

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

**IDENTIDADE E EDUCAÇÃO PARA A FÉ BAHÁ'Í NO BRASIL:
UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO**

CATHARINA EPPRECHT

Rio de Janeiro

2008

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

**IDENTIDADE E EDUCAÇÃO PARA A FÉ BAHÁ'Í NO BRASIL:
UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO**

CATHARINA EPPRECHT

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia (com concentração em Antropologia). Sob orientação do professor doutor Emerson Giumbelli.

Rio de Janeiro
Setembro de 2008

**IDENTIDADE E EDUCAÇÃO PARA A FÉ BAHÁ'Í NO BRASIL:
UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO**

CATHARINA EPPRECHT

ORIENTAÇÃO: PROF. DR. EMERSON GIUMBELLI

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia (com concentração em Antropologia)

Aprovada por:

Presidente, prof. dr. Emerson Giubelli

Profa. dra. Maria Laura V. de Castro Cavalcanti

Prof. dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto

Rio de Janeiro
Setembro de 2008

Epprecht, Catharina

Identidade e educação para a fé Bahá'í no Brasil: um estudo antropológico/ Catharina Epprecht. - Rio de Janeiro: UFRJ/ IFCS, 2008
viii, 128f.: il..

Orientador: Emerson Giumbelli

Dissertação (mestrado) – UFRJ/ IFCS/PPGSA/ Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2008

Referências Bibliográficas: f. 111-119.

1. Formação identitária. 2. Religião. 3. Educação 4. Fé Bahá'í

I. Giumbelli, Emerson. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. Pesquisa em Antropologia.

III. Título.

**IDENTIDADE E EDUCAÇÃO PARA A FÉ BAHÁ'Í NO BRASIL:
UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO**

CATHARINA EPPRECHT

ORIENTAÇÃO: PROF. DR. EMERSON GIUMBELLI

Resumo da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia (com concentração em Antropologia)

Esta dissertação investiga os processos de formação e fricção identitárias e as questões da educação conectadas aos dois, assim como a tomada de posição a partir do que foi aprendido e classificado como normal. Analisa como uma religião específica, a saber, a fé Bahá'í, utiliza esse mecanismo na formação de um *ethos* religioso, que compreende valores como a mobilidade, a flexibilidade, a educação e a reflexão, o “sacrifício”, a anti-hierarquia, a anti-ritualização, a cortesia. O estudo dá ênfase especial a um determinado objetivo elaborado pelo pensamento religioso – o “fim das ideologias”, incorporado pela contrariedade ao nacionalismo –, que é paulatinamente ensinado e absorvido pelos membros religiosos. O trabalho ainda analisa a polissemia do termo educação e como esses diferentes significados podem ser manipulados para objetivos diferentes.

Palavras-chave: Identidade, educação, religião, nacionalismo, fé Bahá'í

Rio de Janeiro
Setembro de 2008

**IDENTIDADE E EDUCAÇÃO PARA A FÉ BAHÁ'Í NO BRASIL:
UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO**

CATHARINA EPPRECHT

ORIENTAÇÃO: PROF. DR. EMERSON GIUMBELLI

Abstract da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia (com concentração em Antropologia)

This work makes a research on questions related to identity formation, identity friction and the education involved on these processes, as well as the positions taken from what was learned and conceived as normal. It analyses how a specific religion, the Bahá'í faith, uses this mechanism to shape a religious *ethos* that comprehends values such as mobility, flexibility, education, thinking, “sacrifice”, anti-hierarchy, anti-ritualism, cortesy. The research gives special attention to a specific goal worked out by the religious thought – the “end of the ideologies” and its connected national ideology –, gradually taught and learned. This dissertation also analyses the polysemy of the word “education” and how these different meanings can be articulated to different goals.

Key words: Identity, education, nationalism, religion, Baha'i Faith

Rio de Janeiro
September, 2008

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	001
1. APRESENTAÇÃO DA FÉ BAHÁ'Í	014
1.1 HISTÓRICO E PRECEITO BÁSICOS	014
1.2 FLEXIBILIDADE, INFORMALIDADE RITUAL E ANTI-HIERARQUIA	024
1.3 OBRIGAÇÃO FLEXÍVEL: A PRECE	033
1.4 O SACRIFÍCIO COMO PARTE DO <i>ETHOS</i> RELIGIOSO	040
2. SOBRE A EDUCAÇÃO INFALÍVEL	051
2.1 EDUCAÇÃO COMO PROMOTORA DO DESENVOLVIMENTO HUMANO, ESPIRITUAL E SOCIAL .	051
2.2 POLISSEMIA E VERTENTES DA EDUCAÇÃO; PODER, AUTORIDADE E TÉCNICAS DE SI	060
2.3 COMO EDUCAR SEM DOCTRINAR? COMO EDUCAR SEM HIERARQUIZAR?	069
3. RELAÇÕES INTERÉTNICAS E INTER-NACIONALISTAS	074
3.1 IDENTIDADE COMO NORMALIDADE, ALTERIDADE COMO DESVIO	074
3.2 O MEDO DO OUTRO	081
3.3 ETNICIDADE, RAÇA E NACIONALIDADE PARA BAHÁ'ÍS NO BRASIL	083
CONSIDERAÇÕES FINAIS – O OUTRO LADO DO RÓTULO; E A ESPIRITUALIDADE	098
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	111
ANEXOS	120

AGRADECIMENTOS

À família e aos amigos, que com conversas, ouvidos, gestos, exemplos, dicas, apoios..., ajudaram a fazer deste um caminho feliz e produtivo.

Agradecimentos especiais à minha mãe, pelo carinho e a atenção, sempre; a Moema, Laura, Julia, Olivia e Piti (cada uma, a seu jeito, foi extremamente importante); ao Alexandre, essencial em momentos cruciais; a meu orientador, pela gentileza e a paciência em aceitar uma orientanda cheia de compromissos e preocupações extracurriculares; aos professores e colegas do IFCS, Museu Nacional e UFF com quem tive a oportunidade de diálogo estimulante; e ao Claudio, pela paciência e por tudo que vem adiante.

É necessário também agradecer à comunidade bahá'í, que desde o início da pesquisa (e apesar de alguns receios quanto ao que poderia sair desse trabalho) prontificou-se a ajudar, fornecer explicações, conversar, aceitou-me como “ouvinte-perguntante” em cursos e fez inúmeros convites para palestras, reuniões e outros eventos.

Sem a ajuda de todos os citados, este mestrado não seria possível.

INTRODUÇÃO

Diante da pergunta “O que você estuda?”, costumo responder “identidade”. Frente a olhares mais ou menos desconfiados, sigo desfiando como, onde e por quê. Passo pela “religião”, momento em que, em geral, as pessoas ficam mais contentes. E ao falar de meu objeto específico, a fé Bahá’í, e mais, os iranianos dessa crença morando no Brasil, olhos intrigados pedem mais. Com o inusitado dessa religião, das infindas perguntas que suscita e das respostas que pode oferecer, mas principalmente de seu exótico, sempre mais exótico quanto mais simplificado – “Como assim islâmico misturado com budismo e hare krishna, com registro na ONU?” –, a fé Bahá’í ganha as atenções. E foi mais ou menos assim que cheguei aos bahá’ís. Almejava entender um pouco mais a formação identitária, simpatizava pelos estudos de religião e carregava uma visão mais ou menos rasa e encantada da antropologia.

Talvez seja uma questão das ciências sociais mesmo, essa proximidade entre teorias, questões, compreensões e objetos. Do lado de fora da academia, antropólogos da educação viram pedagogos; os da religião, teólogos; do gênero, sexólogos; e assim em diante. Do lado de dentro, muitos mestrados chegam a um objeto sem questões muito formuladas, e dali buscarão o que lhes intriga. Esse *não* foi o meu caminho.

Quando decidi passar por este mestrado, tinha questões imensas (muito mais e maiores do que seria possível responder), além das curiosidades, sim, por objetos que poderiam me servir para estudar algo que me inquietasse quando eu entrasse em contato com eles. Mas os objetos eram mais meios do que fins. Com a necessidade de submeter um projeto a uma banca examinadora, aparei os excessos e saí em busca de pesquisas mais factíveis.

Da inquietação pelo Oriente Médio cheguei à curiosidade e ao encanto com o Irã, principalmente por ser o país de uma revolução tão recente e tão... revolucionária. Não foi apenas uma troca de mãos no poder, representou uma mudança drástica na vida dos

cidadãos, mas também foi um símbolo potente para o mundo ocidental – essa revolução que encantou Michel Foucault, que a acompanhou de perto, a princípio *in loco*, como repórter e articulista entusiasmado para o *Nouvel Observateur* e para o *Corriere della Serra*, “para estar lá no nascimento das idéias” (Foucault, em Afary e Anderson, 2005: 3). Ao comentá-la, Foucault escreveu sobre justiça e injustiça, sobre desejos coletivos, falou mal do xá, de sua modernidade arcaica e dos tecnocratas americanos que o apoiavam, da corrupção, de um exército que não se identificava com seu país, e exaltou o que estava por vir, a inserção da espiritualidade na política (para que aquela fosse o “fermento” desta). Defendia que: “Por ‘governo islâmico’, ninguém no Irã entende um regime político em que clérigos tenham o papel de supervisionar e controlar” (Foucault, em Afary e Anderson, 2005: 206). Não viveu para ver que, em parte, foi isso o que aconteceu. Mas seja como for, havia ali uma esperança de algo novo.

Nesse afinilamento para delimitar a pesquisa, passei dos conflitos étnicos e religiosos do mundo pelos árabes-israelenses e me restringi ao suposto contra-senso de xiitas *versus* sunitas. Ao mesmo tempo, lembrei-me de que somos, nós brasileiros, a nação hospitaleira e cordial. Por que não mostrar a essa gente briguenta o que é que a baiana tem? (Diga-se de passagem, apesar de divulgar a fé Bahá’í em todo o Brasil, a pioneira Leonora Armstrong fixou residência em Salvador.) O projeto inicial deste mestrado buscava confrontar identidade iraniana e brasileira, traçando bem de perto a imigração dos nascidos no Irã e vindos ao Brasil, para compreender como dialogavam e como este diálogo poderia ensinar sobre mecanismos dos encontros de diferenças. A religião – e naquele momento eu imaginava que trabalharia com muçulmanos xiitas – era mais um pano de fundo, mas não uma questão tão importante, como se tornou.

“Meu primeiro iraniano”, um professor de engenharia da PUC, alertou-me para o fato de que a maior parte dos persas no Brasil eram bahá’ís. Os outros contatos iniciais, pela internet,

também indicavam para a fé, que eu começava a pesquisar, a princípio apenas por sites. De trabalhos acadêmicos, não havia quase nada a respeito da religião. Apenas uma dissertação de mestrado da PUC-SP. Também havia algumas poucas participações em publicações ou eventos bahá'ís indicados no currículo Lattes. Aos poucos fui descobrindo livros bahá'ís em bibliotecas. Mas até o II Festival de Arte e Cultura Persa,¹ eu ainda pensava que estudaria os iranianos bahá'ís (no Brasil). Voltei do festival mais certa de que estudaria os bahá'ís iranianos.

Fugitivos ou renegados de um governo – justo o governo da revolução que me fizera atentar para o Irã –, não dispensavam o tipo de importância e valor que eu julgava que atribuiriam pelo menos ao país. A etnia persa poderia ser uma saída, mas o contato com os preceitos da fé, e as primeiras conversas com seus seguidores, fizeram surgir questões que estavam além da etnicidade. Eles se viam muito mais como “os bahá'ís” do que como “os iranianos”. Mas por que, então, um festival persa, e não um festival “bahá'í persa”, eu me questionava? E me vi pensando em novos contrastes; não mais iranianos e brasileiros, mas bahá'ís iranianos, bahá'ís brasileiros e não-bahá'ís brasileiros.² Mais peças entravam no estudo.

Como o estado de São Paulo abriga grande parte dos bahá'ís iranianos (e por ser o estado mais acessível para uma pesquisadora do Rio de Janeiro), foi por lá que o trabalho começou, com conversas informais e visitas à sede, paralelamente à pesquisa teórica bibliográfica e às leituras sobre a fé indicadas por seus seguidores. Nesse meio-tempo fui a dois eventos bahá'ís cariocas, mas foi só num segundo momento, já em 2008, que “voltei” a pesquisa para o Rio, onde cursei um grupo de estudos bahá'í, sem abandonar o contato com São Paulo. Nesse período de campo nada contínuo, mas extenso, de meados de 2006 a meados de 2008, alguns pontos se colocaram mais fortemente: a transmissão (principalmente

¹ Realizado de 7 a 10 de setembro de 2006, no Centro Educacional Bahá'í Soltaniéh (Mogi Mirim, SP).

² Há pelo menos dois outros estudos sobre bahá'ís iranianos em contraposição aos bahá'ís nascidos em determinado país. Não tive acesso direto a nenhum dos dois, a não ser por citação em outros estudos sobre bahá'ís. São eles: Feather e outros (1993) sobre bahá'ís iranianos na Austrália e um artigo de Moojan Momen (1990) sobre a comunidade iraniana bahá'í na Inglaterra.

no chamado pioneirismo), a mobilidade/ flexibilidade, o sacrifício, a educação. Todos são pontos constituintes das pessoas religiosas bahá'ís.

A flexibilidade – em relação a como conduzir a vida religiosa e nas avaliações que a religião faz da vida fora dessa esfera – permite uma dinâmica da fé, que não se percebe imutável. Mas também há uma dinâmica bem mais palpável nessa religião, a da mobilidade geográfica de seus membros, principalmente no que concerne aos pioneiros – membros da fé que se dispõem a morar em outros países para disseminá-la, mas não num modelo “missionário” mais conhecido, posto que essa religião proíbe o proselitismo. Assim, e com uma dose de sacrifício pioneiro, causado pelos desafios que enfrentam ao se deparar com uma sociedade diferente da que vieram, é possível transmitir a fé Bahá'í. E um dos meios de fazer isso, seja na chegada de pioneiros ou quando já há uma comunidade bahá'ís mais estabelecida, é por meio da educação – não apenas o ensino religioso específico, mas também o estudo e a reflexão de maneira geral.

O primeiro capítulo desta dissertação faz uma introdução à história, preceitos básicos e percepções iniciais da fé. Não apenas para se familiarizar com essa religião tão recente, com certidão de nascimento datando de 23 de maio de 1844, e ainda pouco conhecida no Brasil, embora se contabilizem hoje no país, segundo a Assembléia Nacional (órgão administrativo brasileiro máximo da fé), cerca de 57 mil adeptos. Mas também para indicar características do que será aprofundado nos capítulos 2 e 3: a) a questão identitária mais ligada à etnicidade e ao nacionalismo (capítulo 3); b) o modo como essa questão se conecta a alguns preceitos dessa crença como o da “unidade na diversidade” (capítulo 3); c) a minimização dos valores nacionais (capítulo 3); d) a valorização das características étnicas (capítulo 3); e e) a importância da educação neste contexto (capítulo 2). Isso porque as questões identitárias são em grande parte promovidas por meios educacionais. O que é e como pode funcionar a educação são questões importantes para este trabalho.

Ainda no capítulo 1, busquei demonstrar um pouco do *ethos* e dos valores dessa fé, cujos membros são e buscam ser amorosos, gentis, abertos, flexíveis, tolerantes, mas também perseverantes, fortes e corajosos. A flexibilidade, a meu ver, é um ponto importante e que passa por muitas questões dessa religião: o posicionamento em relação aos crentes, à oração, às reuniões, à devoção, às outras religiões, assim como a interpretação e a construção dos preceitos de acordo com o tempo. É também o que permite a coesão nas diferenças atuais e ao longo do tempo.

Mas antes de entrarmos na parte teórica, acho importante uma breve apresentação da diáspora e da expansão da fé no mundo e no Brasil.

A diáspora iraniana mundial teve, segundo Hamimzadeh (2006), três fases: uma primeira a partir da década de 1950, quando famílias mais bem sucedidas mandavam seus filhos para estudar fora do país; uma segunda, nos entornos da Revolução Islâmica (1979); e uma terceira, a partir do meio da década de 1990, característica de evasão de cérebros. Pelos relatos dos bahá'ís, no Brasil, chegaram representantes da segunda fase, sobretudo perseguidos religiosos bahá'ís. Mas antes deles, no fim da década de 1950 e início de 1960, chegou uma leva bem menor (sem representatividade considerável na emigração do Irã) de “missionários” bahá'ís ou, nos termos do próprio grupo, pioneiros.

Sobre as primeiras conversões pelo mundo, Momen nos conta que quando ‘Abdu’l-Bahá (filho do principal profeta, Bahá’u’lláh) assumiu a liderança da religião, em 1892, “o direcionamento para expandir a base religiosa de novos convertidos resultou num pequeno número de judeus (...), alguns zoroastristas, sunitas dispersos nos domínios otomanos e muito poucos cristão sírios. Todos estes somados não passavam de 2 mil indivíduos (...)” (em Warburg, 2005: 80).³

³ Os bahá'ís afirmam que não é necessário deixar sua crença para seguir a fé bahá'í, uma vez que essa prevê a união de todas as religiões.

