

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes & LIMA, Vanessa Karla Mota de S. Peregrinação Islâmica (hajj): Diálogos antropológicos sobre práticas “nativas” para compreensão da comunidade religiosa muçulmana. *Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia*, v.1, n.3, p. 162-174, novembro de 2017. ISSN 2526-4702.

Artigo

<http://www.cchla.ufpb.br/sociabilidadesurbanas/>

Peregrinação Islâmica (*hajj*): Diálogos antropológicos sobre práticas “nativas” para compreensão da comunidade religiosa muçulmana

Islamic Pilgrimage (hajj): Anthropological dialogues on "natives" practices for understanding of religious community muslim

*Maria Patrícia Lopes Goldfarb
Vanessa Karla Mota de S. Lima*

Resumo: O termo Islã (الإسلام), transl. al-Islā) vem do árabe Islām, que deriva da quarta forma verbal da raiz slm, aslama, e significa "submissão" (a Deus). A teologia islâmica se divide em duas categorias de pensamento: crenças (o Iman) e práticas (o Din ou Pilares da Fé), importantes para o que constitui o ser muçulmano. A peregrinação anual dos muçulmanos à Meca (Hajj) é um dos pilares da fé islâmica. Esse trabalho busca discutir de que modo a Hajj cria significados e conduz os indivíduos à noção de identidade comunal, que se expressa em discursos e práticas cotidianas, empreendida por muçulmanos de comunidades sunitas em João Pessoa-PB e Caruaru-PE. Observamos na pesquisa que o ritual de peregrinação islâmica é um mecanismo de reafirmação da Ummah, para além das diversas identidades culturais locais. Os laços que unem os peregrinos são distintos da consanguinidade ou do território, mas se firmam através de significados presentes no discurso da unidade moral, ideológica, política e religiosa, entre os muçulmanos de todas as partes do mundo. **Palavras-chave:** peregrinação, identidade muçulmana, comunidade imaginada

Abstract: The term Islam (الإسلام), transl al-Islam) comes from Islaam Arabic, which derives the fourth verbal form of the root slm, aslama, and means "submission" (God). The Islamic theology is divided into two categories of thought, belief (Iman) and practices (Din or Pillars of Faith), important for what constitutes being Muslim. The annual pilgrimage of Muslims to Mecca (Hajj) is one of the pillars of the Islamic faith. This paper discusses how the Hajj creates meanings and leads individuals to the notion of communal identity, which is expressed in speeches and daily practices, undertaken by Muslims of the Sunni community in João Pessoa-PB and Caruaru-PE. We noted in the research that the Islamic pilgrimage ritual is a reaffirmation mechanism of the ummah, in addition to various local cultural identities. The ties that bind the pilgrims are distinct from consanguinity or territory, but stay themselves through meanings present in the discourse of moral unity, ideological, political, religious and Muslims all over the world. **Keywords:** pilgrimage, muslim identity, imagined community

As peregrinações estão ligadas a deslocamentos territoriais de pessoas que buscam os chamados “lugares santos” ou de devoção, práticas historicamente ligadas a “religiões universais”, como é o caso do catolicismo ou islamismo (TURNER, 2008). As peregrinações de cunho religioso são um fenômeno mundial, que abarcam pessoas de todas as partes do mundo, impulsionando cada vez mais o turismo, o consumo e as trocas entre culturas distintas.

Objetivamos discutir de que modo a *Hajj* (peregrinação à Meca), que liga-se a práticas devocionais, possibilita e amplia significados que conduz a noção de

identidades comunais entre muçulmanos islâmicos. Para isso relacionamos *Hajj* à existência de uma comunidade transnacional muçulmana chamada *Ummah*. Neste sentido, entendemos esta peregrinação como fundamental para “criação e organização de identidades e comunidades religiosas supralocais” (PINTO, 2006, p. 167).

Tomamos como modelo empírico de análise comunidades islâmicas Sunitas¹, que vivem nos Estados da Paraíba e Pernambuco, região nordeste do Brasil. O Islamismo hoje é praticado por cerca de 1,57 bilhões de muçulmanos, ou seja, quase 25% da população mundial, localizados em sua maioria na Ásia, Oriente Médio e África. Ao contrário do que se pensa a maioria dos muçulmanos não é árabe (RIBEIRO, 2012). Segundo dados do jornal Folha de São Paulo (2009), apesar de ser uma religião em crescente expansão, o Islamismo ainda é minoria na Europa e Américas, como é o caso do Brasil.

No documentário da emissora de rádio e televisão inglesa BBC, “*A História das Religiões – Islamismo*”², o Islã é definido não apenas como um *sistema de crenças*, ao qual o fiel se submete, mas, como *uma postura da vida*. O Islã, portanto, mais do que um termo linguístico, engloba uma multiplicidade de sentidos e transforma-se a partir dos significados que lhe são atribuídos pelos muçulmanos.

De acordo com a teologia, a religião islâmica é “eterna”, ou seja, é a verdadeira religião, dada por Deus aos homens desde os primórdios. O Islã seria, portanto, a religião “natural” da humanidade. E entre os pilares da crença islâmica está a peregrinação a Meca, sobre a qual reside esta análise, que representa demonstração máxima de profissão de fé; que se destina a todo aquele que tiver condições de realizar tal empreendimento.

