

DISCURSOS E CONTRADISCURSOS: O OLHAR DA MÍDIA SOBRE O ISLÃ NO BRASIL*

Silvia M. Montenegro

Introdução

A crise internacional desencadeada a partir dos atentados ao World Trade Center de Nova Iorque, perpetrados no dia 11 de setembro de 2001, colocou o mundo islâmico no centro da opinião pública. Ao redor do mundo, os meios de comunicação “noticiaram” o Islã com intensidade comparável à abordagem jornalística da revolução islâmica no Irã em 1979 — analisada em detalhe por Said (1997) — ou ao momento em que o Islã foi manchete no mundo com a declaração de Khomeini da *fatwa* contra o escritor Salman Rushdie, em fevereiro de 1989.

Quatro dias depois dos atentados nos Estados Unidos, a *Folha de S. Paulo* publicou uma nota intitulada “Versão de marroquino é questionada”, na qual dirigentes da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBMRJ), através de seu presidente, repudiavam o depoimento de um marroquino preso em São Paulo sobre uma suposta conexão de residentes árabes no Brasil com os atentados nos Estados Unidos¹. A nota afirmava:

“No depoimento, dado anteontem à Polícia Federal e acompanhado por funcionários da embaixada americana, o marroquino disse ter presenciado reuniões em que árabes que moram no Rio discutiram a preparação de atentados terroristas nos EUA. Estas reuniões teriam acontecido numa mesquita no Rio. [No final a nota acrescenta:] O diretor-geral em exercício da Polícia Federal Wilson Damásio, determinou ontem que as investigações iniciadas a partir do depoimento permaneçam em sigilo”.

A preocupação, reação e mobilização que isso gerou entre os muçulmanos do Rio não inaugura um novo tipo de relação entre Islã e mídia. Na verdade, as respostas se produzem a partir de um modo já “instituciona-

lizado” de dialogar com o “olhar externo”, no marco de antigas tensões entre a produção de discursos jornalísticos sobre o Islã e a elaboração de contradiscursos da parte dos muçulmanos.

No contexto da minha pesquisa sobre a construção identitária do islamismo no Brasil, a partir do trabalho de campo entre os muçulmanos sunnitas do Rio, essa antinomia sempre representou um fato onipresente. Sabemos que da dinâmica de toda identidade social participam agentes que, de certa forma, “criam”, recriam ou contradizem certas visões sobre o que significa o pertencimento ao grupo. No caso dos muçulmanos, a imprensa aparece como um dos agentes mais importantes, dado que os reconhece e individualiza como grupo, ou ao escrever sobre eles, os “cria” e torna socialmente visíveis de um modo bastante específico.

O discurso de auto-apresentação dos muçulmanos, expresso no interior da mesquita e nos meios de comunicação internos, é constituído na forma de diálogo com essa visão que lhe aparece como forânea, equivocada, deturpadora e manipuladora. Ambas as visões, a “própria” e a “externa”, acabam assumindo a forma de um discurso mais ou menos homogêneo ou, no mínimo, constroem a base de um certo consenso sobre um conjunto de temas.

É possível isolar um repertório temático recorrente, isto é, um conjunto limitado de motivos que se repetem e que constitui a matriz do discurso jornalístico sobre o Islã no Brasil². Tal repertório não parece alheio a outros olhares jornalísticos sobre o Islã no plano internacional. Ao mesmo tempo, essa matriz acaba gerando, como reação, uma espécie de contradiscurso por parte da comunidade agregada em torno da SBMRJ, constituído, basicamente, por um grupo de agentes que se apresentam como sendo de especialistas ou intelectuais. Este grupo apreende de forma particular o “olhar externo” sobre o Islã, e busca “islamizá-lo” no seio da comunidade, fazendo-o no contexto de uma linhagem intelectual à qual se vincula dentro do islamismo. O empreendimento do grupo que lidera a instituição se torna compreensível somente se o tomarmos como um desdobramento dos grandes discursos, diálogos, filiações e discussões empreendidos pela *Ummah* ou comunidade global do Islã.

Neste artigo, procuro analisar a abordagem jornalística do Islã em sua qualidade de processo “reversível”, com repercussões e influências sobre a construção e as escolhas do projeto identitário da comunidade islâmica em questão. Conseqüentemente, trata-se da análise do diálogo entre estereótipos estigmatizantes e atributos identitários positivos, no marco de processos de reificação de esquemas de atributos promovidos pela mídia, os quais, finalmente, operam como estímulo na auto-apresentação dos muçulmanos.

Em um primeiro momento, procurarei reconstruir os eixos que estruturam o discurso jornalístico sobre o islamismo local, através de notas que têm aparecido em revistas e jornais nacionais sobre esta temática. Posteriormente, tendo como fio condutor o contradiscurso elaborado pela SBMRJ, pretendo explorar o efeito e a importância que esse olhar externo tem no interior do modelo de auto-apresentação dos muçulmanos do Rio. Quero sublinhar, igualmente, o modo como os argumentos que compõem a contra-resposta da instituição denotam o esforço e as complexas filiações intra e extra-islamismo do grupo que a lidera. Do confronto, da interseção e da imbricação entre as visões jornalística e muçulmana, surge uma área de fronteira e fricção privilegiada para a análise da configuração identitária impulsionada pela SBMRJ³.

Antes de começar a análise, cabe uma breve referência à presença do Islã no Brasil, considerando que a SBMRJ forma parte de um conjunto de instituições que, por todo o país, representam a religião muçulmana.

A primeira constatação que se impõe sobre a presença local do islamismo é a de que estamos diante de uma religião minoritária, já que o total de muçulmanos não supera a cifra de um milhão de fiéis em todo o Brasil. Em minha pesquisa contabilizei pelo menos 58 organizações muçulmanas, corroborando que os dois principais ramos do islamismo, a vertente sunita e a xiita, se reproduzem no Brasil na mesma proporção que no plano internacional, 90% de sunitas e apenas 10% de xiitas.

As várias instituições que agregam os muçulmanos recebem o nome legal de Sociedades Benéficas Muçulmanas, sendo as mais antigas as que se localizam em São Paulo que têm mais de 70 anos de existência⁴. Não obstante, a história institucional dessa religião no Brasil não corresponde à de sua presença no país. Para a literatura histórico-sociológica, o Islã chega ao Brasil a partir do tráfico de escravos, com os primeiros contingentes de negros islamizados que acabam perdendo as tradições muçulmanas em virtude do sincretismo com outras religiões africanas; posteriormente, a presença muçulmana nutre-se das correntes migratórias árabes de fins do século XIX. Para muitos muçulmanos, a presença do islamismo aqui é pré-européia, uma vez que circula uma forte e elaborada mitologia de origem que afirma a descoberta do Brasil por navegantes muçulmanos, séculos antes da chegada dos portugueses⁵.

Podemos dizer que o Islã, além de minoritário, se tornou invisível do ponto de vista dos temas predominantes no campo de análise da religiosidade brasileira⁶. Verdade é que o islamismo não chamou a atenção da reflexão sobre os caminhos da religiosidade local porque, entre outras coisas, foi visto até recentemente como uma “religião étnica” professada por

descendentes de imigrantes. Ao mesmo tempo, no conjunto dos estudos referidos à imigração árabe, o islamismo não tem recebido muita atenção. Como alguns trabalhos demonstram, nas diferentes ondas de imigração árabe para o Brasil os grupos muçulmanos foram bastante minoritários já que, em todas as etapas, houve amplo predomínio de imigração de árabes cristãos (Safady 1972; Osman 1997).

Sem dúvida, no Brasil, as comunidades muçulmanas podem ser consideradas minorias religiosas, porém, em vários casos, dentre eles o da comunidade do Rio, há várias razões para se relativizar a idéia de que estamos diante de uma minoria “étnico-religiosa”. Do ponto de vista da análise, a junção do “étnico” (árabe) com o “religioso” (Islã) implicaria conceber o islamismo como aquilo que Obeyesekere define, dentro do budismo, como “identidade axiomática”, quer dizer, significaria aceitar que estamos diante de uma religião cuja posição se define de fato, entre outras coisas, por uma qualidade que tem sua raiz no nascimento. Como esse autor ressalta, analisando o caso da identidade axiomática criada pelo budismo no Sri Lanka, onde ser cingalês é *ipso facto* ser budista, esse tipo de identidade aparece na forma de “produto pronto”, fato que oculta todo o trabalho que demandou criá-la (Obeyesekere 1995:242). Quanto ao islamismo no Brasil, veremos que a assunção de uma identidade em que se considera ser árabe e ser muçulmano como duas faces da mesma moeda faz parte do discurso nativo de certas comunidades, enquanto a dissociação de ambos os termos compõe o discurso nativo de outras tantas, como a do Rio de Janeiro. Assim, mais do que assumir como reais uma ou outra postura, tratei do caso específico dos muçulmanos do Rio de Janeiro⁷.

A Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro foi fundada em 1º de janeiro de 1950 e pertence à vertente sunita do Islã; ela hoje nucleia um conjunto heterogêneo de membros que têm se aproximado do islamismo com diversas motivações. A SBMRJ é composta de cerca de 50% de brasileiros convertidos, sendo o restante descendentes de segunda e terceira gerações de imigrantes de origem árabe e africanos de diversos países⁸. Há no Estado do Rio de Janeiro, aproximadamente, 5.000 muçulmanos vinculados à SBMRJ, cuja sede funciona como *masdjid* ou mesquita, no centro da cidade. Além da oração coletiva das sextas-feiras, são desenvolvidos na instituição cursos de língua árabe e numerosas atividades enquadradas no que se considera promoção da “cultura islâmica” (cursos de história do islamismo no Brasil, de jurisprudência islâmica, de leitura do Alcorão, de arte islâmica etc.). No Rio, existe também a Sociedade Beneficente Alaovita que pertence a um sub-ramo do xiismo; na prática, porém, não desenvolve atividades, funcionando apenas como re-

ferencial institucional para o pequeno grupo de muçulmanos alaovitas do Rio, calculados em torno de 1.200 fiéis⁹.

Os argumentos que formam este artigo se nutrem do trabalho etnográfico que durante um prolongado período de tempo realizei entre os muçulmanos do Rio de Janeiro, assistindo às aulas de formação dos membros, às atividades religiosas e culturais, às festas do calendário religioso etc. Nesse sentido, cabe assinalar que o que aqui considero como o contradiscurso dessa comunidade, se constrói no dia-a-dia da mesquita, no bojo das discussões suscitadas por publicações, pequenos comentários, reações, anedotas etc. Não obstante, nesta etapa da análise, escolhi trabalhar com discursos sistematizados, isto é, o discurso escrito do jornalismo e aquele que a comunidade muçulmana do Rio e seus dirigentes preparam e discutem para difundir em diferentes meios.

Discursos: o olhar dos outros

Esporadicamente, os meios de comunicação local apresentam algumas matérias sobre o islamismo no Brasil que provocam um visível mal-estar entre os muçulmanos da comunidade do Rio de Janeiro. Cada vez que uma aparecia em alguma publicação local, era comentada nas reuniões da mesquita, analisada e, na maioria das vezes, enquadrada na trama de “demonização” em que a imprensa estaria empenhada.

Vale perguntar: por que essas notas são repelidas pelos muçulmanos? Que imagem deles é assim transmitida para que a rejeitem? E, por fim, qual é a maneira de se ver o Islã que os muçulmanos considerariam própria?

Pode-se dizer que as representações construídas pelo jornalismo se estruturam a partir de um leque de tópicos recorrentes. Particularmente, irei me deter em dois aspectos de grande relevância na construção jornalística do islamismo: o primeiro diz respeito ao crescimento do Islã; o segundo, à representação do lugar da mulher nessa religião. Deles deriva a produção de uma série de imagens do islamismo: sua difícil adaptação ao Brasil, a perigosa junção entre religião, política e terrorismo e o papel de submissão da mulher, entre outras.

Crescimento, perigo e inadequação do islamismo

Em março de 1997, a revista *República*, em uma seção denominada “Produtos Políticos”, publicava o artigo “O Brasil que se Volta para Meca”. A

nota começava afirmando: “No Brasil, a maior parte dos rebanhos que se afastam de Roma segue os evangélicos, mas, a exemplo do resto do globo, é crescente o número de ovelhas que se volta para Meca” (:51).

Partindo dessa premissa, o artigo procura dar um panorama de quem são esses novos convertidos brasileiros¹⁰. O texto estrutura-se em torno das declarações de um jovem de 18 anos convertido ao Islã em São Paulo que aparece usando uma linguagem dicotômica que separa claramente Ocidente/Islã, declarando apoiar Khomeini, o Hamas, a Frente Islâmica de Salvação da Argélia, e sustentando que não existe caminho intermediário: “muçulmanos moderados são hipócritas. No Islã, não há separação entre religião e política, é tudo a mesma coisa” (:51).

Em seguida, o texto assume um tom mais próximo do jornalismo de investigação, fazendo referência às dificuldades de estabelecer o número de muçulmanos no Brasil. Novamente, a nota volta a apresentar declarações de convertidos, e a enfatizar que nada indica que “no Brasil não existam fundamentalistas e radicais”. Para apoiar esta hipótese são contrapostas às declarações de um *sheik* de São Paulo, que afirma que “O fanatismo é proibido no Islã”, as daquele jovem convertido sobre cujo discurso radical a nota é estruturada. Em uma outra passagem, ele afirma “ter ouvido falar de um grupo de treinamento armado ao qual pretende se unir”. De toda forma, a matéria adverte: “A Polícia Federal em Brasília não confirma a existência de qualquer grupo Islâmico armado em território nacional” (:53).

A apresentação dos muçulmanos plasmada no artigo da revista *República* chama a atenção para alguns aspectos que, veremos, se repetem em outras aparições do Islã nos meios de comunicação. A revista *Isto É*, em abril de 1998, publica uma extensa matéria dedicada ao “Islã Tropical”¹¹. À guisa de subtítulo, o artigo afirma: “aumenta o número de brasileiros convertidos ao islamismo e a religião que mais cresce no mundo ganha aqui um rosto menos sisudo”, estendendo-se sobre a estranheza causada pelo fenômeno dos novos convertidos e apresentando alguns personagens. As declarações selecionadas sublinham o quanto é difícil abraçar o islamismo no Brasil. Um baiano entrevistado afirma: “meus parentes lá na Bahia acham que eu fiquei louco e virei terrorista” (:69). A mulher de um casal carioca de ex-evangélicos afirma que sua conversão causa espanto à sua volta, sobretudo pela adoção do novo vestuário: “pensavam que eu era freira, mas depois perceberam que minha barriga começava a crescer, porque estava grávida do meu segundo filho. Aí não entenderam nada” (:69). Ainda segundo a matéria, outro baiano, garçom, “sente-se extraterrestre desde que se tornou muçulmano há três meses”.

Para apoiar essa idéia, são transcritas suas afirmações: “no trabalho me perguntam se sou parente de Ali Babá e pensam que vou sair voando num tapete” (:69).

À diferença da maioria dos artigos sobre o tema, o da *Isto É* anuncia que entre os novos convertidos no Brasil se destacam os negros. Uma ex-militante feminista e de grupos negros convertida ao Islã, cujo “ídolo importado é Malcom X” (:53), Wilma Lúcia de Oliveira, assume o papel de porta-voz do “Islã negro”, explicando sua chegada ao Islã por meio exclusivamente da luta dos negros americanos. Imediatamente após, o autor da matéria faz uma pequena resenha histórica dos líderes negros muçulmanos americanos, de Malcolm X a Mr. Louis Farrakhan, e “alerta” para o fato de que o movimento liderado por Farrakhan quer penetrar na América Latina: “No mês passado, um representante de Farrakhan esteve no Rio de Janeiro conversando com personalidades ligadas ao movimento negro e anunciou a intenção do líder visitar o país” (:69).

Mediante consulta a líderes de outras tradições religiosas, em especial dentro do catolicismo e judaísmo, e a especialistas em religião, a nota indaga como é percebido o *grande crescimento do Islã no Brasil*. Entre os católicos, destacam-se as declarações do padre Gabriele Cipriani, assessor de Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso da CNBB e, no caso da comunidade judaica, as do rabino Henry Sobel, presidente do rabinato da Congregação Israelita de São Paulo. Ambos coincidem em sublinhar os poucos contatos inter-religiosos com o islamismo, e a dificuldade de encontrar quem seja o interlocutor em uma religião que “parece ter várias frentes” (:70).

Essa idéia de que se trata de uma religião que não se encaixa muito bem no Brasil aparecerá com destaque em um *box* intitulado *Axé Maomé*. Ali se faz referência aos centros islâmicos da Bahia, apresentando-se “simpatizantes sem compromisso do Islã”. Um desses *simpatizantes* é o diretor cultural do Olodum, para quem o islamismo aparece como *referência política*, como *utopia de liberdade para a comunidade negra da Bahia*. Assim, citando uma afirmação do músico, a nota volta a afirmar o quão fora de contexto o Islã pode estar no Brasil: “Mas não dá para se submeter a uma religião que te tira da festa, da bebida e do sexo”. Essa espécie de “excessiva rigidez” do Islã novamente é sublinhada pelo *sheik* nigeriano que dirige o Centro Islâmico da Bahia, e que, chegando durante o carnaval para assumir suas funções, teria ficado “chocado ao ver as mulheres seminuas e as danças explícitas do carnaval”.

A nota “Islã Tropical” é complementada com um quadro intitulado “A face assustadora do Islã”, onde, usando como fundo uma imagem de

muçulmanos rezando, aparecem resumidas suas quatro faces assustadoras: o *fundamentalismo*, o *terrorismo*, a *barbárie* e o *manto negro* (em referência ao vestuário feminino). Talvez por isso a nota assinale que “espera-se que o Islã, deste lado debaixo do Equador, não tenha a cara feia que amedronta o mundo” (:70).

Na maioria das vezes em que o Islã é noticiado não deixa de ser evidenciada sua *face assustadora*. Nesta direção, a *Folha de S. Paulo*, em seu suplemento *Folha Mundo*, de julho de 1999, dedica várias páginas ao *Fundamentalismo no Islã*¹², e à diferença de outros artigos, sublinha que a “face assustadora” do Islã se encontra em xeque. O mapa do fundamentalismo apresentado pela *Folha* inclui o Irã, Líbano, Afeganistão, Sudão, Argélia, Paquistão, Turquia e outros territórios do Oriente Médio. O funcionamento das organizações islâmicas associadas a correntes “fundamentalistas” é analisado em cada uma dessas regiões. O tom geral do artigo tende a enfatizar que o “fundamentalismo” islâmico está destinado a perder forças. Evidentemente, Islã e fundamentalismo mostram-se intimamente associados, a ponto de parecer impossível falar de um sem fazer referência ao outro. As palavras “islâmico”, “Islã” e “muçulmano” funcionam como adjetivos para o fundamentalismo. As fotos mostram muçulmanos rezando em mesquitas e líderes de organizações guerrilheiras empunhando armas sofisticadas (:17). Organizações como Hamas, FIS, GIA, Hizbollah, Irmandade Muçulmana no Egito, Talibãs etc. são apresentadas como organizações religiosas, vinculando-se, assim, os termos Islã e política, terrorismo e Islã.