De acordo com *Introdução à Fé Bahá'í* (Assembléia Espiritual Nacional dos Bahá'ís do Brasil (org.), 2001), nos seis primeiros anos da fé, isto é, de 1844 a 1850, chegou-se ao número de 20 mil fiéis.⁴ Em 1921, quando, com a morte de 'Abdu'l-Bahá, Shoghi Effendi (bisneto do profeta) assumiu a chamada guardiania da fé, os bahá'ís eram cerca de 100 mil e estavam em 35 países. No ano de sua morte, 1957, a fé tinha cerca de 400 mil membros e estava presente em 250 países.⁵ Em 1987, segundo Eliade (v.2, p. 40-2), havia cerca de 2 milhões de adeptos (no Irã, antes da revolução, ou seja, até 1979, havia 300 mil), em 143 assembleias nacionais e que haviam traduzido seus escritos para mais de 700 idiomas. Desde o início do século 21, contam-se 5 milhões de adeptos.⁶ (O festival de números pode ser melhor visualizado no Anexo A.)

Além do salto espantoso dos últimos 40 anos, outra característica de sua expansão é a disseminação. Apesar de numericamente não chegar perto das religiões de maior número de membros (Estimativas: 1,2 bilhão de islâmicos; 1,09 bilhão de católicos; 900 milhões de hindus; 330 milhões de budistas e 15 milhões de judeus⁷), os bahá'ís estão bem disseminados pelo planeta, em 190 países e 46 territórios (não-independentes) – os dados vêm do site oficial internacional da fé Bahá'í, que também cita que “sua rica diversidade acolhe a maior parte das raças, *credos* e culturas do mundo, inclusive mais de 2.100 diferentes grupos étnicos” (grifo meu).

Os pioneiros foram e são em grande parte a mola da expansão bahá'í no mundo. Mas é possível reconhecer semelhanças entre o caso da perseguição chinesa ao budismo tibetano, como exposta por Nina (2006), e a perseguição dos bahá'ís no Irã. Primeiro, há um mal estar em relação a essas crenças promovido pelo nacionalismo – ainda que um esteja atrelado a uma

⁴ Cole (1998) cita um levantamento europeu feito no Irã, então com seis milhões de habitantes, no qual se calculava 100 mil babistas em 1849. O próprio autor diz que o número parece exagerado. Ainda assim, acredito que valha ser citado.

⁵ Dados do site internacional oficial da fé bahá'í (www.bahai.org).

⁶ Algumas fontes como a *World Christian Encyclopedia* e a Enciclopédia Britânica estimavam no início de 2000 cerca de 7 milhões de bahá'ís.

⁷ Todos os dados são do Centro Apologético Cristão de Pesquisas, confrontados com outras fontes na internet, à exceção do número de católicos, fornecido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

outra religião imposta (o islã) e o outro justamente a uma falta de religião defendida pelo regime comunista chinês. Mas mais do que isso, as perseguições acabaram por dar visibilidade a religiões antes bem mais localizadas. No caso chinês e no iraniano, a perseguição deu origem a um fluxo rumo ao exílio, e como a autora propõe para o caso chinês:

não tardaria muito para que ocidentais (europeus e americanos em sua maioria), estimulados em parte pelos ideais do movimento de contracultura que reinava em seus países de origem, visitassem tais agrupamentos [de refugiados] e entrassem em contato direto com os lamas tibetanos (...). (Nina, 2006: 110)

Entretanto, no caso do budismo tibetano, não houve pelo menos abertamente um plano de expansão, como na fé Bahá'í, e por outro lado os bahá'ís não têm (por vontade própria, bom frisar) um líder carismático como os tibetanos. “O Dalai Lama tornou-se, ao longo dos últimos anos, um dos líderes espirituais mais prestigiados do mundo”, lembra Nina (Ibid: 107). Mas nos dois casos houve um significativo impulso para transmissão justamente da tentativa de sufocá-las.

Quanto à presença no Brasil, em um primeiro levantamento (extraoficial) realizado junto à Embaixada iraniana no Brasil, em 2002, as autoridades estipulavam a existência de cem iranianos residentes no país – cerca de vinte a trinta famílias. Diziam não ter controle sobre esse número. Ao longo do mestrado, outros contatos foram feitos. Ainda em 2008, falei com um assessor da Embaixada que, na promessa de números, depois de uma solicitação formal, adiantou que nos últimos cinco anos não houve muita mudança da população iraniana no país. Os dados oficiais prometidos não me foram passados, mas no II Festival de Arte e Cultura Persa, havia entre 300 e 400 iranianos bahá'ís residentes no Brasil. E falava-se em até mil, contada a primeira geração nascida no Brasil, filha dos nascidos no Irã. Imagino que entre os cem iranianos contabilizados pela Embaixada estejam apenas aqueles que saíram “legalmente” do país. Os demais parecem ser oficialmente ignorados pela representação do governo.

Por fim, para se ter uma noção do desenvolvimento da fé no Brasil, Silva (2003), que coletou dados diretamente com os bahá'ís e com o Instituto Brasileiro de Geografia

Estatística (IBGE), aponta os seguintes números: na década de 1950, 164; de 1970, 24.260; de 1990, 42.140.⁸ Hoje, segundo a Assembléia Espiritual Nacional Bahá'í, são 57 mil membros em mais de 1.200 cidades.⁹

A pesquisa de Silva (2003), especificamente, defende que a expansão bahá'í no Brasil não é expressiva, e compara sua progressão numérica com o aumento do número de habitantes no país. Diante dos milhões de brasileiros, o aumento do número de bahá'ís, em milhares, parece pouco significativo. (Atualizei o gráfico elaborado pelo autor e coloquei lado a lado com a demonstração dos números sem a comparação com a população brasileira, no Anexo A.) E ele sugere, como causa dessa inexpressividade, que a fé Bahá'í seja uma religião étnica e por isso não agrade aos brasileiros.

Não é o foco do trabalho aqui apresentado avaliar se a expansão da fé é ou não significativa. Mas não acredito que se possa definir essa crença como uma religião étnica – como se verá nos argumentos do capítulo 3 e reavaliado na conclusão.

Ao fim de minha de pesquisa, deparei-me com uma recém-defendida tese (também na PUC-SP) sobre a inserção social bahá'í no Brasil (Paiva, 2008). O estudo defende o campo educacional como o principal da “ação social” da religião no Brasil, e faz um estudo de caso da Associação Monte Carmelo – uma entidade de apoio educacional no município de Porto Feliz (SP), que cheguei a visitar em um “churrasco persa beneficente”. A autora também chega a explorar a questão identitária, por meio de Peter Berger (1978) e os conceitos de socialização primária e secundária.

⁸ A evolução mais completa dos números, assim como planilhas e gráficos estão no Anexo A. À exceção do primeiro dado, os números foram arredondados.

⁹ Segundo a *World Christian Encyclopedia: a comparative survey of churches and religion on modern world*, havia no Brasil uma taxa de 225 conversões por ano de 1990 a 2000, ou seja, nesse período, 2.250 novos convertidos. A mesma década, segundo Silva (2003), entretanto, contaria com 8 mil novos bahá'ís no país (e acho difícil que tenha havido uma migração ao Brasil de 6 mil bahá'ís de outros países).

Esta dissertação não usa Berger, mas os mecanismos da teoria do desvio e uma problematização da educação para estudar a identidade. Mas acredito que haja pontos em comum nas duas abordagens.

Se há um lado libertador na educação, ela também pode formar de maneira mais passiva. Por muito tempo (e para algumas pessoas para sempre) o sujeito se vê e acredita ser (e dar valor a) aquilo que lhe foi primeiramente ensinado (nos termos de Berger, durante a socialização primária). O ponto de encontro é justamente este. A socialização primária faz, *em geral*, o indivíduo acreditar que o que não é o que lhe foi ensinado, em termos identitários, é desviante (ou, no mínimo, estranho, incômodo). No decorrer da vida e o encontro com outros fatores que detonem seu auto-questionamento, aprende que há outros caminhos que não aquela “verdade” ensinada pelos pais (e em seguida pelos primeiros educadores e formadores).

E parte da construção do *self*, assim como uma das formas de sua apresentação, vem da educação. O sujeito “educado” de determinada maneira dispõe de uma forma (“desviante” ou não) de apresentação peculiar e pode manipular com mais consciência essa apresentação. Ele aprendeu maneiras de se expor, de se posicionar, de se portar e pode assim escolher uma delas com a qual quer agir.

A educação, portanto, é misto de passividade e atividade, de ignorância e consciência, e pode ser libertadora e limitadora ao mesmo tempo. E também exige sua carga de esforço, de “sacrifício”, sendo assim uma forma de se preparar para um desafio que representará algum tipo de melhoria.

Como se verá, para um tipo específico de melhoria – a ascensão espiritual da humanidade –, os bahá’ís apostam muito no valor da educação e dão atenção especial à socialização primária, sobretudo ao papel da mãe.

Com a curiosidade étnica prévia deste trabalho e o foco que ganhou ao longo da pesquisa na educação e no papel da mãe, não poderia deixar de citar uma passagem engraçada

de *American Kinship: a cultural account*, de David Schneider (1968). Faz lembrar a importância da maternidade na socialização (primária) do indivíduo – e do indivíduo étnico, se este se quiser assim. Mas também, por meio do lugar da maternidade, acaba por resgatar uma unidade humana. Conta-nos Schneider:

Durante o trabalho de campo em Chicago, informantes insistiam que seus grupos étnicos particulares tinham características familiares distintivas ou típicas de quaisquer outras americanas. (...) Num longo período de visitas, perguntamos a cada informante: ‘O que distingue a família de seu grupo étnico particular?’ As respostas foram inspiradoras. Para os italianos a questão era muito simples; não é possível compreender inteiramente a família italiana nos EUA antes de se entender a mãe italiana. Para os irlandeses a questão era igualmente clara; não é de fato possível entender a família irlandesa, sem que se tenha compreendido o lugar especial da mãe irlandesa. Para os judeus a questão não deixava dúvidas; é impossível compreender completamente as complexidades e qualidades especiais da vida familiar judia sem entender a mãe judia. (Schneider, 1968: 15)

Um dos dados mais recentes sobre o papel da mãe na educação vem da pesquisa *Retratos da leitura no Brasil* (Instituto Pró-livros), de 2008, na qual 49% dos entrevistados citam a mãe como uma das duas pessoas que mais os influenciou a adquirir o hábito da leitura. Na pergunta com escopo de todas as pessoas que influenciaram, a mãe aparece em 73% das respostas.

Uma menção menos estatística e quantitativa (mas antropológica e bastante humanizada) dessa realidade é a ação da ONG Central Asia Institute e de seu fundador Greg Mortenson, citada em artigo no *New York Times*:

(...) ele [Mortenson] diz que os talibãs recrutam pobres e analfabetos, e que mulheres, quando educadas, refreiam mais os seus filhos. Cinco de seus professores são ex-talibãs e ele diz que foram suas mães que os persuadiram a sair do movimento – esse é um dos motivos por que diz estar apaixonado por educar meninas. (Kristof, 2008)

E é justamente este tipo de contra-alistamento que bahá'ís pretendem com sua ênfase na educação feminina – com talibãs metafóricos representando toda sorte de mal (crueldade, inveja, cobiça, intolerância, mesquinhez etc.). E não se trata de educação que os impeça mais efetivamente de chegar ao mal, mas também a educação e a figura da mãe que ajudem o indivíduo a sair do indesejado.

Os bahá'ís, entretanto, não estão apenas à espera de uma segunda geração que cresça educada para educar seus filhos. Um dado interessante, apontado no capítulo 2, é que crianças educadas fora de casa acabam também por levar a educação para seus lares.

Os conflitos identitários são muitos. Como se sentir livre se o espaço do outro passa pelo meu? Como respeitá-lo sem me cercear? Como ser nacional e cidadão do mundo? Como ter vivido a história de um país e não se emocionar com ela (seja essa emoção boa ou ruim, positiva ou negativa), valorizá-la? Mas até que ponto este valor pode ser colocado acima de outros?

Mesmo no âmbito individual, a unidade nunca significa ter apenas uma categoria, uma classificação. É por meio de uma conscientização da identidade múltipla (via educação e via reflexão) que acredito que se possa conduzir melhor as fricções identitárias dentro de um grupo. E a lógica bahá'í é um bom exemplo disso.

Neste trabalho, se verá que a educação, isto é, o aprendizado, é capaz de moldar formas diferentes de identidade. Um grupo determinado chegou à conclusão (tenha sido pelo método dedutivo, pela crença religiosa ou pela simples aceitação de uma verdade que lhe foi mostrada) de que o amor ao mundo e ao próximo (sem distinções) deve ser maior do que o amor às pessoas nascidas dentro de uma fronteira geográfica estabelecida e que partilham de histórias, valores, sentimentos e símbolos. Na concepção bahá'í (e talvez na de muitas religiões) há um círculo maior a englobar todos – o da Humanidade – e outro ainda maior – o da espiritualidade, em que se inserem outros seres vivos. Reconhecer o pertencimento a esses dois grandes círculos é o que deveria guiar, dentro da lógica bahá'í, as ações do homem.

A compreensão de que há uma essência em comum (e nos últimos tempos um dos principais contrapontos tem sido os argumentos étnicos e nacionais) é o caminho para o bem

estar do homem, para o bem, a felicidade, o paraíso. E a promoção/conscientização dessa idéia tem sido feita pela educação.

Ao mesmo tempo, educar-se significa conformar-se (estar em conformidade) com algum padrão estabelecido. Os sistemas educacionais requerem aceitação de seus modelos e acabam por cercear a liberdade e a criatividade, na medida em que ao menos um mínimo de conformidade é exigido para que se possa comunicar e passar uma informação por um mesmo canal. De modo que haja um equilíbrio a se seguir entre os aspectos produtivos e os repressivos da educação.

Em meu contato com a fé Bahá'í – quatro dias e três noites inteiros no Festival de Arte e Cultura Persa, em Mogi Mirim; quatro viagens a cidade de São Paulo, em que fui a palestras e reuniões da sede, e seus subseqüentes “lanchinhos”, e uma delas com passagem pelo município de Porto Feliz, para conhecer a Associação Monte Carmelo, assim como algumas saídas para conversar com membros específicos; os cursos de estudo de sexta-feira no Rio de Janeiro e outros dois eventos religiosos, nesta cidade; as constantes trocas de emails e conversas em chats, e algumas outras por telefone; além da bibliografia (acadêmica e religiosa) pesquisada –, pude acompanhar alguns passos desse encaminhamento da educação e da formação do indivíduo religioso. Encontrei pessoas que estavam começando a descobrir a fé por si mesmas; outras já bahá'ís há mais tempo; mulheres e maridos de bahá'ís, que tinham um conhecimento um pouco maior ou estavam em grupos de estudo, embora não tivessem se declarado pertencentes à religião; pioneiros com anos e anos de estudo; refugiados menos “escolados”, mas adeptos a bem mais tempo do que brasileiros; filhos de refugiados e de pioneiros, repetindo os passos religiosos de seus pais (e alguns menos “praticantes”); enfim, indivíduos em diversos estágios de diversos modos desse aprendizado e vivência da fé.

Pude ouvir suas histórias de migração, de contato com o mundo, conversar sobre como viam a fé e como *se viam* na fé e fora dela, além de escutá-los e lê-los (literalmente) sobre as questões que me pareciam mais chamativas (as já citadas educação, sacrifício, mobilidade, identidade étnica e nacional), assim como discuti-las.

Parte do que pude (e achei mais pertinente em termos acadêmicos) apreender desse contato e elaborar a partir dele vem a seguir.

1. APRESENTAÇÃO DA FÉ BAHÁ'Í

1.1 HISTÓRICO E PRECEITOS BÁSICOS

O ato fundador da fé Bahá'í é sua aceitação pelo profeta Bahá'u'lláh (nome que significa Glória de Deus), quando anunciada pela primeira vez pelo precursor e também profeta Báb (Portal), na Pérsia (hoje Irã¹⁰) em 1844. Báb anunciou que um grande *educador* estava por vir. Tinha 18 discípulos, conhecido como as Letras do Vivente, que se espalharam pela região – não andavam juntos, como apóstolos católicos, mas dividiram-se para alcançar o maior número possível de adeptos – a fim de anunciar a proximidade da chegada desse novo profeta. Esse é o início da história dos bahá'í, segundo os próprios.

Encontra-se, portanto, em seu mito fundador, dois traços marcantes na fé dos dias de hoje: a educação como forma de ascensão humana, espiritual, moral; e a mobilidade (como valor) para a expansão.

