *udjub* the host often tells what each food means as part of his declaration of intentions.) The food is not served by the host but by one or two of the guests. Who hop into the middle of the circle and fill the various dishes. When everyone has his filled dish, the host bids them eat. They scoop the rice and meat up with their fingers, eating hurriedly and quietly — for it is believed to be bad luck to talk while

eating. After about a half-dozen scoopfuls or about five minutes, they one by one stop eating, and when all have stopped they ask permission to “follow my own will” (*nuwun sakersa*) and, receiving it, depart for home, crouching so as not to tower over the seated host, about ten or fifteen minutes after they have come. Most of their food remains uneaten. It is taken home, wrapped in the banana-leaf dishes, to be eaten in the privacy of their houses in company with their wives and children. With their departure, the *slametan* ends.