Imagens da mulher no Islã

No final da mencionada matéria da revista *República*, outro tema “controverso” é abordado: a questão da prática da poligamia, sendo isto feito por meio de declarações da mesma mulher, Wilma Lúcia de Oliveira, que na reportagem “Islã Tropical” aparece como porta-voz do “islamismo negro”. Nesse caso, ela se apresenta como militante feminista, afirmando: “quero discutir o direito da mulher também ter quatro maridos; a primeira vez que coloquei isso entre os brasileiros, acabou a reunião, depois foram se acostumando. No ano passado, no congresso dos Muçulmanos da América Latina, fui lá na frente e defendi essa tese. Foi um bater de saias e sapatos” (*República* 1997:53).

Em um artigo de opinião intitulado “Dois Mundos Muçulmanos”, publicado no *Jornal do Brasil* em fevereiro de 1998, Mansur Chalita retoma

a questão do papel da mulher no Islã¹³, classificando os países islâmicos em liberais e tradicionalistas, conforme a postura assumida em relação à mulher e seus direitos. O mundo “tradicional” é caracterizado como rigorosamente respeitoso às leis corânicas, que, *per se*, estabeleceriam uma espécie de lugar subordinado para a mulher. O outro mundo, descrito como *liberal*, seria representado por aqueles países que consideram que as leis que “estavam certas no século 6 podem virar erradas no século 20”. Esse mundo liberal é retratado como mais disposto a rever o papel do Islã e a conceber as mulheres com os mesmos direitos que os homens.

Desse modo, a questão central do artigo é responder à pergunta se no Islã as mulheres são efetivamente iguais aos homens. A resposta a esta interrogação é, evidentemente, negativa: “o Alcorão diz que o homem e a mulher são iguais, mas o homem a ultrapassa de um degrau. Qual é a extensão desse degrau? O próprio texto sagrado determina que a mulher herda a metade do que herda um homem e que, nos tribunais, o testemunho de um homem vale o de duas mulheres” (*Jornal do Brasil*, 25/2/98, p. 9).

Para ilustrar com exemplos esse argumento, o jornalista ressalta que nos chamados países tradicionalistas o cinema, a música, o consumo de álcool, os jogos, as diversões mistas etc. são *expressamente proibidos às mulheres*¹⁴. A idéia central do artigo é predizer que, se aquele mundo *tradicional* triunfar, o Islã será uma realidade restrita a seus territórios habituais, mas se o Islã *liberal* preponderar, “O Islã se tornará uma força mundial a competir em pé de igualdade com o cristianismo, o judaísmo e as religiões orientais na dominação do mundo” (*Jornal do Brasil*, 25/2/98, p. 9).

A já mencionada “Islã Tropical”, da revista *Isto É*, refere-se à questão do vestuário da mulher mediante a apresentação de uma jovem secretária, de 22 anos, recentemente convertida, que “não se incomoda mais de ser chamada de mulher de Saddam Hussein pelas ruas” (*Isto É*, 29/4/98, p. 68). O caráter extraordinário da nova situação e do vestuário escolhido pela jovem é reafirmado pelas declarações de sua melhor amiga, que, *re-signada*, lembra quando iam juntas à praia, de biquini. Não é por acaso que a nota que segue seja denominada: *O véu da vergonha*, e trate do grupo Talibã no Afeganistão e dos direitos femininos.

Tendo em vista o exposto, é possível, então, determinar alguns elementos pelos quais o Islã é apresentado na imprensa. De um lado, podemos verificar que o interesse dos meios de comunicação no islamismo no Brasil aparece, em todos os textos, justificado pela constatação do crescimento dessa religião no país. No entanto, todos os artigos acabam por reconhecer que essa “constatação” não se apóia em dados estatísticos. O que se observa é que as matérias jornalísticas costumam se referir, baseadas

em estatísticas mundiais, ao fato de o Islã ser a religião que mais cresce no mundo, “já superando o catolicismo, tornando-se uma força mundial”. Talvez possamos pensar que essa idéia de que existe um crescimento local do Islã tem a ver com uma espécie de conclusão precipitada: se o Islã é a religião que mais cresce no mundo, também deve crescer aqui. Simultaneamente, os textos ressaltam o incômodo que pode resultar de ser muçulmano no Brasil, fazendo-o por meio das declarações daqueles convertidos que se sentem *extraterrestres* ou são chamados de *mulher de Saddam Hussein*, ou vistos como *parentes de Ali Babá* prontos a *sair voando num tapete*.

Junto com essa idéia “contrabandeada” do crescimento, encontramos reiteradas vezes na imprensa a explicitação da chamada “face assustadora”, o lado obscuro do Islã: o fundamentalismo, o radicalismo e o terrorismo. É nesse ponto que os textos fazem eco à problemática do Islã no plano internacional. As potencialidades de conflito aparecem associadas a questões vistas como intrínsecas a esse sistema de crenças — a junção entre religião e política, a valorização do lugar da mulher e sua excessiva rigidez —, que o convertem em uma fé difícil de ser seguida no Brasil.

Afirmei, no início, que a comunidade muçulmana do Rio recebeu essas e outras notas jornalísticas como um ataque à sua fé, e que ela tentou contrabalançar essa imagem denunciando, em seu seio, que também aqui “o Islã é demonizado”. Não podemos deixar de levar em conta como se articula essa mesma relação no plano global.

O olhar jornalístico do Islã como controvérsia internacional

Uma pesquisa nas publicações internacionais e nos *sites* da *Ummah* global imediatamente revela quão delicada é a relação entre a mídia e o Islã. As publicações da *Muslim World Ligue*, revista editada na Arábia Saudita, mas distribuída nas comunidades sunitas de todo o mundo, não deixa de refletir uma preocupação com o tratamento que é dado ao Islã pelos meios de comunicação internacionais. Também revistas internacionais da vertente xiita, como a *Kausar*, editada no Irã, mas traduzida para várias línguas e distribuída em numerosos países, costumam tratar dessa problemática.

Assim, a questão da visão do Islã e dos muçulmanos nos meios de comunicação mundiais é um fato onipresente nas publicações muçulmanas e um tema muito discutido pelos intelectuais do mundo islâmico. A revista *The Diplomat, English-Arabic Forum for the Dialogue of Culture and Civilizations*, editada na Inglaterra e distribuída em vários países, ocupa-

se regularmente em promover debates entre acadêmicos “islamólogos” e figuras proeminentes do mundo muçulmano. Ali sempre aparece o tema da delicada tensão entre o Islã e a mídia.

Talvez quem mais tenha chamado a atenção para esse aspecto seja Edward Said, principalmente em seu livro *Covering Islam* (1997), cujo subtítulo sugestivo é, justamente, “Como a Mídia e os Experts Determinam como Vemos o Resto do Mundo”. Na verdade, este livro se tornou referência recorrente nas discussões sobre essa relação e sua circulação entre as autoridades da SBMRJ o confirma.

Vale a pena nos determos nos postulados desse livro. Nele estão descritos a gênese e os rumos da relação conflitiva entre os meios de comunicação norte-americanos e o Islã, com suas conseqüências sobre o tratamento do Islã no resto do mundo. Note-se, de saída, um ponto de coincidência entre a perspectiva do autor desse texto e a forma pela qual a questão da relação mídia/Islã é considerada nas publicações internacionais do mundo muçulmano. Em ambos os casos, essa temática é tratada como fazendo parte de uma problemática mais ampla: a relação entre Ocidente e Islã.

Covering Islam remete ao livro *O Orientalismo*¹⁵. Porque é esse orientalismo, renovado em uma espécie de “neo-orientalismo” jornalístico, que, para Said, permeia a visão do Islã propagada pela mídia nos países centrais¹⁶. Tratar-se-ia da produção de um conhecimento por definição essencializante da realidade que pretende apreender, em um exercício que acaba por torná-la opaca ao reduzi-la a uma espécie de essência imutável. Nutrindo-se de uma visão dicotômica do mundo, esse conhecimento orientalista, que Said verá refletido na mídia, é um conhecimento criado e recriado à luz de um consenso baseado em oposições do tipo eles/nós, Islã/Ocidente, atavismo/modernidade, autoritarismo/democracia.

Assim, Said acredita que existe um “Islã” — sempre entre aspas — fabricado segundo os apetites do Ocidente, mas ressalta que também existe outro Islã — sempre sem aspas — talvez mais real, tornado opaco e menos conhecido. Ele parte da premissa de que houve uma invenção ocidental do Islã, e em vista disso a palavra Islã funcionaria como um rótulo associado a radicalismo e teocracia. Segundo ele, é necessário questionar os conhecimentos vigentes sobre qualquer fenômeno, desconstruindo os interesses políticos que subjazem à criação de consenso e à consagração de determinadas visões. Hoje, esse conjunto de rótulos estaria sendo apropriado pelos grandes meios de comunicação, que, numa espécie de *revival* das idéias orientalistas, não veriam no Islã mais que o reverso do Ocidente, o reverso de um “mundo livre”, democrático etc.