Para a realização da pesquisa³, optamos pelo chamado método etnográfico, com ênfase na “observação participante” e privilegiando a “técnica da análise do discurso”. (DURHAM, 2004, p. 25- 26). É necessário frisar que entendemos a etnografia como uma experiência física e subjetiva de completa imersão no universo estudado, quer seja teoricamente analisado ou empiricamente observado (MAGNANI, 2002).

Este trabalho faz parte de uma pesquisa vem se desenvolvendo desde o ano de 2012 junto ao Grupo de Estudos Culturais (GEC) do CNPq, efetivada nas cidades de João Pessoa (Litoral paraibano), Caruaru e Canhotinho (Agreste de Pernambuco). Em João Pessoa, são dois os espaços de deslocamento para realização da pesquisa: a Academia Mesquita Brothers, localizada no bairro do Bessa, onde se reúne um grupo de muçulmanos pessoenses sob a orientação de um dos líderes islâmico na cidade⁴: o Muhammed Al-Mesquita, para estudos, palestras de orientação religiosa, debates e orações; e na Mesquita e Centro Islâmico Pessoaense localizados no Bairro dos Estados e

¹Sunitas correspondem a uma denominação de seguidores do Islamismo, conhecidos como “Povo do Suna”, pelo fato de afirmarem seguir o “Suna”, ou “Caminho Percorrido” (nome dado às palavras e atos do profeta Maomé e seus primeiros seguidores). As divisões islâmicas surgiram após a morte de Maomé, em consequência da disputa entre seus seguidores pela liderança da comunidade, pelo direito à sucessão do Profeta, surgiram duas divisões majoritárias os “sunitas” e os “xiitas”. Os sunitas acreditam que Maomé não deixou herdeiros legítimos e que seu sucessor deveria ser eleito com uma votação entre as pessoas da comunidade islâmica. A maioria dos muçulmanos é sunita no Brasil e no mundo (LIMA, 2012).

²The Islamic Word. Documentário. 2005. Duração: 54min. Reino Unido, BBC.

³A pesquisa teve início durante a graduação em Ciências Sociais na UFPB, e segue em curso no Mestrado em Antropologia na mesma instituição.

⁴De acordo com Montenegro (2002), as instituições que incorporam os muçulmanos são legalmente chamadas de Associações beneficentes, estando as mais antigas localizadas em São Paulo.

dirigido pelo seu presidente, o *Iman*⁵ marroquino Mustafá Rafai. É lá que se concentram o maior grupo de muçulmanos pessoenses e estrangeiros (são diversas as nacionalidades desses muçulmanos: países da África, Marrocos, Jordânia e Líbano) com o propósito de participarem dos estudos (nas sextas-feiras), das orações diárias e de encontros islâmicos. Já os visitantes e revertidos brasileiros, isto é, os novos adeptos do islamismo, que passam a pregar uma “obediência religiosa”, estudam regularmente a língua árabe aos domingos. De acordo com dados fornecidos pelos frequentadores, cerca de quarenta e cinco pessoas compõem a comunidade muçulmana na capital paraibana.



Figuras 1 e 2: Mesquita e Centro Islâmico de João Pessoa; Jummah.
Fonte: Trabalho de Campo, julho de 2015.

No agreste de Pernambuco o Centro Cultural Islâmico, em Caruaru, é uma filial do Centro Cultural Islâmico em São Paulo, liderado pelo Sher Wafî Farah, que após visitar os muçulmanos da região e comprovar as dificuldades dos fieis para se locomoverem até Recife⁶, decidiu apoiar à fundação da filial na cidade.

A liderança do Centro Cultural Islâmico em Caruaru está nas mãos do estudioso Hosnir Badawi, que segundo relata, procura “passar a mensagem da religião” e o faz ministrando palestras nas escolas estaduais, particulares e universidades sobre a relação entre religião islâmica e educação, além de debates sobre a revolta escravocrata muçulmana dos malês⁷ e seus desdobramentos históricos e culturais no Brasil. Segundo os frequentadores, cerca de dez pessoas compõe o Centro Cultural Islâmico em Caruaru.

Na visita que fizemos em junho de 2015, mês do *Ramadã*. É necessário destacar que o jejum do Ramadã acontece sempre no nono mês do calendário lunar islâmico (por isso a cada ano as datas diferem no calendário gregoriano); onde os muçulmanos são proibidos (desde o nascer até o pôr-do-sol) de comer, beber e ter relações sexuais. É preciso manter a pureza ritual após a alvorada, não permite atribuir atos falsos a Deus e aos profetas, brigar ou mentir. O Ramadã tem duração de vinte oito a trinta dias.

Em 2015 o jejum do Ramadã aconteceu entre os dias 18 de junho a 17 de julho, e estavam presentes na reunião da *Jum´a*⁸ o líder, que conduziu a oração e pronunciou o sermão, três mulheres muçulmanas e três crianças, membros de famílias revertidas ao islamismo. Ainda fizemos incursões à cidade de Canhotinho, cerca de 130 quilômetros de Caruaru-PE.

⁵ Refere-se à pessoa que coordena as orações, sendo sempre uma figura notável ou autoridade religiosa.

