

**Sacrifício e Dom:
pensando “homens-bomba”
desde o sul do Brasil**

Andrea Lissett Pérez Fonseca

Universidade de Antioquia, Medellín, Colômbia
E-mail: andraperez71@hotmail.com

Marta Magda Antunes Machado

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil
E-mail: martamagdaam@yahoo.com.br

Resumo

Interpreta-se o fenômeno “homens-bomba” partindo de trabalho de campo junto a uma comunidade islâmica no sul do Brasil, e examinando dados da experiência etnográfica pelo diálogo com Marcel Mauss e teorias sobre sacrifício e dádiva. Indagam-se motivos que legitimariam integrantes do islamismo para sacrifício voluntário de suas vidas; importância do contexto para compreender o fenômeno; lógica que sustentaria sua ação; e eficácia simbólica desta. Contribuições teóricas atuais permitem ampliar o debate, pelo qual se propõe pensar imolação voluntária enquanto recriação contemporânea da tradição islâmica, e cujo sentido – para além de fatores estritamente sociais e políticos – estaria no preceito religioso de submissão total, isto é, permanente oferenda a Deus.

Palavras chaves: Islã, homens-bomba, sacrifício, dom.

Abstract

In this article, an interpretation of the “suicidal bombers” phenomenon is carried out, taking as its starting point an ethnographic experience of an Islamic community in Southern Brazil, and a review of the literature on this issue. The reasons leading many Islamics to the voluntary sacrifice of their lives are explored, the importance of context for the understanding of this phenomenon, the logic behind it that supports such an action and the symbolic efficacy of this act. Following the theory of Marcel Mauss on the sacrifice and the gift, and discussing it in light of contemporary theoretical contributions, this voluntary immolation is understood as a contemporary recreation of the Islamic tradition which, beyond social and political factors, is based on a total submission in the religious sense, a permanent offering to God.

Keywords: Islamic, “Suicidal bombers”.
Sacrifice and gift.

“Oh, Senhor meu, agracia-me com o filho que figura entre os virtuosos, e lhe anunciamos o nascimento de uma criança que seria dócil, e quando a criança chegou à adolescência o pai lhe disse: ‘Oh filho meu sonhei que te degolava, o que opinas?’ ‘Oh meu pai fazes o que te foi ordenado. Encontrar-me-á, se Alá quiser, entre os perseverantes’. E quando ambos aceitaram o desígnio de Alá e Abraão preparava seu filho para o sacrifício, então o chamamos: Oh Abraão já realizas-te a visão, em verdade, assim recompensamos os benfeitores. Certamente que esta foi a verdadeira prova e o resgatamos com outro sacrifício importante e fizemos Abraão passar para a posteridade, que a paz esteja com Abraão”. (Alcorão, versículos 83-113)

Após os ataques sofridos pela potência norte-americana em 11 de setembro de 2001, o presidente Bush declara que “um novo mal” ameaça o mundo: “o terrorismo”. Não que se tratasse de algo novo, pois a história da humanidade tem sido acompanhada desde muito por formas diversas e extremas de violências. No entanto, seria radicalmente nova uma mudança quanto à orientação da política internacional e direção aonde “apontavam as pistolas” (Chomsky, 2001). Ora, “o novo foco de maldade” seria o mundo islâmico. Nesse sentido, terrorismo adquiria rosto, identidade e, inclusive, pátria. Mesmo sendo acusados setores radicais fundamentalistas e organizações como *al-Qaeda*, o fantasma do terror envolveria o mundo muçulmano criando em torno de seus povos imaginários carregados de valores negativos – bárbaros, fanáticos, extremistas, adversários da civilização, dentre outros –, os quais culminavam com sua condenação frente à opinião internacional.

Nesse caso, não se esperaria que ataques de homens-bomba² fossem vistos de outro modo. Ou seja, sua lógica responderia ao paradigma de terrorismo e conjunto de ideias negativas que lhe são associadas. Meios de comunicação nos países ocidentais, por sua vez, noticiavam “ataques suicidas” ou “terrorismos suicidas” recorrendo, inadvertidamente, a certos conceitos, por exemplo, de suicídio, o qual se aplicaria em outros tipos de situação e/ou circunstâncias – quando decisão e alcance do ato teriam dimensão fundamentalmente individual. Além disso, desviavam “atenção do fim dos mesmos [ataques] e do contexto em que se produzem, para a personalidade do atacante e o truculento de sua ação” (Velloso 2002, tradução nossa). De fato, tais discursos apontavam para o ideológico cujo uso político favoreceria uma

das partes do conflito, que, acionando sua força simbólica – e dispendo de controle sobre meios de comunicação de massa nesse sentido –, desqualificaria a outra parte com identificação de terrorista, despistando e/ou mascarando sua própria ação diante dos referidos povos.

Agora, questiona-se a natureza das formas de violência que se manifestam no contexto dessa confrontação (Velloso, 2002), desvelando os dois lados do conflito, i.e., o das ações denominadas terroristas – nas quais se tem enquadrado “homens-bomba” –, e o das agressões dirigidas pelas potências ocidentais aos povos mulçumanos, incluindo ataques com aviões e tanques de guerra, tudo em nome de “ações militares civilizadas e sujeitas ao controle democrático”. Certamente, nota-se papel ideológico da mídia no conflito. Mais que informar sobre devir de acontecimentos, ela cumpriria algum desiderato por meio do jogo sutil de mostrar-ocultar fatos e suas circunstâncias, produzindo estereótipos sobre o Islã (Montenegro, 2002; Rial, 2003; Said, 1997). Por essas lentes, mediante imagens mostradas pelas redes de informação veiculadas no Ocidente, “o mundo islâmico seria formado por seres humanos sempre agrupados, permanentemente gritando, com as mãos erguidas ameaçadoramente, barbudos (...) com soldados correndo atrás deles” (Rial, 2003, p. 10).

Com efeito, não somente a mídia transmitiria imagens preconceituosas. Estas fariam parte da tradição de pensamento ocidental denominada orientalismo (Said, 1999, p. 15), definindo-se como “(...) instituição organizada para negociar com Oriente (...) é um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre Oriente”. Inícios de orientalismo remontariam ao colonialismo europeu (fins do século XVIII), ampliando-se ao longo dos tempos mediante aportes de grande massa de escritores e estilos literários – teorias sociais; romances; ensaios; épicos; relatos políticos etc. –, e partindo todos da distinção entre estilos de vida e pensamento característicos a Ocidente e Oriente. Ora, a imagem estereotipada pela qual Oriente tem sido mostrado desde então seria reforçada no mundo contemporâneo, e justificaria seu “domínio na demonologia acadêmica” (Said, 1999, p. 38). Nesse sentido, os árabes e o Islã seriam inventados hoje como “maus, totalitários e terroristas” (Said, 1999, p. 38; Wallerstein 1999, p. 120).

Compreendemos aqui a pertinência de perspectivas críticas quanto à revisão da literatura sobre o referido tema. Em seguida, levantam-se alguns elementos desde abordagens do assunto em dois textos editados no Brasil. O primeiro deles (Demant, 2004) apresenta contextualização histórica densa, abrangendo inúmeros aspectos da civilização muçulmana. Embora o texto avance no sentido do debate crítico, ele sustenta ideia de que o Islã se mostraria impotente e fracassado frente aos desafios de diferentes períodos da história, em particular da modernidade. Por outro lado, Peter Demant entende que novos meios de coexistência no mundo deveriam se pautar pela democratização de formas de governo, e por reforma islâmica levada pela interpretação histórica de suas fontes sagradas.

Ora, tendo em conta certo “fundamentalismo islâmico”, o autor conclui que não resta outra saída ao Ocidente, senão luta e confronto. Seu estudo, a despeito de ser interessante, aponta para dois vazios seguindo olhar menos ocidentalizado. Anota-se, primeiramente, inexistência de reflexão sobre opressão e dominação do Ocidente no chamado mundo moderno. Nessa ótica, Demant levaria a sério a possibilidade dos islâmicos também enxergarem luta como única saída. Em segundo lugar, observa-se ausência de interpretação desde ponto de vista islâmico: religião, cultura, identidade religiosa e política etc. Ao contrário disso, apreende-se uma abordagem mediada por “modelo ocidental” de verdadeira civilização e autêntico desenvolvimento.

O segundo trabalho analisado – este de menor pretensão – sublinha “multiplicidade” característica ao Islã (Antes, 2003), compreendendo questão política desde alguma “autoimagem islâmica”. A perspectiva do autor é de ciência da religião, explicitando princípios e fundamentos da fé islâmica, e discutindo visões distorcidas sobre o mundo mulçumano. Daí afirmar permanência de preconceito reducionista nesse caso, por ele denominado “preconceito islamóforo”, que reafirmaria a ideia de mulçumano como “ameaça”. Não obstante esforço para refletir sobre perigos ameaçadores, como ódio racial e suas consequências nacionais e internacionais, denunciando inclusive situação dramática de milhares de excluídos no mundo contemporâneo, o autor cai num outro reducionismo: visão ufanista ocidental para propor soluções e “aprender a viver juntos”.

Assim, Peter Antes (2003, p. 148) adverte: "A 'solução islâmica' trabalha como uma varinha mágica para a solução de todos os problemas, mas perde em brilho e clareza quando é chamada a dizer o que precisa ser concretamente feito". Em outras palavras, o autor problematiza formas políticas do mundo islâmico. Por contraste, poder-se-ia indagar: existe "solução" na modernidade ocidental cujo "brilho" e "clareza" podem dizer nesses termos "o que precisa ser concretamente feito" no mundo? Qual é o ponto de partida do autor para pensar desenvolvimento e política nesse sentido? Talvez sejam negligenciados aspectos tão ou mais complexos que aqueles de sociedades ocidentais, como se poderia pensar no caso da tradição islâmica e sua identidade religiosa, social, cultural etc. Enfim, o problema dessas abordagens surge dos posicionamentos etnocêntricos de saída, os quais desvalorizam, subestimam e/ou reduzem fortemente situações complexas, ignorando contextos sociais, políticos e culturais ao discorrerem sobre muçulmanos. Daí a limitação, por exemplo, quanto a interpretações sobre ações desses povos.