Ao mesmo tempo, entre outros autores, há certo consenso no que diz respeito à crítica da criação orientalista de um *homo islamicus* como oposto à noção de indivíduo ocidental e à influência dessa idéia na percepção ocidental do mundo islâmico (Al-Azmeh 1993a:24). Na verdade, recentemente, vários deles se ocuparam em buscar as razões para tal estereótipo, uma vez que sua existência se tornou ponto de partida das análises mais sofisticadas sobre o Islã. Nessa perspectiva, também Wallerstein (1999: 120) se pergunta por que o mundo ocidental escolheu o Islã como seu demônio mais atual e por que se produz uma associação instantânea entre os termos islamismo e terrorismo¹⁷.

Se as construções identitárias são sempre mutáveis, se valem de retalhos, de estratégias, mas, sobretudo, espelham o modo como são percebidas pelos outros, a “reatividade” das organizações muçulmanas internacionais, ao se verem percebidas de uma forma tão definida, se elabora no eixo desse contraponto.

Cabe considerar, então, que existem diferentes planos, ou esferas, em que a controvérsia mídia/Islã se manifesta. Certamente, podemos distinguir como, no plano internacional, os meios de comunicação desempenham papel fundamental na difusão de uma certa visão sobre o Islã e os muçulmanos, assim como, no mesmo plano certos porta-vozes das comunidades muçulmanas contestam essa visão.

No que segue, quando eu me referir ao discurso reativo dos muçulmanos do Rio, terei oportunidade de observar esse aspecto de confronto entre as duas visões. Na construção desse contradiscurso, o grupo de intelectuais da SBMRJ desempenha um papel central, contribuindo para que a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro abra suas fronteiras para participar e se imbuir das grandes discussões que atravessam o Islã como um todo.

Caberia, então, traçar uma genealogia das referências internacionais da intelectualidade local, uma vez que se não compreendermos a inter-relação desses níveis e a existência de certos eixos temáticos caros ao Islã contemporâneo, há o perigo de descontextualizarmos o esforço do grupo para construir uma tradição para o Islã local à luz de certas tendências, correntes de pensamento e alinhamentos políticos globais.

Os intelectuais e a idéia da islamização do conhecimento

Provavelmente, o grupo de dirigentes da SBMRJ não aceitaria ser chamado de “intelectuais”, isto é, não poderia aceitar que se delimitasse no

seio da comunidade um grupo de ideólogos, e que este fosse contrastado com os membros comuns em qualidade diferente. Isto ocorre, principalmente, em consequência da negação de qualquer hierarquia interna como traço do sunismo, em nítida diferenciação com os grupos xiitas, em que a separação entre *Imans* e fiéis é marcada (Dabashi 1995; Daftary 1996). Apesar disso, do ponto de vista analítico, é possível fazermos referência ao fato de que dentro da mesquita existe um grupo que se constitui como especialista, optando por determinadas tendências, rejeitando outras, em um exercício intelectual permanente que utiliza fontes de referência claras, que transforma suas idéias em livros, seleciona textos a serem traduzidos, organiza conferências etc. Estamos nos referindo a um pequeno grupo, cujo trabalho e formação difere do dos demais membros. Em conjunto, eles mantêm relações com dirigentes de outras comunidades do Brasil e do mundo, viajam para participar de congressos, para se atualizarem, além de compartilharem a função de guiar a opinião dos fiéis e marcar as tendências¹⁸.

No plano internacional, o século XX reconhece alguns pensadores muçulmanos que podem ser enquadrados na chamada corrente do “Ressurgimento Islâmico” (Motalib 1996:88). Trata-se, sobretudo, de um conjunto de ideólogos que marcou profundamente o pensamento muçulmano sunita contemporâneo no plano internacional. Uma das características comuns a esses pensadores foi transitar entre o mundo ocidental e suas respectivas sociedades. Exilados de seus países de origem, em sua maioria estudaram em universidades do Ocidente, principalmente na Inglaterra, França e Estados Unidos. Uma vez de volta à sua terra, desempenharam papel fundamental em diversas organizações políticas¹⁹.

Aqui chamarei de “idéias do Ressurgimento” à matriz de pensamento inaugurada por esses intelectuais. Sua importância tem a ver com o fato de esse grupo ter elaborado um programa, uma linguagem e uma forma de pensar o Islã no século XX, cuja influência impregnou as organizações muçulmanas sunitas como um todo. Apesar das diferenças de posturas, esses pensadores, em conjunto, diagnosticaram um retrocesso do Islã, e se mostraram fortemente críticos dos Estados chamados islâmicos, assim como dos sábios e juristas “ocidentalizados”. Sua enorme influência na vida política do Islã tornou-se evidente na atividade de um grande número de partidos e grupos políticos inspirados na necessidade de reforma das sociedades islâmicas. (Vários desses grupos e organizações acreditavam que o Islã estava atravessando uma crise. Enfatizavam o passado glorioso da “época ideal do Islã”, época que correspondia àquela dos quatro primeiros califados “exemplares”, e na qual vigorava a lei islâmica.)

Nos programas das organizações inspiradas no Ressurgimento, assim como na produção escrita de seus líderes, nota-se que a análise das sociedades muçulmanas era empreendida a partir de um diagnóstico quase fatal, uma vez que estas teriam retrocedido à era da *Jahilyya* (termo que se refere à época pré-islâmica da península arábica, e que no século XX operava como metáfora dos facciosismos, tribalismos, nacionalismos, e tudo aquilo que se antepunha a uma visão islâmica da sociedade). Por diferentes caminhos, esses pensadores chegaram à idéia da necessidade de implantação do Estado islâmico, imaginando que isto acabaria com o despotismo e as tiranias que consideravam reger todos os países de maioria muçulmana (Mutalib 1996:91).

Nessa matriz de pensamento, deve-se prestar atenção especial ao par de oposições formado pelos termos desislamização/islamização. Como veremos, foi a idéia de islamização que impregnou o discurso de certos intelectuais do Islã.

Essas “vozes nativas” se referem também à necessidade de reescrever a história do Islã, desta vez a partir de seu interior, dado que se questiona o conhecimento disponível criado sobre o Islã pelo Ocidente. Para tanto, seria necessário “islamizar” o conhecimento sobre o Islã em seus diferentes ramos (Al-Faruqi 1982).

Contradiscursos: o olhar próprio, um modelo de auto-apresentação

Perguntei-me como funciona, nas comunidades muçulmanas específicas, essa espécie de contra-ofensiva àquilo que é veiculado pelos meios de comunicação. Podemos partir da constatação de que as publicações do Islã local, entre as quais se destaca a influente revista *Al Urubat*, da Sociedade Muçulmana de São Paulo, não deixam de advertir contra a existência de uma “demonização do Islã”. No que se refere à comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, como já assinalei, é visível o mal-estar e a tensão entre o que aparece publicado nos meios de comunicação e a auto-apresentação construída por essa comunidade. Palavras como “distorção”, “deturpação”, “má interpretação”, “desconhecimento”, “agressão” e “demonização” estruturam um discurso em que é explicitada a necessidade de algum tipo de reação. Tudo levava a crer que alguma medida devia ser tomada pela comunidade.

Foi assim que, em 1998, o presidente da Sociedade, encarregado dos contatos externos da comunidade, resolveu não conceder entrevistas

abertas aos órgãos de imprensa. Tal postura se justificava com base na afirmação de que a comunidade sempre aceitava responder às perguntas desses órgãos, e que, assim mesmo, as notas acabavam aparecendo sem nenhuma alusão às palavras do entrevistado, ou sem sequer explicitar “como é na realidade” a comunidade muçulmana do Rio. A partir daquele momento, as entrevistas seriam respondidas somente por escrito, e seria exigido ao órgão de imprensa em questão uma carta de solicitação por fax, à qual deveriam ser anexadas as perguntas cujas respostas se restringiriam apenas aos tópicos apresentados, também sendo respondidas por escrito. Esta nova modalidade tendia a “preservar a comunidade das possíveis distorções empreendidas pela imprensa”. Tal medida também permitiria manter uma pasta com todas as solicitações que, assim, ficariam documentadas, servindo como provas diante de possíveis equívocos.

A idéia de que uma resposta mais enérgica deveria ser considerada fez com que os líderes da comunidade, e seus membros mais envolvidos com o funcionamento da SBMRJ, decidissem consensualmente elaborar um texto que aludisse aos “equívocos freqüentes a respeito dos muçulmanos e do Islã”. Para difundi-lo, ao menos entre os próprios muçulmanos, o *site* que a SBMRJ possui na internet pareceu ser o meio mais adequado.

O texto elaborado acabou sendo bastante “saidiano”. Com efeito, foi pensado em torno da dicotomia Ocidente/Islã e emoldurado como resposta aos propósitos de “demonização ocidental”, aos quais a imprensa local faria eco.

Na confecção do texto foram escolhidos, primeiro, os equívocos considerados mais ofensivos para os muçulmanos; em seguida, foram incluídos outros menos graves, mas também vistos como centrais para a perpetuação da “deturpação do Islã”.