⁶ O Centro Islâmico de Recife foi fundado em 1989 e reinaugurado em 1997, está localizado na Rua da Glória, nº 353, Boa Vista, e é liderado pelo sheik egípcio Mabrouk Al Saway Said.

⁷ Refere-se a uma revolta ocorrida na Bahia, século XIX, liderada por negros muçulmanos chamados de Malês. Estes tinham um importante diferencial em relação a outros escravos e negros africanos: sabiam ler e escrever (LIMA, 2012, p. 26).

⁸ Oração congregacional das sextas-feiras.



Figuras 3 e 4: Centro Cultural Islâmico em Caruaru e Momento de orações.
Fonte: trabalho de campo, julho de 2015

Além da observação participante - que supõe um processo de interação entre pesquisador e grupo observado - com conversas informais e vivência prolongada em determinados rituais marcantes para o calendário muçulmano, foram feitas entrevistas abertas com pessoas nas diferentes cidades; registros fotográficos dos momentos de orações, festas ou do cotidiano das pessoas, bem como iniciamos a confecção de um vídeo etnográfico sobre a temática⁹.

Notas sobre o islã

O termo Islã (الإسلام, transl. *al-Islā*) provem do árabe *Islām*, que por sua vez deriva da quarta forma verbal da raiz *slm*, *aslama*, e significa “submissão à vontade de Deus” (MONTENEGRO, 2000, p. 19). De acordo com Barbosa-Ferreira (2007, p.19), o Islã liga-se a ideia de “obediência”, isto é, entrega “completa a Deus”. Entre os fiéis observamos a proeminência do conceito de “verdade” para definir a religião islâmica (ELIADE, 2012, p. 17).

A religião é tomada nesse artigo a partir dos ensinamentos de Durkheim, que a define como um processo dual entre sagrado (ritos religiosos, extraordinário, experiências do crente com o sobrenatural) e profano (a vida pública diária, o cotidiano); categorizada como produto da sociedade e seus processos coletivos. Assim, as religiões organizam a vida, ideias e práticas a partir das crenças religiosas; cujo “objetivo é exprimir o mundo” (DURKHEIM, 1989, p. 211). Baseamo-nos também o pensamento do antropólogo Clifford Geertz, que define a religião como:

(...) um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 2011, p. 66).

Desse modo, nos mostra que o sagrado contém, em si mesmo, um sentido de obrigação, não apenas encorajando a devoção como a exigindo; induzindo a aceitação intelectual e reforçando o compromisso emocional (GEERTZ, 2011, p. 93).

Não há, portanto, como separar religião e ‘cultura’, pois para os “crentes”, viver a religião é se inserir num grupo social de *pertencimento*. Como nos mostra Kemp, a lógica religiosa possui centralidade e faz com que os indivíduos concebam sua participação no grupo social como algo regido por mecanismos coletivistas (KEMP, *apud* DAMASCENO, 2010, p. 72).

No caso da religião islâmica, é a aceitação da *Ummah* como uma comunidade universal, para além das fronteiras étnicas ou geográficas, que define essa identidade

⁹O filme intitulado “A Casa da Ummah- Caminhos do Islã no Nordeste do Brasil”, esta sendo realizado numa parceria entre o Grupo de Estudos Culturais (GEC) e o Laboratório Arandu, da UFPB, com previsão de veiculação para 2016.

comunal, embora não homogênea. Para um muçulmano, o vínculo fundamental não é a *Watan* (terra natal), mas sim a *Ummah*, ou comunidade de fiéis, em que todos são iguais em submissão perante *Allah* (LIMA, 2012, p. 44). A construção da identidade coletiva se dá a partir da identificação com as normas oriundas da lei de Deus, interpretadas por uma autoridade definida que atua como intermediária entre Deus e a humanidade. (CASTELLS, 2010).

Essa comunidade de fé se propõe universal, a despeito de todas as diferenças culturais, econômicas ou sociais dos seus membros, embora não sem conflitos, que, seguindo Weber (1994), é formada por relações sociais “comunitárias”, que repousa no sentimento subjetivo dos participantes a uma mesma coletividade. Por isso, para compreensão de comunidades muçulmanas essa “comunidade de fé” é compreendida a partir da definição alcorânica de *Ummah*. Esse seria o significado que, segundo estudiosos muçulmanos, mais se aproximaria do termo “nação” no Islã.

O sentido de “nação” é atribuído a partir de um tempo “eterno”, primevo, fundado na concepção do *Tawhid* ou unicidade de Deus, onde comunidades muçulmanas podem se estabelecer independentes de um Estado, a partir desta definição abstrata de *Ummah*.

***Ummah*: notas sobre uma comunidade imaginada islâmica**

Um árabe, nem um não árabe tem qualquer superioridade sobre um árabe; o branco não tem superioridade sobre o negro, nem o negro é superior ao branco; ninguém é superior, exceto pela piedade e boas ações. Aprendam que todo muçulmano é irmão de todo muçulmano e que os muçulmanos constituem uma irmandade. (Muhammad, discurso de despedida)¹⁰.

