

38º Encontro Anual da Anpocs

SPG07 Fronteiras: territórios, políticas e interculturalidade

**Identidade e representação na fronteira pan-amazônica:
árabes-muçulmanos em contexto transfronteiriço (Brasil -
Venezuela)**

Jakson Hansen Marques

IDENTIDADE E REPRESENTAÇÃO NA FRONTEIRA PAN-AMAZÔNICA: ÁRABES-MUÇULMANOS EM CONTEXTO TRANSFRONTEIRIÇO (BRASIL - VENEZUELA)

Jakson Hansen Marques

O presente trabalho faz parte de minha tese de doutorado que esta em processo de construção no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA) na Universidade Federal do Amazonas (UFAM) tem como foco central analisar a significação e ressignificação da identidade de árabes-muçulmanos em um contexto de intenso fluxo de migrações na fronteira pan-amazônica, entre Brasil e Venezuela, mais precisamente, a cidade de Santa Elena de Uaíren no município de Gran Sabana, Venezuela. Apresenta-se como um dos objetivos interpretar as representações elaboradas por esse grupo étnico-religioso no contexto de uma cidade localizada em uma área de intenso fluxo migratório. Metodologicamente, se apoia na abordagem da pesquisa etnográfica pois considera que o trabalho propõe compreender o universo de significados produzidos pelos árabe-muçulmanos de Santa Elena de Uairén e como este universo produz pertencimentos e posições para este grupo em contraste com os outros grupos da cidade. A hipótese deste trabalho é de que tal identidade tem como foco um pertencimento étnico-religioso, que funciona como um ethos para este grupo, elaborando, significando e ressignificando tal pertencimento invariavelmente em condição de contato com outras identidades que são elaboradas também em relação contextual.

Palavras-chave: identidade; representação; árabe-muçulmanos; fronteira; pan-amazônia

Os estudos com comunidades étnicas em região de fronteira, tem se dedicado a um bom tempo a entender os dilemas presentes neste espaço que tanto pode ser Frontier e/ou Border¹ (PEREIRA, 2012) a partir de alguns temas presentes na literatura das ciências sociais: tráfico de mulheres, garimpo, espaço de transitoriedade, trabalho, identidade étnica, enfim, existem uma miríade de temas que são amplamente discutidos nas ciências sociais tendo como foco, as dinâmicas nas regiões de fronteira.

A fronteira entre Brasil e Venezuela, principalmente a fronteira

¹ Frontier é visto como espaço de articulação entre sistemas com dinâmicas socioeconômicas heterogêneas. Border significa limites geográficos entre unidades espaciais diferentes, essas unidades podem ser estados, regiões ou nações

entre o município de Pacaraima (pertencente ao Estado de Roraima) e a cidade de Santa Elena de Uairén (capital do município da Gran Sabana, na Venezuela) é ainda um espaço de pesquisa pouco explorado quando se pensa nas temáticas como identidade, representação e religião.

Trabalhos como os da professora da Universidade Federal de Roraima Francilene Rodrigues (2006) versam sobre o fluxo migratório na região, tendo como temáticas a mobilidade de trabalhadores principalmente nos ramos da mineração e agricultura. Discutem também questões da região como uma passagem da rota do tráfico de mulheres que inicia em Manaus e encerra em Caracas, capital da Venezuela.

Existem também outros trabalhos sobre a região como, por exemplo, a Tese de Doutorado de Elvia Jimenez Marcano *La construcción de espacios sociales transfronterizos entre Santa Elena de Uairen (Venezuela) y Villa Pacaraima (Brasil)* do ano de 1996 do Programa Conjunto de Doutorado em Estudos Comparados de América Latina e Caribe, FLACSO/Universidade de Brasília. O trabalho de dissertação de mestrado de Evódia de Souza Braz *Línguas e Identidades em Contexto de Fronteira Brasil / Venezuela*, defendido na Unicamp, faz uma discussão entre as ciências sociais e a linguística para falar sobre a questão da língua como elemento importante da construção e da manutenção da identidade. Outro trabalho é o de Mario Valero Martinez *Redes Urbanas Transfronterizas: Dos Escenarios Venezolanos*, publicado na Aldea Mundo Revista sobre Fronteras e Integración Año 14, No. 27 / Enero - Junio 2009.

Percebe-se que os trabalhos apresentados acima elaboram debates pertinentes sobre o lugar da fronteira na construção do sujeito social. A fronteira não sendo vista apenas como recorte geográfico, mas também como local de fruição, de passagem de diferentes

identidades e redes de significado, locais de empréstimos culturais e de transformações nos próprios cenários urbanos das cidades que se conectam por essas redes.