Por outro lado, nas ciências sociais no Brasil, surgem estudos antropológicos³ cujos enfoques privilegiam (re)construção étnica e religiosa em comunidades muçulmanas do país. Nessa perspectiva estão pesquisas como de Silvia Montenegro (2002) analisando produção de discursos estereotipados pela mídia, e contradiscursos pela Sociedade Beneficente Muçulmana de Rio de Janeiro⁴ enquanto "adscrições positivas de identidade" de muçulmanos. O trabalho de Claudia Voigt (2004) ocupa-se do uso de véu entre mulheres da comunidade árabe muçulmana de Florianópolis enquanto "signo de pertencimento ao grupo". Denise Fagundes (2002), por sua vez, examina recriações da tradição na comunidade palestina de Chuí, fronteira entre Brasil e Uruguai. E Vitória Peres (2006), para citar apenas alguns dos referidos estudos, analisa o "tipo de identidade que esta religião está adquirindo no campo religioso brasileiro".

Nessas pesquisas, sublinha-se um diferencial interessante de saída, que consiste na proposição (explícita) de conhecer singularidades de grupos islâmicos sem recorrer a discursos essencialistas sobre Oriente. Portanto, considera-se pertinente tal alternativa para leituras distintas sobre mundo muçulmano. Este ensaio move-se nessa linha

de trabalho, conhecendo modos de pensar e agir desde o sul do Brasil onde a pluralidade étnico-religiosa oferece amplo campo de estudo, e desde nossa condição de antropólogos ocidentais. Inicialmente, por facilidade de acesso ao município e particularidade de famílias de mulçumanos na história local, contatamos membros da comunidade islâmica situada na cidade de Lages, Santa Catarina, cuja origem remonta ao pós-guerra (1939-45). No segundo semestre de 2004, em equipe⁵, realizaram-se várias saídas a campo.

Conhecemos nesse município a primeira mesquita inaugurada no sul do Brasil, e entrevistamos alguns dos fundadores da comunidade religiosa e seus descendentes. O encontro com essas pessoas nos possibilitou contatar também o xeique da comunidade islâmica de Florianópolis, autoridade que nos recebeu em seu escritório, na capital, diversas vezes. A experiência de campo em Lages e Florianópolis não apenas foi valiosa – até por receptividade de membros das comunidades em ambas as cidades, manifestando brio por falar desde suas tradições e costumes –, mas também indispensável para uma reflexão sobre o sentido de sacrifícios levados a termo por homens-bomba. Agora, sem negar os limites do trabalho de campo – pessoas, locais e comunidades visitadas e tempo disponível para isso –, a experiência foi satisfatória para alguma análise do tema, haja vista descrições e dados sobre islamismo durante conversas e entrevistas.

Nossa pesquisa de campo em pequena escala, por assim dizer, corroborava estudos sobre multiplicidade de olhares dentro do islamismo – lembrando duas grandes tendências que dividem o Islã: os suní (ortodoxia), que representam maioria (85%); e os shíi (heterodoxia), que correspondem à minoria (15%). De fato, não se pretende explicar o modo de agir de homens-bomba. Antes, buscamos referentes culturais e religiosos, sugerindo possível interpretação para imolações humanas. Mais que iniciativas isoladas e/ou individuais, estas seriam manifestações de expressão social (e política) no mundo islâmico, presentes em distintos contextos e angariando seguidores dentro de diversas tendências islâmicas⁶.

Advertimos que a intenção do estudo não é justificar ingenuamente práticas de grupos mulçumanos, nem tampouco defender, sem

mais, argumentos em favor de ações violentas. Pelo contrário, esperamos compreender algo de um universo complexo de significações, por acreditar que a antropologia – na esteira de Peter Fry (comunicação informal)⁷ – permite exercícios de “iconoplastia”, estes de relativizar, distanciar-se, desrespeitar ícones dominantes, para oferecer perguntas interessantes de serem respondidas hoje. Assim, interpretam-se ações de homens-bomba perguntando pela natureza de seus atos no mundo contemporâneo. O que faria alguém se sacrificar voluntariamente? Há recompensa para o sacrifício? Alguma lógica legitimaria ações como essa? E qual é a eficácia simbólica (e social) resultante de sacrifício? Eis algumas das questões que orientam este estudo.

Para fazer exercício antropológico, dialogamos pela experiência de campo com obras e teorias de Marcel Mauss, em especial, sobre sacrifício (2001) e dádiva (2003). Análises importantes nesse sentido, pistas aproximadas de abordagens maussianas servem ao debate. E mais, diálogos com autores contemporâneos que oferecem leituras oportunas sobre o pensamento do autor de *Essai sur le don*. Assim, alguns textos são destacados: Teixeira-Pinto (1993); Bourdieu (1996); Godelier (2001); Caillé (2002), dentre outros. Agora, a perspectiva fundamental do estudo vem das vozes dos sujeitos entrevistados, conversas mediante as quais – e só por meio das quais – é possível dialogar pelas descobertas das teorias de Mauss⁸.

Comunidade islâmica em terras catarinenses

Santa Catarina é dos estados brasileiros apontados pelo historiador Peter Demant (2004, p. 188) como lugar de concentração de mulçumanos. Na cidade de Lages, serra catarinense, conhecemos integrantes da comunidade islâmica brasileira⁹. O local foi, inicialmente, sugerido por um membro da nossa equipe de trabalho que reside nesse município (ver nota n. 5). Fomos bem recebidos quando da chegada à cidade, e as conversas foram tranquilas, aliás, as pessoas com quem dialogamos descreviam com certo entusiasmo seu modo de pensar e agir conforme tradições e costumes islâmicos. Demonstraram também satisfação por nos receber em Lages, e falar de sua vida familiar e religiosa lembrando suas origens mulçumanas. Talvez o fato de termos chegado ao local por intermédio de alguém conhecido dessas pessoas

explicasse algo da boa acolhida. Assim, começávamos perguntando por que Lages teria sido escolhido por imigrantes mulçumanos, o que os teria motivado a permanecer nesse lugar? Algumas palavras sobre história da cidade podem, nesse caso, ser oportunas¹⁰. Os informantes, de maneira geral, relataram diversos elementos aqui sublinhados.

Na primeira metade do século XVI, viajantes europeus, bandeirantes paulistas e religiosos jesuítas percorriam a serra catarinense, fazendo da região lugar de passagem (Queiroz, 1981, p. 20). Nova etapa seria inaugurada com o “ciclo do ouro” (Minas Gerais, 1700) e demandas de comércio surgido nesse momento (novas mercadorias, transporte, alimentos etc.). Tal fato colocava Santa Catarina na rota de comércio entre Rio Grande do Sul e São Paulo. Assim, fixariam residência na região, em especial, moradores de Laguna, São Paulo e Taubaté desde 1730 (Costa, 1982, p. 34). E como caminho de comércio, a referida rota serviria igualmente à paragem de tropeiros, ao trato de animais, ou como local de permanência de alguns viajantes, os quais se tornavam fazendeiros, criando gado em grandes propriedades. Por outro lado, a “Vila de Lages” nasceu no Brasil colonial, adequando-se a estratégias de ocupação de terras e proteção de fronteiras territoriais. Tratava-se, portanto, de interesses geopolíticos e militares também (Costa, 1982, p. 67). O povoado de “Lagens” foi fundado por Antonio Correia Pinto de Macedo no ano de 1766, tendo este erguido uma capela em homenagem a Nossa Senhora dos Prazeres.

Nas primeiras décadas do século XX, viriam descendentes de alemães e italianos para a região migrando do sul do Estado catarinense, a fim de desenvolverem atividades de agricultura familiar. Por volta de 1940, dá-se início ao ciclo de exploração de madeira com italianos oriundos do Rio Grande do Sul. Fato que culminaria com aumento da população local, e conseqüente estímulo ao comércio na cidade. Os primeiros mascates (vendedores ambulantes) apareceriam em tal contexto, sendo chamados pelos habitantes locais de “turcos” – termo de conotação pejorativa para “qualificar” negociantes espertos; nesse caso, tornou-se sinal diacrítico para marcar diferenças. Ora, “turcos” eram imigrantes libaneses dedicados ao mercado de tecidos e confecções. Esses estrangeiros teriam se deslocado de suas terras de origem

no pós-guerra (1939-45) em busca de melhores condições de vida no Brasil. Além de inserção no mercado local, os libaneses trouxeram para Lages sua religiosidade e tradição islâmica.

Movidos pela fé no Deus único, Alá, e obedientes à doutrina gravada no Alcorão por obra profética de Maomé, mulçumanos cultivariam práticas religiosas de sua pátria de origem e erigiriam na cidade, em fins da década de 1970, a primeira mesquita do sul do país. De bela arquitetura, construída com cuidados especiais – voltada para Meca; respeitando o calendário lunar; seguindo modelo de construções dos países de origem etc. –, além de ser símbolo visível da religiosidade islâmica em Lages, é espaço de congregação de seus fiéis no município. Quanto à comunidade islâmica aí constituída, ela é numericamente pequena, somando 35 a 40 famílias. Pela fala dos fiéis entrevistados¹¹, a comunidade mantém unidos seus membros, e vivas práticas religiosas: “A gente vai, toda sexta-feira, ao meio-dia, rezar; no final de semana, a gente também reúne as famílias, faz um almoço, umá confraternização” (INFO 1, 2004). Ressalta-se ainda que, embora o país de origem dos fiéis da comunidade seja o Líbano, alvo de recorrentes conversas entre si, eles afirmam: “(...) comunidade não é só [a] do teu país de origem, só [a] dos teus parentes (...) o islamismo é o árabe” (Costa, 1982, p. 67). Nesse sentido, sentem-se parte do “mundo muçulmano” como algo que transcenderia fronteiras nacionais e se enraizaria em origens religiosas¹².