A teologia islâmica se divide em duas categorias de pensamento principais: *crenças* (o Iman) e *práticas* (o Din), ambas fundantes do que constitui o *ser muçulmano*. Nos pilares e práticas da fé, que confere a religião o status e um modo de vida, encontramos, por exemplo, a *Jihad* (guerra santa), o *Alcorão*, o *Ramadã*, o *Ijmá* (questões morais, religiosas ou jurídicas contempladas no Corão), a *Sharia* (código de leis do islamismo) e a *Hajj* (peregrinação à Meca). Essas crenças e práticas outorgam aos fiéis à convicção de serem todos os muçulmanos, pertencentes a uma mesma irmandade: a “*Ummah*”, sendo dever de cada um promover a união da *Dal-Islam* (Casa do Islã). Portanto, trata-se de um projeto que envolve aspectos confessionais, sociais, econômicos e políticos.

No estabelecimento da nova religião, Muhammad anunciava à *Ummah* a vontade de Deus sendo, portanto, uma forma teocrática de governo porque Deus dirigia a *Ummah*. A *Ummah*, em Medina se consolida; esta era a comunidade de crentes fiéis a Deus ligados não mais pelo sangue, mas sim pela fé. O indivíduo não queria mais se submeter às leis e costumes tribais administrados pelos chefes das tribos. Em outras palavras, sua lealdade suprema não pertencia mais à tribo, mas à nova identidade islâmica. (AL-AHSAN, 1992, p. 19.)

A *Ummah* está diretamente relacionada com a experiência da partilha comunitária do *ser muçulmano* (BARBOSA-FERREIRA, 2010). É importante destacar que *Ummah* se opõe a ideia de “unidade árabe” ou de qualquer único grupo étnico, ante uma variedade de “comunidades de origem”. Portanto, a noção de *Ummah* foi fundamental para o fortalecimento do islã e o alargamento de suas fronteiras, onde o

¹⁰Disponível em: <http://www.islamreligion.com/pt/articles/523/>.

mundo é o seu limite, onde quer que exista uma “comunidade de crentes” (MONTENEGRO, 2002, p. 71).

Tomamos a ideia de Benedict Anderson (2008, 1ª edição de 1983), de comunidade imaginada para pensarmos a *Ummah*. Este autor discute questões relacionadas ao nacionalismo (sua análise histórica) e como a ideia de unificação territorial fez ressurgir politicamente o que denomina de “comunidades imaginadas” (2008, p.32), elaboradas a partir do advento do capitalismo, da imprensa e de narrativas históricas; cuja realidade se dá por meio de esforços para uma construção identitária comum aos povos.

Nesta comunidade as relações de solidariedade “horizontais” tendem a agregar os sujeitos, fundadas em laços flexíveis, diversificados e não restritos a fronteiras geográficas (ANDERSON, 2008, p. 33-34). Para o autor, essa concepção já era encontrada em comunas religiosas, inclusive citando o modelo de *Ummah* islâmica, apontando para a importância das peregrinações.

Mas a imaginação que adjetiva a essas comunidades não pressupõe falseamento, pois fundamenta-se nos discursos, nas crenças e nas narrativas que, neste caso, auxiliam a institucionalização da “comunidade islâmica”. Como nos mostra Vieira (2011, p. 195), para o muçulmano, a nacionalidade é uma ficção forjada pela tradição europeia, não sendo mais importante que a “cola” que une os muçulmanos: a comunhão com *Allah (Tawhid)*: “[...] no Islã, não existe distinção entre muçulmanos em função da nacionalidade, a comunidade e seus agregados (*baleghs* e *dhimmis*) estão unidos, universalmente (*Tawhid*), em um único povo de Deus” (VIEIRA, 2011, p. 202).

A *Ummah* islâmica, portanto, tem especificidades¹¹, cujos sinais diacríticos como a língua e escrita sagradas (no caso árabe), vestes, narrativas históricas e rituais, dentre outros, conferem ao/a fiel uma nova identidade religiosa. O discurso da unicidade entre os fieis é o que conectaria todos entre si e em torno dessa comunidade de pertencimento, construída e configurada por processos econômicos, históricos e simbólicos, entre diferentes grupos muçulmanos (WEBER, 1994).

Para o fiel muçulmano a *Ummah*, no sentido alcorânico de *comunidade*, adquire sentidos no partilhar da memória coletiva, dos sinais diacríticos, das querelas políticas¹² e nas celebrações do calendário muçulmano, seja no mesmo *tempo ritual* ou no *espaço da sacralidade*, unidos pela performance ritual, pelos sentidos corporais e/ou pelo sentimento da fé¹³.

É preciso ainda destacar que o projeto de *Umaah* dialoga com as comunidades religiosas locais, formadas por membros que seguem determinados interesses ideológicos, histórias ou estilo de vida, o que demarca diferentes políticas de conversões

¹¹É notório, portanto, que o conceito de comunidade religiosa não é uma particularidade da fé islâmica, tendo em vista que outras religiões monoteístas, como o cristianismo e o judaísmo, têm essa mesma ênfase na comunidade de “irmãos” que se “encontram” no ideal da fé que professam e se reconhecem (DUMONT, 1985).