Báb foi o primeiro profeta (ou “manifestante de Deus”) exclusivamente bahá'í, mas não o mais importante. Antes dele, houve sete compartilhados com outras religiões: Krishna, Abraão, Zoroastro, Buda, Moisés, Jesus e Maomé. De acordo com o preceito de revelação progressiva, cada manifestante teria contribuído com algo necessário ao mundo – como, por exemplo, a unidade entre tribos (Abraão), a purificação de almas (Jesus) ou a elevação de toda humanidade à santidade (Bahá'u'lláh, o último dos manifestantes de Deus e o mais admirado e comentado entre bahá'ís). Paiva (2008) cita que segundo a literatura bahá'í, o pai de Bahá'u'lláh era descendente de Zoroastro, e a mãe descendia de Abraão, o que também é informado por Silva (2003), que acrescenta que o Báb era descendente de Maomé.¹¹ Foi

¹⁰ O Estado iraniano, com fronteiras definidas e nome “Irã”, foi criado em 1935, pela dinastia Pahlevi, iniciada pelo golpe do militar de Reza Kahn (ou Reza Shah), após a Primeira Guerra Mundial, e que em seguida foi nomeado premier pelo Parlamento, para depois se declarar xá. Em 1941, é forçado a abdicar do trono em favor de seu filho Reza Pahlevi. Antes de 1935, a região era conhecida como Pérsia. Breve histórico e mapas no Anexo B.

¹¹ Da soma dos nove profetas, percebe-se a importância do número nove para essa religião. Não cheguei a me aprofundar no tema, mas pelo que conversei com bahá'ís, o nove é o número da perfeição, e numa espécie de

Bahá'u'lláh quem articulou os primeiros preceitos da fé, seguido por seu filho, Abbas Effendi, chamado de 'Abdu'l-Bahá (Servo da Glória), e seu bisneto Shoggi Effendi.¹² A história de Bahá'u'lláh, assim como a de 'Abdu'l-Bahá, é de perseguição e prisão, mas também de pregação e ensinamento.

Shoggi Effendi, por sua vez, é um profeta do nosso tempo. O termo remete à concepção bahá'í sobre a própria fé exposta em alguns livros e panfletos de iniciação à religião. Como consta em *Introdução à Fé Bahá'í*:

A fé Bahá'í é uma renovação da religião apropriada para atender às necessidades e resolver problemas dessa época atribulada. É uma Fé independente, possuindo suas próprias escrituras, leis, mandamentos e instituições. Seus ensinamentos não são derivados de nenhuma outra instituição social, religiosa ou filosófica. (Assembléia Espiritual Nacional dos Bahá'ís do Brasil (org.), 2001: 7).

À questão da independência da religião, torno um pouco adiante. Chamo atenção primeiro para o papel do bisneto do profeta, nascido já no século XX, em 1921, organizador da literatura e da administração bahá'í em termos modernos, isto é, transformador da fé em resposta aos problemas “dessa época atribulada”. Por sua obra, a crença “alcançou fenomenal progresso no mundo” (Ibid: 16). Foi também o último leitor individual oficial da fé. Morreu em Londres, no fim da década de 1950, e a partir dele a chamada guardiania da fé passou à Casa Universal de Justiça, que funciona em Haifa (Israel).¹³

A Casa Universal de Justiça é o topo da pirâmide das “assembléias”, nas quais em reuniões realizadas de 19 em 19 dias (mês bahá'í), discute-se a crença, mas também os problemas locais e mundiais e como a fé se insere neles. Cada assembléia (há as locais, isto é, de cidades; as nacionais; e a mundial ou “Universal”, a Casa de Justiça) tem nove

numerologia, um sistema árabe de conversão de letras em números, a palavra Bahá (glória ou esplendor) está ligada ao número nove.

¹² Imagens de 'Abdu'l-Bahá e Shoggi Effendi no Anexo C. Como a fé Bahá'í é uma religião recente, seus principais personagens puderam ser fotografados, e mesmo conhecidos pessoalmente por pessoas (ou parentes próximos de pessoas) hoje vivas. Imagens de Bahá'u'lláh e até um desenho de como seria o Báb podem ser vistas na internet, mas os bahá'ís optam pela não divulgação dos dois, em sinal de respeito. Segundo orientações bahá'ís não se deve nem mesmo representar esse dois “personagens” numa peça. Em respeito à crença e como a divulgação dessas imagens não é indispensável à pesquisa, optei por não reproduzi-las neste trabalho.

¹³ Isso porque foi em Haifa que Bahá'u'lláh morreu, depois de passar por algumas prisões no Oriente Médio (no Irã, Iraque e Turquia).

representantes, escolhidos por voto, mas sem candidatura. Essas reuniões não podem ser encaradas como cultos, apesar de se orar nelas, e se realizam em qualquer espaço, em geral, na sede local (se houver) ou na casa de um dos membros da comunidade.

Exponho os preceitos bahá'ís básicos, organizados por Shoggi Effendi, enunciados por Bahá'u'lláh e 'Abdu'l-Bahá, antes de seguir com a análise da religião:

* Pesquisa da verdade: acredita-se que cada um deve pesquisar a verdade por si mesmo, sem preconceitos. Esse preceito atrela-se a outro, que é o da educação compulsória.

* Unicidade de Deus: o deus de todas as religiões é o mesmo, um Deus único.

* Religião como promotora da “evolução moral e espiritual” do homem.

* Revelação progressiva: para os bahá'ís, a verdade foi revelada paulatinamente aos seres humanos, de acordo com sua capacidade de compreensão. “As religiões são apenas diferentes estágios no desenvolvimento progressivo de uma mesma Verdade eterna” (Ibid: 2). Uma metáfora freqüentemente usada é a das escolas. Nesses espaços, o professor não desdiz o que o outro ensinou no ano anterior, mas complementa o ensinamento, uma vez que a capacidade intelectual dos alunos progrediu com a passagem do tempo e os conseqüentes (ou esperados) estudos e reflexão.

* Oração: indispensável e obrigatória.

* Construção de casas de adoração: Esses templos não são prédios quaisquer e existem regras sobre como devem ser construídos, envoltos por jardins e estabelecimentos de educação, caridade e “fins sociais”, como escolas, hospitais e outros edifícios “filantrópicos”.¹⁴ Por seu custo e peculiaridades, só há sete no mundo. Estão situadas nos EUA (Wilmette, Illinois), Alemanha (Frankfurt), Uganda (Kampala), Austrália (Sidney), Nova Délhi (Índia), Panamá (Cidade do Panamá) e Samoa (construída pelo rei de Samoa

¹⁴ Aqui, mais uma vez a numerologia está presente, porque as casas de adoração têm arquitetura própria, com nove lados, nove portas.

falecido em 2007, que era bahá'í). Uma oitava casa, a primeira da América Latina, está em construção no Chile.

* Calendário próprio: anos de 19 meses com 19 dias, a contar do ano de fundação da fé, 1844, e com o ano novo começando no início da primavera.¹⁵

* Jejum: no último dos meses bahá'ís, 'Alá', em movimento similar ao do Ramadã, isto é, um momento para se fazer um sacrifício (termo que exploro no fim deste capítulo) para se purificar e refletir sobre a vida.

* Lealdade ao governo de seu país.

* Outros preceitos: monogamia, bondade, veracidade, honestidade, cortesia, limpeza, humildade, hospitalidade, castidade (anterior ao casamento) etc. E proibição de escravidão, mendicância, monasticismo, jogos de azar, uso de narcóticos e bebidas alcóolicas, crueldade com animais, fanatismo.

Retomo, então, para o apontamento da atualidade da fé e de seu posicionamento como resposta aos problemas de hoje. A sensibilidade da crença com questões dos séculos XX e XXI (a questão ecológica e os direitos da mulher) já me chamava atenção desde os primeiros contatos com os bahá'ís. A permissão do divórcio, após um ano separado (o Ano da Paciência), mas com tentativas de o casal se reconciliar, também mostra uma perspectiva diferente da de religiões que surgiram séculos antes.

A análise do que há de moderno na religião, aliás, é objeto de *Modernity and the Millennium: the Genesis of the Bahá'í Faith in the Nineteenth Century*, no qual Juan I. Cole (professor da Universidade de Michigan e ex-bahá'í) explora como essa crença religiosa se portou diante de “cinco aspectos essenciais da modernidade”: a separação entre Estado e religião, o advento da democracia (num primeiríssimo momento, os escritos de Bahá'u'lláh

¹⁵ Mas há cálculos para equipará-lo ao calendário solar. A correlação e nome dos meses bahá'ís no Anexo D.

mostravam-se teocráticos), a aparição das nações-Estados, o nacionalismo (que, assim como outras ideologias, é tido pelos bahá'ís como um atraso para o mundo) e os direitos da mulher. O autor mostra como Bahá'u'lláh e mais ainda 'Abdu'l-Bahá estavam atentos às discussões políticas da época, dentro e fora do Oriente Médio. É importante se contextualizar que no Império Otomano da época de exílio de Bahá'u'lláh, isto é, na segunda metade do século XIX, havia movimentos de resistência formados por intelectuais com conexões e aspirações europeias, entre eles, os Jovens Turcos, que faziam circular um jornal publicado em Londres para evitar a censura, mas distribuído nessa região do Oriente Médio.

Outra importante fonte bibliográfica para esta dissertação foi *Bahá'í and Globalization* (Warburg (org.), 2005), no qual uma série de autores estuda a fé Bahá'í sob a ótica da globalização, segundo conceitos e perspectivas dos mais diversos autores (Roland Robertson, Ulf Hannerz, Anthony Giddens, Arjun Appadurai, Ulrich Beck, Malcom Waters, Peter Beyer, entre outros). Na obra, o artigo de Zaid Lundber define essa religião como uma religião global porque: a) apresenta fenômenos multidimensionais (político, econômico, geográfico, espiritual); b) acompanha a contração/compressão do mundo (aumentando interdependência entre as partes); c) acompanha as transições/transformações da atualidade; e d) faz um “movimento em direção a uma única sociedade/sociedade mundial, ainda que diversificada” (p. 125).

Essa e outras explicações acompanham o raciocínio dos teóricos da globalização. Um dos últimos artigos, o de Will van den Hoonard, aponta um aspecto importante, mas a meu ver deixa escapar a idéia essencial. Cita Hannerz (1987, “Cosmopolitan and Locals in World Culture”, texto não publicado) ao defender que a globalização é mais uma “organização da diversidade” do que uma “replicação da uniformidade”, que até agora não houve “homogeneização dos sistemas de significado e expressão, nem parece que vai haver tão cedo”. Mas não usa o termo de Hannerz (2004) que a meu ver é o mais apropriado ao caso, a “ecumene global”, segundo a qual, com a globalização,

(...) há uma sensação crescente de que o que é necessário é mais uma cidadania global que envolva pessoas na condição de participantes da vida pública ativos, responsáveis e informados e que de um jeito ou de outro transcendam as fronteiras nacionais e estejam preocupados com o bem estar da humanidade (p. 16).

É principalmente nesse sentido que acredito que a fé pode ser considerada “global”, na medida em que pretende promover uma “conscientização” do todo do mundo e agir a partir dessa tomada de consciência. O próximo e o indivíduo já não estão mais “soltos”, mas são peças essenciais para o bom funcionamento de toda uma comunidade global. Como um interlocutor bahá’í canadense falou a Lynn Echevarria (2005): “Não é apenas a salvação do indivíduo; é a salvação da sociedade de todo o globo – a unidade.” (p. 237).

Para pensar a idéia de “universal” da fé, também acho interessante usar o modelo de diferenciações proposto por Manuela Carneiro da Cunha (s/d), no qual ela cita três aspectos: a) aspecto comum a todas as religiões: suas divindades têm competência sobre todo o universo; b) o de uma igreja sustentada por organização transnacional (fala-se aqui da organização existente e não de sua potencialidade); c) o da religião que professe ser adequada a todos os seres humanos (por oposição àquela que se julga privativa de algum grupo específico; aqui sim fala-se da potencialidade).

Dentro do item c, Carneiro da Cunha faz uma distinção entre: c1) religião em que o deus é exclusivo, ou seja, estende-se para toda humanidade, o que exclui a possibilidade de outros deuses; e c2) religião em que o grupo de culto é exclusivo, ou seja, seu deus é associado a um grupo apenas. Apesar de c1 parecer ser mais “generosa”, no termos da própria autora, é também mais intolerante ao não aceitar outros deuses. Já c2 traz a possibilidade de outros deuses, fora do grupo de culto.

A fé Bahá’í me parece perpassar os três tipos de globalidade/universalidade. É coordenada por uma organização transnacional, a Casa Universal de Justiça; sua divindade tem competência sobre todo o universo; e professa ser adequada a todos os seres humanos. No que concerne a questão do deus dessa religião, a fé Bahá’í apresenta uma saída criativa, ao anunciar

que o deus de todas as religiões é o mesmo, e que cada uma tem apenas formas diferentes de manifestá-lo (em alguns casos uma forma politeísta, o que julgam ser um erro de interpretação).

Mas há outras identidades acionadas pela fé, não apenas a identidade global. Uma questão que percebi muito importante é a da independência dessa religião, já citada no trecho do livro de introdução bahá'í transcrito. Trata-se muito provavelmente de uma delimitação identitária com que os membros têm de lidar desde sua criação, principalmente afastando-se das comparações com o islã. De acordo com o Lawson (2005), no processo que fez com que “uma seita islâmica relativamente marginal se tornasse uma ‘Religião Mundial’ global” sua mensagem “foi universalizada para uma audiência bem maior do que a da de Bagdá do século 19” e “se perdeu muito de sua identidade islâmica original” (p. 36-37).

A origem bahá'í, segundo os pesquisadores da religião, insere-se no contexto do babismo, um movimento islâmico iniciado no século XIX que proclamava a vinda de três Bábs ao mundo. O primeiro deles era um mercador da região de Shiraz, Sayyid¹⁶ Ali Muhammad (1819-1850), que em 1844 começou a professar suas teorias que, se realizadas, acabariam com o poder dos mulás e aiatolás. Tanto bahá'ís quanto muçulmanos concordam que Sayyid Ali Muhammad era muito piedoso desde pequeno e descrevem com admiração como aquele que seria conhecido como o Báb escreveu rápido e de forma primorosa sua revelação. Ele teria seguido uma escola islâmica que pregava, entre outros preceitos, a leitura interpretativa (e não literal) do Corão.¹⁷ Hoje, aliás, os bahá'ís pregam a leitura interpretativa de todos os livros sagrados, como a Bíblia, por exemplo. A questão da interpretação é resposta a alguns mistérios/dilemas de outras religiões. É o que acontece,

¹⁶ *Sayyid* é uma denominação para descendentes de Maomé. No Brasil, a história de uma das iranianas com quem tive contato é também a da conversão de um *sayyid* ao bahaísmo.

¹⁷ A escola de Sheyk Kazim Rashti, que, segundo Poupard (1983), espalhou discípulos por todo o Irã em busca do *mahdi*, o 12º imã. O imã é um líder religioso islâmico, aquele que leva as orações na mesquita, mas o termo é referência aos 12 imãs xiitas, manifestantes especiais de Deus. O mito do *mahdi*, na tradição islâmica, remete ao guia (profeta) enviado por Deus para corrigir as injustiças do mundo. (A terminação *hdi* significa justamente “guiar”). Mas há diferentes interpretações e credos sobre quando, como e onde surgiria o *mahdi* (Eliade, 1987). Lawson (2003, em Warburg) cita o movimento “místico-filosófico” sunita do Sheikh Ahmad al-Ahsa'i, antecessor de Kazim Rashti, como influência fundamental nos caminhos do Báb. Os dois também são citados por Silva (2003), sendo Kazim Rashti discípulo de Ahmad.

com a Santíssima Trindade, que bahá'ís apontam como uma compreensão enganada dos cristãos, que encaram Cristo como Deus (numa leitura bíblica literal), quando na verdade seria apenas um homem, seu manifestante.

O Báb declarou-se *mahdi*¹⁸ na peregrinação para Meca. Na volta, foi preso (passando por prisões nas cidades de Shiraz e Isfahan, no Irã, e no Azerbaijão) e executado em 1850. Dois anos antes, os babistas tinham se declarado independentes do islã, ou seja, membros de uma nova religião.

Mirzá Hussein Ali (1817-1892), que adotou o nome Bahá'u'lláh, foi, na tradição babista, o segundo Báb, e seu meio-irmão, Subh-i Azal, o terceiro. Ambos anunciaram missão profética, momento em que o babismo dividiu-se entre bahá'ís e azalis (essa última, sempre uma minoria). Cabe chamar atenção para o fato de Bahá'u'lláh não ser considerado um báb pelos bahá'ís, e sim o fundador da fé. Sem que eu tivesse perguntado sobre os babistas, em nenhum momento bahá'ís me falaram sobre o movimento. Tampouco falaram sobre Subh-i Azal, ainda que sempre que eu citasse algum desses eventos não mencionados de início houvesse uma boa argumentação para definir a religião como autônoma, sem dar muitas explicações sobre a fé anterior a sua “independência”. Em um dos cursos de estudo da fé, falou-se que nenhuma outra religião ou ideologia ou até mesmo corrente científica manteve-se intacta, sem dissidências por mais de 160 anos, como acontece na fé Bahá'í.¹⁹

Na falta de uma hierarquia formal, como se verá adiante, é por vezes difícil definir o que é um posicionamento “oficial” da fé e o que pode ser uma colocação pessoal de um membro. Não que qualquer colocação de um adepto diante de outra pessoa não seja sem

¹⁸ Ver nota anterior.