Fé e Islã: caminho de identidade

Alguns elementos recorrentes nos relatos dos fiéis entrevistados nos chamaram atenção, repetições que, pensando ações como as de imolações humanas, poderiam dar pistas sobre sentidos das ações de homens-bomba – aliás, segundo os informantes, entre estes “homens”, haveria muitos/muitas jovens. Observa-se certa relação unívoca entre o pensar, valores religiosos e de tradição islâmica e ações dos fiéis, algo que se traduziria em termos de identidade ou ethos islâmico¹³. Com efeito, compreende-se que o pensar e o agir no Islã estão constituídos e gravados no Alcorão. A revelação do Deus único, guardada no “livro da palavra divina”, teria sido confiada ao profeta Maomé (570-632 d.C.), que, gravando palavras de Deus no livro sagrado, decorava-as e

pregava-as ao longo da vida. Assim, mensagens divinas ao povo podiam ser recopiladas (parcialmente escritas) e decoradas pelos seguidores desde então. Agora, a formulação final do livro teria sido realizada somente após a morte do profeta, sendo o primeiro escriba Zaid Ibn Tabit, autor da "missão" (Nabhan, 1996, p. 23).

Um primeiro aspecto interessante quanto à história da tradição corânica, segundo a autoridade religiosa entrevistada, estaria no fato do Alcorão se manter "absolutamente fiel à revelação divina", o que marcaria uma profunda diferença em relação à Bíblia cristã. Ou seja:

[a Bíblia] não foi escrita com a mesma fidelidade e, portanto, encontraram-se misturadas as palavras divinas e as palavras do profeta, assim como as interpretações dos apóstolos e as de seus seguidores. Nesse sentido, os quatro livros que compõem a Bíblia só foram oficializados no ano 330 d.c. em Roma, o que teria levado a uma distorção muito grande (INFO 2, 2004).

O Alcorão seria a própria palavra divina – pura, inalterada, preservada enquanto mensagem de revelação de Deus e em sua eficácia salvadora. Em outras palavras, o Alcorão constituiria "padrão absoluto" de preceitos e condutas (Antes, 2003, p. 137). Deve-se total obediência ao livro sagrado. Assim concebido, não haveria dúvidas sobre leis a serem guardadas, gravadas e praticadas desde o Alcorão. Por outro lado, não existiriam múltiplas interpretações do texto, não havendo necessidade de mediadores. O que há, portanto, é encontro direto "entre criador e criatura" (Demant, 2004, p. 35). Nesse caso, sublinha-se a centralidade da "palavra divina", religiosamente observada e adorada em todas as dimensões, como lembra a autoridade religiosa: "(...) quando se lê o Alcorão, sente-se a pureza da palavra divina, inclusive os gestos e a atitude mudam de maneira especial". Além do sentido de "pureza" guardado no Alcorão, a revelação divina seria última e genuína mensagem de Deus, pois, embora reconheça profetas e messias da tradição judaica e da cristã, o islamismo entende que Maomé foi o último "inspirado" a selar "longa série de profetas" (Antes, 2003, p. 38).

Para essa tradição, o islamismo é "a religião autêntica e universal que, apesar de ter [embora tenha] sido revelada em árabe e por meio do povo árabe, abrange a todos e dirige-se a todos" (INFO 2, 2004). Tendo em conta que se trata de religião configurada em base histórica

e universalista, o Islã tem por fundamento a crença em Deus único, a quem se deve submissão total (Demant, 2004, p. 27). Nas palavras da autoridade religiosa, o significado de “islã” apontaria para submissão a Deus, assim como está no Alcorão:

“Deus quando criou os céus e a terra disse: ‘venham a mim obedientes ou contra a vontade’. Eles responderam: ‘nós viemos submissos, obedientes ao Senhor’ (...).” Quando você declara que é submisso à vontade de Deus, você tem que seguir sua vida com todos os seus sentidos, com todos os fatores da sua vida direcionados a Deus, obedecendo a ordem de Deus e a lei de Deus (INFO 2, 2004).

O Islã compreenderia fidelidade à lei divina (absoluta) e submissão total a Deus como princípios que regem (e assim deve sê-lo) todas as esferas da vida humana. Ao longo dos tempos, a religião e suas leis tornaram-se modelo de vida, tradição guardada e transmitida de geração a geração; ou seja, tornaram-se (também) cultura. Nesse caso, sua autoridade é reconhecida fortemente nos depoimentos dos fiéis entrevistados. Religião e leis divinas guiam vida de indivíduos e seus destinos (em todas as etapas de desenvolvimento humano), e igualmente da coletividade – quanto à configuração de relações entre homens e mulheres; concepção e condução de família, economia, governo, justiça, sociedade (Demant, 2004, p. 35). De fato, o Islã criaria sentido de totalidade de vida, e as diversas dimensões desta (religiosa, moral, social, política, econômica, cultural), abarcando individual e coletivo, estariam intimamente relacionadas em certa continuidade inclusiva.

Ainda que se perceba, na fala de entrevistados, diferenças fundamentais entre imanente/humano e transcendente/divino, seu discurso desde religião parece sugerir algum amálgama entre as dimensões, aproximando ordens distintas de coisas. Lembrando Marcel Gauchet (1985), diríamos que o transcendente se instala no imanente. Neste, indivíduo e coletividade seriam compreendidos em continuidade totalizadora. Admitem-se diferenças ontológicas entre individual e coletivo, mas ambos estariam concorrendo ao todo. Por contraste, poderíamos evocar binômios clássicos da modernidade ocidental: céu/terra; Deus/humanidade; corpo/alma; matéria/espírito; indivíduo/sociedade; homem/mulher; religião/política, dentre outros. Elementos

que aparecem separados e até contrapostos nesse caso, no islamismo surgiriam como continuidade articulada (e articuladora).

Neste exercício antropológico, é difícil encontrar categorias precisas para descrever essas questões desde a fala dos fiéis sobre suas práticas religiosas. De qualquer forma, desejamos enfatizar, aqui, ideia de superação pelo Islã do que chamaríamos de dualismo, concebendo o mundo criado desde outra ótica. Estudos sobre islamismo reiteram sentido de integração entre diferentes esferas, em particular, política e religião. Nesse sentido, poderíamos sugerir o caráter inclusivo delas. Agora, é interessante anotar também, pela fala de informantes, certa ambiguidade quanto ao tema, manifestada quando eles explicitam sua noção de dualidade, por exemplo:

(...) A dualidade está no universo, existe o bem e o mal, o homem e a mulher, a energia positiva e negativa, o par de cada espécie, uma completa a outra. Se não fosse assim, como a gente diferenciaria uma montanha de uma terra plana? Porque existe essa forma alta da terra que apresenta a montanha, e, se não fosse por ela, a gente não ia diferenciar um do outro. (INFO 3, 2004).

Uma coisa é guiar-se por princípios e concepções que sustentam (e integram) a diferenciação ontológica. Outra coisa seria, de fato, que práticas correspondessem a isso sem mais. Não obstante, chama atenção o modo como mulçumanos conceberiam a díade alma/corpo. Existem referências na tradição corânica, por exemplo, que denotariam tratamentos diferenciados quanto ao campo do dualismo. No caso de punições prescritas pelas leis islâmicas, cujas penalidades recaem sobre o físico-corporal, nota-se algum acento peculiar na interpretação sobre exigência referente ao tipo de castigo aplicado. Como observa a autoridade religiosa:

Na verdade, a dualidade é uma só, não é uma dualidade separável. Entre o corpo e alma, os estágios de relação são variáveis, uns são conscientes e outros inconscientes. Conscientes, somente essa parte aqui, nessa vida. Após a morte, a relação dessa alma com o corpo é uma relação diferente, não como aqui; aqui o corpo mais domina, por isso ele precisa de comida, bebida, disso, daquilo; a alma não precisa de nada disso. Após a morte a alma que domina. Terminada essa fase, entra em outra, que é a fase interna, de ressurreição do corpo e a integração da alma com o corpo, uma integração completa (...). Enquanto punição, vamos dizer, a lei islâmica não separa, é na tese

dos dois ao mesmo tempo; no caso, por exemplo, de cortar a mão do ladrão, o que significa? Ela tem um efeito material e um efeito educativo à própria alma espiritual (INFO 2, 2004).

Nessa perspectiva, e admitindo lógica de continuidade/articulação entre dualidades inseparáveis, entenderíamos política e religião como uma só coisa. Uma separação radical nesse sentido, de fato, jamais teria sido praticada em comunidades islâmicas, haja vista seus preceitos, desde os quais indivíduos e coletividade (sociedade), inclusive esfera política, devem realizar submissão total à palavra divina gravada no Alcorão. Igualmente noções de moral, ética e justiça, herdadas da tradição, representariam lógica religiosa de continuidade. Nossa questão seria: até que ponto é possível falar de “relação” entre política e religião – nos termos em que se compreendem essas dimensões na modernidade ocidental – se pelas leis islâmicas isso integraria alguma totalidade de vida? Por outro lado, poder-se-ia pensar também a dupla indivíduo/sociedade. Princípios religiosos do Islã contemplam a dimensão coletiva (social) da vida – solidariedade entre membros da comunidade islâmica –, sublinhando fortemente esse aspecto.

Peter Antes (2003 p. 109), por exemplo, assinala que o ideal de educação no Islã ensinaria indivíduos a priorizar a coletividade (sociedade) e seus interesses. Ou seja, indivíduos tenderiam a subtrair-se, sem desaparecer, mas favorecendo a ideia de coletivo (social) – o que seria distinto do protótipo individualista nas sociedades ocidentais (Dumont, 1992)¹⁴. Preceitos referentes ao “social” mostrariam algo singular nessa tradição: inserção no mundo cultural (a Arábia) no qual se dá a revelação divina – território habitado por tribos nômades, pastores e comerciantes, cujos valores se baseariam em vínculos familiares e comunitários, e resguardados por certos princípios, por exemplo, honra (ligada ao controle da sexualidade feminina) (Demant, 2004, p. 37). Apreende-se, pois, alguma configuração do mundo islâmico compreendendo perpetuação da antiga tradição pelas letras do livro sagrado, que, por sua vez, seria fiel à revelação de Deus desde suas origens.