O primeiro dos equívocos foi formulado como “*Os muçulmanos são violentos, terroristas ou extremistas*”. Segundo o consenso daqueles mais envolvidos na vida institucional do grupo, estes temas deveriam ser abordados com prioridade, já que eram os mais enfatizados pelos meios de comunicação. Foram intercaladas citações do Corão para reafirmar a denúncia dessa falsa atribuição. Considerou-se necessário destacar, antes de tudo, que a palavra Islã deriva de uma raiz árabe que significa paz. Denunciou-se também que os atos de violência perpetrados pelo IRA, por exemplo, pelos militantes sérvios ortodoxos que atacam muçulmanos, ou por aqueles que atacam mesquitas em nome do judaísmo, nunca serviram de pretexto para que os meios de comunicação estereotipassem toda uma fé. Perguntava-se então por que isto ocorria com o Islã, que era dessa maneira associado à violência. Para esclarecer este ponto, foi explicitada a

posição da SBMRJ em relação aos Estados islâmicos, reaparecendo assim uma idéia sempre repetida no seio da comunidade: a política nos chamados Estados islâmicos muitas vezes tem pouco a ver com os fundamentos do Alcorão, já que muitos ditadores e políticos usam o nome do Islã com outros interesses²⁰.

Outro aspecto que sempre incomodou os muçulmanos, e cuja crítica é recorrente nos discursos de alguns deles, é o uso que os meios de comunicação fazem da noção de *Jihad*, termo geralmente traduzido como “guerra santa”. Considera-se que a idéia de “guerra santa” é uma mera invenção do Ocidente, assumida por algumas comunidades muçulmanas. Portanto, à idéia de *Jihad* deve ser devolvido seu verdadeiro significado de *esforço, luta, empenho*, uma espécie de luta interior de cada pessoa contra seus próprios egoísmos, uma luta cujo fim é alcançar a paz interna. Portanto, a noção de *Jihad* como guerra santa ofende a essa comunidade, que adota a outra acepção do termo. Enfim, com a elaboração deste primeiro ponto tentava-se responder à associação freqüente nos meios de comunicação entre Islã, fundamentalismo e terrorismo.

O segundo equívoco foi intitulado “*O Islã oprime as mulheres*”. Ressalta-se aqui a recorrência da imagem estereotipada da mulher muçulmana como inteiramente coberta. A explicitação da posição da SBMRJ a respeito dos Estados islâmicos voltará a aparecer neste tópico. Na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro admite-se que em alguns países muçulmanos as leis oprimem as mulheres. Como explicação para esse paradoxo, novamente opera aqui o princípio de separação entre o “verdadeiro Islã” e sua “aplicação errônea”. Trata-se, no fundo, de desvincular a idéia da opressão da mulher das características do Islã ou da lei corânica. Por isso, afirma-se que quando existe algum grau de opressão, deve-se ao fato de que, na maioria das vezes, os países acabam aplicando seus próprios pontos de vista culturais sem levar em conta a letra da lei corânica, a qual, em si mesma, postularia a “equidade entre homens e mulheres”.

Este aspecto é de suma importância para os membros da SBMRJ. Nas diferentes reuniões da mesquita do Rio era freqüente que mulheres fizessem perguntas e indagassem sobre o assunto. À luz das notícias publicadas sobre a opressão feminina no Afeganistão, exemplificada pela obrigatoriedade de a mulher cobrir-se inteiramente para sair à rua, as respostas sempre tenderam a destacar que esse tipo de vestuário, a burka, que cobre todo o corpo da mulher deixando apenas uma tela para a visão, é um “costume tribal” daquele país, e que um “Islã esclarecido” não só jamais poderia permitir tal costume como, inclusive, lutaria para erradicá-lo. Além disso, sempre era assinalado que o Alcorão recomenda so-

mente a “modéstia no vestir”, tanto para o homem quanto para a mulher. O chador e o lenço na cabeça são aconselhados e usados entre as muçulmanas do Rio apenas durante as orações, sendo pouquíssimos os casos de mulheres que assistem a outras atividades ou permanecem com essas roupas fora dos horários de oração.

A postura assumida pela Sociedade faz com que a questão da mulher seja um tema pouco problemático na dinâmica da vida institucional da comunidade muçulmana do Rio. Nesse sentido, é interessante ressaltar que, nos últimos anos, o número de mulheres convertidas em função da participação nos cursos de árabe e de islamismo tem sido quase igual ao dos homens. De todo modo, esses detalhes devem ser considerados ao se analisar por que a comunidade do Rio reage contra o que chama de “equivoco” sobre o lugar da mulher no Islã, atribuindo-o aos meios de comunicação. Esses estereótipos de opressão são recebidos de forma negativa, já que atentam contra o esforço que essa comunidade realiza com o objetivo de criar uma imagem de igualitarismo no que se refere ao papel dos gêneros masculino e feminino.

Em síntese, das portas para dentro o papel da mulher não aparece como problema, ainda que seja considerado um dos tópicos mais marcantes da demonização do Islã. Esta visão, tida como externa, acaba por criar dentro da comunidade, em especial nas aulas de religião e nas publicações, a necessidade de abordar o tema, de explicitar o ponto de vista corânico, sempre num esforço dirigido àquilo que eles reputam um “esclarecimento de equívocos”.

Levando-se em conta que a maioria das notas jornalísticas sobre o Islã aborda de alguma forma o tema da poligamia, o texto sobre os “equivocos freqüentes” acabou se ocupando também deste aspecto. A doutrina islâmica prescreve que o homem pode ter no máximo quatro esposas, desde que guie sua conduta em relação a elas de acordo com diversas normas, referidas basicamente a questões econômicas. Assinala-se que o Alcorão não recomenda a poligamia, apenas a aceita ou permite, o que torna sua prática uma questão de acordo mútuo entre as pessoas. No caso do homem, é tida como uma opção pessoal; no que se refere à mulher, sendo a primeira, poderá recusá-la, incluindo tal recusa em seu contrato matrimonial²¹.

Na SBMRJ, a poligamia não é praticada por nenhum de seus membros. Além disso, as comunidades consideradas em situação de minoria, isto é, aquelas que se desenvolvem fora dos Estados islâmicos ou de territórios onde os muçulmanos são maioria, devem, segundo os preceitos da religião, se subordinar às leis dos países hóspedes. Dessa forma, no Brasil, a poligamia como prática muçulmana perde caráter usual e passa

a ser vista como exceção. Talvez por essa razão apareça vivenciada como uma problemática externa, juntamente com a questão da mulher.

O terceiro equívoco faz alusão basicamente à existência, no Brasil, de um suposto “*Islã negro*”. Vimos que em algumas das publicações jornalísticas mencionadas havia referências a uma fração do Islã vinculada a movimentos negros. No Brasil, esse subgrupo apareceria tendo como “porta-voz” Wilma, uma ex-militante feminista, muçulmana, vinculada ao movimento negro, cujas declarações analisei anteriormente. A posição que ela esgrime, tanto em declarações aos meios jornalísticos quanto em sua participação em congressos do Islã, é considerada não islâmica pela SBMRJ.

Várias vezes me perguntei por que parece ser impossível aceitar um “Islã negro”, como costuma ser classificada essa fração. Há vários aspectos a se levar em conta. Primeiro, admitir um Islã negro atentaria contra o princípio de unicidade, isto é, não se pode falar em termos de Islãos, mas de um único Islã. Essa tensão entre o universalismo do Islã e suas manifestações culturais encontra, neste caso, uma de suas expressões mais visíveis. Assim, na comunidade do Rio sempre se repete que não existe tal “Islã negro”, e tampouco um “Islã branco”, mas apenas um “Islã único”. Não devemos pensar ser esta uma tendência geral de toda comunidade muçulmana específica. Em todo caso, o que encontramos aqui é um diálogo implícito com certas versões do Islã internacional contestadas pela SBMRJ.

Compreender esses aspectos supõe voltarmos a diálogos mais globais que intervêm implicitamente nessa tomada de posição. Aqui se entrelaçam, portanto, repertórios temáticos mais amplos que atravessam o Islã como um todo. O modelo que mais teria influenciado grupos como o de Wilma e sua “versão negra do Islã” é configurado a partir das figuras do Islã norte-americano que lutaram pelos direitos civis dos negros, como Malcom X e, atualmente, Louis Farrakhan. Ocorre que o grupo conhecido como “Nação do Islã”, liderado por este último, é grandemente contestado por algumas vertentes do Islã internacional. Sua história é complexa e seus contatos e entendimentos com os países islâmicos têm variado ao longo do tempo (Kepel 1997).

É conhecido o fato de que a “Nação do Islã”, profundamente vinculada às populações negras norte-americanas, tem pregado uma espécie de racismo negro. Assim, certas vertentes do Islã, entre as quais se conta basicamente o sunismo, têm condenado essa organização como um “culto pseudo-islâmico”. Considera-se que este grupo se apoderou do jargão do Islã, quando, na realidade, tratar-se-ia de uma organização política racista, que pouco teria a ver com o “Islã verdadeiro”.

Considerando que no Brasil a hipótese da expansão de um Islã negro é apresentada como real nas notas jornalísticas, a necessidade de denunciar esse “pseudo-Islã” aparece para a SBMRJ como medida para contrabalançar sua vinculação ao islamismo. Na SBMRJ, essa corrente é chamada de farrakhanismo em alusão a seu líder, Louis Farrakhan, e a seus adeptos. Assim, no texto sobre os “equivocos freqüentes” foi decidido que esse aspecto deveria ser incluído para estabelecer uma clara distinção entre o “farrakhanismo” e o Islã. Este equívoco apareceu denominado como “*A Nação do Islã é um grupo muçulmano*”.