¹⁹ Sob outra perspectiva, pode-se contra-argumentar que a fé já é ou foi uma dissidência, uma vez que vem historicamente do islã, ao que bahá'ís responderiam que a religião é inteiramente nova e não deve nada (religiosa ou filosoficamente) ao Islã. O debate pode levantar questões interessantes, mas seria desviar demais do foco deste trabalho. Vale citar ainda a versão de Cole (1998) da história bahá'í, que aponta para uma fragmentação do babismo em diversas seitas após a morte do Báb, inclusive com uma tentativa de assassinato de Bahá'u'lláh pelos seguidores de Subh-i Azal. Versões desse mito/história original defendem que o testamento do Báb indicava que Subh-i Azal deveria ser seu sucessor. Entretanto, ele não vivia intensamente a comunidade, e Bahá'u'lláh, que a princípio o aceitara como líder, passou a tomar a frente da religião, afirmando que seu irmão era apenas um líder e que ele, Bahá'u'lláh era o Manifestante de Deus.

responsabilidades. Ainda assim, muitas vezes me vi ponderando se determinadas colocações e analogias teriam sido feitas em outro contexto, com outras pessoas presentes.

Aqui é mais importante não perder de vista que a posição de afastamento das demais se deva provavelmente à vontade de valorizar a fé como religião independente, e não como derivada de “nenhuma outra instituição social, religiosa ou filosófica” e, sobretudo, não confundi-la com a religião islâmica. Lembro aqui, sobre a insistência na demarcação identitária de espíritas, conforme *O mundo invisível* de Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, que insistiam em seu apartamento de religiões afro-brasileiras, mas também que trabalham com a possessão.²⁰ Como aponta a autora, o fato de:

esses grupos estarem permanentemente preocupados com a demarcação dos limites de sua religião é indício de que sua identidade (como toda a identidade) não se constrói sem problemas, da multiplicidade de classificações de que são objeto, de uma ambigüidade que é por eles manipulada (1983: 16).

Assim também o é entre bahá'ís. Ser bahá'í designa um *ethos* próprio, mas que pode não estar conectado a muitas das referências dos bahá'ís e suas histórias. O interesse pela fé pode vir pela curiosidade por um símbolo, que na verdade é inspirado em um escrito em árabe, ou pode-se exaltar a beleza de um cântico em persa²¹ (ainda que se coloque que essa cultura não tenha preponderância sobre outras na fé). A existência de elementos associados ao islã, como o jejum do Ramadã, ou outras religiões, como na revelação progressiva (similar à do espiritismo) não se faz sem sobressaltos.

O primeiro período dos babistas foi de extrema violência e revoltas contra o regime que os combatia pela “apostasia” e pelo desmerecimento ao nacionalismo. Num segundo momento, tornaram-se pacifistas, mas ainda assim, cita-se uma tentativa, em 1952, de

²⁰ Uma diferença em relação aos bahá'ís, todavia, é que a fé aqui estudada começou no islã, ao passo que o kardecismo e as religiões afro-brasileiras têm raízes distintas.

²¹ O idioma persa também é chamado de farsi. Alguns estudiosos da língua, talvez puristas, apontam o termo farsi como errôneo e ocidentalizado, mas como ouvi os próprios iranianos usando o termo, uso neste trabalho os dois termos.

assassinato do xá a fim de frear a perseguição à fé.²² (Eliade, 1987; Poupard, 1983; New Religious Movements, 1998; e Assembléia Espiritual Nacional dos Bahá'ís do Brasil (org.), 2001.) Hoje, os bahá'ís pregam a obediência ao governo do país em que se inserem. Essa e outras mudanças na fé não são negadas pelos religiosos, que atribuem à mudança (no sentido de renovação, de evolução) um valor. *NO mais sagrado dos livros* (um dos mais importantes livros bahá'ís, citado comumente na transliteração de seu nome original, *Kitáb-i-Aqdas*²³), Bahá'u'lláh propõe retirar uma afirmação do *Bayán*²⁴, que proibia os seguidores de fazer perguntas a ele. Aqui, mais uma vez, a fé se renova e o sagrado está a alcance de todos.

Essa questão da lealdade ao governo veio depois de diversos problemas com a perseguição de bahá'ís. De acordo com relatos dos próprios bahá'ís, apesar dos poucos recursos, a resistência da comunidade em seu primeiro momento era intensa e efetiva, mas temendo um enorme derramamento de sangue, Bahá'u'lláh a proibiu.

Desde então, as relações com os governos persas e iranianos oscilaram, de acordo com o maior ou o menor conservadorismo de cada um. O governo Khatami foi o de maior abertura, mas mesmo antes dele houve períodos de pacifismo e tolerância ou de perseguição, como aponta a história dessa religião.²⁵ Os primeiros imigrantes iranianos no Brasil (décadas de 1950 e 1960) tinham excelentes relações com a Embaixada, mas hoje, como visto, a Embaixada parece ignorar a existência desses bahá'ís.

²² No relato informal de um representante da fé, esse incidente não foi uma tentativa de assassinato por parte dos adeptos, mas “dois maluquinhos que deram uns tiros com espingardas de chumbinho no xá”, ato relido posteriormente como uma conspiração contra o soberano persa.

²³ *O mais sagrado dos livros* trata de assuntos celestes e mundanos. Do “amar a deus sobre todas as coisas” às punições por crimes, da importância da palavra na aproximação a Deus até como se portar diante do fim do amor no casamento, passando por declarações direcionadas aos reis do mundo, inclusive com citações específicas a governantes, como o imperador da Áustria e os presidentes das Américas. Desse modo, promove uma aproximação entre sagrado e profano na mesma medida em que exalta esse sagrado como algo maior, mais forte e poderoso mas também do qual faz parte o homem.

²⁴ *Bayán* significa “exposição” ou “argumentação”.

²⁵ Interessante notar a sucessão de presidentes do Irã: **Abolhassan Bonisadr** (1980-1981) sofreu um impeachment; **Mohammed Ali Rajai** (2 de agosto de 1981-30 agosto de 1981) morreu assassinado; **Ali Khamenei** (1981-1989), reeleito em 1985, deixou o governo em 1989 para se tornar Líder Supremo; **Akhbar Hashemi Rafsanjani** (1989-1997), foi reeleito, em seguida tornou-se prefeito de Teerã e chegou a disputar as eleições com M. Ahmadinejad em 2004; **Mohammed Khatami** (1997-2005), governou permitindo maior liberdade social e ainda assim foi reeleito em 2001; **Mahmud Ahmadinejad** (2005-), atual presidente.

1.2 FLEXIBILIDADE, INFORMALIDADE RITUAL E ANTI-HIERARQUIA

Uma outra forte característica da fé Bahá'í no Brasil é sua abertura, ou flexibilidade. Os membros dessa religião sempre informam que a fé aceita as demais (mais uma vez, dentro de um viés interpretativo, ou seja, não se trata de todas as religiões se equivalerem, mas de todas serem uma só) e mais que isso mostram-se não-hierarquizantes, não costumam julgar de maneira dura e inflexível.

Há, aliás, um discurso e um posicionamento muito amoroso a constituir o *ethos* dessa religião. Algo que me chamou atenção desde o princípio da pesquisa é uma espécie de procedimento padrão nos emails trocados com instituições e representantes bahá'ís, isto é, a Assembléia Espiritual Nacional, as assembléias do Rio e de São Paulo e o Centro Educacional Soltaniéh. Todos me trataram desde os primeiros emails, sem ainda me conhecer pessoalmente, por “Querida Catharina” e, em alguns casos, despediam-se com “grande beijo”, “muitos beijos” ou “amorosas saudações”. Além disso, mesmo nos primeiros encontros, algumas seguidoras da fé cumprimentavam-me com abraços.

O pluralismo religioso da aceitação de outras crenças vem acompanhado de uma individualização da fé e responsabilização de cada um pela “verdade” e por sua religião, inclusive pela conversão, de modo que não há pressão para que o indivíduo se converta. Muitas pessoas passam anos freqüentando as reuniões antes de se declararem bahá'í. O fenômeno é visto como mundial por Beyer:

As circunstâncias modernas/globais (...) apresentam a religião à realidade da secularização de todas as mais poderosas esferas da comunicação social. Isso não significa desaparecimento da religião, mas certamente sua potencial privatização, significando sua perda de autoridades coletivas (Beyer, 1998: 27)

Para Beyer, essa perda decorrente da privatização acontece “porque não há uma maneira religiosa de estabelecer fronteiras coletivas precisas.” (Ibid: 28) Mas percebemos aqui como a fé Bahá'í tem lidado com essa questão, permitindo particularizações (na conversão, em parte

na compreensão e sobretudo na prática da fé) ao mesmo tempo em que tem autoridades coordenadoras da religião, a Casa Universal de Justiça e as assembléias espirituais, que promovem atuação pública importante.

Outra questão delicada a envolver o pluralismo ser aceito em diversos aspectos – vale lembrar do lema “Unidade na diversidade” –, mas com ajustes principalmente no religioso. Apesar de se aceitar as outras religiões porque todas são uma só, a “meta”, o ideal é que no futuro sejam de fato apenas uma, que a humanidade compreenda essa unidade. Isso não significa necessariamente que essa fé única seja a bahá’í. Mas os preceitos dessa fé são os bahá’ís.

Nem sempre as explicações dos membros da fé sobre como conciliar essa diversidade ficaram claras para mim. Mas um artigo do pesquisador (persa e bahá’í) Moojan Momen (2005) esclarece um pouco mais a situação, sob a ótica do Convênio (o termo nativo já me havia sido explicado por um bahá’í como o equivalente da Aliança cristã entre Deus e os homens). Diz ele:

(...) o conceito de Convênio pode ser resumido da seguinte forma: afirma que é possível e até desejável que se desenvolvam diferentes narrativas, diferentes pontos de vista, diferentes interpretações dentro da comunidade bahá’í desde que o indivíduo bahá’í mantenha sua lealdade pessoal e seu desejo de se submeter a autoridade do Centro do Convênio (antes o ministério de ‘Abdu’l-Bahá e mais tarde Shoghi Effendi e a Casa Universal de Justiça). (p. 89)

Dentro desse contexto, existe o posicionamento de aceitação das diversas contribuições humanas possíveis – inclusive de outras religiões. Os bahá’ís da cidade de São Paulo têm uma representação no movimento interreligioso (ainda que essa colocação não se faça sem problemas e discussões com representantes de outras religiões²⁶) e estão sempre envolvidos em debates de busca pela paz, tolerância, educação etc. No curso de “capacitação espiritual” que fiz no Rio, um dos membros, marido de uma bahá’í, era umbandista. Também conheci um bahá’í que namorou uma espírita. Soube de outro casado com uma muçulmana. E havia também diversos bahá’ís casados com não-bahá’ís.

²⁶ Entre as discussões, está a alegação de que outras religiões querem impor a sua como única e verdadeira no movimento interreligioso, pregando a tolerância entre crenças, mas não sua aceitação como verdade possível.

Tampouco o embate ciência e religião é colocado como insolúvel. Há escrituras da religião a pregarem a correlação e conciliação entre os dois.

No campo interpessoal, não tenho como saber com mais profundidade como é a relação entre membros mais antigos (embora possa dizer com certeza que a maior parte dos bahá'ís não bebe socialmente), mas aos novatos e à pesquisadora, as proibições relativas a práticas mais aceitas na sociedade (brasileira), como o uso de drogas legalizadas, sexo antes do casamento e o homossexualismo, ainda que não definidos como bons, tinham alguma possibilidade de não julgamento. Pude perceber, entretanto, que no curso mais “avançado” que fiz (Livro 4), já havia uma concordância mais consolidada sobre determinadas questões, por exemplo, a de que uma vida mais boêmia era ruim.

Mas, de maneira geral, não há posicionamento explicitamente coercitivo, pelo contrário, há com frequência discursos de tolerância. Tanto no dia-a-dia, quanto nos escritos. Por exemplo, no *O mais sagrado dos livros (Kitáb-i-Aqdas)* afirma-se que há dois pilares para a Justiça: recompensa e punição. “Esses dois pilares são a fonte de vida no mundo.” (Bahá'u'lláh, 1992). O discurso bahá'í atual tem preconizado a recompensa e o exemplo como formas mais *efetivas* de demonstração dessa verdade, mas também como estratégia de conversão, em detrimento da punição, da coerção, do proselitismo, dos “sermões” etc.

De fato, não me lembro de ter presenciado julgamentos a conduta dos adeptos. E é constante a citação (verbal) sobre essa falta de hierarquia aliada à falta de julgamentos. Os bahá'ís se mostram muito orgulhosos desse seu direcionamento, e esse é um dos chamarizes da religião. Uma adepta carioca, que se declarou bahá'í há cerca de um ano e antes se definia “evangélica a meu jeito”, por ser cristã mas não seguir nenhuma igreja específica, disse-me que um dos primeiros e principais fatores a lhe chamar atenção na fé foi não haver o “faça o que eu falo, não faça o que eu faço.” Na transcrição de entrevistas feitas por Paiva (2008) também encontrei a apreciação por essa abordagem como forma de interesse pela fé Bahá'í.

Diz um entrevistado “[Chamou-me atenção] o fato de não existir essa profissão religiosa, aquela pessoa que fica ali dizendo o que é certo e o que é errado, e que as pessoas têm que pesquisar e ver as coisas com seus próprios olhos.” (p. II, Anexo I) Mais adiante a relação “aberta e amorosa” da fé é citada por outro entrevistado.

Mas os bahá’ís têm seus preceitos, não são nem pregam uma “anarquia”. Não tive contato direto com nenhum caso extremo, mas na bibliografia consultada li relatos sobre membros que tiveram sua legitimidade administrativa ou seus direitos retirados. No caso citado por Piff (2005) um bahá’í indígena americano teria participado de uma cerimônia de cura tradicional e usado peiote. Nas palavras do autor, ele “perdeu seus direitos administrativos” (p. 205). Segundo Paiva (2008), há um “poder coercitivo” sob o qual se um membro de Assembléia Espiritual infringir um dos dogmas, por exemplo, for infiel ao cônjuge, ele pode ser expulso, uma vez que isso “atrapalha a imagem da religião”. Ela afirma que esse poder é “tênuo” e “legitimado por todos os bahá’ís” (p. 29), que o reconhecem como necessário. Exploro no próximo capítulo um pouco do tema do poder.

Além dos casos “internos”, é de supor que aquilo que não condiz com as crenças bahá’ís, para eles esteja errado. Se os julgamentos a condutas pessoais não são freqüentes, por outro lado há julgamentos (feitos de maneiras mais, ou menos, diretas) a outras concepções de realidade, por exemplo, às leituras religiosas fundamentalistas (fossem da Bíblia ou do Corão) ou à chamada “crença em ideologias”, que podem ser as divisões de classe, mas também os nacionalismos.²⁷ Há portanto, nesse posicionamento aberto da religião, um limite, a saber, o da coerência.²⁸

²⁷ Falarei mais de nacionalismo e nacionalidade no terceiro capítulo, mas no mundo ideal bahá’í, as fronteiras geográficas desenhadas pelo homem perdem força. Pode até existir um desenho de Brasil, mas seus recursos não seriam exclusivos dos brasileiros.

²⁸ Silva (2003) avalia essa flexibilidade e falta de hierarquia como “impressão de não liderança e frouxidão” (p. 98), mas também diz que “o excesso de restrição torna a religião menos atrativa” (p. 99) e que a demanda de comprometimento é excessiva, o que “impossibilita laços com pessoas de fora”. Não sei em que contexto foi feita sua pesquisa, mas de minha observação das comunidades das cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo, não posso concordar com nenhuma das observações.

Apesar da falta de delimitações verticais (em termos de julgamentos), existe um órgão organizador ou “administrativo”, a já citada Casa Universal de Justiça, responsável pelo planejamento da condução da fé. Seus membros não são definidos como superiores, mas como pessoas que têm mais condição (em parte pelo estudo, em parte por disposições pessoais) de conduzir esse trabalho de organização, que de maneira nenhuma é algo “solto”. Como explicado, os membros das assembléias reúnem-se freqüentemente para pensar ações bahá’ís para o mundo. E a incorporação de novos adeptos é uma das ações.

Cheguei, inclusive, a ouvir um relato de cobrança, ainda que de maneira jocosa. Um bahá’í contava sobre um representante da assembléia brasileira que numa reunião expôs, orgulhoso, o crescimento do número de bahá’ís no Brasil. Ao que representante da Casa de Justiça perguntou: “E não dá pra dobrar esse número, não?” Além disso, houve também os importantíssimos planos oficiais de expansão da fé: dois Planos dos Sete Anos (1937-1944 e 1946-1953) e um Plano dos Dez Anos, ou Cruzada Global (1953-1963), em que a Casa de Justiça anunciava os países que precisavam de bahá’ís e sugeria ações para alcançar a expansão.