Agora, tudo isso tem de ser pensado levando em conta que princípios e valores de tradição corânica não teriam transcendência se não estivessem integrados em práticas rituais (Geertz, 2000, p. 107). Ou seja, estados anímicos, motivações e concepções de existência aí se

encontram e se reforçam. Tal aspecto, captado na fala de fiéis sobre suas experiências de religiosidade no Islã, é igualmente assinalado em alguns estudos (Antes, 2003; Demant, 2004; Nabhan, 1996). Aliás, depoimentos nesse sentido destacaram “os pilares” da tradição diretamente ligados às práticas rituais: fórmula da confissão; orações diárias; jejum; esmola; peregrinação a Meca. Segundo fiéis das comunidades visitadas, orações têm prevalência na religiosidade e vida diária de muçulmanos. A autoridade religiosa entrevistada afirma que elas seriam “manifestação verbal de adoração a Deus”. Isso significa: “As cinco orações por dia fazem com que o muçulmano [se] lembre da presença de Deus na sua vida, no seu trabalho, na sua profissão, em todas as horas do dia; por isso [as orações] começam antes do nascer do sol, vão até a hora de dormir” (INFO 2, 2004).

Além da prática diária de orações pessoais, muçulmanos se reúnem às sextas-feiras, meio dia, para orações comunitárias. Quanto ao mês do jejum, celebra-se coletivamente o recebimento do Alcorão; nesse caso, do nascer ao pôr-do-sol, os fiéis evitam certas práticas, como ingestão de bebidas e comidas, relação sexual etc. (Demant, 2004, p. 27). Assim, dizem os entrevistados, trata-se de ritual indispensável à “disciplina de autocontrole e de purificação interior” (INFO 1, 2004). E mais: ao mesmo tempo em que promove autodisciplina, o jejum reforça laços comunitários, motivando encontros familiares e confraternizações (do anoitecer até a madrugada). Sobre esmolas, considera-se “dever de todo muçulmano [de] ajudar os que necessitam, como um ato de caridade”. As demonstrações “voluntárias” de caridade, segundo a autoridade religiosa, têm a ver também com “imposto” anual que muçulmanos oferecem à sua comunidade. Trata-se de contribuição obrigatória para gastos e serviços da mesquita, sua aplicação é feita de acordo com o tipo de ingresso dos fiéis (INFO 2, 2004).

Muçulmanos falam, ainda, sobre orientação corânica de peregrinação ao lugar sagrado, Meca. Embora tal observância muitas vezes corresponda a algo esporádico e/ou eventual, ela representa ato indispensável à vida religiosa de seguidores do Islã. Nesse sentido, peregrinação é prática obrigatória, mesmo que esta se realize apenas uma vez na vida do fiel. Ela seria mais um dos testemunhos de submissão

a Deus e às leis islâmicas. Em geral, são indivíduos que dispõem de recursos financeiros – não só para hospedar-se na cidade de Meca, mas especialmente para deixar sua família amparada (aviso a ser religiosamente cumprido) no tempo em que estiverem em peregrinação. Por outro lado, a peregrinação adquire certo tom apologético. Os fiéis falam em “assembleia universal que reúne os muçulmanos do mundo todo, de todas as raças, de todas as cores, de todas as línguas; de todos os cantos da terra se reúnem [mulçumanos] em um lugar só, onde adoram um Deus único” (INFO 1, 2004). Nesse caso, revelam-se fortes experiências espirituais (e emocionais), convertendo-se em viagem de resgate (reencontro) da “identidade de fé do monoteísmo”. Mulçumanos demonstram sua obediência, fé e entrega ao Deus único – um dos informantes lembrou, inclusive, que muitos idosos morrem em peregrinação, mas, para estes, isso significaria “ganhar na loteria”.

Finalmente, princípios, normas e valores do Islã, assim como suas práticas rituais e de “disciplina” religiosa daí decorrentes, estariam diretamente relacionados ao sentido de entrega ao Deus. Tudo seria oferta divina. Demonstram-se fé e submissão ao Deus único. A fórmula de confissão islâmica professaria a vontade divina como soberana destinação de toda a humanidade. Permanente (e total) adoração ao Deus teria motivação em ideal ou utopia estendida, ao longo da vida, à experiência dos fiéis, cujo sentido seria salvação plena (individual e coletiva), prêmio de justificação eterna no paraíso, após o juízo final. A fórmula acompanha fiéis que, antes de tudo, professam verbalmente sua fé: “A crença é base de toda a nossa visão (...). A palavra do testemunho da unicidade de Deus, a palavra do testemunho de que neste universo existe um único Deus, não existe outro Deus (...)” (INFO 2, 2004).

Sacrifício e reciprocidade na tradição islâmica: dialogando com Mauss

A experiência de campo, de certo modo, nos colocou frente a princípios (e valores) de tradição islâmica mediante fala de informantes e suas descrições (e opiniões) em torno a costumes e práticas religiosas de famílias e comunidade de mulçumanos em Lages. Agora, sem proceder à passagem inadvertida desses relatos para algo como “explicação de causas” sobre ações de homens-bomba, e vice-versa

– de resto, leitura que temos criticado neste estudo nos termos de ponderações anteriormente feitas –, observam-se pistas desde as quais alguma interpretação do fenômeno seria possível, do nosso ponto de vista, descrevendo modos de pensar e agir da referida tradição, que, por sua complexidade, forneceria elementos de legitimidade para práticas religiosas, e permitiria formular hipótese sobre imolações humanas, por exemplo. Nesse caso, um exercício antropológico nos sugere matizes quanto ao comportamento de homens-bomba.

Grosso modo, não queremos afirmar que islamismo produz homens-bomba, até porque falas da autoridade religiosa e fiéis entrevistados mostrariam leviandade nesse tipo de afirmação. A questão seria mais complexa. E por assim dizer, procuramos um ponto de partida para este ensaio. De fato, ocupamo-nos de lógica e configuração do fenômeno quanto ao sentido que este presumiria e/ou abarcaria. Para pensar o que corresponderia a essas ações, de saída, recusamos ideias como terrorismo e suicídio, julgando-as insuficientes para dar conta da complexidade que comportaria o fenômeno. Vamos supor que tais noções não compreendem a ação de maneira suficiente, ou que elas sejam inadequadas para o caso em questão. A hipótese, por contraste, sustenta-se mediante aspectos que devem ser discutidos ao se examinar o tema. Por exemplo, suicídio não se aplicaria ao fenômeno homens-bomba, porque, neste, não se trata de “dar morte a si próprio” sem mais – como se depreende do modo ocidental de explicá-lo.

Em outras palavras, haveria sentido mais profundo nesse caso, porque, o “dar morte a si próprio” comportaria não somente ação em si mesma (em hipótese de existir algum paralelo antropológico entre homens-bomba e suicidas), antes, representaria reação contra objetivos político-militares de outrem, saindo de esfera estritamente pessoal. Por outro lado, não poderia igualmente ser qualificado como terrorismo, pois por esta noção se define forma de coação em que se recorre sistematicamente ao terror, não descrevendo o fenômeno em questão; ou seja, por vezes, o que tem sido chamado de terror teria mais a ver com “métodos” compreendidos no âmbito de guerras, e, portanto, tiraria o caráter inocente e/ou desavisado de um dos lados (vítimas) em relação ao outro lado como “ameaça” (terroristas), e certamente com

consequências interpretativas que isso produziria. Aliás, como método de guerra, explosivos nem sempre foram detonados junto ao corpo de homem ou mulher, eram utilizados por outras estratégias – e não menos arriscadas, segundo Calavia Sáez (comunicação pessoal)¹⁵.

Assim, por um lado, suspeitando da inadequação de termos e perspectivas de explicação (etnocêntricas) do fenômeno desde Ocidente, e, por outro, de peculiaridade ligada ao sentido de imolação humana para homens-bomba desde Oriente, entendemos que um estudo antropológico seguindo esta última suspeita poderia contribuir para novas interpretações¹⁶. Com efeito, nesse caso, se dizemos que, além do caráter político-militar, existiria também, e de modo particular, algum sentido sociorreligioso do fenômeno, como compreendê-lo lidando com essa aparente ambiguidade e sentido múltiplo do mesmo? Em conversas com os informantes, o que captamos como duplo sentido ou equívoco, de fato, desvelava elementos constitutivos de ação fundamentada no campo religioso, este que se mostra como fonte plena do pensar e agir de muçumanos. Nas palavras de fiéis entrevistados:

Não, não [se] encontra violência nenhuma no Alcorão, mas ele – o “homem-bomba” – pensa que, dando a vida dele por uma boa causa, ele vai ganhar o paraíso. Então, o sentido de matar é outro, é uma entrega. O suicídio para ele não é um suicídio. É um sentido diferente de fazer tua missão e ir para o paraíso (INFO 1, 2004).

Vamos ampliar a visão desse sentido de “homens-bomba”. Em qualquer revolução sempre haverá uma teoria e uma filosofia por trás, certo? E essa revolução sempre tem seus adeptos, que a teoria junta [eles], une [eles] no mesmo objetivo; a favor desse direito, eles conseguem se auto-dominar, sacrificar e desprezar suas vidas em benefício do bem comum. Isso não somente referente ao Islã, até qualquer Estado, qualquer país, qualquer exército; ele tenta formar grupos ou células dessa natureza, para a defesa da pátria e do Estado. *No islamismo o sentido disso é diferente.* Eu não quero justificar o que está acontecendo, nem tão pouco criticar, porque isso aí é um outro assunto. Mas nós temos uma vida e temos bens, isso que nós possuímos dessa vida. Não posso pegar a tua vida nem também pegar teus bens, isso é um direito teu. *Isso, para um muçulmano, não me pertence; aliás a qualquer um ser humano, seja muçulmano ou não, verdadeiramente não lhe pertence essas duas coisas. Isso aí pertence a Deus.* Matar uma pessoa é um crime que Deus declara no Alcorão, que aquele que mata uma pessoa intencionalmente é como se tivesse cometido o pecado de matar todos os humanos e ele terá um castigo (...). Mas, no caso,

quando o assunto é *defesa da sua pátria, da sua religião, da sua dignidade e da sua fé, então, você oferecerá isto com a maior gratidão e a maior satisfação a Deus* (INFO 2, 2004, grifo nosso).