Dentre estes temas, destaca-se o do fluxo dos grupos étnico-sociais, que por razões diversas fazem da fronteira um espaço de relações, trocas, intercâmbios. Os conceitos postos acima de Frontier e Border, não foram postos ao acaso: apesar da fronteira ser um espaço institucionalizado pelo Estado-nação que dela faz parte, com suas demarcações espaciais, os grupos étnicos se relacionam na fronteira, também a partir de uma concepção do simbólico, do cultural, contrastando através de uma heterogeneidade, dinâmicas socioeconômicas.

Os estudos de fronteiras têm revelado a existência de diferentes grupos étnicos em regiões de fronteira, e a história sociopolítica desses grupos às vezes se traduz em conflitos de fronteiras que produzem demarcações outras que não as originalmente criadas pelas redes de relações sociais e pelos sistemas simbólicos ali presentes. (PEREIRA, 2012: 16)

Estas dinâmicas presentes na fronteira denunciam que este espaço que tanto pode ser Frontier e Border, é singular, pois carrega na sua formação uma característica que lhe é própria, o fluxo.

A fronteira é o espaço do imigrante. Pelo menos é o espaço de trânsito do imigrante. Seria para o imigrante que esta de passagem um não-lugar no sentido de Marc Auge (2012). Mas e o imigrante que fica na fronteira? O imigrante que faz da fronteira seu lugar de moradia e trabalho? É nesse cenário que esses atores / sujeitos os árabes-muçulmanos transitam e se estabelecem e que sua identidade produz significações constantes e ímpares.

O trabalho se subdividirá em três capítulos. No primeiro trará uma discussão sobre identidade, fronteira, comunidade. Posteriormente, descreverá algumas narrativas estraidas de conversas

com membros porta-vozes da comunidade muçulmana de Santa Elena de Uairen articulando com essa breve etnografia² o referencial teórico sobre Trabalho e suas relação com as categorias de identidade e representação presentes no decorrer do texto; finalizando com as considerações finais.

Este é um trabalho de pesquisa que esta em processo inicial de elaboração, junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia na Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Fronteiras, identidades, fluxos: a comunidade árabe-muçulmana na diáspora.

Costuma-se pensar o Islã como algo universal, porém diversas pesquisas etnográficas (GEERTZ, 2004; BARTH, 2000) mostraram que religiões ditas universais sofrem influências locais. Portanto, que Islã é esse praticado em Santa Elena de Uairén?

A cidade de Santa Elena de Uairen³, dista 15 km do município de Pacaraima – RR. A comunidade islâmica (em torno de 35 pessoas) que ali reside é composta na sua maioria de Libaneses que tem no comércio sua principal renda.

Migraram para a América Latina em fluxos, Gattaz (2005) devido a vários fatores, entre eles: a crise econômica do império otomano, a perseguição política e religiosa, deflagração da primeira guerra mundial, degradação das condições de vida das populações palestinas, conflito que resultou na fundação do Estado Hebreu, sendo o último a Guerra Civil no Líbano que perdurou entre os anos de 1970 a 1990.

² Este é um trabalho inicial de campo do objeto da tese de doutorado.

³ Santa Elena de Uairén, por sua vez, pertence a grande região conhecida como La Gran Sabana e compreende um núcleo urbano um pouco maior do que Pacaraima, com uma população de aproximadamente de 20 mil habitantes (Disponível em: <http://www.lagransabana.com/santaelena.htm>). Em suas proximidades é comum visualizar acampamentos e povoados predominantemente mineiros. Neste caso, é possível afirmar que sua economia é baseada tanto na atividade de garimpagem nas minas que estão ao seu redor quanto no comércio, que conseqüentemente estimula a prática turística na região.

Apesar do Islã ter um desenvolvimento razoável em terras venezuelanas (conta com 15 associações em 10 estados e uma estimativa de 700,000 seguidores) na região sul do país que faz fronteira com o Brasil a situação é bem diferente. A difusão que a religião tem em Caracas, Isla Margarita, Puerto Ordaz, não acontece na divisa com o Brasil, onde este grupo minoritário ainda precisa encontrar estratégias para vivenciar sua fé e identidade.

Estamos diante de diferentes grupos que, como nos diz Fredrik Barth (1998), comportam-se e vivem em região de “fronteira”, em intenso contato e, portanto, suscetíveis de construir identidades “contrastivas”. Essa dinâmica surge nas sociedades ditas complexas, pluriétnicas, multiétnicas. Durham (apud OLIVEN, 2007:08) reforça essa percepção de Barth, quando diz que “Certas categorias ou grupos, ou fenômenos, os quais, embora não necessária e especificamente urbanos, podem ser encontrados e estudados nas cidades modernas. Entram nesta classificação os trabalhos sobre minorias étnicas e raciais e grupos religiosos”.