Podemos reconhecer, neste caso, que do ponto de vista nativo a tensão entre ortodoxia e heresia desempenha um papel fundamental. A “heresia” da Nação do Islã consistiria justamente em particularizar o Islã a ponto de torná-lo negro, posição insustentável para a SBMRJ, que pretende enfatizar um *ethos* universalista, aquele que os “pensadores do ressurgimento” reivindicavam.

Se colocamos em relação a rejeição do Islã negro com o *ethos* universalista que a SBMRJ enfatiza em sua construção identitária, ficamos obrigados a prestar atenção em outro ponto: o da importância da “desarabização”, pois consideramos que é possível estabelecer uma analogia entre as visões do arabismo e do Islã negro.

A “desarabização” da comunidade do Rio é produzida em virtude do mesmo princípio que nega a possibilidade de existência do Islã negro. Em outras palavras, não é possível falar de um Islã negro, porque não se concebe a justaposição do Islã a qualquer identidade étnica. Tal justaposição, que neste caso consistiria em amalgamar os termos “Islã” e “negritude”, também não é concebível se os termos justapostos são “arabismo” e “Islã”. Assim, nessa comunidade específica, a possibilidade de existência de um Islã negro é tão inverossímil quanto a da existência de um Islã árabe.

Não obstante, é possível detectarmos diferentes níveis de importância atribuídos a essas duas problemáticas. Evidentemente, na comunidade do Rio, a necessidade de explicitar a desvinculação de uma identidade árabe é um traço muito mais acentuado que o problema do Islã negro. Sem dúvida, ambas as justaposições operam no seio de outras comunidades ou grupos muçulmanos no Brasil²².

Como era de se esperar, a idéia de que todos os muçulmanos são árabes acabou sendo incorporada ao texto dos “equivocos freqüentes”. Assim, a frase “*Todos os muçulmanos são árabes*” apareceu como outro dos estereótipos de que os muçulmanos se sentem vítimas. Quando esse assunto é explicado aos fiéis, recorre-se sempre às estatísticas mundiais do Islã, sendo essa a modalidade corrente para rebater a afirmação acima.

Segundo essas estatísticas, os muçulmanos que vivem no mundo árabe são apenas 18% do total mundial.

De arabismo são “suspeitas” outras comunidades do país, as quais estariam dispostas talvez a admitir que no Brasil a maioria dos muçulmanos é ao mesmo tempo árabe. No entanto, nota-se aqui que a comunidade do Rio olha para outros horizontes na hora de traçar suas linhagens, considerando que o arabismo deixa de fora os muçulmanos negros da diáspora africana e os novos convertidos. Na comunidade do Rio, o arabismo aparece atentando contra a idéia de que o Islã reúne *per se* uma enorme variedade de raças, nacionalidades, línguas e culturas²³.

Conclusão

A análise da relação entre produção de estereótipos estigmatizantes e elaboração de atributos identitários positivos — que aqui tentei captar nessa espécie de “conversação” entre as representações jornalísticas e as imagens da identidade islâmica, exaltadas pelos próprios muçulmanos — representou, no nosso caso, uma das vias de acesso privilegiada para o estudo dessa identidade social. No marco de uma reflexão mais ampla sobre o tema, os trabalhos de Michael Herzfeld sobre a produção oficial de estereótipos nos Bálcãs, abordam aspectos semelhantes. No caso da Grécia, a bem-sucedida política identitária oficial que consegue transformar sua ideologia em parte do imaginário social transmuda a noção abstrata de identidade nacional em senso comum. Nesse contexto, a metáfora do sangue, eixo do discurso que reifica a Grécia como país homogêneo, diante de vizinhos contrastivamente “fragmentados”, faz parte do processo de reificação do modelo identitário promovido pelo Estado, o qual, finalmente, estimula a etnogênese minoritária ao negar direito às minorias de se definirem como tais (Herzfeld 1995:43). Seja em contextos de construção de identidades nacionais ou de identidades que, como a dos muçulmanos, remetem para lealdades transnacionais, os efeitos da construção de estereótipos — criados pelas políticas de Estado, como no caso dos estudos de Herzfeld, ou pela mídia, como no meu caso — acabam formando parte do senso comum, se ancorando no imaginário social e nas “cosmologias” populares. A análise da lógica subjacente a esses processos constitui parte central do estudo da política de construção de identidades sociais.

Em contexto de pesquisa muito diverso do meu, Martin Sanchez Jankowski, estudando a relação entre as *gangs* americanas e a imprensa,

tenta elucidar o que ele denomina o “*modus vivendi*” que se estabelece entre ambas. É interessante salientar que essa abordagem chama a atenção para um aspecto inerente à produção jornalística e que contribui para a compreensão da uniformidade e homogeneidade das representações criadas no *covering* de certos grupos sociais. Os constrangimentos próprios da profissão jornalística, tais como a exploração de certos temas (entre eles a violência), o imperativo do inédito, o ritmo e simplificação em prol da “clareza”, a suposta construção de uma reportagem “equilibrada” e a própria formação dos jornalistas, são aspectos importantes na produção das suas representações (Jankowski 1994:106). O clichê, às vezes, transformado em prisma do olhar jornalístico, pode bem, como no caso dos muçulmanos ou dos grupos que Jankowski estuda, conduzir à elaboração de estratégias coletivas para enfrentar as relações com a mídia.

Na verdade, somente nesta última década proliferaram trabalhos antropológicos que incorporam ao estudo das identidades sociais a análise dos meios de comunicação — na sua qualidade de espaços singulares de transmissão de “elementos imaginários” na representação cultural de grupos ou parcelas da sociedade — e o estudo dos processos gerados pela interação dos grupos sociais com esses meios (Dickey 1997:9). Aquilo que Jankowski (1994:101) denomina “*modus vivendi*” e Dickey (1997:7) “negociação ativa”, isto é, o tipo de prática rotineira de criar e rechaçar representações de si próprios e de outros, é o que aqui temos considerado um “diálogo” composto de discursos e contradiscursos entre as representações da mídia e dos muçulmanos.

Para que possamos verificar até que ponto certos grupos sociais recuaram as representações expressas no *covering* da mídia, para se “submeterem” a elas ou para rejeitá-las, e de que modo organizam atividades e geram discursos acerca disto, torna-se necessário visualizar o contexto dos meios de comunicação que, por estarem arraigados a sistemas sociais, também produzem significados socialmente situados.

Nesse sentido, é possível indagar acerca dos pressupostos subjacentes às representações jornalísticas e nativas no que diz respeito ao islamismo no Brasil. Nos textos jornalísticos, o islamismo aparece como algo estranho para a cultura nacional, como fé difícil de ser seguida no Brasil ou, em última instância, fala-se de um Islã “tropical”. Com efeito, esse adjetivo “tropical” aparece admitindo que, uma vez no Brasil, o Islã, de certa forma, acaba influenciado pela cultura nacional ou por alguma forma específica de se viver a religiosidade. Basicamente, o que torna estranho o Islã é sua suposta “excessiva rigidez”. Nesse sentido, a visão jornalística veicula a idéia ou a pergunta acerca de como funcionaria o islamismo

no marco do “pluralismo religioso brasileiro” onde a tolerância e o alto trânsito religioso são motivos culturais socialmente reconhecidos (Negrão 1997; Sanchis 1997).

Por outro lado, o adjetivo “tropical” gera uma reação negativa entre os muçulmanos, já que para eles aparece como equivalente a outras adjetivações, tais como “Islã negro” ou “Islã árabe”. Como vimos, do ponto de vista nativo, o Islã não parece admitir adjetivações vinculadas a culturas nacionais ou a identidades étnicas, e tal perspectiva pode ser compreendida no marco da noção muçulmana de minoria, que somente admite se basear em critérios religiosos (Kettani 1986).

A observação do contradiscurso que os muçulmanos constroem em relação à idéia de que essas comunidades constituiriam uma forma de religiosidade vinculada à imigração árabe segue idêntica linha de argumentação. Ainda que possa parecer paradoxal, a ênfase exacerbada na negação das adjetivações do islamismo acaba sendo uma via para “localizá-lo” e combater a idéia de que o Islã é estranho ao Brasil. Negar a possibilidade de um Islã árabe, negro ou tropical é uma forma de indicar que o islamismo pode ser professado por pessoas das mais variadas origens, a ponto de todo território poder se transformar em *Dar al Islam* (terra do Islã). A “mirada externa” da mídia supõe a atribuição de adscrições que ao serem contestadas não são exorcizadas, mas sim interiorizadas no discurso identitário do grupo. No caso dos muçulmanos, esse diálogo também lhes permite argumentar acerca da tensão entre o caráter fortemente universal do islamismo e suas expressões locais.

Recebido em 3 de novembro de 2001

Aprovado em 19 de fevereiro de 2002

Silvia M. Montenegro é doutora em Sociologia pela UFRJ. Pesquisadora dos casos argentino e paraguaio no projeto “Arab communities in Latin America”, da Muhammed V University, Marrocos, e do Centre for Arab Unity Studies, Beirute, é autora de diversos artigos e resenhas em revistas especializadas.

Notas

* O presente artigo é uma versão modificada de um dos capítulos da minha tese de doutorado *Dilemas Identitários do Islã no Brasil* (Montenegro 2000), apresentada em outubro de 2000 no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da UFRJ. Agradeço especialmente a Federico Neiburg, membro da banca examinadora, pela sugestão inicial de transformar esse texto em artigo.

¹ Nota publicada na *Folha de S. Paulo*, 11/9/2001.