Depoimentos também chamam atenção para paralelos e contrastes entre imolação de homens-bomba e sacrifício daqueles cujas práticas revolucionárias poderiam ser, de algum modo, comparadas àquela. Ou seja, para mulçumanos, “o sentido é diferente”. A diferença equivaleria à agregação do simbólico neste sentido: pertencimento do humano à divindade (transcendência), busca do paraíso (o além) fora do mundo terreno/humano. Esse rumo se realizaria na e pela entrega (oferenda de si mesmo) a Deus. Ora, a ideia de sacrifício é interessante a tal perspectiva, do nosso ponto de vista, para classificar o fenômeno, embora levante outras questões: Tratar-se-ia de que tipo de sacrifício? Por que lógica o compreenderíamos? E quanto a referentes culturais que o descreveriam? Perguntas que, pelo diálogo com Mauss e Hubert (2001), fornecem argumentos pertinentes ao tema deste estudo.

Analisando teorias sobre sacrifício, e apreendendo alguma lógica nesse caso, mediante o que reconhecem como diversidade de rituais sacrificais, os autores sublinham certa prevalência de “unidade de ação”, a qual se definiria por “(...) estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano por intermédio de uma vítima, isto é, de uma coisa destruída no decorrer de uma cerimônia” (Mauss; Hubert, 2001, p. 223). Nessa perspectiva, sacrifício corresponderia a mediação entre mundo “sagrado” e “profano” (Teixeira-Pinto, 1993, p. 167), estabelecendo contato entre “duas ordens de realidade”, e mobilizando forças necessárias em determinados contextos sociais. Ao tomar este como princípio que opera no caso de sacrifícios, é importante lembrar que o conteúdo destes mudaria ao longo da história: de noção prosaica e materialista (obtenção de benefícios categóricos junto aos deuses) passaria a concepção espiritual, compreendendo fins transcendentais (salvação de almas; imortalidade; paraíso etc.). Assim o conceberiam as chamadas religiões históricas (Caillé, 2002, p. 196; Gauss, 2003, p. 198).

Pensando o sacrifício desde o fenômeno aqui examinado, homens-bomba e sua ação podem ser vistos segundo conteúdo desta última noção, já que seu sacrifício se orienta por/para fins transcen-

dentes. Por outro lado, esses “homens” fariam igualmente mediação entre mundo profano e sagrado, aproximando ambos os planos da vida. E mais: homens-bomba e sua imolação são meios (ponte) de comunicação/interação entre os mundos. Nesse sentido, eles seriam vítimas e sacrificantes ao mesmo tempo. No ato de se consagrar, esses elementos estariam presentes simultaneamente nos homens-bomba, enquanto estes mudariam de natureza: de estado profano passariam ao sagrado (Mauss, 2003, p. 151). Daí serem incorporados à nova categoria: *mártires*¹⁷. Ora, tratar-se-ia de concepção (e suas consequências práticas) mediante a qual coletividades estabeleceriam formas de identificação/projeção partindo de carências e necessidades próprias. Nessa condição singular, homens-bomba seriam revestidos de poder – concedido pelo sagrado (transcendente) –, transmitindo-o (e irradiando-o) ao mundo profano. Nesses termos, seria apreendida alguma eficácia simbólica do fenômeno.

Com efeito, pelos aspectos considerados acima, inferimos, quanto ao ato sacrificial, que homens-bomba agem por necessária dinâmica de *entrega e retribuição* (mobilização de forças e tributos), cuja dimensão de troca permite paralelos e contrastes nesse caso em proveito de nossa análise. Em outras palavras, pistas apontadas por Mauss (sua teoria sobre sacrifício data de 1899) fazem pensar questões que, mediante dados compreendidos desde imolação de homens-bomba hoje, emergem de factível correlação entre rito sacrificial e dinâmica de reciprocidade. Nesse sentido, vale recordar afirmação de Mauss e Hubert:

Se o sacrificante dá alguma coisa de si, ele não se dá; ele se reserva prudentemente. É que, se ele dá, em parte é para receber. O sacrifício se apresenta, sob um duplo aspecto. É um ato útil e é uma obrigação. O desinteresse se mistura aí com o interesse. Daí por que com tanta frequência foi tão amiúde concebido sob a forma de contrato. No fundo, talvez não haja sacrifício que não tenha alguma coisa de contratual (Mauss; Hubert, 2001, p. 225).

Em *Ensaio sobre a Dádiva* (2003), Mauss não desenvolve esse tema, embora se encontre aí ideia de coisa contratual preexistente no rito sacrificial. Seguindo o autor, “a destruição do sacrifício tem precisamente como finalidade ser uma doação que há de ser necessariamente retornada” (Mauss, 2003, p. 172). Por outro lado, estudos contempo-

râneos privilegiam os temas reciprocidade e sacrifício, de algum modo, desenvolvendo reflexões inauguradas por Mauss. Agora, seus matizes devem ser levados em conta. Maurice Godelier (2001), ao pensar sacrifício, interpreta-o como dívida eterna de humanos para com Deus, nesse caso, sem haver retribuição possível. Contrastando com o modo de considerar reciprocidade como a entendemos na análise maussiana, Godelier sugere novo acento:

A humanidade encontra-se em dívida, portanto, desde sua origem, em relação às potências que deram forma e deixaram como herança o mundo em que vive, e esta dívida é impagável. Nenhum contradom pode ser “equivalente” a ela, pode cancelá-la (Godelier 2001, p. 279).

Alain Caillé (2002), afastando-se da perspectiva de Godelier, discute sacrifício desde o par reciprocidade/dádiva. Para o autor, é preciso reinterpretar assertivas de Mauss e Hubert sobre sacrifício conforme pistas de *Ensaio sobre a dádiva* (Mauss, 2003). Grosso modo, Caillé discorre sobre sacrifício/reciprocidade/dádiva partindo da linguagem do dom (Caillé, 2002, p. 166). Enfim, o exame dos trabalhos de ambos os autores aponta para oposições, por exemplo, quanto ao tema sacrifício, para ficar apenas neste ponto. De um lado, enfatizam-se dívida eterna e impossível pagamento (retribuição) da mesma; de outro, destacam-se reciprocidade e dinâmica de dom/contradom em que essa se move. Embora sejam interessantes, seus argumentos ficam, de certa maneira, polarizados entre uma e outra solução encontrada nesse sentido.

Ora, gostaríamos de pensar sacrifício e reciprocidade tendo em conta peculiaridade que corresponde a cada uma das noções diferenciando-as entre si e, ao mesmo tempo, mantendo-as diretamente imbricadas. Isso porque, nos estudos aqui evocados de Marcel Mauss, aparecem dois campos teóricos distintos, como foi supra mencionado. Por outro lado, o tema do sacrifício teria sido “esquecido” por estudiosos, incluindo nesse descuido o próprio Mauss, que deslocaria para segundo plano seu “problema original”. Daí ser tarefa interessante para antropologia repensar – dando continuidade ao debate – problemas inicialmente investigados por Mauss (Teixeira-Pinto, 1993, p. 168). Nesse caso, dados da experiência de campo em Lages e Florianópolis, e informações transcritas de entrevistas de féis das comunidades islâ-

micas em ambas as cidades são oportunos argumentos de saída para falar do nosso tema dialogando com Mauss.

Inicialmente, sublinhamos a noção de reciprocidade implícita no evento de imolação de homens-bomba. Em primeiro plano, vemos abnegação, submissão (absoluta) e entrega ao Deus (e sua vontade). Não obstante, por mais altruísta que seja o ato, ele não é sem interesse. Logo, há busca explícita de compensação, aspiração que, pela fala de mulçumanos, não pertence à ordem material das coisas, nem ao imanente (imediatos):

Por vontade própria ninguém quer morrer. Quem gosta da morte? Ou, então, quem gosta de tirar todos os seus bens e entregar para outro? Mas os companheiros do Profeta fizeram isto por seu livre arbítrio. Vendo que atrás deste ato há uma grande recompensa. A recompensa é a satisfação de Deus e seu contentamento com a pessoa, a absorção do castigo infernal, o lugar no paraíso. A salvação. Com certeza, ele não espera a recompensa de alguém aqui na terra. O que ele espera da sua vida? O que ele espera em troca? Fazer um monumento e colocar no meio da praça? O que vai adiantar isso para ele? Vai devolver sua vida? A única coisa que a pessoa espera, nesse sentido, é o sucesso na outra vida (INFO 2, 2004).

Porém, a reciprocidade que se move pela comunicação com o sagrado não equivale àquela percebida pelas relações sociais. Efetivamente, nota-se mudança significativa na natureza da relação apreendida no primeiro caso. Isso quanto às partes envolvidas, aos objetos trocados, ao direcionamento, por assim dizer, e tempo em que alguma troca se efetiva. Ora, configuração particular de elementos dessa relação é posta, fundamentalmente, pela distância ontológica dos seres que se relacionam: seres humanos de um lado (o imanente) e o Deus único de outro lado (o transcendente). Assim, a comunicação entre as partes se dá num plano de verticalidade, ou melhor, trata-se de relação assimétrica de caráter hierárquico entre ser superior e suas criaturas (Caillé, 2002, p. 168; Godelier, 2001, p. 290). O tipo de troca revela outra dimensão, nesse caso, mais contundente. Nesse sentido, existiria exacerbação de abnegação, e, igualmente, amplificação de interesse calculado (Caillé, 2002, p. 168).

Os homens-bomba seriam sujeitos de ato categórico de entrega, cuja oferenda é dar-se a si mesmo (sem reservas) a Deus. Por essa oferta, em troca, eles esperam receber bem maior (“amplificado”):

o paraíso (salvação eterna). Nessa relação hierárquica, sublinha-se ainda uma dimensão de poder: humanos submetendo-se à vontade de Deus e sua lei. Mais que troca eventual, é possível captá-la desde a reciprocidade, mesmo se esta ocorre em escala de tempo diversa, e, por longa duração, contempla sujeitos de épocas e gerações distintas. Por outro lado, a troca não começa pela imolação de homens-bomba. Ela é contínua ao movimento desencadeado, por assim dizer, pela dívida original de humanos com deuses criadores do mundo vivido (Godelier, 2001). Agora, em oposição à assertiva de Godelier sobre dívida impagável, o dom primogênito é retribuído mediante fé e permanente submissão ao Deus único.