Acho importante citar também como traço constituinte do *ethos* que, de maneira geral, todos são muito respeitosos no trato – cortesia, humildade, hospitalidade, bondade são valores defendidos explicitamente. A cortesia, aliás, é um traço muito comumente associado à identidade persa (mais ou menos na mesma medida em que a hospitalidade seria associada à brasileira). Há relatos de casos em que iranianos, por terem sido corteses, ficaram em situação desconfortável. Existe, inclusive, uma prática ou um posicionamento comum no Irã, chamada *t’arof*, que consiste em ser extremamente gentil ao se lidar com outras pessoas. O *t’arof* inclui uma fala rebuscada ao se expor essa gentileza. E um exemplo de como pode acontecer é, ao se pagar um táxi, o motorista lhe dizer que ele (na fala de uma iraniana) “levou-lhe ao local desejado de coração, que você, por favor, não cometa essa injustiça, que o deixaria muito sem graça, e por gentileza a ele não pague.” Ao que no “jogo” do *t’arof*, você deve insistir para

pagar, também com palavras bonitas. E **deve** pagar.²⁹ Com algumas bahá'ís paulistas, descendentes de persas, descobri a gíria “tarofeiro”, que é o similar da pessoa “que faz cerimônia” no Brasil. Aqui é importante lembrar que apesar dos legados (que abordarei mais profundamente no capítulo sobre a questão interétnica), os bahá'ís insistem muito na questão de que não há superioridade de um crente em função de sua etnia ou nacionalidade.

Outra característica dessa crença, além da cortesia e da flexibilidade, é a informalidade ritual. Aliás, a fé Bahá'í não tem prédios ou estabelecimentos como igrejas. Mesmo as poucas e custosas casas de adoração não são exatamente locais de culto como a igreja católica, o templo protestante, a mesquita ou a sinagoga. A prática religiosa regular oficial é a Festa dos 19 dias. A prática mais freqüente nas cidades do Rio e Janeiro e de São Paulo são palestras³⁰ e reuniões de orações. Cada sede ainda pode organizar outros tipos de reuniões, “encontros com amigos”, grupos de estudo, cursos etc.

Essa “pobreza” de ritual obrigatório, portanto, abre espaço para uma flexibilidade de cada sede organizar localmente suas práticas. No Rio, além das palestras quinzenais, havia esporadicamente a abertura de cursos de estudo. Em São Paulo, além de mais de uma reunião de orações semanal, todo fim de semana havia alguma atividade: a chamada Festa da Unidade, mensal; cursos; aulas de teatro para crianças; a Sessão Pipoca, na qual se passava um filme, que depois era discutido.

Uma prática comum, formalizada, embora não regular, é a chamada *consulta*, na qual diante de uma questão que o inquiete, um membro vai conversar com alguém de mais conhecimento, não necessariamente um dos nove representantes locais. Aqui se começa a perceber a defesa de uma falta de hierarquias.

²⁹ Também me foi relatado um caso em que um casal persa perdeu um tapete que decorava uma parede porque por gentileza (usando o *t'arof*) o ofereceu a um americano que os visitava no Irã. O americano não pensou duas vezes, quando o tapete lhe foi oferecido, tirou-o da parede, enrolou-o debaixo do braço e o levou consigo.

³⁰ Apresentações sobre temas diversas são comuns nas prática da devoção dessa religião. Algumas são mais “profissionais”, realizadas por conhecedores profundos da religião, outras são descontraídas apresentações em slideshow misturadas a bate-papo.

Com a morte de Shoggi Effendi, bisneto do profeta Bahá'u'lláh (e que não teve filhos), e a passagem da “guardiania” para a Casa Universal de Justiça, ou seja, uma entidade e não uma pessoa, a atenção para a administração ficou mais dividida entre os ‘líderes’ eleitos. Há certamente respeito e admiração por serem pessoas mais dedicadas à causa bahá'í, mas o discurso recorrente é o de “ninguém é melhor que ninguém” ou “todos iguais perante Deus”.

Essa equalização (e não apenas no que concerne os administradores da fé) pode ser percebida em trechos dos escritos religiosos como “Vocês são todos folhas de uma árvore e gotas de um oceano” (*Kitáb*). Ao mesmo tempo, apresenta-se uma dualidade durkheimiana entre sagrado e profano e há uma mistura e uma continuidade entre os dois – o sagrado assumindo a forma social de Durkheim (de todas as gotas do oceano), ou como aponta Isambert, uma forma de “misticismo comunal”, no qual não basta haver uma comunhão de consciências, mas um certo grau de unidade, algo que “tire os indivíduos de si mesmos e os eleve a uma vida superior.” (Isambert, 1982, p. 242-243). *Unidade* é uma palavra muito usada na fé Bahá'í. Fala-se correntemente em unidade da humanidade, unidade religiosa, unidade global e, em especial, a já citada unidade da diversidade. Como aponta Moojan Momen (2005), a unidade é uma questão importante para uma fé que busca a expansão global, uma vez que quanto mais ampla, maiores os riscos de se criar dissidências, dadas as visões diferentes.

O *Kitáb-i-Aqdas* também retira hábitos e condutas religiosas anteriores, como o beija-mão, o que “constitui obstáculos para a emergente unificação do mundo e a reconstrução da sociedade humana.” Assim, a unidade não é diretamente explorada nessa coextensão humano-divino, mas sim para falar da humanidade, e propor a igualdade entre indivíduos. De qualquer maneira, o princípio gerador dessa igualdade é a participação de cada um no

todo sagrado, o que o torna também um pouco divino. A metonímia é melhor vista em uma passagem de *Palavras ocultas*:³¹

Vós sois Meu domínio e Meu domínio não perece, por que temeis vós o perecimento, então? Vós sois minha luz e Minha luz nunca se extinguirá, por que temeis Vós a extinção? Vós sois Minha Glória e Minha Glória não se apaga...

Mas essa anti-ritualística e esse posicionamento anti-hierarquia têm outro lado. Ser bahá'í, mais do que em outras religiões que tenham rituais formais, significa viver conforme uma lógica, um *ethos*. Faço, mais uma vez, uma associação com a situação espírita proposta por Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti:

O ser espírita é apenas um dos aspectos da construção de suas identidades; o domínio religioso é apenas um dos domínios no qual se movem cotidianamente. Trata-se, todavia, de um domínio produtor de determinados tipos de *ethos* e visões de mundo. (1983: 34)

Acredito que se definir pertencente a qualquer religião signifique acreditar e viver segundo suas regras, mas no caso bahá'í, essa vivência perde um elemento na ausência do culto, de formas, e terá de ganhar outros para que se possa experienciar a religião. A informalidade, a simplicidade, a busca pela não-hierarquização formal e a ausência de rituais formais são situações presentes em *O mundo invisível*. A hierarquia, que a autora chama de “hierarquia de potencial” é criada de maneira diferente da formal – gerada por méritos (e não por cargos). No caso bahá'í, esse mérito vem do estudo, o que será explorado no capítulo seguinte. Para os espíritas, o anti-ritualismo é um meio de combater o vazio da forma (ausência de conteúdo).

Como mostra Mary Douglas em *Natural Symbols* existe uma idéia de superioridade nas tradições religiosas que rejeitam rituais (por oposição àquelas que os valorizam), uma “revolta contra o formalismo”, contra “rituais sem significado”, contra “religião mecânica”. Ela cita a

³¹ *Palavras ocultas* é um livro pequeno, mas extremamente importante, com algumas passagens bem líricas. Dividido em duas partes, uma primeira escrita em árabe, a outra em persa, contém 71 e 82 exclamações, respectivamente, trazendo questões religiosas. Cada nova exclamação é iniciada com “Oh, filho do espírito”, “Oh, filho do homem”, “Oh, filho do ser”, “Oh, crianças de essência divina e invisível”, “Oh, filho do supremo”, “Oh, servo”, entre outras, seguidas de conselhos ou direcionamentos. O primeiro conselho de Bahá'u'lláh aos homens é ter um coração puro, gentil e radiante. Em seguida, destaca a justiça como alto valor; seu amor pelo homem, criado à sua imagem; e o amor que o homem deve ter por ele.

explicação de um clérigo: “(...) um comprometimento pessoal racional verbal explícito a Deus é obviamente mais evoluído e melhor do que o seu suposto contrário, a conformidade ritualística formal” (Douglas, 2003: 4). Como se a religião não se tratasse (também) de forma, mas (só) de conteúdo. Douglas afirma que o ritual faz parte da comunicação por meio de sistemas simbólicos e que abolir rituais é uma forma de abolir esse tipo de comunicação – ao ponto de classificar como “alienação dos valores sociais correntes” os seguintes traços da anti-ritualística (à exceção da forma de conhecimento “instantânea”, todos são traços percebidos na fé Bahá’í):

(...) denúncia não apenas de rituais irrelevantes, mas do ritualismo em si; a exaltação da experiência interior e o ato de denegrir as expressões padronizadas; a rejeição das instituições mediadoras; preferência por formas de conhecimento intuitivo e instantâneo (...) (Douglas, 2003: 22).

Mas há uma “releitura” do ritual que pode ser usada aqui como contraponto à esse suposto esvaziamento de significação social. De início, Cavalcanti (em consonância com Douglas) aponta como o ritual é necessário à construção da identidade religiosa e explica como a busca por uma racionalidade (consciente) em determinado momento de sua pesquisa fez com que perdesse o foco, mas completa: “foi apenas quando me dei conta do caráter *igualmente ritual* destes últimos que a experiência de pesquisa no Iceb tornou-se menos opaca” (Cavalcanti, 1983: 20, grifo meu). Pelas semelhanças apontadas, acho importante manter a mesma perspectiva no caso bahá’í e buscar ler como rituais os encontros freqüentes da fé, tal como está esboçado neste trabalho, pela menção de alguns casos.

Outra interessante observação de Douglas, e algo também notado na atual situação bahá’í, é que:

O movimento para longe do ritual é acompanhado de um forte movimento em direção a uma maior sensibilidade ética. Então, encontramos denominações cristãs nos EUA cada vez menos distinguíveis uma da outra e da comunidade judaica, querendo cada vez menos remeter-se a diferenças doutrinárias, e todas igualmente comprometidas a programas de melhoria social. (Douglas, 2003: 23)

Assim também se pretende a fé Bahá’í ao defender que todas as religiões têm o mesmo deus, a mesma busca de bondade, de ética de contribuição social etc, ainda que tenham

caminhado até hoje por caminhos distintos. Caímos então, novamente, na argumentação da unidade: uma vez que se tem consciência dessa busca (e desse deus) em comum, por que manter as religiões separadas?

A resposta poderia seguir no mesmo caminho da argumentação de Mary Douglas: em reconhecimento aos caminhos histórico-sociais que nos trouxeram e nos reafirmam à situação de hoje. Mas o debate não pertence à esfera dessa dissertação, além do que não seria razoável argumentar unilateralmente, sem dar espaço à resposta religiosa.

1.3 OBRIGAÇÃO FLEXÍVEL: A PRECE

Outro exemplo da abertura da fé recai na oração, apesar de “indispensável e obrigatória”, como apontam seus direcionamentos.

“Como você vai ver, os bahá’ís adoram rezar”, disse-me em tom de brincadeira um dos membros da religião, numa comemoração do Noruz (Ou Naw Ruz, “novo dia”, o ano novo persa). Mesmo depois desse comentário, no primeiro ano e meio de pesquisa, a prece ainda não havia se mostrado uma questão, ou mais, um problema para mim. No II Festival de Arte e Cultura Persa, houve uma palestra sobre a oração obrigatória. Chegou a me chamar atenção aquela obrigação em meio à gente que se mostrava tão tolerante. Mas achei que podia se tratar de purismo daqueles bahá’ís que insistiam em fazer palestras em farsi erudito, ainda que poucas pessoas os entendessem. Também freqüentei reuniões, palestras, encontros em que os bahá’ís rezavam – momento que eu presenciava calada, em geral de cabeça baixa, em posição de respeito, ao que se passava.

Mas quando entrei no curso de estudos, os bahá’ís pediram que eu fizesse orações. Nas primeiras vezes, brinquei e disse que essa parte eu “passava”, sem querer entrar no mérito das minhas crenças (ou falta delas). Mas os convites se renovavam insistentemente. Numa aula em que cheguei estrategicamente atrasada para evitar as novas negativas, o facilitador

(categoria nativa que designa a pessoa responsável pelas aulas do curso, esvaziando o caráter hierárquico e superior do professor) decretou: “Então hoje você faz a oração final.” Não houve chance de negar.

Um pouco constrangida, eu disse que *leria* algum trecho de um dos diversos livros de oração. Na semana seguinte, ganhei de uma bahá’í um pequeno livro de orações com a dedicatória “Que Bahá’u’lláh ilumine seus caminhos.”

A leitura de orações é prática comum entre os bahá’ís no Rio. Em São Paulo, havia leituras como as do Rio, mas também recitações (de cor) e cânticos em farsi. Aqui é importante lembrar a reflexão de Goody sobre a cultura escrita que, por um lado, prende e impossibilita a criatividade e a abertura do improvisado, da memória (e da seleção e das falhas de memória) – o que constrói um sistema em que quem lê está acima de quem não lê. A posição cai muito bem com a valorização do estudo na fé Bahá’í. Mas deixo essa discussão para o capítulo sobre educação. Ao mesmo tempo, em minha experiência com os bahá’ís do Rio e de São Paulo, sempre presenciei orações lidas ou claramente decoradas, embora ouvisse dizer que conversar e refletir com Deus também é uma forma de oração.

Falar de oração é falar de linguagem, de como se reportar a Deus. Por isso, o estudo da linguagem religiosa também passa pelo binômio corpo/espírito ou corpo/mente (que se desdobra em muitos casos em material/espiritual). Goody (1997), por exemplo, explica que Buda instruiu seus discípulos a não se preocupar com seus restos mortais e sim com seus ensinamentos, com a *palavra* em detrimento do corpo. Esse posicionamento demonstra uma característica curiosa de várias ações e posições religiosas, que deveriam (teoricamente) estar mais conectadas ao imaterial. Entretanto, a materialidade parece se fazer extremamente necessária para o crente, não apenas entre bahá’ís. Trata-se de uma forma de experienciar o sagrado. Daí as relíquias e amuletos (não presentes entre bahá’ís), daí a peregrinação, para se

estar próximo de um local relacionado a algum ser especial, daí o uso de símbolos e palavras escritas. Das duas últimas práticas, fazem uso os seguidores da fé Bahá'í.

Um símbolo muito comum é “O Nome Máximo”,³² estampado em anéis, faixas, placas penduradas na casa das pessoas. Trata-se de uma bela caligrafia árabe, escrita/desenhada pela primeira vez pelo calígrafo Miskhin Qalan, que significa “Ó Tu, Glória do Mais Glorioso”. Outros símbolos são o “Bahá” (para lembrar, o nome significa glória ou esplendor); o “símbolo do anel”, desenhado por ‘Abdu’l-Bahá e que lembra um pouco três “Bahás” entre duas estrelas, representando a humanidade, os manifestantes de Deus e o próprio; e a estrela de nove pontas.

A peregrinação, outra forma de materializar o espiritual, é feita na fé Bahá'í ao túmulo de Bahá'u'lláh, em Haifa, em Israel.³³ Há locais sagrados no Irã, em sua maioria destruídos pelo regime islâmico e que raramente são visitados pelo bahá'ís persas-brasileiros porque, perseguidos, não é comum que voltem a seu país de nascença (embora tenha conhecido alguns que foram, o que indica que a perseguição também não é uma sentença de morte). Além do desejo de se estar perto de um local sagrado, há a forte metáfora da jornada e do sacrifício. Aprofundo a questão do sacrifício ao fim deste primeiro capítulo.

De volta à prece, essa é outra forma de experienciar o sagrado, não material (Ferguson, 1985 e Keane, 1997), e traz nova dualidade ao estudo da religião: ação-pensamento, ou culto-crença. *A Prece* (Mauss, 1909) explora a ação performativa do enunciado. Trata-se de uma atitude de alma, que pensa e faz, além de ser mito e rito. A performance da prece é inerente, ou seja, trata-se de uma palavra que é ação. Mas além disso, a própria ação de orar é performática e pode apresentar regras (Deremetz, 1995; Bloch, 1989; Menezes, 2004). Keane (1997) afirma que a linguagem religiosa como um todo é extremamente autoconsciente e marcada. A partir dessa colocação, pergunta:

³² Essa e outras imagens no Anexo C.

³³ Desnecessário apontar o desagrado atual iraniano a pessoas que têm como objetivo peregrinar a Israel.

Por que meios, e de que maneira, devemos falar com os interlocutores invisíveis? Como fazê-los responder? Como devemos falar deles? Por que marcas sabemos que algumas palavras provêm de fonte divina? São essas palavras verdadeiras, razoáveis, eficazes, constrangedoras? (Keane, 1997: 48)

As perguntas também podem ser vistas e expandidas pelo outro lado: O que caracteriza uma prece? Como reconhecê-la? Pelo tom de voz? Tempo verbal? Postura corporal? E Deremetz enumera alguns padrões (de performance e de texto) nessa comunicação: qualidade da voz, fluência, conhecimento *gestalt* (i.e., o orador decora uma passagem inteira, mas não sabe usá-la em partes), arcaísmos, eufemismos, metáforas etc.