¹²É por meio dessa identificação transnacional, através da assimilação das ideologias, do pensamento político e práticas sociais pertinentes aos muçulmanos que assuntos como a questão palestina, as revoluções árabes, guerras e conflitos civis em países de maioria muçulmana, as restrições religiosas impostas às minorias muçulmanas em países como a França, por exemplo, além das demandas territoriais e as querelas internacionais envolvendo o ato de extremistas islâmicos, tornam-se questões das comunidades muçulmanas locais por todo o mundo, interferindo diretamente em suas maneiras de viverem a fé.

¹³Com base em Barbosa-Ferreira (2007, p. 20-21), podemos dizer que a religião islâmica é bastante performática, não apenas nas festas e rituais extraordinários, mas também no cotidiano do exercício da fé.

de fieis ou a vinculação a determinados países e seus representantes religiosos (como Egito, Dubai, etc.).

Notas sobre hajj: a peregrinação dos muçulmanos à “cidade sagrada” de Meca

De acordo com Pinto (2006), no caso do Islã a peregrinação é uma prática muito importante, respeitada e valorizada, que incorpora adeptos de diferentes lugares ou comunidades religiosas, que se unem em torno de um mesmo percurso devocional e ritual; o que também nos aproxima da ideia de “*communitas*” de Turner (2008).

Hajj é a peregrinação anual à cidade sagrada dos muçulmanos: Meca (SURATA 3:97), e deve ser realizada pelos fieis pelo menos uma vez na vida. A peregrinação acontece durante o décimo segundo mês islâmico, que objetiva, sobretudo, unir a *Ummah* em um ritual comum a todos, num mesmo *espaço* sagrado e *tempo* não ordinário.

Durante a peregrinação podemos observar inúmeros benefícios tanto individuais como coletivos. Como a manifestação na prática dos verdadeiros traços da universalidade do Islam, da fraternidade e da igualdade entre os muçulmanos. A sua realização transcende os limites de lugar, idioma e cor. Igualando a todos governantes e governados, ricos e pobres, aonde todos são iguais sendo o melhor ante Deus o mais temente¹⁴.

Nesse tempo sagrado há uma separação entre as atividades ordinárias (rotina) /extraordinárias (rituais). E no que diz respeito à peregrinação islâmica, tempo e espaço são categorias experienciadas de modo extraordinário dentro da lógica espaço-temporal da religião. Para Barbosa-Ferreira (2007) o tempo islâmico é prescritivo; e tempo sagrado é imbuído de significados a partir da prática religiosa do fiel, onde “(...) é preciso incorporar ao cotidiano uma cosmologia que subverte até mesmo a vida comum e impõe uma outra noção de espaço e tempo (...), que devem ser aprendidos por aquele que se reverte e realizados por quem se diz muçulmano” (BARBOSA-FERREIRA, 2007, p. 750, 757).

O espaço de Meca é para o fiel um espaço “energizado”, onde a fé nas escrituras sagradas, nos seus personagens e suas narrativas são mitificados por meio dos rituais, que requer do fiel-peregrino mudanças de vida e adaptação às doutrinas islâmicas e sua tradição. Assim, antes de iniciar a peregrinação deve-se tomar a atitude de “*Al-Ihram*”, que consiste tanto na mudança de roupas (brancas) como de comportamento (BARBOSA-FERREIRA, 2007).

A *Hajj* acontece entre os dias 8 a 12 do mês de *Dhu All-Hijja* (Mês da Peregrinação)¹⁵, que dura entre 4 a 5 dias, tida como a grande peregrinação e considerada pelos fieis como mais meritória¹⁶. Antes dela os muçulmanos podem fazer

¹⁴ <https://www.facebook.com/allahounicoquemereceseradorado/posts/1624846391123903:0>. Acesso em: 15 de maio de 2016.

¹⁵ O início desse mês varia de acordo com a observação da lua crescente que é realizada por estudiosos muçulmanos. São as instituições nacionais baseadas na orientação da Arábia Saudita que emitem notas sobre o início dos meses do *Ramadã* e do *Dhu Al-Hijja* (Peregrinação).

¹⁶ As peregrinações a Meca eram uma atividade comum já na Arábia pré-islâmica, sendo considerada a prática religiosa mais importante entre as tribos que habitavam aqueles territórios, eram empreendidas peregrinações para os denominados *haram* (santuário). Dentre esses santuários, o mais importante da época era a *Caaba* (Pedra Negra), localizado em Meca, que abrigava mais de 360 ídolos de toda a Arábia. A *Caaba* era resguardada pelo clã dos Coraixitas, proeminentes membros da sociedade de Meca, e de onde adveio o profeta Muhammad. A tradição islâmica atribui a origem da *Caaba* a uma construção erguida por Adão. Posteriormente, Allah teria ordenado a Abraão que convocassem todos os homens a

a *Umra*: Pequena Peregrinação (que dura entre três ou quatro dias). Durante a peregrinação ocorrem visitas a lugares tidos como sagrados, com a realização de rituais, cumprindo regras e comportamentos.