Essas identidades étnicas em jogo fazem parte, das construções de narrativas feitas por determinados grupos pertencentes a tal sociedade. Dentro desse bojo de construção das narrativas pelo grupo que visa sua auto-legitimação, operam categorias identificadoras atributivas e auto-atributivas, em contextos de interação com outros grupos.

Neste sentido, esses processos de construção de identidade não são lineares e nem estáticos, mas sim dinâmicos. “Deslocar o foco da investigação da constituição interna e da história de cada grupo para as fronteiras e sua manutenção” (BARTH, 2000:27)

Nestas sociedades pluriétnicas e multiétnicas – como anuncia Barth (2000) – interagem categorias identitárias atributivas e auto-atributivas; assim, a “cultura” não mais é uma substância ou

conteúdo, senão um conjunto de elementos sempre dinâmicos e situacionais que os atores podem “manipular”, porém no marco de determinados condicionamentos – e cuja escolha pode resultar organizacionalmente (ou seja, socialmente) relevante para suas “identidades”.

Outro aspecto a ser considerado nessa dinâmica é a questão territorial. A grande concentração demográfica existente nas fronteiras e os diversos grupos heterogêneos que a compõem contribuem para que o espaço na fronteira seja constituído para que as interações aconteçam de modo rápido e entre grupos que nutrem mútuos interesses, criando-se, assim, de acordo com Magnani (2002), seus espaços, seus pedaços, suas manchas.

Os reflexos dessa complexa configuração de diversos grupos e “porta-vozes” de um mesmo espaço podem ser percebidos quando abordamos a questão dos muçulmanos “na fronteira”. Neste sentido, o que conseguimos perceber é uma tentativa de manutenção dos laços de sociabilidade oriundos do território de origem, como os laços de amizade e familiar; busca-se uma reprodução desses laços em território estrangeiro.

No Brasil, segundo Truzzi (2006:02), a esmagadora maioria dos muçulmanos é formada por famílias originárias do mundo árabe, especialmente do Líbano. A comunidade de Santa Elena de Uairen pratica essa produção diacrítica de etnicidade/identidade, o ser árabe está atrelado ao ser muçulmano, e isso é um aspecto de distinção para o grupo. “É possível e existem, conversões de brasileiros não descendentes de imigrantes muçulmanos, assim como muçulmanos originários de outros países, mas em contingentes numericamente pouco expressivos”. Segundo o autor, estas circunstâncias – a baixa conversão e a maioria dos muçulmanos de origem árabe – faz com que coincidam identidade étnica e identidade religiosa do grupo.

Essa confluência entre identidade étnica e identidade religiosa faz com que esse grupo crie para si um escopo de identidade e, a partir dessa identificação, comece a interagir com os seus “Outros”. Começa-se a pensar em mecanismos para a manutenção dessa identidade em que as tradições se mantenham e a sociabilidade seja criada entre seus membros:

grupos étnicos, diz Weber, são aqueles grupos humanos que detêm uma crença subjetiva na sua descendência comum por causa de similaridades do tipo físico ou dos costumes ou de ambos, ou por causa das memórias da colonização ou da imigração (WEBER, apud CUNHA, 2007:31).

Etnicidade/identidade é um aspecto da relação social entre agentes que se consideram culturalmente distintos de membros de outros grupos com os quais eles possuem um mínimo de interação regular. Se nessa interação dos grupos as diferenças culturais forem marcantes, a relação social estará apresentando um elemento étnico. A identidade étnica se constrói, portanto, a partir da diferença.

A identidade que o “nativo” estrutura é uma identidade que interliga elementos étnicos (alimentação, língua, território) com elementos religiosos (o Islã e suas práticas)

Neste caso, essa sociabilidade opera, muitas vezes, através de dinâmicas desterritorializadas onde fenômenos que se originam em um espaço acabam migrando para outros, e lógicas de pertencimento “diaspórico”. Tal como afirma Stuart Hall:

....o que a experiência da diáspora causa a nossos modelos de identidade cultural? Como podemos conceber ou imaginar a identidade, a diferença e o pertencimento, após a diáspora? Já que “a identidade cultural” carrega consigo tantos traços de unidade essencial, unicidade primordial, indivisibilidade e

mesmice, como devemos “pensar” as identidades inscritas nas relações de poder, construídas pela diferença, e disjuntura? (HALL, 2003:28).