No caso bahá'í, as preces costumam usar linguagem arcaica, repletas de “Vós”, “Vosso” etc. (No inglês, *thy, thou, thee, ye* etc, além da terminação *th* e não *ed* para verbos no particípio), o que indica erudição. Metáforas e eufemismos, muitos ligados a natureza, também são comuns. O tom de voz e impostação variam de orador para orador, mas em muitos casos percebi um legado das religiões seguidas anteriormente (principalmente evangélicas) pelos membros. Em geral se fala de maneira grave e baixa e quase sempre em tom de adoração. O próprio texto ajuda a dar o tom. Muitas preces têm exclamações de apelo: “Ó, Deus”, “Ó, Senhor”, “Ó Misericordioso.”

Pelo que pude perceber (embora não tenha feito nenhum levantamento mais direcionado a esse respeito), há dois posicionamentos de oração: exaltação e pedidos de iluminação (a avaliação é minha, e não uma explicação nativa). Muitas apenas elogiam Deus, outras pedem que ele faça seus crentes menos ignorantes, preconceituosos, temerosos, inquietos etc ou mais firmes, pacíficos, persistentes etc. E há ainda as que misturam os dois tipos.

A questão sobre *quem* pode falar na religião mostra mais uma vez a inicial abertura da fé Bahá'í. Mas é importante ter algumas questões prévias como base. Regras ou hierarquias são exclusivas, deixando muitos “de fora” – os não “habilitados”. Esse aspecto autoritário da religião é muito explorado por Bloch, que se pergunta se “é a religião uma forma extrema de autoridade tradicional?” (Um poder cerceador.) Para Bloch, a formalização da linguagem,

sobretudo nos rituais, é limitadora. “A linguagem formalizada, a linguagem da autoridade tradicional, é uma linguagem empobrecida.” (Bloch, 1989: 25) E toda a etiqueta constrange as pessoas. O autor aceita que a formalização pode variar, mas não acredita em muita possibilidade de variação dentro do que classifica como coerção.

Ao mesmo tempo, não se pode negar que os posicionamentos e ações dos membros de uma comunidade (religiosa) sofram influência das regras gerais da mesma. Herberich e Raphael (1982), por exemplo, explicam que os pedidos que estuda (dos peregrinos de Thierenbach) estão inseridos num contexto estruturado pela Igreja, com uma ideologia e uma linguagem próprias. “A Igreja a que pertencem em maioria é, de alguma maneira, um lugar da ‘Palavra’, ou seja, ela coloca à disposição dos crentes uma linguagem.” Citam Louis Marie Chauvet (1979)³⁴: “Só nos tornamos cristãos a partir da mediação da Igreja. É a Igreja que nos fornece uma linguagem da confissão de fé (...).” (Herberich e Raphael, 1982: 7). Há portanto um saber compartilhado necessário, mas também possivelmente cerceador.

O contraponto a Bloch é se perguntar o quanto a formalização é de fato coercitiva e quanto o desafio das regras não é justamente estimulante da criatividade. Se se pensar na questão da oralidade, presente em todas as religiões, a criatividade dos desvios envolvidos no oral (Goody, 1987) estará presente, por mais que haja uma oficialidade (que em geral é remetida à cultura escrita) que acaba por separar popular e institucional. É o embate entre o Carnaval e a Quaresma, expostos por Burke (1989), de acordo com quem, é errado aceitar o popular como simples “receptáculo passivo”. (p. 231) A acusação de paganismo e licenciosidade, apesar de indicada em seu estudo medievalista, pode ser facilmente atualizada. Há sempre um erro fora do institucional: uma negação da verdadeira religiosidade, seja ela por práticas ou crenças. Dependendo do autor, o oficial, o erudito, é encarado como mais ou

³⁴ Du symbolique au Symbole. Paris: Ed. du Cerf.

menos forte. Para Bloch, a autoridade sempre sairá vitoriosa. Nos casos de Burke e Fernandes (1988), a cultura popular é mais forte.

Nesse contexto, o meio-termo, ou o mais razoável, talvez seja entender a dinâmica do poder, isto é, que a autoridade está sempre em jogo e não é estática. Como lembra Menezes:

(...) uma ‘etiqueta’ é sempre relativa a um grupo que a consagra, ou seja, que detém um certo poder de estabelecê-la como um parâmetro para avaliar suas condutas, para hierarquizar comportamentos e tomá-los como sinais distintivos, para utilizá-la na determinação de posições em um campo de interações. (Menezes, 2004: 61).

E quem tem algum poder mais provavelmente tentará continuar a tê-lo. A manutenção, portanto, pode ser também uma função da etiqueta e das modelizações. No caso do mosteiro estudado pela autora, “os devotos que dominam a etiqueta do pedido tendem a se representar como ‘mais devotos’ do que os outros (...)” (Idem.) Esse posicionamento leva à criação de categorias de hierarquização a indicar comparecimento e pertencimento.

Mais uma vez, teoricamente, a fé Bahá’í não “acredita” em hierarquias. Mas, como visto, há a “hierarquia de potencial”, o que significa que determinadas pessoas, mais estudadas, têm maior autoridade para se posicionar em relação a determinados temas. O estudo é uma questão difícil, que ganha um capítulo exclusivo nessa dissertação.

E se, por um hábito instaurado, não há muitas chances de desvios na leitura das orações (ainda que não haja problema nenhum em se orar espontaneamente, fora dos livros), por outro lado, há diversas opções de livros, e ainda, no que diz respeito à chamada Oração Obrigatória, ensinada por Bahá’u’lláh, há três versões. Além das palavras indicadas por ele, em geral de louvação a Deus e aos profetas, estipula-se um código de conduta ao longo da prece. A demanda dessa conduta varia, isto é, amplia-se e se complexifica de acordo com o desejo do fiel de se dedicar mais à oração.³⁵ As três são:

* Prece Obrigatória Curta: A versão em inglês da oração tem 50 palavras.

³⁵ As instruções de conduta para cada oração estão no Anexo E. É interessante notar a “purificação” inicial da prece média, em que o crente deve lavar mãos e rosto antes de iniciá-la. Já na oração longa há sucessivas posições, todas de submissão e respeito, ao se direcionar a Deus. Vale dizer que nunca assisti a ninguém fazendo as Orações Obrigatórias.

* Prece Obrigatória Média: Cada parte da oração traduzida para o inglês tem, respectivamente 50, 148 e 184 palavras, somando 382 palavras, já descontadas as instruções que as precedem.

* Prece Obrigatória Longa: Tem mais de dez instruções diferentes e soma na versão em inglês pouco mais de 1.400 palavras.

A flexibilidade em relação a essas preces é tipicamente bahá'í. Os requisitos para seguir a religião apresentam escolhas de mais ou menos envolvimento, escolhas pessoais, a princípio sem valoração, desde que genuínas por parte do fiel.

A posição bahá'í no que concerne a linguagem com Deus também resgata apontamentos de outras religiões, num embate entre o falar e o fazer, entre a memorização e a compreensão. Trata-se de uma divisão que flerta com a idéia que aprofundo no capítulo sobre educação/pedagogização. (Utilizo aqui o termo educação com sentido amplo, de aquisição de conhecimento intelectual, moral ou espiritual. E a pedagogização como uma técnica para se educar.) Como apontado por Starrett (1995), a capacidade da criança de memorizar é maior do que a de entender. Há pontos fortes nisso porque é o momento de construir bases, melhorar sua pronúncia, sua dicção etc. Mas, como disse um informante seu: “Uma coisa que a memorização do Corão não pode fazer é por si só lhe mudar ou ao seu comportamento” (Starrett, 1995: 63). O autor traça um paralelo com a diferenciação, já citada, que Mary Douglas faz em *Natural Symbols* entre tradições religiosas que rejeitam e as que não rejeitam rituais como formas apropriadas de devoção.

Percebe-se a necessidade de se viver conforme os ensinamentos e de pensá-los mais do que apenas repeti-los. Nos livros dos cursos de capacitação espiritual e círculos de estudo há trechos dos escritos bahá'ís, seguidos de exercícios em que se deve preencher lacunas da reprodução desses trechos.³⁶ Sobre a leitura das passagens, foi-me dito que “Não devem ser

³⁶ Exemplos desses exercícios constam no Anexo F.

lidas da boca para fora”, e de fato sempre se fazia as leituras com calma, com pausas. Após os trechos, fazia-se um pequeno silêncio para que todos pensassem a respeito.

Acredito que o exercício das lacunas seja uma forma de se fazer pensar sobre o escrito, entender por completo, apreender, pensar no significado daquela palavras destacadas, mais do que um modo de memorização, embora não tenha sido raro presenciar bahá’ís citando de cor trechos de suas escrituras.

1.4 O SACRIFÍCIO COMO PARTE DO *ETHOS* RELIGIOSO

O desapego ao corpo, ao material, é virtude em muitas religiões e filosofias de vida. No caso religioso, demonstra uma maior proximidade de Deus e de uma causa maior. E com a fé Bahá’í não é diferente. Alguns dos parágrafos finais do *Kitáb* propõem a renúncia e o desapego ao terreno em vistas do sagrado e daquilo que se prega como o real valor: os bons atos, a cortesia, ser digno de confiança etc. Em *Palavra ocultas*, Bahá’u’lláh volta ao tema, ao afirmar “Se tu Me amas, afasta-te de ti mesmo; e se procuras Meu prazer, não consideres o teu; que tu possas morrer em Mim e Eu possa eternamente viver em ti.”³⁷ Nos parágrafos seguintes, conflitam-se a efemeridade da vida e o caminho religioso, de forma a se buscar bons atos, menos mundanos:

Não vos regozijeis das coisas que possedeis; hoje elas são vossas, amanhã outros as terão. Saiba você Ele Que é O Que Tudo Sabe (...) diz: Podeis vós declarar que o que tendes é duradouro ou seguro? Não! Por Mim, o Todo Misericordioso, vós não podeis (...) Os dias de suas vidas escapam como sopro do vento.³⁸

E um pouco mais adiante: “Adorna-te com os trajas dos bons feitos (..) Enfeitem suas cabeças com a grinalda de confiança e fidelidade (...), seus corpos com o vestuário da cortesia. Esses são os verdadeiros adornos no templo do homem”³⁹

³⁷ “If thou lovest Me, turn away from thyself; and if thou seekest My pleasure, regard not thine own; that thou mayest die in Me and I may eternally live in thee.” (Bahá’u’lláh. 1985. *The hidden words*. Em: www.reference.bahai.org)

³⁸ “Rejoice not in the things ye possess; tonight they are yours, tomorrow others will possess them. Thus warneth you He Who is the All-Knowing (...) Say: Can ye claim that what ye own is lasting or secure? Nay! By Myself, the All-Merciful, ye cannot (...) The days of your life flee away as a breath of wind.” (Idem)

³⁹ “Adorn thee with the raiment of good deeds. (...) Adorn your heads with the garlands of trustworthiness and fidelity (...), your bodies with the vesture of courtesy. These are in truth seemly adornings unto the temple of man.” (Idem)

A noção de desprendimento inicial mas que gera um ganho posterior (porque direcionado à uma causa maior) foi proposta no conceito de *despesa* de Bataille, mas também pode ser encontrado de maneira geral na teoria do sacrifício. Numa espécie de economia cosmológica a despesa é o centro, o principal, perde-se, desperdiça-se (para gerar um ganho além). Bataille trabalha com noções de energia e forças. “Para além de nossos fins imediatos, sua obra [das forças], com efeito, prossegue a realização inútil e infinita do universo” (Bataille, 1975: 59). Nessa economia, em que a interdependência dos termos é evidente e o isolamento entre eles é difícil, a idéia de utilidade (imediate) é limitadora; impera o princípio da perda, da despesa. Mas se trata de uma perda boa porque mantém o sistema funcionando, faz a energia fluir. E há, ainda, uma glória, um orgulho em poder perder. Essa é também a glória de quem pode se permitir desprender dos ideais imediatos mundanos/profanos por saber que um paraíso sagrado o espera no futuro. O próprio Bataille faz uma ligação do desperdício com o sacrifício ao tratar do sacrifício entre os astecas, mas também usa outros exemplos como a transgressão, o assassinato, o erotismo. A idéia é sempre essa do fluxo,⁴⁰ mas afirma que “o sacrifício restitui ao mundo sagrado o que o uso servil degradou, tornou profano” (Bataille, 1975: 84). Sacraliza-se e se renova, assim, o que o dia-a-dia tornou mundano.⁴¹

Também na teoria da festa, Caillois fala desse resultado renovador do contato a princípio esgotador com o sagrado (misturado com o profano), por meio de cerimônias, entre elas, a do sacrifício.

Mas o exemplo maior do desapego na religião católica talvez seja o caso do sofrimento extremo (jejum, flagelos, doenças etc) ligado à santificação. Casos como os expostos por Albert (1992), Bynum (1985) e Maître (1996), de santas católicas, e por Freitas (2000), de

⁴⁰ Na releitura de Mauss e Hubert em o *Ensaio sobre o sacrifício* a partir do *Ensaio sobre o Dom* realizada por Caillé (2002), ele propõe essa continuidade, esse fluxo sem fim, próprio do potlatch.

⁴¹ De modo diferente da visão de Mauss, Bataille propõe que a vítima do sacrifício é a “parte maldita”, o excedente, ou seja, não lhe dá a importância que Mauss dá antes do sacrifício. Ainda assim, ambos apontam para sua centralidade e sua importância quando desse evento religioso.

dois bandidos cultuados como santos (populares). No caso de Freitas, fazem parte do processo de santificação “a morte violenta” e o “sofrimento físico e moral a ela associados.”

O operador da passagem de uma identidade (criminosa) a outra (santa) parece ser a **dor**, o **sofrimento**. Aqui recorro a uma expressão empregada por Françoise Héritier (1995) a propósito dos ritos de iniciação: a dor é construtora. Nesses rituais, é preciso sofrer para que se efetue a passagem, para que por meio dela, tenha lugar uma transformação esperada. (Freitas, 2000: 196. Grifo da autora.)

Existe, portanto, um entendimento de transformação e construção do sofrer. No texto de Freitas, o sofrimento dá àquele a ser transformado a oportunidade de pensar, arrepender-se, comunicar-se com o divino de maneira mais focada. Ela cita a aproximação feita por DaMatta (1978) entre elementos do renunciante nordestino e do católico. Segundo ela: “Um *renunciandor* é sempre um santo em potencial (...)” (Freitas, 2000: 199. Grifo meu.)

Aqui um apontamento é necessário. Esses são exemplos de divinização católica, e se pode perguntar qual sua validade em uma religião iniciada no Oriente Médio. Mas é importante lembrar que: a) apesar de se tratar do cristianismo como “ocidental”, as três grandes religiões monoteístas tiveram seu berço nessa mesma região; e b) a fé Bahá’í é bastante ocidentalizada (pelo menos no Ocidente), tendo, aliás, seu último leitor individual oficial, Shoggi Effendi, estudado em uma escola católica, em seguida numa escola protestante e graduado-se em Oxford, na Inglaterra.

Ao mesmo tempo, as primeiras influências da fé Bahá’í vêm do islã, afinal a religião teve seu início a partir de um cisma regional no Islã relativamente recente. A história bahá’í ainda está envolvida com a dos muçulmanos, para quem a figura do mártir é extremamente forte. O envolvimento já está presente em Maomé (um dos profetas bahá’ís), além dos primeiros babistas e do próprio precursor da fé, Báb, que eram muçulmanos. Houve todo um universo de crenças e ritos a que se referenciar, tanto a fim de se apartar quanto de se inspirar para novas elaborações. É muito provável, então, que tenham sido adotados posicionamentos comuns ao islã e ao cristianismo, como parece ser o caso da valorização do sofrimento.