Efetivamente, fiéis buscam o sentido mais fundo de suas vidas na prática ritual diária da religião. Ou seja, há contradom humano, e, embora este seja inferior ao dom divino, corresponde à contraprestação. Nessa diferença entre humano/divino, observa-se relação hierárquica entre estes. Mauss lembra isso se referindo às relações hierárquicas mediante “dons agonísticos”. Seguindo o autor, a magnitude de dons oferecidos e destruídos é marca de status social e poder:

Por meio desses dons [os agonísticos, de destruição e perda de grandes riquezas] se estabelece uma hierarquia entre os chefes e seus súditos, entre os súditos e seus mantenedores. Dar é sinal de superioridade, de ser mais, de estar mais alto, de *magister*; aceitar sem retornar, ou sem retornar mais, é subordinar-se, tornar-se cliente e servidor, fazer-se pequeno, escolher o mais baixo (Mauss, 2003, p. 255).

Nessa perspectiva, imolação de homens-bomba culminaria como prova de submissão absoluta, a qual seria espécie de extensão do evento de reciprocidade entre divino/humano. Além disso, a troca não diz respeito ao plano individual, já que o sujeito sacrificado entrega sua vida por causas coletivas (sociais): em defesa da pátria, religião, fé. Espera por isso recompensa igualmente maior: salvação para toda a humanidade. Assim, sua ação contempla a coletividade, inserindo-a na reciprocidade e dádiva. Outro aspecto é interessante pensar por esse par: há duplo caráter na ação de homens-bomba, ou seja, é ato “voluntário, aparentemente livre e gratuito”, e, ao mesmo tempo, é “obrigado e interessado” (Mauss, 2001, p. 157). Portanto, a questão viria da aparente natureza desinteressada, altruísta e voluntária do

ato de dar, que, de fato, manifestaria interesse e sentido de obrigação. Como compreender obrigação em algo que se apresenta como ato livre? Mauss sugere ver o social igualmente pelo conjunto de forças que atuam influenciando e delimitando o agir individual – alianças sociais, relações de poder, força do simbólico, valores morais, dentre outros. Nesse caso, ideia oportuna é desenvolvida por Bourdieu, i.e., *habitus*:

Essa economia muito especial [a da reciprocidade] se apóia, ao mesmo tempo, em estruturas específicas e em estruturas incorporadas, disposições – *habitus* – que essas estruturas pressupõem e produzem ao lhe oferecer suas condições de realização. (...) Isso significa que o dom como ato generoso só é possível para agentes sociais que adquiriram, em universos onde são esperadas, reconhecidas e recompensadas, disposições generosas adaptadas às estruturas objetivas de uma economia capaz de garantir-lhes recompensa e reconhecimento (Bourdieu, 1996, p. 9).

Com efeito, entendemos que a tradição islâmica – acima descrita apenas em linhas gerais – forneceria contexto amplo de estruturas mediante as quais seriam produzidas disposições determinantes para ações de fiéis. No caso de homens-bomba, pelos aspectos aqui sublinhados, é possível identificar algo dessas disposições. Por exemplo, submissão constitui um dos elementos centrais da doutrina religiosa para muçulmanos, compreendendo forma de conduta, raciocínio, relação e ação no mundo. Os cinco pilares de práticas rituais no islamismo correspondem à oblação ao Deus único. Pelo *habitus*, a fé incorporada desde cedo aos costumes de família é categórica para configuração de vida social e pessoal de sujeitos, como lembra o fiel: “(...) lá [no Oriente Médio] é outra coisa. Desde os cinco ou seis anos uma criança na escola já aprende a ler o Alcorão; aqui não é desse jeito. A grande maioria desses países árabes tem o Alcorão no ensino, tem que aprender a memorizar” (INFO 1, 2004).

A profissão religiosa constante de fiéis cria condições para exercício de obediência, submissão e entrega total ao Deus. Ensinaamentos do Alcorão e documentos religiosos produzidos ao longo dos tempos concorrem para firmar (reafirmar) vontade de Deus e leis a serem cumpridas pelos fiéis coletiva e individualmente. Seria esta lógica revelada pela obediência de Abraão ao Deus. Ele também recebe a palavra divina e a aceita incondicionalmente. O resultado de sua en-

trega é o fortalecimento da fé, mas igualmente benefícios para toda a humanidade. Daí ser chamado o “pai da fé”. Nesse caso, a coletividade teria prevalência sobre o indivíduo. Abraão não teria imolado seu filho simplesmente por capricho divino, ou, menos ainda, para salvar-se a si mesmo. Ele o fez pela eficácia da entrega (obediência) à vontade de Deus, aceitando aliança divina mediante livre decisão.

Enfim, contextos culturais islâmicos – marcados pelo código religioso – legitimariam modos de pensar e agir cujas disposições se orientariam para o sentido de entrega total ao Deus. Entrega, aliás, alimentada por grandes ideais. Em primeiro lugar, salvação eterna (paraíso). Em seguida, “utopia islâmica” (Demant, 2004, p. 329), que seria busca de sociedade justa. Agora, nessa perspectiva, homens-bomba seriam representações simbólicas e rituais (amplificadas) da disposição de entrega, orientando-se à satisfação de ideais de salvação e justiça social. Assim:

Aquele que está lutando por um ideal é o mesmo que você [ao] defender-se contra um agressor para proteger sua vida, mas você está fazendo este ato porque você está cumprindo uma ordem de Deus. Acredita em Deus e acredita que este agressor irá para o inferno, irá ser castigado e você, ao se defender e matar, não será punida. Você acredita que Deus te deu o direito de proteger sua vida como a vida do próximo. Se o próximo tirar sua vida, você está fazendo uma coisa pela causa de Deus, porque esta vida não lhe pertence, mas pertence a Deus. A pessoa que está lutando num país onde ele está vendo sua pátria violada, sua mulher, seus filhos, seus bens, sua riqueza, sua casa está sendo destruída, sua vida está sendo tirada, ele está lutando não por causa somente disso, mas também porque Deus deu o direito de lutar para proteger estas coisas, porque a construção da vida humana é através da proteção destas coisas. Segundo o Alcorão, aquele que mata uma pessoa é como [se] tivesse matado toda a humanidade, aquele que dá a vida para alguém, dá a vida para toda a humanidade (INFO 2, 2004).

Considerações finais

Finalmente, algumas ponderações devem ser feitas. Antes de tudo, reconhecer a complexidade do fenômeno analisado, e suas implicações diversas para os limites deste ensaio. Em seguida, lembrar que parte da difícil tarefa de tratar sobre o tema tem a ver com o “lugar” desde o qual falamos e pensamos. Nossa aproximação das comuni-

dades islâmicas em Lages e Florianópolis pode ser interpretada como alguma leitura antropológica ocidental do que sabem e pensam “nativos” mulçumanos. De fato, o exercício que fizemos não teve intenção de negar, por assim dizer, esse dado de saída – e isso está registrado no texto. Agora, limites dessa natureza e outros mais para entender assunto complexo não nos impedem de sugerir caminhos pelos quais seria interessante avançar: eis nossa modesta tentativa.

O esforço, portanto, corresponde à apreensão de perspectiva do “outro” (Viveiros de Castro, 2002), o que vale dizer, desde seu olhar/saber/pensar, e por diálogos com estudiosos de tradição ocidental¹⁸. Marcel Mauss, nesse sentido, nos ajudaria a seguir pistas do trabalho de campo. Rejeitando ideias preconceituosas servidas ao moralismo dominante dos que condenam ações ditas terroristas no Ocidente, procuramos conhecer modos de pensar e agir de mulçumanos, ouvindo seus relatos sobre tradição islâmica e o que descrevem acerca de homens-bomba. Quanto à ação desses homens, tínhamos perguntas sobre suas motivações, contextos, lógicas, eficácias relativas ao fenômeno em questão. Dialogamos pela experiência etnográfica com teorias sobre sacrifício e reciprocidade de Mauss, recorrendo também a contribuições de autores contemporâneos.

Atualmente, o assunto das violências desafia sociedades e governos em todos os cantos do mundo. Em entrevista ao jornal *Folha de São Paulo*, Jacques Derrida (2004)¹⁹, ao ser interrogado sobre terrorismo e medo de terror hoje, criticava uso ideológico da própria definição, e afirmava que o futuro dependeria da filosofia e de novos conceitos criados por filósofos – “um novo conceito do político” e “um novo direito internacional”. Mais importante que isso, seria perguntar se respostas podem ser sempre fabricadas pelo Ocidente e sua capacidade de inventar soluções para o mundo. De certa maneira, gostaríamos de propor visão sensivelmente diversa dessa.

Entraríamos pelos referentes culturais e simbólicos da tradição islâmica mediante os quais o fenômeno homens-bomba poderia ser descrito como recriação contemporânea desta. Ora, tomando-o como “fato social total” (Mauss, 2003), apontamos para seus aspectos religiosos, políticos, econômicos, sociais, simbólicos etc. no contexto global

de sociedades contemporâneas – nesses termos, cremos que Demant (2004) faz afirmação acertada: “o fundamentalismo muçulmano é moderno”. Com efeito, homem-bomba é invenção de sociedades modernas, seus conflitos e suas crises. Por outro lado, é também invento forjado de atualização de tradição milenar, cujos códigos são evocados para legitimar, por assim dizer, práticas de enfrentamento dos contrastes de hoje. Não apostamos em ações violentas como melhor opção em todo caso. Porém, entendemos que a antropologia pode ser meio de interpretações inclusivas do olhar do outro, e, por conseguinte, menos viciadas em seus pontos de partida.

Não dizemos que islamismo produz homens-bomba. Sugerimos ser o problema mais complicado do que avaliam usualmente ocidentais. Pistas do trabalho de campo nos permitiriam matizar algumas questões. Indagando sobre sentido de práticas religiosas de muçulmanos, sublinhamos a força da tradição islâmica para configuração de modos de pensar e agir dos fiéis. Assim, a ideia de “disposições incorporadas” (Bourdieu, 1996) ajudaria a compreender *submissão, abnegação, entrega* ao Deus único na esteira de práticas fixadas pelo habitus.