A peregrinação a Meca é um dos pilares da religião islâmica e um anseio de todo revertido. Com os muçulmanos pessoenses não poderia ser diferente. Por meio do trabalho de campo verificamos que entre os revertidos muçulmanos de João Pessoa apenas o Ibrahim realizou o *Hajj*. Cabe destacar que Ibrahim (nome fictício) é um ex-pastor evangélico, revertido ao Islã, que por anos foi importante liderança do Islã na Paraíba. Em 2014, Ibrahim nos relatou como havia sido sua primeira experiência como peregrino no Hajj:

Fiz o Hajj no ano de 2011. O Hajj só realizei uma vez. Fiz Umhira no Ramadan de 2014. Compreendo que o hajj para um muçulmano é um grande privilégio concedido por Allah (swt), para o cumprimento sagrado deste pilar, que é visitar a Casa Sagrada, pois muitos muçulmanos desejam participar do hajj e não recebem a oportunidade, mesmo possuindo todas as condições para dele participar. Enfim, ser um Hajj é ser convidado de Allah (swt), com o intuito de verdadeiramente efetivar, pela infinita graça do Todo-Poderoso, uma mudança radical em sua vida. Para mim foi uma experiência singular. Por ser novo revertido, não me encontrava preparado para tão grandiosa experiência. No Ramadan de 2011, resolvi durante todo o mês, por incentivo de uma leitura que fiz de um livro, pedir a Allah (swt) que me concedesse o privilégio de estar em Meca participando do Hajj. Mas não esperava que os irmãos que fazem o CDIAL (Centro de Divulgação do Islam para a América Latina) fossem me incluir no grupo dos hajjs daquele ano. Ao me deparar com a majestosa visão da *Caaba*, conhecedor de parte da historicidade daquele lugar, veio a mim o que aprendi no Colégio Estadual de Santa Rita, minha cidade natal, sobre a Casa construída pelo profeta Abraão e seu filho Isaque, que a paz e bênçãos de Allah sejam com eles. Ao contemplar a religiosidade de dois milhões de peregrinos (número anunciado dos hajjs daquele ano), beber das águas da fonte que saciou a sede do filho de Sara e de Abraão, só pude me derramar em lágrimas e agradecer a Deus por tamanho privilégio. É algo que as palavras não conseguem relatar... Tudo mudou. Todos os temores caíram por terra. Meus valores mudaram. Meu alvo agora estava devidamente fixado na vida futura. Voltei como uma criança recém-nascida que chega ao mundo, pura e isenta de todo e qualquer pecado. Aprendi a verdadeiramente crer que Allah (swt) é o Senhor da nossa história e o que Ele predestinou, seja de bem ou de mal para seus servos, ninguém poderá modificar. Compreendi que verdadeiramente esta vida é o grande teste que enfrentamos para definir como será nossa vida futura. Alhamdulillah!

[...] É sonho de quem visitou a Casa de Allah voltar a estar naquele esplendoroso lugar, onde se respira paz e tranquilidade a todo o momento. Já voltei uma vez na Umhira, mas sonho em ali está outras vezes, principalmente realizando o Hajj, pois cada evento nos transporta desta vida para a compreensão da plenitude de vida que Deus tem reservado para quem não lhe atribui parceiros e crer de forma correta em sua Unicidade". (Entrevista realizada no Centro Islâmico de João Pessoa).

Como podemos ver na fala acima, o ritual religioso *Hajj* é de suma importância para os fiéis, em especial os recém-revertidos, representando um momento simbólico e

visitarem o local. Com o advento do Islã, o retorno e conquista de Muhammad da cidade de Meca, a peregrinação em torno da Caaba foi mantida, mas a adoração passou a ser restrita a um único deus, Allah (LIMA, 2013).

um instrumento de fortalecimento da identidade religiosa comunal. *Hajj* é entendido como um mecanismo de coesão social, experiência social que outorga aos peregrinos e os fieis em geral o *sentido* e uma *identidade* religiosa, por meio de uma *inserção* nesta comunidade: a *Ummah*.

Notas sobre a festa do sacrifício (*eid al-adha*)

No décimo dia do mês de *Dhu al-Hijjah* (Mês da Peregrinação), décimo segundo mês do calendário lunar islâmico e no último dia do *Hajj* ocorre a festa do *Eid Al-Adha* (Grande festa ou Festa do Sacrifício). Ela é realizada após setenta dias do final do *Ramadã* e recomenda-se que tenha duração de quatro dias (o período da grande peregrinação ou *Hajj*) nos países de maioria muçulmana.

Durante a celebração, as famílias muçulmanas com condições financeiras devem sacrificar um bezerro macho, saudável e que esteja em idade adulta. A prescrição corânica é para que todos os muçulmanos participem desta celebração, tanto os que estão em peregrinação como os que estão em seus países; e nesta ocasião também há troca de presentes.

No primeiro dia da festa as pessoas devem vestir as suas melhores roupas e ir à mesquita para as orações, seguindo o horário estabelecido por Meca. Depois das orações é realizado o ritual do sacrifício do animal. Cabe destacar que o sacrifício é uma celebração para exaltar a obediência do personagem Abraão que, segundo a tradição islâmica, obedeceu a Deus ao se dispor a imolar seu filho¹⁷; representando o sacrifício como o ápice dessa “entrega” do fiel a Deus.