Se o *Imitatio Christi* funciona para os santos medievais, o *Imitatio Muhammed* vale para islâmicos ainda hoje. Não à toa, alguns indivíduos de determinadas comunidades seguem praticando ano a ano no dia da *Ashura* a autoflagelação conhecida como *latam*, que horroriza ocidentais.⁴²

Ainda que a fé Bahá'í não promova a autoflagelação, percebe-se a ótica de valorização do sofrimento, seja por sua influência islâmica, seja por sua influência judaico-cristã ocidentalizada. A história de seus profetas “particulares”, isto é, o Báb e Bahá'u'lláh, (sem contar os males por que passaram os demais profetas, os compartilhados) é de perseguição, aprisionamento e morte, de sofrimento que persistiu por toda a vida. O capítulo final da história do Báb é, aliás, conhecida como “Martírio do Báb”. Preso pela última vez, confinado, humilhado (ao retirarem o turbante que indicava seu sinal de nobreza) e condenado à morte, o precursor dos bahá'ís, na cela com um seguidor, Seyyed Hussein, antevê seu futuro:

De noite, o rosto do Báb estava aceso de glória e alegria (...) Indiferente à tempestade que o envolvia, Ele conversou conosco com alegria e animação. O peso que estava sobre ele parecia ter sumido completamente, dissolvido na consciência da vitória próxima. ‘Amanhã’, Ele nos disse, ‘será o dia do meu martírio’ (Nabil, 1932: 508-9)

Já à frente de seus executores, amarrado para que não pudesse desviar-se dos tiros, escapa da morte. Os relatos, seja das fontes bibliográficas, seja na história contada oralmente por bahá'ís, são comumente dramáticos: “A fumaça dos tiros dos 750 rifles foi tamanha que transformou a luz do dia em trevas.” (Ibid: 514) Quando a fumaça baixou, o Báb havia desaparecido. Buscas foram feitas e ele foi reencontrado na mesma cela em que estivera na noite anterior, conversando com Seyyed Hussein, quando foi interrompido pelos guardas que o levariam para a execução. Com a nova chegada dos guardas, disse: “Agora terminei minha conversa com Seyyed Hussein. (...) Agora vocês podem terminar o que vieram fazer.” (Idem)

Existe uma dramaticidade – ao lado do posicionamento heróico do Báb, que o coloca em posição superior a seus captores – na história, que não é simples e se prolonga. Essas

⁴² Ao se aproximar o olhar, as referências religiosas se misturam. A *Ashura* relembra/celebra o martírio de Hussein (neto do profeta Maomé), mas também marca duas datas compartilhadas com judeus e cristãos: o dia em que Noé saiu de sua arca e a salvação de Moisés de seus captores no Egito. Além disso, há suspeitas de que o *latam* tenha começado entre muçulmanos do Cáucaso ao incorporar elementos cristãos. (Nakash, 1993 *apud* Deeb, 2006)

dualidades (efêmero/eterno, corpo/espírito e profano/sagrado) estão todas envolvidas na lógica do sacrifício. Para Albert, há um “paradigma do martírio”:

Sacrificar sua vida a uma causa é sem dúvida a maneira mais clara de manifestar sua superioridade em relação a todo bem intramundano. Mas o mártir cristão (...) vai mais longe do que essa figura abstrata: ele é, antes de tudo, uma destruição enfática da carne. (Albert, 1992: 4)

O martírio é o privilégio da alma em detrimento do corpo (sacrificado). É a idéia de um sacrifício em nome de algo maior, da certeza de que aquilo que lhe espera, o *eterno*, vale a pena. A oposição corpo/alma também é encontrada quando Tambiah (1993) toca na questão do “renunciante”. Afirma que o *arahant*, entidade budista análoga ao santo católico, mestre da “dormental”, quando confrontado a ela, agarra-se à idéia da “impermanência de todas as coisas.” (p. 15)

A denotação corrente do termo sacrifício fala bastante da importância que se passou a dar à escolha, ao auto-sacrifício, o do *renunciante*, do abnegado (talvez por oposição ao *mártir*,⁴³ aquele que não escolheu se sacrificar e de certa forma é vítima). Tomo aqui como fonte a definição maussiana (e supostamente universalista, posto que se busca exemplo em diversas religiões) de “ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa,” e que em muitos casos contempla a destruição total ou parcial da vítima. (Mauss e Hubert, 2005: 18-19)

No desenvolvimento da explicação de Mauss e Hubert sobre esse ritual poderoso, encontra-se como elementos o sacrificante (a pessoa moral a ser modificada), o sacrificador (executor do sacrifício e, em muitos casos “especialista” nessa tarefa, sempre presente como elemento independente), o lugar e os instrumentos (esses últimos, intermediários entre sagrado e sacrificante junto ao sacrificador) e a vítima (o centro do sacrifício). A vítima é progressivamente divinizada na cerimônia, assim como sacrificante e sacrificador buscam

⁴³ A escolha do termo não é feita sem dificuldades porque os “homens-bomba” de hoje são tidos como mártires, e fizeram a opção de se sacrificar. Minha leitura do termo talvez passe mais pelo antigo mártir, o perseguido, ou ainda compreenda que ao se chegar a um ponto em que se acredita que tirar a própria vida, um presente de Deus, seja sinal de total falta de opção.

uma purificação na proximidade do sacrifício (tentativa de dignificação para o contato com o sagrado, mas em menor grau do que a vítima).

Com a sacralização:

a corrente que se estabelece por meio da vítima entre o sagrado e o sacrificante regenera este último, dá-lhe uma nova força. (...) Essa regeneração pelo sacrifício pessoal deu origem a importantes crenças religiosas. Deve-se primeiro associar a ela a teoria do renascimento pelo sacrifício. (...) Essa virtude vivificante do sacrifício não se limita à vida neste mundo, mas se estende à vida futura. Ao longo da evolução religiosa, a noção de sacrifício se juntou às noções relacionadas à imortalidade da alma. (Idem: 69-70)

Temos até aqui, então, uma conexão sacrificante-sagrado por meio da vítima. O fato de a conexão passar pela destruição (parcial ou total) da vítima começa a se aproximar da concepção atual de sacrifício por meio do martírio. Com ele, na atualização do sacrifício, a vítima (agora não mais desprovida de consciência) segue para um calvário, no qual sofrerá e perderá algo de si (em muitos casos a vida), em prol dos sacrificantes. Surge o que se chamou anteriormente de *renunciante*, no que Mauss e Hubert exploram como a “mais alta expressão” do fenômeno estudado: o sacrifício de Deus.

Aqui, o deus é sacrificante e vítima, e sua morte, “com frequência um suicídio” (Mauss e Hubert, 1899: 90), transforma-o em parte também em sacrificador/sacerdote. Por ser vítima, não deixa de ser uma oferenda a ele mesmo. Mas, mais do que isso, é comunhão ou ligação, é a “corrente” a levar a deus (ou a Deus, já que o exemplo maior de Mauss é a religião católica) – um movimento circular, na medida em que ele também é sacrificante, mas que sacraliza *certos objetos* (nós) pelos quais se interessa. É por meio da morte *consentida* desse ser já sagrado, deus-sacrificante-sacrificador-vítima, que se estabelece a comunhão humano-divino.

E o termo “sacrifício” fica cada vez mais equiparado ao termo “abnegação” no discurso corrente, como se vê em seu uso por Verkaaik, ao falar do já citado sacrifício da mudança (territorial):

Uma mudança auto-renunciadora (*self-effacing*) do próprio interesse ou do interesse da família de alguém ou de vizinhos próximos em favor do interesse de uma comunidade maior. (Verkaaik, 2004: 50)

Assim, ao falar em sacrifício hoje, é provável que a maior parte das pessoas pense imediatamente em esforço por algo maior em vez de imaginar uma oferenda animal a uma divindade. Mas ao fazê-lo coloca-se em lugar divino, do sacrifício de deus, porque oferece a si mesmo para alcançar algo maior.

Os desdobramentos disso vão além do foco deste trabalho. O mais importante aqui é perceber os dois enfoques da divinização da dor e do sofrimento como: a) um meio de pensar, arrepender-se e comunicar-se com o divino, ou seja, veículo de *transformação pessoal*, mas também, b) uma atitude de *transformação coletiva*, promovendo uma aproximação com o sagrado. E atentar para o fato de que no contexto da fé Bahá'í o sacrifício muitas vezes está ligado ao deslocamento.

A visão bahá'í do sacrifício atual é justamente esta, a da abnegação como forma de atingir um bem maior – não para si, mas para o todo. Fala-se em duas fases (históricas) do sacrifício: a primeira, a “fase heróica”, a do martírio do Báb e seus seguidores; e a atual, em que o sacrifício é mais sutil.

Em troca de emails com um bahá'í, após eu ter explicado que uma das idéias que estava estudando era a do sacrifício, ele respondeu:

(...) Falar desse assunto dentro de um universo religioso deve trazer uma associação direta ao "HomemBomba"... muito mais do que a idéia de gastar o tempo ajudando quem precisa ou dando a vida por um ideal.

Interessante o termo “dar a vida”, que mais uma vez remete à essência dos sacrifícios originais lidos por Mauss. A dedicação àquele ideal assume um papel enorme para o religioso, sendo dedicada a esse ideal (de maneira bem mais lenta e processual do que o acionamento de um explosivo) uma das posses mais preciosas do indivíduo: sua existência.

Na resposta bahá'í, mais uma vez, percebe-se a contraposição com o islã, melhor dizendo, com uma leitura específica do islã. O Corão é um dos livros sagrados da fé Bahá'í e

nele – como afirmou Farshad⁴⁴, o facilitador do curso de estudos bahá'ís que fiz – nada pede que se mate e morra por Deus.

Aliás, depois de algumas sessões do curso sobre o martírio do Báb e as perseguições a Bahá'u'lláh e a suas “Letras do Vivente”, interpelei Farshad sobre o lugar do sacrifício na fé. A resposta foi a seguinte:

Todas as religiões têm martírio. Jesus, Buda, Maomé, todos passaram por sofrimentos. Os bahá'ís tiveram 20 mil pessoas mortas por perseguição. Foi a fase heróica. Mas depois a causa não é mais defendida pela morte. Bahá'u'lláh proíbe a morte, o martírio como forma de alcançar o céu. O sacrifício é a dedicação, é deixar algo não tão importante, por algo maior. Por exemplo, vocês virem aqui hoje, numa noite [de sexta-feira, eu completaria] de chuva, estudar.

O sacrifício é, portanto, sutil e duradouro. Não se trata de uma revolução, de um grande ato, de um atentado a bomba (como colocado pelo outro bahá'í). Essa visão tem muito a ver com os ideais de educação e conversão dessa crença. São movimentos que não se impõem pela força, mas que se querem tornar gradualmente subjacentes, inerentes, para que todos os ideais da fé sejam efetivos e perenes.

Em termos de sacrifício ligado à mobilidade física, hoje, além do esforço no deslocamento para a peregrinação citados anteriormente neste capítulo, acredito que haja uma compreensão compartilhada entre fé Bahá'í e islã da valorização da mudança de localidade (remetida à hégira⁴⁵) em prol da comunidade – mudança que não vem sem sofrimentos. A valorização, no que concerne à religião islâmica, é exposta por Omar Verkaaik (2004) em estudo sobre migrantes muçulmanos indianos que seguiram para o Paquistão (os *muhajirs*). Na pesquisa, enfatiza-se o sofrimento da jornada e as dificuldades por que passaram seus membros, e fala-se especificamente do sacrifício “ao sugerir que a pessoa atua por uma causa maior do que o mero benefício pessoal” (p. 47). Esse esforço pode ainda ser associado ao conceito islâmico de *jihad*, isto é, um esforço para se alcançar algo maior, o sagrado (uma

⁴⁴ Parte dos nomes de membros bahá'ís usados neste trabalho foi substituída por nomes também persas.

⁴⁵ Fuga de Maomé, um manifestante bahá'í, em consequência de perseguições, de Meca para Medina, em 622 d.C., e que se tornou o marco oficial do calendário islâmico

verdadeira luta para isso, uma batalha – termos que deram origem à interpretação da “guerra santa”). Mas é importante lembrar que comparações com o islã são negadas pelos bahá’ís.

E como se viu, o sacrifício é ainda mais valorizado quando feito por escolha própria, quando se sabe o que está por vir (como Jesus Cristo ou como o Báb). Acredito que essa valorização crie uma diferenciação interna à comunidade bahá’í brasileira, opondo “pioneiros” (classificação nativa) e refugiados.⁴⁶ Os primeiros chegaram ao Brasil nos anos 1950 e 60, e, pelos relatos, eram mais bem educados, tinham em geral nível superior. Além disso, saíram de seu país de origem em contexto de certa liberdade religiosa e vieram ao Brasil de maneira mais ou menos planejada. Hoje estão na faixa dos 70, 80 anos e se anunciam, com orgulho, como pioneiros, ou filhos de pioneiros. O segundo grupo, que em geral não se classifica como refugiado (embora possa usar o termo em alguns casos), veio após a Revolução Islâmica, fugindo de perseguição religiosa.

Vale citar aqui o artigo de Lynn Echevarria (2005) sobre bahá’ís canadenses. Ela afirma que também no Canadá o pioneiro é visto com admiração e respeito e que a maneira como a fé foi conduzida consolidou um tipo de identidade em que seus seguidores aprenderam a se ver como “cidadãos do mundo”, principalmente passando por cima de sentimentos nacionalistas e racistas (Aprofundo o tema no último capítulo). Um dado fornecido por ela é especialmente interessante: Durante o Plano dos Dez Anos (plano oficial de expansão da fé, iniciado em 1953), mais de 30% dos bahá’ís mudaram-se para propagar a fé, e alguns mais de dez vezes.

Ao falar em maneira como a fé foi conduzida, em “contruir uma visão”, acaba por ressaltar um aspecto essencial na flexibilidade dessa religião: o fato de ela estar sempre em construção. Se os tempos mudam, para que uma religião seja sempre “do nosso tempo”, é necessário que ela também mude – não essencialmente, mas se adapte às questões. Echevarria

⁴⁶ Seria excessivo dizer que a diferença separa a comunidade em duas, mas há evidentemente um conflito de discursos e posicionamento, em geral não colocado diretamente, mas insinuado nos diálogos e percebido pela valorização aos pioneiros.

chega a dizer que pelo que relatam os bahá'ís canadenses, a princípio não se sabia exatamente como aconteceria essa expansão da fé e como ela afetaria o mundo. Por sinal, como aponta Hoonard (2005), foi apenas em 1966 que o termo “unidade da diversidade”, hoje uma das pedras de toque da religião, começou a ser usado, ganhando força a partir da década de 1970.

Mas essa construção da identidade é feita pelo “desenvolvimento de uma consciência mundial por estudo e serviço” (Echevarria, 2005: 233). O serviço faz com que essa religião não seja apenas teórica e planeje sua inserção na vida social. E o serviço não é feito sem esforço, sem sacrifício e abnegação.

No Brasil, além de atuações mais localizadas e temporárias, há um projeto que atua desde 1992⁴⁷ num pequeno município do estado de São Paulo, Porto Feliz. Trata-se da Associação Monte Carmelo (AMC), que se define (segundo seu site) como “um centro de educação material, humana e espiritual”, cuja proposta é “criar cidadão íntegros, promover a inclusão digital e preparar jovens para o mercado de trabalho”. Entre os projetos estão uma “Escola de Virtudes e Embasamento Filosófico”, “Escola de Informática e Cidadania” e “Programa de Fortalecimento Espiritual para Jovens”.

Cheguei a visitar a AMC durante um “churrasco persa beneficente” (uma das diversas festas para arrecadação de fundos e promoção da iniciativa), conversar com uma de suas pedagogas e bastante com um de seus principais idealizadores e criadores. A atuação da AMC mereceria mais do que mera citação em dissertação. Poderia ser feito um estudo exclusivo sobre ela, e, de fato é foco de todo um capítulo da tese de doutorado sobre os bahá'ís de Cirlei Paiva, defendida este ano (2008).

Grande parte do serviço (também ligado à promoção de igualdade entre sexos, boas condições sanitárias, inclusão digital, direitos humanos etc) esteve ligado à atuação tanto de pioneiros, quanto de refugiados, que não deixam de levar a mensagem bahá'í.

⁴⁷ Embora a doação do terreno de 84 mil metros quadrados, onde funciona, tenha sido feita na década de 1980, e já começasse a se estudar, desde então, qual seria o melhor uso da área.

Foi a soma de dois grupos estrangeiros (pioneiros e refugiados), sem esquecer seus descendentes, que em parte solidificou a crença no Brasil. Hoje há aqui bahá'ís estrangeiros não persas (conheci alguns sul-americanos e uma senhora da Letônia), e aliás foram duas americanas (Martha Root e Leonora Armstrong) as precursoras da religião no Brasil. Mas os bahá'ís persas – e seus filhos e netos, que muitas vezes nasceram fora do Brasil mas não necessariamente no Irã –, que para cá vieram, fosse por vontade própria ou força do destino, deram estímulo, forma e conteúdo à crença. Trouxeram não apenas sua religião, mas também suas experiências, seus valores, identidades, entre outras contribuições. E a partir delas lidaram com uma realidade (social, religiosa, étnica, cultural...) inteiramente nova. Parte das questões levantadas por essa situação é discutida no capítulo final deste trabalho. Antes porém, tratarei de um importante meio por que o *ethos* e a religião como um todo são construídos e promovidos: a educação.

2. SOBRE A EDUCAÇÃO INFALÍVEL

2.1 EDUCAÇÃO COMO PROMOTORA DO DESENVOLVIMENTO HUMANO, ESPIRITUAL E SOCIAL

A educação é um alto valor bahá'í, atrelado a um de seus principais preceitos, o da busca pela verdade. E a idéia é tão forte que o precursor Báb anunciou que um grande *educador* estava por vir. Em algumas passagens dos muitos escritos religiosos, “Educador” e “Fonte da Educação” são títulos atribuídos a Deus. A educação básica infantil é obrigatória para quem segue a fé, com a ressalva de que no momento em que uma família não puder mais educar todos os filhos, deve-se dar preferência à educação das filhas. Também se defende que cada um deve pesquisar a verdade por si mesmo e sem preconceitos. E acredita-se que todos que fizerem a busca genuinamente chegarão aos ensinamentos daquele educador, que trarão um mundo melhor.