Said (2007) autor que viveu intensamente a identidade em contexto de diáspora, pos-se a problematizar em seu livro “Orientalismo - O Oriente como invenção do Ocidente” como as identidades, as representações identitárias, participam de uma dinâmica de construção relacional e relativizadora, no momento em que o Ocidente elabora uma identidade unicista para todo o Islã.

Criam-se os “especialistas ocidentais” em Oriente/Islã.

Segundo Said (2007), o *orientalista* quer apreender o islã em uma realidade opaca, reduzindo-o a uma espécie de essência imutável. Essa redução é posta em prática para que, dessa forma, o “Islã” possa ser facilmente manipulado, visto que o orientalista só precisará produzir conhecimento de um islã. Essa redução conceitual a uma essência imutável acaba por nutrir as visões dicotômicas que permeiam as grades dos noticiários internacionais, transformando uma questão plural em oposições binárias como “eles/nós”, “Islã/Ocidente”, “atavismo/modernidade”, “autoritarismo/democracia”.

Ademais, essa redução conceitual e a tentativa de se fazer prevalecer uma unicidade, em detrimento de uma perspectiva de pluralidade cultural é o que faz Said (2007) pensar na existência de um islã representado, neste caso pela mídia, e um outro islã, plural, real, mas que se torna inoperante diante da construção midiática global.

Sobre as representações que visam transformar culturas híbridas, heterogêneas em culturas unitárias, opacas, sem conflitos, Said (2007:461) argumenta que:

Isso é absurdo, porque um dos grandes progressos na moderna teoria cultural é a percepção, quase

universalmente reconhecida, de que as culturas são híbridas e heterogêneas, e de que, como argumentei em *Cultura e Imperialismo*, as culturas e as civilizações são tão inter-relacionadas e interdependentes a ponto de irem além de qualquer descrição unitária ou simplesmente delineada de sua individualidade. Como se pode falar hoje em dia de “civilização ocidental” a não ser, em grande medida, como uma ficção ideológica, atribuindo-se uma espécie de superioridade a um punhado de valores e idéias, nenhum dos quais tem muito significado fora da história de conquista, da imigração, do deslocamento e da mescla de povos que deu às nações ocidentais as suas identidades miscigenadas?

O debate nós/eles é bastante recorrente em região de fronteira. As discussões levantadas por Said (2007) demonstram que em sociedades plurais e com intenso fluxo migratório as identidades estão em constante processo de reelaboração em uma dialética de atribuição e auto-atribuição. Os imigrantes muçulmanos na fronteira Brasil - Venezuela, vivenciam essa realidade a medida em que precisam por em relação suas individualidades no contato com outros grupos étnicos. Para tanto o grupo elabora estratégias de participação na comunidade externa, ao mesmo tempo que tenta manter sua lógica interna de pertencimento identitário.

Uma questão, percebida dentre muitas, diz respeito à dificuldade encontrada pelo imigrante para manter sua língua. A língua pode ser considerada como um elemento que contribui para a manutenção de uma sociabilidade própria e para distinguir a comunidade árabe/muçulmana de outras comunidades⁴.

⁴Oliveira (2004) em artigo que discute a condição do imigrante em região de fronteira, faz uma análise do processo que ele chama de “aculturação” que no caso da pesquisa que ele fez junto aos palestinos na cidade de Corumbá Mato Grosso do Sul acentua-se no comércio. É no comércio que o palestino tem que aperfeiçoar o idioma reconhecer a cultura da localidade e impor sua condição de imigrante, se distanciando da política da terra natal e se aproximando do modo habitual dos moradores.

Bourdieu (2007) nos diz que a religião contribui para a imposição dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações, cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos. Como qualquer outro locus, o campo religioso é, também, construído socialmente por atores que dão significado a ele e dele recebem significado

. Tais dinâmicas são percebidas quando os grupos estão em região de fronteira. As representações que os grupos elaboram sobre si e sobre a sociedade, o ethos, a visão de mundo, fazem parte de um conjunto de elementos que estão no arcabouço teórico-conceitual destes grupos. A religião funciona como uma medida de estruturação dando as balizas necessárias para os grupos pensarem os outros e se pensarem em relação com os outros. A região de fronteira participa ativamente desse processo de relações entre os indivíduos. Os deslocamentos percebidos na fronteira tem significados culturais, constituindo-se redes sociais na migração.

As zonas fronteiriças são zonas de empréstimos e apropriações culturais e, por isso, um lugar privilegiado para a compreensão do fenômeno migratório internacional. Essas fronteiras tanto podem se configurar como lugar de controle como de transgressão, seja das fronteiras geopolíticas seja das fronteiras culturais e da subjetividade. (RODRIGUES, 2006: 197)

entre estes grupos existentes na região de fronteira entre Brasil e Venezuela encontram-se os árabes-muçulmanos.