A matança dos carneiros é um ato simbólico de entrega do fiel a Deus, marca também o final do *Hajj*, final de um “sacrifício” pessoal que se revela em um sacrifício explícito: o carneiro imolado substitui o homem. Essa experiência que se atribui ao mito é incorporada no ritual [...] (BARBOSA-FERREIRA, 2007, p. 755).



Figura 8- Área adaptada para abate dos animais na festa do Al-Adha (Sacrifício) na Mesquita e Centro Islâmico. Fonte: Arquivo pessoal

¹⁷Ver: Surata 37, versículo 102. Abraão também faz parte das narrativas da Bíblia Sagrada. A tradição cristã atribui essa narrativa a Isaque, que teria o direito de primogenitura por ser o filho de Sara, esposa de Abraão. Porém, para os muçulmanos a primogenitura é de Ismael, filho de Abraão com a egípcia Hagar. Durante o *Hajj*, muito dos rituais remontam ao drama vivido por esses personagens: Abraão, Hagar, Sara e Ismael.

A imolação do animal segue todo um ritual, com prescrições e regras durante e depois do abate, sendo o animal considerado elemento de transição entre Deus e os homens. Em 2013 acompanhamos a festa do *Eid Al-Adha* celebrada no Centro Islâmico, João Pessoa-PB, que durou um dia. Dois carneiros foram sacrificados na área adaptada para o abate no centro islâmico pessoense.

Foi significativo ver que o abate do animal foi realizado por um muçulmano marroquino, que de modo pedagógico ensinava a um revertido paraibano como se deveria preparar o animal, fazer o abate, retirar a pele e repartir o animal. Os cordeiros foram assados e distribuídos entre os membros da comunidade muçulmana e vizinhos não muçulmanos considerados necessitados.



Figura 9 - Marroquino ensina revertido técnicas do sacrifício. Fonte: Arquivo pessoal da pesquisa

A celebração do *Al-Adha* é uma das mais importantes do calendário islâmico, e em João Pessoa contou com a presença de muitos estrangeiros (africanos, árabes, turco, marroquino, libanês e jordaniano) na comunidade, além dos brasileiros que se reuniram para celebrar o ritual. O sermão foi proferido por um muçulmano jordaniano sobre o significado do *al-Adhan* para os fiéis.

Como nos mostra Victor Turner, este ritual incorpora valores simbólicos que são reatualizados e ressignificados, seja no âmbito da construção da identidade pessoal do fiel- peregrino ou do ponto de vista de pertencimento a comunidade imaginada. Os que empreendem o *haji*, e num certo grau também os que participam apenas da festa do *Al-Adha*, são marcados por uma experiência de liminaridade, isto é: “(...) um intervalo entre dois períodos distintos de envolvimento intensivo na existência social estruturada, fora da qual uma pessoa escolhe cumprir seus deveres de peregrino” (TURNER, 2008, p. 163), que posteriormente lhe confere valorização religiosa e status social entre os seus parceiros de crença; por representar uma experiência que cria vínculos e significados.

Assim, através da festa do *Al-Adha* observamos que tal celebração é uma das partes dos processos rituais que formam a estrutura da Grande peregrinação, dando aos que não podem realizá-la uma oportunidade de vivenciar sua fé e reatualizar os votos com *Allah* e com a comunidade muçulmana.

Por isso, as peregrinações podem ser caracterizadas como “*communitas normativa*” (Turner, 2008, p. 158), pois estão ligadas as estruturas dos sistemas religiosos que as desenvolvem, sendo empreendimentos sociais formados por obrigações e uma ordem de fraternidade.

Conclusão

Por meio do trabalho de campo, conversas informais com as comunidades observadas e de leituras sobre a temática, verificamos que a *Ummah* reproduz a ideia de identidade muçulmana, que transcende as diferenças consanguíneas ou territoriais. A *hajj*, por sua vez, nos mostra como as peregrinações realizam este trabalho de unificação de todos, o que pode ser visto como “mecanismo disciplinador”, com forte poder normativo.

Como nos aponta Pinto (2006), nestas peregrinações há uma busca de tradição, que se configura nas crenças e partilha de valores ditos tradicionais, posto que sagrados ou sacralizados, que asseguram a supremacia da unidade da *Ummah* ante os processos locais de diferenciação socioculturais. Assim, rituais e símbolos são usados para reafirmação da doutrina e reinvenção das tradições, por meio da repetição de padrões religiosos universais e abstratos, que são ritualizados pelos fieis e autoridades religiosas.

Enfim, as peregrinações como a *Hajj* fazem parte de projetos político-religiosos, que se formam por meio de esforços de construção de uma comunicação trans-islâmica, para além das diferenças territoriais ou sectárias. Tanto a grande peregrinação como as celebrações a esta ligadas estão acompanhadas por um forte simbolismo religioso, que servem como marcadores identitários e/ou como instrumentos devocionais.