² Através do termo matriz do discurso, faço referência à existência de um núcleo que gera as diferentes imagens e representações que compõem o discurso jornalístico sobre o Islã. Tal núcleo se constitui a partir de um conjunto limitado de supostos, aqueles que no decurso do artigo irei sublinhar.

³ Concordo com os numerosos autores que empreendem uma visão crítica do conceito de identidade e outorgam importância à dimensão política das construções identitárias. (ver Bayart 1996; Appiah 1997; Calhoun 1994). Utilizo o conceito de “configuração identitária” para salientar que é possível captar os dilemas e as escolhas do projeto identitário do grupo estudado apenas na dimensão temporal na qual se situa minha pesquisa.

⁴ Segundo o levantamento realizado para esta pesquisa, existem no Estado de São Paulo 27 instituições islâmicas; no Paraná, 10; Minas Gerais, 1; Rio de Janeiro, 2; Mato Grosso, 1; Mato Grosso do Sul, 2; Santa Catarina, 4; Brasília, 2; Bahia, 1; Goiânia, 3; Rio Grande do Sul, 3; Amazonas, 1 e Pernambuco, 1. Incluem-se aqui mesquitas, centros culturais, sociedades beneficentes e outras formas de associação religiosa.

⁵ Para análises do “Islã negro” na época do tráfico negreiro e as hipóteses sobre sua “extinção” temos que considerar, entre outros, os trabalhos de Rodrigues (1988), Ramos (1937) e Querino (1988). Para verificarmos a relação entre islamismo e a imigração árabe no Brasil, consultar Safady (1972) e Osman (1997). Para conhecer o ponto de vista nativo sobre a origem do Islã no Brasil, ver Hamidullah (1985) e a série “Presença Muçulmana nas Américas” no *site* da SBMRJ (www.sbmrj.org.br).

⁶ No que se refere à visibilidade dos grupos, durante décadas as manifestações da religiosidade afro-brasileira, juntamente com as expressões do catolicismo popular, foram, no terreno local, temáticas profundamente estudadas. Ultimamente, o enorme crescimento da Igreja Universal do Reino de Deus, e do pentecostalismo em geral, chamou a atenção dos pesquisadores. Para uma análise das temáticas mais destacadas na sociologia da religião no Brasil, ver Rodrigues (1997) e Pierucci (1997).

⁷ Assim como Max Weber (1967:338) demonstrou, no caso do judaísmo antigo, que a associação da religião e o pertencimento “étnico” apareceu como resultado de um processo histórico (através da transferência da santidade de Jeová para um território político, a “terra santa” de Israel, e para um povo, “o povo escolhido”), poder-se-ia dizer que, no caso do islamismo, a separação dos termos “árabe” e “islâmico” foi se tornando cada vez mais visível. Evidentemente, isto também aconteceu *pari passu* à expansão territorial do islamismo na África, Ásia e outras regiões completamente alheias à “cultura árabe”. A associação ou separação faz parte de uma antiga, porém renovada, discussão que remete para complexas tensões entre arabistas e islamizantes.

⁸ O perfil sociológico dos membros da comunidade muçulmana local é irreduzível a uma variável única de classe social, sexo, educação etc. De um lado, estão aqueles muçulmanos de ascendência árabe, embora preponderantemente nascidos no Brasil. Seus pais ou avós são oriundos da Síria, Líbano ou Palestina, e formam o conjunto de membros que “nasceram muçulmanos”, herdaram a religião e compõem, como um todo, cerca de 40% da comunidade. Outro conjunto de muçulmanos é formado pelo que poderíamos denominar diáspora do Islã. Trata-se de estrangeiros de origens diversas que professavam a religião em sua terra natal, e que hoje vivem no Brasil por diferentes circunstâncias. Neste grupo, a maioria é de muçulmanos africanos (Sudão, Moçambique, Zaire, Senegal, África do Sul etc.). Por último, temos um grupo importante de convertidos brasileiros que têm se aproximado do islamismo por motivações diversas.

⁹ Futuramente, deverá funcionar na cidade do Rio de Janeiro uma terceira instituição muçulmana, representando outro grupo diferente daquele da SBMRJ. Trata-se da reativação da mesquita de Jacarepaguá. Construída no estilo arquitetônico clássico das mesquitas, e desativada em 1987 por problemas imobiliários, está sendo resgatada com a ajuda do município da cidade.

¹⁰ Os meios de comunicação local destacavam o suposto crescimento do Islã no Brasil, mas podemos considerar que o faziam muito mais pela via do crescimento internacional que este teria do que como constatação de uma realidade local. Prova disso é a grande disparidade entre eles no que se refere ao número de muçulmanos no Brasil. Por exemplo, a matéria “Islã Tropical”, da revista *Isto É*, afirma: “os seguidores de Maomé no Brasil somam 500 mil e freqüentam 50 mesquitas” (29/4/98, p.67), já a *Folha de S. Paulo*, em *Folha Mundo*, de 14/10/01, na nota “Brasil Espiona Comunidade Islâmica”, assinala: “os cidadãos islâmicos somam 1,5 milhão em todo o país”.

¹¹ Revista *Isto É*, nº1.491, 29/4/98, pp. 65-71.

¹² Caderno *Folha Mundo*, 18/7/99, pp.17-19, “Fundamentalismo em Xequê no Islã”.

¹³ Mansur Chalita é escritor, jornalista e presidente da Associação Cultural Internacional Gibran. Traduziu para a língua portuguesa uma conhecida ver-

são do Alcorão. A nota apareceu no *Jornal do Brasil*, na seção de Opinião, em 25/2/98, p. 9.

¹⁴ Na realidade, as atividades que aparecem ali como interdidas ao sexo feminino, em especial o consumo de álcool, os jogos e as diversões mistas, são consideradas igualmente ilícitas para o sexo masculino no mundo islâmico a que Chalita se refere.

¹⁵ No caso de Said, *Covering Islam* deve ser integrado a um encadeamento de livros que, de uma outra forma, se referem às relações flutuantes e problemáticas entre Oriente e Ocidente, mais especificamente como um elo na trilogia da qual faz parte, juntamente com *Orientalism* (1978) e *The Question of Palestina* (1980). Se pudéssemos unificar tudo aquilo que Said tratou em seus diferentes livros, poderíamos dizer que, lendo-os em conjunto, eles traçam as diferentes fases da relação entre esses universos (Oriente/Ocidente), considerando: 1) os primeiros contatos; 2) o período de ascensão do colonialismo europeu no Oriente; 3) a quebra de hegemonia dos impérios britânico e francês naqueles territórios; e, por último, 4) a posterior ascensão triunfal do domínio americano no Oriente.

¹⁶ Para críticas à noção de “orientalismo”, ver Lewis (1993a).

¹⁷ Evidentemente, há várias posturas no que diz respeito à explicação dos motivos da suposta “demonização”. Wallerstein considera que no caso do islamismo as percepções ocidentais têm refletido duas preocupações adicionais: a preservação do Estado de Israel e o fato de que aquele mundo se localiza no *locus* da produção de petróleo. Ao analisar a ascensão dos movimentos islamitas, Wallerstein conclui que devemos considerá-los como um fenômeno genérico da atual crise do sistema mundial, ao qual o Ocidente reagiu com “excepcional repugnância”.

¹⁸ Do pequeno grupo que forma o quadro intelectual da mesquita, devemos destacar primeiro o próprio presidente da SBMRJ, os professores de língua árabe, o grupo de pessoas responsável pela difusão na internet e o encarregado do Departamento de Divulgação. Trata-se de um grupo de pessoas profissionais (professores de história, formados em administração de empresas, médicos, estudantes de psicologia etc.) ou pequenos comerciantes com preocupações intelectuais, sempre interessados em problemas de política local, nacional e internacional. Vários deles, além do domínio da língua árabe, lêem e falam inglês ou francês e escrevem livros, folhetos e textos publicados pela editora IQRA da instituição. Na sua maioria são nascidos no Brasil, exceto o atual presidente, oriundo do Sudão, mas naturalizado brasileiro há quinze anos.

¹⁹ Faço referência, basicamente, aos movimentos que têm origem a partir da década de 30, usando como fonte as idéias de certos pensadores, tais como Hassan Al-Banna ou o egípcio Saydd Qutb, considerados no sunismo como pioneiros do revivalismo islâmico. A obra de Qutb, que proclamava uma “ruptura islâmica” a partir de uma leitura “revolucionária” do Alcorão, dá continuidade à tradição iniciada por Hassan Al-Banna, e é escrita nas prisões e campos de concentração onde

foi recluso por sua crítica aos movimentos nacionalistas árabes, especialmente no Egito. Abdul Kader Audah é outro egípcio que também seguiu essa linha de pensamento. Sendo doutor em jurisprudência islâmica, centralizou sua obra na comparação entre os ensinamentos da lei islâmica e as leis “determinadas pelos homens”. Também naquela época, Maulama A’la Maududi, pensador paquistanês, escreve seus trabalhos mais destacados, denunciando o estado de estagnação do Islã e a “desislamização” das populações dos países muçulmanos (ver Al-Azmeh 1993b; Lewis 1993b; Marmura 1995).

²⁰ Cabe recordar que a SBMRJ não considera que hoje existam Estados islâmicos. Para esta vertente do Islã, não parece tão difícil se desvincular dessas linhas problemáticas e empreender uma crítica aos usos políticos de que o Islã é objeto. Isto não significa uma desvinculação da política, e isto teria que aparecer também de forma muito clara no texto em questão. Assim, era afirmado ali que o Islã pode aparecer como objeto exótico ou até extremista aos olhos do mundo moderno ocidental, por não estipular uma diferença entre os mundos secular e sagrado.