A comunidade árabe-muçulmana de Santa Elena de Uairen: aproximações no transito e o Trabalho como um elemento no ethos formativo da comunidade.

A comunidade árabe-muçulmana de Santa Elena de Uairen conta em média com 35 pessoas segundo levantamento feito pela família do senhor Muhammad⁵⁶, não existe uma mesquita, aos moldes tradicionais, e as reuniões são feitas em casa, porém, como Kafen, encarregado das questões doutrinárias, “não importa o estilo do templo, toda terra é considerada uma mesquita”.

Perguntados sobre a UMMAH⁷, revelaram um certo descontentamento em relação aos xiitas, pois para eles, este grupo faz de tudo contra os sunitas, chegando até a dizer que os xiitas não deveriam pertencer ao islamismo. O pomo da discórdia levantado pelo senhor Mohammad foi o financiamento dado pelo Irã as comunidades muçulmanas que aceitam receber xeiques e imames de orientação xiita, oriundos das madrassas financiadas pela revolução⁸.

Quanto a atividade profissional preponderante no grupo, todos os que exercem alguma profissão são comerciantes, de eletro-eletrônicos, ou armarinhos. Sonham ter uma escola.

Fiz uma pergunta relacionada a imigração, pois assim como ocorre com outros grupos de imigrantes, perguntei se o grupo elabora uma rede de cooperação.

Responderam que sim, existe uma espécie de rede de

⁵ Senhor Mohammad foi o primeiro a chegar a Santa Elena e iniciar uma comunidade sociologicamente falando. Isso foi a cinco anos atrás. Porém ele imigrou para o Brasil, especificamente Macapá – AP, a 35 anos. Tem dois filhos: Faleh que cuida da parte administrativa e Kafen que cuida da parte doutrinária.

⁶ Interessante perceber como na comunidade de Santa Elena de Uairen, por motivos de “anterioridade” a família do senhor Mohammad exerce o papel de porta-vozes da comunidade, detentores segundo Bourdieu (data) das representações sociais inerentes aquele grupo.

⁷ Comunidade Universal do Crentes. A UMMAH não está vinculada a cor, etnia, nem facção dentro do islã. Todo muçulmano participa da UMMAH, que funciona nos moldes de uma comunidade imaginada Anderson (2008).

⁸ Revolução Khomeinista de 1979, que destituiu o Xá Reza Pahlavi e instituiu uma teocracia no Irã dando um grande poder ao líder religioso, à época o Ayatola Khomeini.

cooperação, a partir das relações de parentesco, as famílias chamam parentes. Um fato que me foi dito é que hoje a imigração não está ocorrendo de forma direta, ou seja, Líbano-Venezuela ou Egito-Venezuela. Interessante é que os descendentes de árabes-muçulmanos que chegam para se fixar em Santa Elena do Uairen advêm da Colômbia e do interior e região norte da Venezuela⁹. Este dado corrobora o estudo realizado pela Organización Internacional para las Migraciones (OIM) sediada em Buenos Aires - Argentina, que em seu documento: “Panorama Migratorio de América del Sur 2012” demonstra que o maior fluxo migratório para a Venezuela provem da Colômbia.

A estimativa feita pelo senhor Mohammad é que na comunidade árabe-muçulmana de Santa Elena de Uairen em torno de 75% dos membros sejam venezuelanos e colombianos e 25% sejam imigrantes oriundos do Brasil. Isso denota uma rede de relações sociais e comerciais, processos de construção e ressignificação identitária, e novas formas de conhecimento são elaboradas, pelos sujeitos participantes destas identidades, pois estando em fronteiras, e aqui usando o termo Frontier (Pereira, 2012) que traz em seu bojo o significado de fronteira cultural e simbólica, os sujeitos transitam nestes espaços em constante contato e interrelação com outros grupos étnicos/sociais, manifestando suas identidades global/local de forma contrastiva em relação a um outro.

Essa porcentagem demonstra outro elemento apresentado nas narrativas dos entrevistados, que é, um maior contato com muçulmanos dentro da Venezuela, como Porto Ordaz, até porque o primeiro vínculo com o Brasil em termos de fronteira é o estado de Roraima com o município de Pacaraima que não tem uma comunidade

⁹ O litoral e região norte da Venezuela tem em torno de 15 associações muçulmanas, com suas mesquitas e sociedades beneficentes.

muçulmana solidificada e a capital Boa Vista, dista 200 km.