Referências

- AL-AHSAN, A. Ummah or nation? Identity crisis in contemporary. *Muslim society*. London, Islamic Fundation, 1992.
- ALCORÃO. *El Nobre Coran y su traduccion-comentario em lengua española*. Abdel Ghani Melara Navio.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- BARBOSA-FERREIRA, Francirosy Campos. O sacrifício do carneiro islâmico como objeto transicional – notas antropológicas. *Revista de antropologia*, São Paulo: USP, v. 50, nº 2, 2007.
- BARBOSA-FERREIRA, Francirosy Campos. Pesquisadoras performers: suas etnografias e metodologias. In: *Olhares femininos sobre o Islã: etnografias, metodologias, imagens*. São Paulo: Editora HUCITEC, 2010.
- BARBOSA-FERREIRA, Francirosy Campos. Hajj, Umah: uma peregrinação num espaço energizado e concêntrico, *Horizonte, Belo Horizonte*, v. 11, n. 31, p. 891-913, 2013.
- BARBOSA-FERREIRA, Francirosy Campos. A teatralização do sagrado islâmico: a palavra, a voz e o gesto. *Religião e Sociedade*, n. 29. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rs/v29n1/v29n1a04.pdf>>. Acesso em 12/09/20115.
- BARBOSA-FERREIRA, Francirosy Campos. *Entre Arabescos, Luas e Tâmaras: Performances Islâmicas em São Paulo*. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Tese de Doutorado, São Paulo, 2007.
- CASTELLS, M. *O poder da identidade- A era da informação: economia, sociedade e cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 2010.
- DAMASCENO, Tatiane G. A construção da identidade na comunidade islâmica de Maringá. *Revista Litteris*. Dossiê Estudos Árabes & Islâmicos, n. 5, jul., 2010.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURHAM, Eunice R. Pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: *A aventura antropológica – teoria e pesquisa*. 4. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Micea. *O Sagrado e o Profano – A essência das religiões*. 3ª Ed. São Paulo: Editora Martin Fontes, 2012 (Biblioteca do Pensamento Moderno).

GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: O desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Coleção Antropologia Social. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2004.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011: pgs. 3-21.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HUSSEIN, Mahmoud. *O arquiteto do Islamismo*. Dossiê História Viva, ano IV, São Paulo, editora: Duetto, pgs. 28-33.

KARAM, Christian. *A Arábia pré-islâmica*. Grandes Religiões 4 – Islamismo. História Viva. Editora Duetto, São Paulo. p. 16-21.

LIMA, Vanessa Karla Mota de S. O Jardim de Allah: o discurso ambiental islâmico a partir de aportes antropológicos da ecologia política. *Caos – Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, n. 21, 2013.

LIMA, Vanessa Karla Mota de S. *Para lá e de volta a Allah: Uma análise antropológica sobre a construção da identidade muçulmana entre os revertidos brasileiros na comunidade islâmica sunita em João Pessoa – Paraíba*. Trabalho de Conclusão de Curso. João Pessoa: Curso de Ciências Sociais / Universidade Federal da Paraíba, 2013.

MAGNANI, José G. Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 17, n. 49, 2002.

MATOS, Keila. Contextualização histórica, sociocultural e religiosa do islamismo. *Fragmentos de Cultura*, v. 19, n. 5/6, p. 449-464, 2009.

MAWDUDI, Abul A'La Mawdudi. Towards understanding Islam. 1960. Disponível em: www.islambasics.com/index.php?act=download&BID=56. Acesso em: 03 de novembro de 2012.

MAWDUDI, Abul A'La Mawdudi. Tawid – A fé na unicidade de Deus. Disponível em: sbmrj.org.br. Acesso em: 03 de novembro de 2012.

MONTENEGRO, Silvia M. Dilemas identitários do Islam no Brasil- a comunidade muçulmana Sunita do Rio de Janeiro. Tese de Doutorado em Sociologia, IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2000.

MONTENEGRO, Silvia M. Identidades muçulmanas no Brasil: entre arabismo e islamização. *Lusotopie*, n. 10, 2002.

NA-NAWAWI, Abu Zakaria. *Os quarenta Hadith (Ditos)*. Disponível em: www.islamhouse.com, 2007.

PHILIPS, Abul A. Bilal. *A Fitrah*. 2013. Disponível em: <http://www.islamreligion.com/pt/articles/1983/fitrah/>. Acesso em Abril de 2015.

PINTO, Paulo G. H. da Rocha. Mercados de devoção: consumo e identidades religiosas nos santuários de peregrinação Xiita na Síria. In: BARBOSA, Livia; COLIN, C. *Cultura, Consumo e Identidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

SANTOS, Delano de Jesus Silva. Ummah e narrativas: história e identidade da religião islâmica. PLURA, Revista de Estudos de Religião, vol. 2, nº 1, 2011, p. 167-196.

RAMOS, Vlademir Lúcio. *Conversão ao Islã: Uma análise sociológica da assimilação do ethos religioso na sociedade muçulmana sunita em São Bernardo do Campo na região do grande ABC*. Dissertação de mestrado. São Paulo: Curso em Ciências da Religião São Paulo / Universidade Metodista de São Paulo, 2003.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. A implantação e o crescimento do Islã no Brasil. *Estudos de Religião*, v. 26, n. 43, 2012.

TURNER, Victor. *Dramas, Campos e Metáforas. Ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, 2008.

VIEIRA, Danilo Portório de Castro. A primavera do Islã e a ilusão pretensiosa da universalização da modernidade. *Univ. Rel. Int.*, v. 9, n. 2, p. 189-205, 2011.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade – Fundamentos de sociologia compreensiva*. Brasília: Editora UNB, 1994.