²¹ É importante salientar que o divórcio também é aceito (tanto por iniciativa do homem como da mulher). Ao mesmo tempo, o aborto por motivos justificados (estupro ou risco de vida da mãe) é permitido antes do quarto mês de gestação, momento no qual, segundo os muçulmanos, o feto recebe sua alma. Como literatura nativa, sobre Islã e mulher, podemos citar: Al-Alcheik (1989) e Yaken (1992).

²² A comunidade de São Paulo veicula essa idéia freqüentemente em seu jornal *Al Urubat (O Arabismo)*, falando da “pátria árabe” e se referindo muito mais à cultura árabe do que à muçulmana. As comunidades de Foz, numericamente relevantes, também veiculam essa justaposição, destacando em suas publicações o legado da cultura árabe no Brasil. Encontramos a justaposição entre Islã e negritude em grupos como os de Wilma Lúcia de Oliveira — que diz somente agregar muçulmanos negros e reivindicar figuras como Malcom X — e entre alguns muçulmanos da Bahia. O processo de desarabização empreendido no seio da SBMRJ implica uma redefinição do papel da língua árabe no seio do grupo. A língua árabe aparece como língua corânica e o termo “árabe” designa exclusivamente aqueles que falam a língua, independentemente da origem. Para um caso contrastante de ressignificação da língua árabe, consultar Haddab (1996) que, em seu trabalho sobre o papel dos intelectuais arabizantes na Argélia, mostra como eles conseguem reforçar o papel sagrado da língua árabe, vinculando-a, ao mesmo tempo, à religião muçulmana e à projeção de valores nacionalistas.

²³ As relações entre arabismo e islamismo desenvolveram-se em um clima de forte tensão a partir do auge dos movimentos nacionalistas árabes na década de 40. A tentativa de vincular a noção de *Ummah* (supracomunidade do Islã) com a construção de um “pan-arabismo” levou a que os grupos islâmicos empreendessem uma forte oposição aos pensadores do Ressurgimento, principais inimigos do pan-arabismo. Nesse sentido o “antiarabismo” significa também a rejeição àquele movimento de nacionalismo laico que até hoje certas vertentes do islamis-

mo responsabilizam pela crise do mundo muçulmano. Os trabalhos mais completos sobre essa temática foram elaborados pelo sociólogo libanês, radicado na Alemanha, Bassam Tibbi (1997).

Referências bibliográficas

- AL-ALCHEIK, Hassam. 1989. *O Lugar da Mulher no Islam*. São Paulo: Centro de Divulgação do Islam para América Latina.
- AL-AZMEH, Aziz. 1993a. "Islamism and the Arabs". In: *Islams and Modernities*. London/New York: Verso. pp. 18-38.
- . 1993b. "Islamist Revivalism and Western Ideologies". In: *Islams and Modernities*. London/New York: Verso. pp.77-88.
- AL-FARUQI, Ismail. 1982. *Islamization of Knowledge*. Reston, Virginia: International Institute of Islamic Thought.
- APPIAH, Kwame. 1997. "Identidades Africanas". In: *Na Casa do Meu Pai*. Rio de Janeiro: Contraponto. pp. 241-251.
- BAYART, Jean F. 1996. *L'Illusion Identitaire*. Paris: Fayard.
- CALHOUN, Craig. 1994. "Social Theory and the Politics of Identity". In: *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford: Blackwell. pp. 9-36.
- DABASHI, Hamid. 1995. "Modern Shii Thought". In: J. Esposito (org.), *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (vol. 4). Oxford: Oxford University Press. pp. 60-69.
- DAFTARY, Farhad. 1996. "Diversity in Islam: Communities of Interpretation". In: A. A. Nanji (org.), *The Muslim Almanac*. Detroit: Gale Research Inc. pp. 161-172.
- DICKEY, S. 1997. "La Antropología y sus Contribuciones al Estudio de los Medios de Comunicación". *Revista Internacional de Ciencias Sociales Unesco*, 153:1-23.
- HADDAB, Mustapha. 1996. "Substituição do Francês pelo Árabe na Argélia: Estratégias Sociais dos Intelectuais Arabizantes". *Mana*, 2(1):7-24.
- HAMIDULLAH, Muhammad. 1985. "Arab Discovery of America before Columbus". *Al'ilm*, 5:79-87.
- HERZFELD, Michael. 1995. "Les Enjeux du Sang: La Production Officielle des Stereotypes dans les Balkans". *Anthropologie et Sociétés*, 19(3):37-51.
- JANKOWSKI, Martin S. 1994. "Le Gangs et la Presse". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 101-102:101-117.
- KEPEL, Gilles. 1997. "Farrakhan in the Looking-glass of America". In: *Islam in the West: Islamic Movement in America and Europe*. Stanford: Stanford University Press. pp. 44-79.
- KETTANI, Ali. 1986. *Muslim Minorities in the World Today*. Mansell: Institute for Muslim Minorities Affairs.
- LEWIS, Bernard. 1993a. "The Question of Orientalism". In: *Islam and the West*. New York/Oxford: Oxford University Press. pp. 99-118.
- . 1993b. "The Return of Islam". In: *Islam and the West*. New York/Ox-

- ford: Oxford University Press. pp. 133-154.
- MARMURA, Michael E. 1995. "Modern Sunni Thought". In: J. Esposito (org.), *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (vol. 4). Oxford: Oxford University Press. pp. 141-145.
- MONTENEGRO, Silvia. 2000. Dilemas Identitários do Islã no Brasil. Tese de Doutorado, IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro.
- MUTALIB, Hussin. 1996. "Islamic Resurgence and the Twenty-first Century: Redefining Old Agendas in a New Age". *American Journal of Islamic Social Sciences*, 13(1):88-99.
- NEGRÃO, Lísias. 1997. "Refazendo Antigas e Urdindo Novas Tramas: Trajetórias do Sagrado". *Religião e Sociedade*, 18(2):64-74.
- OBEYESEKERE, Gananath. 1995. "Buddhism, Nationhood, and Cultural Identity". In: M. Marty e Appleby (orgs.), *Fundamentalism Comprehended*. Chicago: University of Chicago Press. pp. 231-256.
- OSMAN, Samira. 1997. "A Imigração Árabe no Brasil". *Revista Travessia*, XII (35):17-23.
- PIERUCCI, Antonio F. 1997. "Interesses Religiosos dos Sociólogos da Religião". In: P. Oro e C. Steil (orgs.), *Globalização e Religião*. Petrópolis, RJ: Vozes. pp. 249-262.
- QUERINO, Manoel. 1988. "Dos Malês". In: *Costumes Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Funarte. pp. 67-74.
- RAMOS, Arthur. 1937. "As Culturas Negro-Mahometanas". In: *As Culturas Negras no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. pp. 333-349.
- RODRIGUES, Nina. 1988. "Os Negros Maometanos no Brasil". In: *Os Africanos no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília. pp. 30-70.
- RODRIGUES, Solange dos Santos. 1997. "Trabalhos Apresentados nos GT Religião e Sociedade da ANPOCS (1980-1997)". *Religião e Sociedade*, 18(2):157-179.
- SAFADY, J. 1972. A Imigração Árabe no Brasil. Tese de Doutorado, USP, São Paulo.
- SAID, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- . 1980. *The Question of Palestina*. New York: Vintage Books.
- . 1997. *Covering Islam*. New York: Vintage Books.
- SANCHIS, Pierre. 1997. "O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil". In: P. Oro e C. Steil (orgs.), *Globalização e Religião*. Petrópolis, RJ: Vozes. pp. 103-115.
- TIBBI, Bassam. 1997. *Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-State*. New York: St. Martin Press.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 1999. "Islam, the West, and the World". *Journal of Islamic Studies*, 10(2):109-125.
- WEBER, Max. 1967. "The Pariah Community". In: *Ancient Judaism*. New York: Free Press. pp. 336-355.
- YAKEN, F. 1992. *O Islam e o Sexo*. São Paulo: Centro de Divulgação do Islam para América Latina.

Resumo

O artigo analisa a relação entre mídia e Islã no Brasil, considerando especialmente a produção jornalística de estereótipos que consagram uma política específica de interpretação dos muçulmanos e sua fé. Partindo de dados coletados durante pesquisa junto à comunidade sunita do Rio de Janeiro, tem por objetivo apresentar o discurso da mídia sobre o Islã enquanto um processo reversível, com consequências e efeitos na construção identitária dos muçulmanos. Analisando tanto a representação destes produzida pela mídia quanto sua resposta a ela, é possível revelar o diálogo entre a produção de estigmas e a construção de adscrições positivas de identidade.

Palavras-chave Mídia, Islã, Brasil, Identidade

Abstract

This article provides an analysis of the relationship between the media and Islam in Brazil, focusing especially on the journalistic production of stereotypes that instill a specific politics of interpretation of Muslims and their faith. Drawing on data collected during more wide-ranging research on the Muslim Sunni community in Rio de Janeiro, the article aims to present media discourse on Islam as a two-way process, with effects and consequences for the construction of identity in the Muslim community. Analyzing both the representation of Muslims produced by the media and the community's response makes it possible to reveal the dialogue between the creation of stigmas and the construction of positive ascriptions of identity.

Key words Media, Islam, Brazil, Identity