A comunidade árabe-muçulmana na fronteira pan-amazônica pode ser pensada a partir de um ethos do trabalho?

Ao lançar essa pergunta, proponho um sobrevoo em alguns conceitos que são inerentes as discussões de comunidade nas ciências sociais: identidade, fronteiras, cultura, território, etnicidade, todos conceitos que ajudam a clarificar os debates sobre comunidade étnica. A proposta nesta parte do texto é, munido deste ferramental teórico-conceitual tendo como objeto o grupo relatado acima, discutir o conceito de trabalho, e se este pode ser considerado um elemento diacrítico do ethos desta comunidade, operando de forma conjunta com o ethos religioso.

Wright Mills (1969) em seu texto sobre o trabalho, discorre sobre os vários significados do conceito, demonstrando que historicamente, em sociedades divididas em classes o trabalho era visto como uma atividade menor, não virtuoso, muitas das vezes atrelado ao pecado:

Os hebreus também encaravam o trabalho como uma “labuta penosa” a qual o homem estava condenado pelo pecado. Na medida em que o trabalho era um meio de expiação do pecado era válido. (MILLS, 1969: 234)

Para os gregos antigos o trabalho, embrutecia o espírito. Platão nos mostra isso quando separa a construção do que é conhecimento e realidade em dois mundos: o mundo do espírito, perfeito, e o mundo da matéria, imperfeito. Nos primeiros tempos do cristianismo o trabalho servia como punição para o pecado e para afastar os pensamentos maus. Foi Lutero e a reforma quem estabeleceram um novo conceito para o trabalho, o trabalho seria um modo de servir a Deus, e Calvino apregoa que a austeridade do trabalho, alivia a culpa do homem conduzindo-o a uma vida santa e piedosa.

Ainda segundo Wright Mills (1969) em Locke, tem-se que o trabalho foi a origem da propriedade individual, e em Adam Smith o trabalho tornar-se-ia o elemento regulador da riqueza das nações. Com o renascimento o trabalho aparece com uma outra noção, a de estímulo para o homem. No século XIX, houve a reação contra o significado utilitarista do trabalho. Marx via tal atividade como a essência do ser humano condenando o modelo de produção capitalista, que tinha no seu bojo a produção de homens alienados.

Neste processo tem-se as filosofias do trabalho que podem ser divididas em duas correntes: a extrínseca e a intrínseca. Na corrente extrínseca o trabalho decorre de sanções a priori estabelecidas; na corrente intrínseca a razão para trabalhar esta no próprio trabalho.

Posteriormente, o conceito vai se alterando e com os reformadores, o trabalho toma o centro do ethos do homem religioso: “A profissão torna-se uma vocação, e o trabalho é o caminho religioso para a salvação”(MILLS, 1969: 234)

Em 595 d.C Muhammad¹⁰ com 25 anos trabalha como mercador, caravaneiro junto as tribos dos coraixitas, levando as pessoas pelo deserto para visitar, entre outras coisas, a Caaba que se encontra em Meca, onde constava existir um panteão de deidades, e entre elas Alá. Muhammad era um comerciante. Como a mitologia islâmica enxerga essa profissão? Interessante perceber também que uma boa parte dos árabes dedica-se ao comércio ou ao trabalho na cidade, não a agricultura. Se Santo Agostinho pudesse ter vivido à época da difusão do islamismo, como seriam seus escritos... conjecturas...

O Corão relata as benesses para aqueles que cumprirem sua jornada com honradez na terra, belos campos, lindas mulheres, mas nada de trabalho. Quando o Corão cita o comércio, cita mercadorias e

¹⁰ Maomé na transliteração para a língua portuguesa. Apesar que nos últimos anos já vem se usando o nome Muhammad.

mercadores, mas sempre fazendo relação com a zakat¹¹, o tributo a ser pago de cada negociação. A comunidade de Santa Elena tem no comércio sua fonte de renda única/principal, mas diferente do protestante calvinista o dinheiro adquirido é usado em algo mais que não apenas reinvestir em seu comércio. Principalmente em se tratando de comunidades diaspóricas. Viagens, encontros familiares, festas com membros da comunidade são momentos importantes para a manutenção do ethos identitário do sujeito imbricado na comunidade.

Como dito anteriormente Santo Agostinho apud Salamito (2005) se tivesse nascido um pouco depois, digamos uns dois séculos depois, talvez teceria algum comentário ou estudo sobre o movimento que ora insurgia na península arábica no século VII. Mas não faça isso com o Bispo de Hipona. Se ele veio a esta discussão foi justamente porque este sacerdote da Igreja Católica foi um dos primeiros teóricos a por em dúvida a noção que apregoava que o comércio era atividade do reino inferior.