Por outro lado, *sacrifício* seria analisado igualmente nesses termos acima desde o universo simbólico do Islã. Sobre sacrifício na teologia cristã, Mauss (2003) faz comentário interessante para pensá-lo também dentro do islamismo. O sacrifício, que teria sido sublimado, tornara-se estratégia de ação/defesa frente a situações perigosas, quando “o contra-ataque do caos e o mal requerem incessantemente novos sacrifícios, criadores e redentores” (Mauss, 2001, p. 167). O tema do sacrifício seria, por conseguinte, oportuno para assinalar nuances neste estudo.

Homens-bomba e suas ações podem ser percebidos na perspectiva de sacrifício redentor como resposta a contextos conflitantes de ameaça a muçulmanos e sua coletividade. Nesse caso, princípios religiosos e da tradição islâmica serviriam aos embates de muçulmanos contra forças do “mal”, e sua eficácia se traduziria por práticas contundentes. Pela fala dos fiéis, compreende-se eficácia do sacrifício de homens-bomba mesmo entre os que dizem condenar a violência. Malgrado esta, esses homens (“eles”) são exemplos de *entrega absoluta* ao Deus, e sua decisiva obediência à vontade divina afigura-se como espécie de martírio,

o qual atualizaria um sentido da fé tal como é descrita no Alcorão pelo sacrifício do primogênito de Abraão, pai da fé (trecho citado em epígrafe no início deste ensaio). O sacrifício de homens-bomba seria, pois, de algum modo, recriação contemporânea da permanente oferta ao Deus, *submissão total* à sua vontade.

Notas

- ¹ Esta reflexão foi, inicialmente, desenvolvida como atividade acadêmica no curso de Teoria Antropológica II, coordenado pela professora Miriam Pillar Grossi, no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC) em 2004. Agradecemos à professora a oportunidade de realizar essa pesquisa, sua leitura do texto final, seus comentários e incentivos para aprimorar questões interessantes no trabalho. Agradecemos também ao então colega nesse curso, Geraldo Augusto Locks, que, integrando nossa equipe nos inícios das atividades de campo, sugeriu a cidade de Lages para contato com muçulmanos, prontificando-se a pedir permissão aos membros da comunidade islâmica local para nossa visita, e participando de vários encontros e entrevistas com essas pessoas. Nossa gratidão dirige-se igualmente ao professor Óscar Calavia Sáez, docente do referido Programa, pela disponibilidade generosa e exigente leitura do texto quando da proposta de publicá-lo como artigo; de fato, suas críticas nos ajudaram a rever e aprofundar argumentos aqui expostos. A seu modo, cada qual está presente neste ensaio, o que muito nos honra. E por isso mesmo é bom lembrar que as ideias deste artigo são de nossa responsabilidade. Por fim – mas não por último –, agradecemos às pessoas entrevistadas a gentil recepção de nossas inquietações, o respeito com que trataram da pesquisa e a generosidade de oferecer muito mais do que buscávamos inicialmente. Obrigada por sua ajuda.
- ² Vamos usar o termo “homens-bomba” sem esquecer que dentre indivíduos envolvidos com as ações violentas existem muitas mulheres – alguns informantes ressaltaram que elas representariam número menor que homens. Neste artigo, o uso da expressão, em especial, quer lembrar imagem divulgada por autoridades e governos que afirmam “combater o terrorismo”, e pela mídia que veicula a mesma.
- ³ Estudos aqui referidos são de produção recente, pouco mais dos últimos cinco anos. Pesquisas no Brasil sobre o Islã – em base teórica – são bastante reduzidas. De modo geral, pensamos, por exemplo, no grande número de revistas e jornais de circulação nacional que deram ênfase ao tema dos homens-bomba, e de outros veículos de informação nesse caso à época imediatamente posterior ao dia 11 de setembro, ocupando-se mais da divulgação de notícias vendáveis sobre Oriente Médio (e muçulmanos), e menos de análises fundamentadas em estudos científicos.
- ⁴ Sociedades Benéficas Muçulmanas são instituições autônomas que agregam seguidores do islamismo. A mais antiga delas está em São Paulo, e foi fundada em 1929. Essas instituições surgiram das preocupações de imigrantes com “o distanciamento dos muçulmanos, e principalmente de seus filhos, da religião de origem” (Peres, 2006, p. 93).
- ⁵ Em princípio, o trabalho orientado pela professora Miriam Grossi seria feito em equipes. No nosso caso, estávamos em três acadêmic@s: Andrea, Geraldo e

Marta Magda. Para experiência de campo, Geraldo indicou o município de Lages, onde residia, pois conhecia membros da comunidade islâmica e particularidades desta na cidade, o que facilitaria contato com as pessoas e o contexto para nosso estudo, já que tínhamos pouco tempo para isso. Nós três fizemos visita a famílias de muçulmanos em Lages, entrevistamos fiéis da comunidade serrana e de Florianópolis, nesta última, especialmente, conversando com uma autoridade religiosa. Em Lages, foram muitas horas de conversas gravadas ao longo de um dia, desde a manhã em que chegamos à cidade, até o final da tarde desse mesmo dia (22 de julho de 2004). Na capital, houve vários encontros no escritório do xeique, porque morávamos, Andrea e Marta, na cidade e tínhamos condições de fazer contatos com ele mais seguidamente. Em ambos os municípios fomos generosamente recebidos e atendidos em nossas perguntas e insistentes reflexões. Já falamos antes de nossa gratidão pela acolhida dessas pessoas à equipe. Infelizmente, por razões de força maior, Geraldo não concluiu o trabalho teórico conosco, mas, certamente, diversas questões das aqui formuladas têm sua contribuição, embora assumamos os riscos pela formulação isentando-o de responsabilidade.

- ⁶ A ideia de martírio e sacrifício está mais presente nos muçulmanos shiítas, tendo inclusive para estes significado fundador. Farhad Josrojavar (2003, p. 42-43) observa que o fenômeno homens-bomba também é praticado por suniítas de Palestina, Egito, Afeganistão, Argélia etc.
- ⁷ FRY, Peter. Comunicação informal em conferência na Universidade Federal de Santa Catarina, PPGAS/UFSC, 2004.
- ⁸ A escolha de teorias inicialmente estudadas por Marcel Mauss é uma dentre tantas possibilidades de análise do tema deste ensaio. Fizemos essa opção, por entender que haveria interessantes pistas nesse rumo, já que em fontes de tradição islâmica seria sugerida imagem de sacrifício e martírio, o que permitiria compreensão de homens-bomba (Josrojavar, 2003).
- ⁹ Segundo o censo de 2000, o número de seguidores do islamismo no Brasil é de 27.239, embora fontes muçulmanas falem de cifras variáveis como 500.000, 1.000.000 ou 1.500.000, afirmando que em muitas pesquisas eles seriam classificados em outras categorias. O consenso entre pesquisadores é de que provavelmente muçulmanos correspondam a aproximadamente 200 mil (Peres, 2006, p. 85; Voigt, 2004, p. 132). Os muçulmanos radicados no Brasil descendem de imigrantes árabes, sobretudo de libaneses – que têm neste país a maior comunidade de descendência no mundo – e sírios. À diferença das imigrações de alemães, italianos ou japoneses, os muçulmanos vieram de forma espontânea, “sem agenciamentos ou empresas envolvidas. Foram, na imensa maioria, indivíduos do sexo masculino que deixaram seus países em busca de melhores condições de vida. O fato de viajarem sós não significou, no entanto, que essa migração tivera um caráter individual ou aventureiro, ao contrário, esse indivíduo estava apoiado numa base familiar”. Esses imigrantes se dedicaram, no começo, ao comércio ambulante, e, posteriormente, abriram suas próprias lojas (Voigt, 2004, p. 132-134). Muitos historiadores afirmam que os árabes tiveram uma rápida assimilação no Brasil, atribuída, de um lado, à sua atividade comercial e ao uso da língua portuguesa, e, por outro, de acordo com Demant (2004, p. 188-189), ao fenômeno da “tolerância intercomunitária” e da “mestiçagem” que caracterizaria o Brasil: “(...) aqui a sobrevivência de uma cultura islâmica específica tem que lidar com a presença de uma cultura receptiva ‘demais’, sendo considerada por alguns ‘leviana’, em comparação aos preceitos puritanos do islã”. Com efeito, os últimos anos para islamismo e sua comunidade

brasileira seriam momento de expansão, inclusive com apoio financeiro e logístico da Arábia Saudita. De certo modo, nossa recepção pela comunidade islâmica nos lembrou essa possibilidade de convivência pacífica entre alteridades.

- ¹⁰ Para conhecer outros dados históricos sobre a região serrana catarinense e a cidade de Lages, ver Bloemer (1966), Costa (1982) e Queiroz (1981).
- ¹¹ Preferimos guardar os nomes das pessoas entrevistadas, destacando suas falas relevantes para o presente estudo, dentre as muitas dos relatos e reflexões feitas por elas, e fazendo referência a esses fiéis junto às suas afirmações citadas no artigo, conforme letras iniciais da palavra “informante”. Nesse caso, entre parênteses, aparecem: INFO 1 (membro adulto da comunidade islâmica em Lages, e filho de um dos fundadores desta na cidade); INFO 2 (xeique da comunidade islâmica no sul do Brasil, residindo e trabalhando na capital catarinense); INFO 3 (membro mais antigo da comunidade islâmica em Lages, sendo um de seus fundadores no município serrano).
- ¹² Importante notar: esse sentido ampliado de que fala o informante supõe, ainda assim, uma definição étnica restrita do mundo mulçumano, que, de fato, inclui uma grande parte de fiéis muçulmanos não-árabes (Calavia Sáez, 2009, comunicação pessoal).
- ¹³ Interessante pensar o tema identidade tendo em conta teorias e conceitos formulados desde as ciências sociais nesse sentido, o que não é objeto deste ensaio. Evocamos o assunto à medida que este se mostra ligado a questões religiosas e sociais, no caso, para refletir sobre homens-bomba. Agora, identidade remete ao conceito de etnia assim descrito: “Na linguagem científica corrente, o termo ‘etnia’ designa um conjunto lingüístico, cultural e territorial de certo tamanho, sendo o termo tribo geralmente reservado para grupos de menor dimensão” (Bonte; Izard, 1991, p. 242, tradução nossa). Para estudo minucioso do tema, ver, por exemplo, reflexões propostas por Richard Jenkins (1997, p. 9-15, tradução nossa). O autor sublinha elementos para compreender ideia de etnia segundo o que denomina “the basic social anthropological model of ethnicity”. Nesse caso, “ethnicity” corresponderia: 1) às diferenças culturais, o que levaria à percepção de identidade social enquanto dialética entre semelhança e diferença; 2) à cultura, dentro da qual ocuparia lugar central; 3) à capacidade de mudança que esse “fato” teria na cultura ou em situações em que fosse produzido e reproduzido; 4) à dimensão coletiva e à individual que caracterizariam “identidade social”, manifestadas, externamente, por interação social, e, internamente, por autoidentificação.
- ¹⁴ Dumont (1992, p. 35) afirma que o mundo ocidental teria levado mais de dezessete séculos configurando um tipo de sociedade caracterizada por orientação individualista. Nessa sociedade, o indivíduo começaria aparecendo como um valor, que, lentamente, iria se posicionando no cenário social, até chegar à sua forma moderna de “ser moral, independente, autônomo, e por consequência essencialmente não social, que veicula os nossos valores supremos e ocupa o primeiro lugar na nossa ideologia moderna do homem e da sociedade”.
- ¹⁵ Comunicação pessoal em discussão sobre o tema, 2009.
- ¹⁶ Tanto mais se mostra importante uma pergunta pela imolação de homens-bomba se lembrarmos que o Islã – diferentemente do Cristianismo e Budismo – não é uma religião sacrificial e/ou de martírio. Ou seja, o mistério fundador de sua fé não corresponde a este de sacrifício do próprio Deus, como se compreende na teologia cristã, por exemplo, ou a formas de purificação por martírio, como se apreende na espiritualidade budista. Embora existam sacrifício e martírio no

islamismo – como está lembrado em notas (seis, sete e 15) –, o fundamento da fé repousa na *revelação divina cujas palavras fielmente guardadas pela letra do Profeta Maomé* devem ser obedecidas e realizadas desde o *Alcorão* (Calavia Sáez, 2009, comunicação pessoal, grifo nosso).

- ¹⁷ Embora reconheçamos que a categoria pode ter sentido polêmico nesse caso, *mártir* nos ajuda pensar o fenômeno homens-bomba quanto a certos aspectos. Farhad Josrojavar (2003, p. 15, tradução nossa) afirma que o martírio, como sacrifício de si mesmo por causas sagradas, não é fenômeno alheio à maioria das religiões; assim, tanto no cristianismo como no islamismo, sacrifícios seriam associados “à noção de testemunha, estando, por sua vez, esta ideia vinculada à luta contra a injustiça e a opressão”. É interessante sugestão feita pelo autor de compreender mártir como “figura intermédia entre o herói e o santo”. Por outro lado, Josrojavar lembra que santo existe tanto no sunismo como no shiismo. Nessa perspectiva, mesmo se “o mártir não é um santo, uma vez que tem abraçado a morte sagrada, pode medir-se com as figuras santas e converter-se em seu companheiro no paraíso”. De igual maneira, o autor entende o herói, ainda que seu heroísmo não seja de natureza profana, “posto que [este] se compromete com uma causa nobre e religiosa que pertence a uma lógica de méritos no outro mundo” (Josrojavar 2003, p. 14). Agora, oportuno anotar que, não obstante sua análise na esteira de sacrifício e martírio, o autor desenvolve argumentos pela lógica de pensamento orientalista – questionado neste estudo. Ou seja, ele conclui que o tipo de martírio praticado por homens-bomba é patológico e produto de ressentimento: “No islamismo radical, a relação com os demais, especialmente com o ocidental, está dominada por um ódio que destitui ao outro e o demonializa (...) A *martiropatia* se produz quando opera a inversão devida a um ressentimento amplificado. Já não se deseja tanto realizar o ideal, mas desfazer-se da vida, aniquilando ao adversário numa visão apocalíptica (...)” (Josrojavar, 2003, p. 98-100).
- ¹⁸ Ao refletir sobre atividade antropológica (fazer antropológico), Viveiros de Castro propõe superação de jogo discursivo que coloca “antropólogo” em situação de vantagem em relação a “nativo”. Nesse sentido, sugere tomar todos os envolvidos nessa atividade por antropólogos, o que significaria admitir relação de conhecimento entre observador e observado operando alguma modificação recíproca constituída por “atualização de virtualidades insuspeitas do pensar”. Nesse sentido, a ideia de “relacionalismo” (perspectivismo para Deleuze) corresponderia à afirmação de que “a verdade do relativo é a relação”. Com efeito, a experiência antropológica tornar-se-ia efetiva não pela explicação do mundo do outro, mas pela possibilidade de multiplicar o mundo do próprio observador. Essa tarefa realizar-se-ia, pois, por meio da relação antropológica, quando “ideias nativas” seriam tomadas como conceitos (Viveiros de Castro, 2002, p. 113-148).
- ¹⁹ Derrida (2004, p. 10-11). No mesmo jornal, outro artigo enfatizava ainda mais o que temos chamado de “olhar ocidentalizado” sobre questões no mundo contemporâneo, por exemplo, quando afirma: “No caso do Iraque, creio que os americanos estivessem muito otimistas e cheios de ilusões sobre o que achavam que poderiam fazer no Oriente Médio. Foi um erro. Creio até que foi um ‘erro honesto’, e não uma mentira total em relação às intenções por trás da guerra. Mas foi ingenuidade acreditar que, depois de uma ditadura de 30 anos como a que existiu no Iraque, as pessoas simplesmente iriam aceitar uma democracia rapidamente” (Laqueur, 2004, p. A20).

Referências bibliográficas

- ANTES, Peter. *O Islã e a política*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- BLOEMER, Neusa. *Itinerâncias e migrações: a reprodução social de pequenos produtores e as hidrelétricas*. 1966. Tese (Doutorado em Antropologia Social), USP, São Paulo, 1966.
- BONTE, Pierre; IZARD, Michel (Org.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- BOURDIEU, Pierre. Marginalia: algumas notas adicionais sobre o dom. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 7-20, 1996.
- CAILLÉ, Alain. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- CHOMSKY, Noam. El terrorismo funciona. *Al-Ahram Weekly*, 1-7 nov. 2001. Traducción: CSCAweb. Disponível em: <http://www.nodo50.org/cscs/agenda2001/ny_11-09-01/chomski_8-11-01.html>. Acesso em: 15 abr. 2004.
- COSTA, Licurgo. *O continente das Lagens: sua história e influência no sertão da terra firme*. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, 1982. 4 v.
- DEMANT, Peter. *O mundo mulçumano*. São Paulo: Contexto, 2004.
- DERRIDA, Jacques. Jacques sem fatalismos. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 15 ago. 2004. Caderno Mais, p. 10-11.
- FAGUNDES, Denise. Identidade Étnica e Recriação das Tradições entre os Migrantes de Origem Palestina no Extremo Sul do Brasil. *Campos*, Curitiba, n. 2, p. 67-84, 2002.
- DUMONT, Louis. *O individualismo*. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde*. Paris: Editions Gallimard, 1985.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2000.
- GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- JENKINS, Richard. Ethnicity and nationalism: anthropological perspectives. In: _____. (Org.). *Anthropology, culture and society*. London: Sage Publications Ltd., 1997.
- JOSROJAVAR, Farhad. *Los nuevos mártires de Alá*. La realidad que esconden los atentados suicidas. Madrid: Martinez Roca, 2003.
- LAQUEUR, Walter. Guerra sem limites: megaterror está a caminho, diz analista. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 22 ago. 2004. Sessão Mundo, por Fernando Canzian. p. A20.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício. In: _____. *Ensaios de sociologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.
- MAUSS, Marcel. *Ensaios de sociologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.
- _____. Ensaio sobre a dádiva: formas e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify, 2003, p. 37-184.

- MONTENEGRO, Silvia. Discursos e contradiscursos: o olhar da mídia sobre o Islã no Brasil. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 63-91, 2002.
- NABHAN, Neuza Nief. *Islamismo: de Maomé a nossos dias*. São Paulo: Ática, 1996.
- PERES, Vitória. O islã no Brasil ou o islã do Brasil?. *Religião & Sociedade, Cidade*, v. 26, n. 1, p. 83-114, 2006.
- QUEIROZ, Maurício. *Messianismo e conflito social: a guerra sertaneja do Contestado (1912-1916)*. São Paulo: Ática, 1981.
- RIAL, Carmen. Guerra de Imagens: o 11 de setembro na mídia. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, v. 64, 2003.
- SAID, Edward. *Covering Islam*. New York: Vintage Books, 1997.
- _____. *Orientalismo: o orientalismo como invenção de Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- TEIXEIRA PINTO, Márnio. Marcel Mauss: o sacrifício e a dádiva. In: PAZ, Francisco Moraes (Org.). *As aventuras do pensamento*. Curitiba: Ed. da UFPR, 1993. p. 139-171.
- VELLOSO, Agustín. Los “hombres-bomba” y los derechos humanos en Palestina. *CSCAweb*, Asturias, 12 ago. 2002. Disponível em: < http://www.nodo50.org/csca/palestina/velloso_12-08-02.html>. Acesso em: 15 mar. 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, fev. 2002.
- VOIGT, Cláudia. O véu debaixo da linha do equador: as mulheres da comunidade islâmica de Florianópolis. In: RIAL, C.; FILGUEIRAS, M. (Ed.). *Genealogia do silêncio: feminismo e gênero*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2004. p. 131-152.
- WALLERSTEIN, Immanuel. Islam, the West, and the world. *Journal of Islamic Studies*, Cidade, v. 10, n. 2, p. 109-125, 1999.

Recebido em: 22/10/2008

Revisão em: 22/05/2009

Aceite final: 16/09/2009