É certo que em seus esforços intelectuais iniciais, procura justificar a agricultura como trabalho privilegiado, atribuindo a Adão uma vocação agrícola, anterior a queda. Concebe a ideia que no paraíso Adão cultivava a terra como um livre exercício para louvar a Deus. Santo Agostinho propõe com isso uma reflexão sobre a significação religiosa da agricultura para a compreensão da relação entre a criatura racional e o criador. O que significa uma virada na compreensão do Trabalho como elemento importante para a formação da identidade do sujeito, visto que para os teólogos da Antiguidade o trabalho estava intimamente ligado a maldição presente na queda no livro de Gênêsis.

Santo Agostinho apud Salamito (2005) não elabora em seus textos esse tipo de consideração, para ele o trabalho não esta

¹¹ A zakat corresponde a 2,5% do negócio realizado

vinculado ao sofrimento e a maldição do paraíso genesiano, a contemplação esta encarnada no trabalho diário. O bispo de Hipona vai desconstruindo essa ideia, a medida em que, em um primeiro exercício equipara todas as profissões. A medida que elabora este novo olhar sobre o trabalho, vai rompendo com um paradigma que situava o trabalho em uma dualidade clássica entre o esforço intelectual e o esforço braçal, reconhece: “a chave de uma situação comum, sem distinção nem hierarquia, a todos os seus ouvintes e a ele próprio”(pg.41).

Mais adiante, para afirmar o papel do trabalho como uma experiência divina, cita em contraste a Gênesis 3;19, Gênesis 2;15 onde está escrito que Deus colocou o homem no paraíso para trabalhar nele e conservá-lo. Interessante perceber em seus escritos, o local de destaque dado a agricultura, e como o trabalho no “paraíso” era segundo Santo Agostinho como um momento de livre exercício para louvar a Deus

Santo Agostinho, discute a guisa das significações presentes nos diferentes labores, três aspectos presentes nas representações das elites sociais do mundo greco-romano: idealização do trabalho na terra (propriedade fundiária), a oposição com o comércio, e a convicção que as atividades econômicas são honrosas ou desonrosas por natureza.

Na antiguidade configurou-se alguns clichês relacionados ao trabalho do comércio, relacionando o comerciante a cupidez; mentiras; e para efetuar a construção no imaginário católico à época, o uso de textos bíblicos. O problema, era que, para o homem à época o comércio era uma atividade desprovida de esforço, por isso não considerada trabalho. O Bispo de Hipona, coloca em relação as várias atividades como agricultura, comércio, criticando uma idealização tradicional que via na agricultura a antítese do comércio.

Santo Agostinho compreendeu que o que faz o sujeito praticar

atos ilícitos não é ele ser comerciante, mas sim uma prática pecaminosa, que ele carrega que é anterior ao ser comerciante.

Ética, Ethos, o Trabalho colabora para um ethos islamicus?

Weber (1996) em seu trabalho sobre a Ética protestante e o Espírito do Capitalismo, versa sobre o que é a base fundamental da cultura capitalista: o dever profissional, mas um dever profissional carregado de um ethos normativo. Que opera dentro de alguns ditames, dentre eles a ética. Para Weber o impulso de ganho sem ética não representa o espírito do capitalismo, como exemplo ele discute as diferenças na colonização do norte e do sul dos Estados Unidos.

Ao propor essa discussão inicial sobre a identidade da comunidade árabe-muçulmana na fronteira pan-amazônica como objeto de análise a luz das discussões presentes em alguns autores do culturalismo e do compreensivismo, a intenção do texto foi compreender como uma comunidade que tem na religião o elemento diacrítico preponderante, manipula esse outro espaço de relações e sociabilidades. No cerne dos pressupostos ontológicos, trabalhando com um grupo na fronteira, tem-se que esse grupo em constante contato com outros grupos, para se situar constroe socialmente a realidade, trabalhando com uma espécie de perspectivismo, tendo como elemento desse perspectivismo, para elaboração de seu discurso simbólico e da realidade como construção social, a religião que carrega um capital simbólico e que contribui para a fundamentação do habitus destes indivíduos.

O que pode sugerir o aparecimento de novas indagações: as representações elaboradas por estes atores (árabes-muçulmanos) participam de uma narrativa que é construída socialmente via indivíduo? Se isso realmente acontece dentro das proposições

ontológicas, como podemos pensar a partir das proposições sobre a natureza humana? O homem possui livre vontade? Ou ele é produto de seu ambiente? Em se tratando de uma comunidade étnico-religiosa, a religião opera um habitus sobre esse indivíduo, elaborando e reelaborando condutas e formas de estar e ver o mundo.

Quanto a natureza da sociedade, em algumas incursões ao campo percebe-se produções de discursos que ora legitimam uma unidade, ora demonstram uma diferença. As comunidades muçulmanas operam tanto na esfera da unidade e coesão na tentativa de manutenção de uma sociedade, quanto faz transparecer uma estrutura conflitante e que muitas das vezes coage seus seguidores a partir de uma visão de mundo que produz um ethos e portanto uma sensação de pertencimento a um lugar, isso em se tratando de uma fronteira, é bastante representativo pois colabora constantemente para a ressignificação identitária deste grupo.

Ao chegar em uma loja muçulmana, um dos primeiros objetos visíveis são quadros com dizeres do Corão. Também é muito provável que um rádio ou uma TV estejam ligados em algum canal árabe. O esforço para falar o idioma do comprador será visto, mas entre eles predominará o árabe. O ganho terá sempre uma ética representada nos preceitos do Corão, sendo o comércio virtuoso, pois era praticado pelo próprio profeta Muhammad.

Na perspectiva apresentada por Weber (1996), o capitalismo, o trabalho, não é mero acúmulo de capital, ou nem se resolve em si mesmo. Weber não pensa que as questões relativas ao espírito estão atreladas ao que os materialistas chamam de superestrutura. Max Weber pensa que existe um espírito anterior ao simples acúmulo de bens, que elabora uma ética peculiar – um ethos – um caráter ético de máxima orientadora da vida, que elabora um dever profissional, uma ética social.

O trabalho colabora para um *ethos islamicus*? O trabalho de forma isolada não colabora para a manutenção de um *ethos* da comunidade muçulmana de Santa Elena de Uairen - Venezuela, mas se ele for pensado como um elemento diacrítico que colabora para a dinâmica da identidade étnico-religiosa na fronteira, sim ele pode colaborar.

Bibliografia

ANDERSON, Benedict. Comunidades Imaginadas. Lisboa: Edições 70, 2005.

AUGÉ, Marc. Não Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade. 9 ed. Campinas, SP: Papius, 2012.

BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000.

BOURDIEU, Pierre. Linguagem e Poder Simbólico. In: A Economia das trocas lingüísticas. 2a ed. São Paulo: Edusp, 1998.

_____. Gênese e estrutura do campo religioso. In: A Economia das Trocas Simbólicas. 6a ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CUNHA, Maria Jandyra Cavalcanti, et al. Migração e Identidade: olhares sobre o tema. São Paulo: Centauro, 2007.

GATTAZ, André. Do Líbano ao Brasil: história oral de imigrantes. São Paulo: Gandalf, 2005. E-book < <http://gattaz-livros.blogspot.com/2008/05/do-lbano-ao-brasil.html> > < acessado em 17 de maio de 2014 >.

GEERTZ, Clifford. O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997.

GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Ed LTC: Rio de Janeiro, 1989

HALL, Stuart. Da diáspora: Identidades e mediações culturais. Trad. de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte; Brasília: UFMG; Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

MAGNANI, José Guilherme Carlos. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 17, no 49, junho de 2002.

MILLS, Wright. O Trabalho. In: A nova classe média (white collar). Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

OLIVEN, Ruben George. A antropologia de grupos urbanos. 6a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

PEREIRA, Mariana Cunha. Border or Frontier: a discussão sobre fronteiras, cultura e identidade segundo etnografias na América Latina. In: RODRIGUES, Francilene dos Santos & PEREIRA, Mariana Cunha (orgs.) Estudos transdisciplinares na Amazônia Setentrional. Fronteiras, Migração e Políticas Públicas. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2012.

RODRIGUES, Francilene. Migração transfronteiriça na Venezuela. Revista Estudos Avançados nº 20; 2006.

RODRIGUES, Francilene. Migração para o trabalho: Uma análise da migração laboral em Boa Vista e Pacaraima (Roraima-Brasil) e Santa Helena do Uairén (Estado Bolívar-Venezuela). Recife- PE: XIV Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste, 2009.

SAID. Edward. Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras; 2007.

SALAMITO, Jean-Marie. Trabalho e trabalhadores na obra de Santo Agostinho. In: MERCURE, Daniel & SPURK, JAN, (orgs). O trabalho na história do pensamento ocidental. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

TRUZZI, Oswaldo. Configurações e valores familiares entre muçulmanos em São Paulo. 30o Encontro Anual da ANPOCS, [s.d.]

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. 11 ed. São Paulo: Pioneira, 1996.