O próprio conceito de “Revelação”, que não é exclusivo bahá'í, traz consigo uma idéia de algo mais a conhecer, algo a ser desvendado, mas dada a valorização da educação, vemos que essa revelação não é mágica e milagrosa, mas resultado de um esforço e uma disposição individuais – uma das maneiras de sacrifício, como bem lembrou, numa sexta-feira chuvosa, o facilitador de meu curso de estudos.

O respeito à educação formal é visto na exibição de cursos, mestrados e doutorados, principalmente das novas gerações. Muitos inclusive fazem ou fizeram seus estudos “fora”, o que no Brasil agrega ainda mais uma certa importância e que, dentro da fé Bahá'í, tem uma leitura de expansão mas também de conhecimento de outras culturas.

Há, portanto, um papel inicial laico, filosófico, nessa defesa da educação, mas que termina por se tornar religioso. A transmissão da crença, assim como a formação da identidade religiosa, passam pelo caminho educacional, seja em termos diretos, de “conversão” e de manutenção da fé e dos crentes, seja em termos indiretos e mais espirituais, de aprofundamento do conhecimento de Deus e da identidade religiosa. O conceito de

educação, todavia, tanto de maneira geral, quanto especificamente nessa crença, traz embates e questões, como mostrarei.

Mas como essa análise passa também pelas idéias de conversão e transmissão, acho importante discuti-las brevemente antes de aprofundar especificamente a questão educacional.

Há que se ter cuidado com as palavras aqui. Isso porque entre bahá'ís não se usa o termo conversão, mas sim “declaração”, a aceitação assumida da fé. Uma pessoa é considerada oficialmente bahá'í após se declarar como tal. Mas ela pode manter por toda a vida a crença e as práticas (orar, freqüentar reuniões e grupos de estudos) sem se declarar. É o caso de muitas mulheres e maridos de bahá'ís, que têm simpatia pela fé, ainda que não se declarem. Conheci uma iraniana xiita que veio ao Brasil com seu marido bahá'í pioneiro mas por décadas não se declarou. Seus filhos tornaram-se bahá'ís, mas ela só decidiu tornar-se bahá'í bem mais tarde, com filhos já adultos e após o falecimento do marido. Não basta acompanhar as práticas e, mesmo, aceitar os preceitos – sem a declaração, não seria uma adesão completa. É necessário um ato inaugural da entrada daquele adepto na fé.

Paiva (2008) enfatiza que apenas declarar-se não é suficiente e que:

O que o torna bahá'í é o significado que esse conhecimento dá a sua vida (...) a maneira em que o seu comportamento é transformado pelo processo de socialização gerado através da participação das atividades do grupo (...). (p. 19)

Ao perguntar o que é ser um bahá'í, a autora afirma que seus seguidores dizem que não se nasce bahá'í mas se torna um, ou mais, tenta-se ser um por meio da aprendizagem, busca por seguir uma conduta condizente com os dogmas, convivência etc.⁴⁸ Ela define como bahá'í aquele que internalizou os dogmas da fé. Compreendo a perspectiva apresentada por ela e concordo com a importância das disposições e das atitudes, mas acho significativa a necessidade de declaração nessa crença tão sem rituais formais. Não que haja uma cerimônia

⁴⁸ A socialização, estudada por Paiva (2008), é uma forma de educar. Para a autora, as diversas atividades (festa dos 19 dias, reuniões devocionais, workshops, cursos etc.) enfatizam a “identidade coletiva” e promovem a internalização dos valores e condutas bahá'ís, além de serem formas de difundir os princípios. A autora afirma que é no âmbito da comunidade que “se faz” a identidade bahá'í: “(...) é nela que se internaliza os valores, moldando sua vida, por meio de sua ação nos diferentes ambientes sociais de que faz parte.” (p. 25)

de declaração. Ela pode ser feita a qualquer tempo. Nas vezes em que me foi relatada, foi tratada como momento muito especial e bonito. (O tema da conversão é outro que mereceria um trabalho exclusivo.) Mas me parece importante porque exige do crente um posicionamento formal (“sou bahá’í”, ou “quero ser bahá’í”) e por corroborar com a idéia de necessidade de ritual para um viver religioso.

Além disso, houve dois casos em que em ouvi que determinada pessoa (duas pessoas diferentes) era *como se fosse* um bahá’í por ser uma pessoa boa, bem intencionada, embora não tivesse se declarado (num dos casos, aliás, um desses “bahá’ís não-declarados” afirmava que não se juntava à fé porque jamais conseguiria respeitar a proibição à bebida alcoólica).

Assim, o ato da declaração enfatiza que a transformação não é mágica, mas uma avaliação (a partir de disposições pessoais e por meio de estudo e reflexão) e aceite dos valores bahá’ís. Tampouco posso deixar de pensar que a existência desse mínimo rito de passagem, desse simples “sim”, acaba por definir uma fronteira, dois espaços, um bahá’í e um não-bahá’í (ou talvez um pré-bahá’í e um pós-bahá’í).

A negação do termo conversão vem do próprio mecanismo de ampliação da fé, que proíbe o proselitismo. Como a busca da verdade é responsabilidade individual, o proselitismo é proibido. E se acredita que aqueles que fizerem a busca alcançarão a Verdade sem a necessidade de uma imposição. Isso não significa falta de estratégias de ampliação do número de adeptos ou, antes disso e mais que isso, de visibilidade da fé. Como comentado no primeiro capítulo, a Assembléia Nacional e a Casa Universal de Justiça preocupam-se com o crescimento numérico de bahá’ís no mundo, e podem chegar a cobrar sutilmente dos representantes locais mais ações, planificam e coordenam migrações. Além dos três planos oficiais de expansão da fé (de 1937 a 1963), após a Revolução Islâmica, como me foi relatado pelos refugiados, a Casa Universal de Justiça sugeriu aos fugitivos do regime alguns países para os quais se poderia seguir, “países que precisavam de bahá’ís”, nos termos de Sorhab, um refugiado.

Em meu grupo de estudos da religião, chegamos a conversar algumas vezes sobre formas de inserção em comunidade específicas, como cursos, jornaizinhos, obras sociais etc. Havia definitivamente uma preocupação em mostrar a fé Bahá'í aos cariocas. Mas a principal forma de divulgação defendida é a própria existência dos seguidores da fé. Declaram que por sua simples existência na sociedade (bem espalhada territorialmente, como se viu) ganham visibilidade.

Sobre a transmissão da fé, é útil ter em mente a problematização proposta por Hervieu-Léger (2005) sobre a manutenção nas religiões atuais do sentimento de “descendência de fé”, auto-definição alimentada pelo trabalho de memória (integrada, organizadora e todo-poderosa) em torno do qual o grupo religioso se organiza e se reproduz. A autora defende que as instituições religiosas têm “como razão de ser a preservação e a transmissão de uma tradição”, hoje postas em xeque frente à perda de profundidade da memória coletiva⁴⁹ e a uma perda de autoridade dessas instituições. Assim, cada religião tem de encontrar alguma forma de “mobilização emocional da consciência” e uma rearticulação de seu “dispositivo de autoridade”.

A questão da autoridade bahá'í será estudada mais adiante, mas a mobilização emocional de uma identidade e conseqüente transmissão (e preservação) dessa fé e de seus anseios passam pela educação. Tanto num momento de educação religiosa, em que cada um se aproxima mais da memória e das verdades da fé, aprende-se e se aprofunda a história de seus manifestantes e discípulo além dos preceitos; como também com outras formas de educação, uma vez que a identidade bahá'í passa pela valorização da reflexão e da aquisição de conhecimento.

Hoje afirma-se que desde o início dos ensinamentos da fé, defendeu-se o valor da educação, com ênfase na educação feminina (por conta da maternidade e de seu potencial multiplicador) como mostra a citação de ‘Abdu’l-Bahá:

⁴⁹ Essa perda de profundidade é ocasionada pela superabundância de informações, que tende a fazer desaparecer as continuidades significativas e pela “fragmentação do infinito”, isto é, o fato de cada indivíduo pertencer a uma pluralidade de grupos, o que leva a uma dissociação funcional de sua experiência pessoal. O raciocínio flerta com o de Beyer (1998), exposto no capítulo 1 deste trabalho.

A educação de cada criança é compulsória (...) A escola para meninas é precedente à escola para meninos. Porque será incumbência das meninas dessa gloriosa era serem completamente versadas em vários ramos do conhecimento, nas ciências e nas artes (...) para que eduquem seus filhos e os treinem desde cedo nos caminhos perfeitos. (...) Se, como ela deve, a mãe tiver aprendizado e habilidades, seus filhos, como anjos, serão criados na excelência, na bela e certa conduta. (...) O dia chegará em que essas crianças serão mães (Vários, 1976, p. 83).

Essa valorização, portanto, é anunciada como meio de melhoria na família, e conseqüentemente em toda a sociedade. E o raciocínio é repetido muitas vezes em conversas sobre o tema. A prioridade é a educação das meninas para que sejam boas mães. Trata-se, portanto, de uma estratégia que reconhece o papel materno na socialização primária do indivíduo e sua conseqüente formação.

De fato, há numerosas investigações (não apenas sociológicas ou antropológicas) sobre o papel da mãe em diversos aspectos da constituição do indivíduo, seja essa constituição física, intelectual, profissional... Em minha pesquisa bibliográfica encontrei análises relacionando educação (e inserção no mercado de trabalho) da mãe com mortalidade infantil, expectativa de vida, taxa de fecundidade, altura (!), escolha por profissões e, lógico, escolaridade (básica ou superior) do filho.⁵⁰ Não cabem aqui aprofundamentos, mas vale dizer que um dos índices usados em estudos de educação é o “capital cultural”, “um indicador sintético, que consiste nos anos de instrução das mães das crianças em idade de escolarização obrigatória” (Hasenbalg e Valle Silva, 2000: 8). E os autores completam: “Cabe lembrar que esta variável é considerada na literatura sobre educação como um dos mais importantes preditores do desempenho escolar das crianças.” (Ibid: 8-10)

O estudo feminino como forma de ser “boa mãe” e “boa mulher” é citado por Anika Rabo em sua etnografia dos mercados de Aleppo, na Síria. Ela conta que muitos filhos (rapazes) de mercadores não seguem adiante a escolarização e vão ajudar o pai no trabalho, mas às filhas, resta a opção de casar ou estudar. “Muitos pais”, afirma, “insistem no fato de

⁵⁰ Thomas, Straus e Henriques, 1991; Kodde e Ritzen, 1988; e Sewell e Shah, 1968 são alguns deles.

que querem que suas filhas continuem seus estudos o máximo que puderem porque isso as fará melhores mães e mulheres.” (Rabo, 2005: 96)

A polissemia do termo educação começa a ficar, aqui, mais evidente, podendo se referir a desde um elemento de aquisição de conhecimento e sabedoria (num sentido amplo e que melhore as condições de se lidar com o outro), passando por um simples aprendizado de utilidades diretamente relacionadas a um determinado dever (doméstico/familiar), até à disciplinarização (como forma mesma de gerar submissão).

É interessante introduzir aqui a idéia de “docilidade”. Foucault usou a idéia de corpos dóceis como sinônimo de submissos ou, pelo menos, passíveis de manipulação. Mas, como lembra Saba Mahmood, o termo pode significar “a maleabilidade requerida para que alguém seja instruído num conhecimento ou técnica particular”, “a aptidão para ser ensinado”, “a prontidão e o desejo de receber instruções” (Mahmood, 2005: 29). Ela cita em especial o uso do termo nos estudos de música, em que a docilidade de um aluno pode lhe render frutos mais tarde. Mas deixo para discutir a questão da submissão, doutrinação, docilidade adiante. E me centro então nessa estratégia (em que o papel da mãe é fundamental) de desenvolvimento cultural/espiritual. A educação para os bahá’ís, que não se restringe a crianças, embora comece nelas, é encarada como meio de ascensão/reforma cultural, moral e espiritual.

Traço aqui novo paralelo com o islã. Em *Politics of Piety*, Saba Mahmood faz uma etnografia do movimento pietista no Egito. O movimento busca uma reforma moral que acaba por guiar seu projeto político (conceito que ela defende que deva ser expandido e ao qual dá uma conotação mais ampla e diária). Como afirma: “O poder de transformação de movimentos como esse é imenso e, em muitos casos, excede o de grupos políticos convencionais.” (Mahmood, 2005: 35)

Abordagem parecida é reconhecida ainda em manifestações do sufismo na Síria, onde circunscreve debates sobre o bem comum e as formas de moralidade pública e pessoal:

O imaginário social (...) trazido pelo sufismo na esfera pública não deseja mudar a sociedade por meio da confrontação ideológica no domínio político, mas gradualmente produz e forma processos sociais e cria arenas de ordem moral pela promulgação de princípios religiosos incorporados no dia-a-dia. (Pinto, 2006b: 170)

Há na Síria um reconhecimento do alto grau de espiritualização e racionalização do sufismo (mesmo entre não-adeptos), de forma a se aceitar sua contribuição para a sociedade. Por exemplo, sheiks sufi são consultados em casos de disputa, mesmo entre pessoas não sufis. “Concordamos [com o julgamento por parte de um sheik sufi] porque sabemos que ele deve tentar manter ao menos um padrão básico de correção/justiça”, afirma um interlocutor, que completa que o sheik não se envolveria com subornos e mobilizaria outros mecanismos disciplinares, partilhados culturalmente, como a honra (Pinto, 2007: 119). Como afirma o sheik Ísâ, o sufismo é uma “solução moral para o que ele se refere como “subversão” e “depravação” que ameaça a comunidade muçulmana” (Pinto, 2006b: 159), uma forma de buscar a mudança social para uma ordem mais justa.

Há não muito tempo, os bahá'ís iranianos viram os resultados de um uso político (em termos mais estritos) de uma prometida reforma moral, quando da Revolução Islâmica, que afirmava buscar uma sociedade mais justa, menos “vendida” a interesses ocidentais, de moralidade mais elevada etc. A mais recente perseguição ao grupo religioso estudado surgiu da busca iraniana por essa reforma. No caso bahá'í, a reforma pretendida não parece ser essa, imposta/declarada por um movimento político usual brusco. (Importante lembrar que, apesar de não acreditar em nacionalismo, pregam obediência ao governo em que se inserem.) E sim, aquela gradativa, da política intersticial e persistente indicada por Saba Mahmood.

Mas caminham juntos nessa faceta da busca pela verdade por meio de estudo, a reflexão como forma de ascensão espiritual, a adesão religiosa, ou, antes disso, o encontro e a aceitação dos preceitos bahá'ís (e da sua política intersticial), uma vez que, como me disse o facilitar de

meu curso: “Nunca esqueçam isso: O que Bahá’u’lláh traz não é uma igreja, um clube, uma comunidade. É uma nova ordem.” Ou, como aponta Beckford (*apud* Warburg, 2005):⁵¹

Do ponto de vista dos bahá’ís, a unificação do mundo é consequência de se chegar ao cume do desenvolvimento espiritual humano (...), uma nova civilização mundial chamada Ordem Mundial de Bahá’u’lláh. (p. 8)

Essa articulação sobre a transformação do *self*, que pode levar a uma transformação maior, aliada à divulgação pela própria existência, também é vista entre o movimento (mundial) islâmico de origem indiana Tabligh-e-Jamaat (citado por Verkaaik), que prega uma vida devota, em que cada membro é “missionário por seus próprios exemplos”. Apesar de autodeclarado apolítico, o Tabligh-e-Jamaat é, na visão de Verkaaik, “mais radical e introvertido que qualquer das outras posturas convencionais que pregam unidade entre islâmicos na esfera pública e no mundo político.” (Verkaaik, 2004: 175)

Introvertido é um termo adequado para essa reforma ou progresso interior, a que se deve alcançar pela busca à verdade, e que potencialmente abrirá caminho para uma mudança na inserção social. Já a palavra “radical” fica um tanto ambivalente. No que concerne aos bahá’ís, que muito se esforçam para serem “politicamente corretos”, a radicalidade poderia ser encarada como a profundidade com que se quer a reforma. Mais uma vez, não se trata de enfrentamento político, mas de um redirecionamento da ação social, que teoricamente mudaria as bases da própria sociedade. É o tipo de política (não partidária ou governamental, mas subjacente e diária) de que Saba Mahmood fala. E assim como o seguidor do Tabligh-e-Jamaat é missionário por seus próprios atos, também o é um bahá’í.

Igualmente, essa é uma estratégia de difusão e conversão usada em “outros Islãs” que não o Tabligh indiano, por meio principalmente da prática de caridade e de trabalho social. O termo usado em diversos locais, no Brasil inclusive, é o mesmo: *tabligh* ou “*tabliq* (divulgação do Islã através de obras), cujos engajamento social e fervor na ajuda ao próximo

⁵¹ Beckford, James A. 2000, ‘Religious Movements and Globalization’. Em: Robin Cohen and Shirin M. Rai (eds.), *Global Social Movements*, p. 165-219. Londres: The Athlone Press.

são vividos como realização das bases morais do Islã” (Pinto, 2005: 233). Mas ao se deparar com esses bons exemplos (praticamente obrigatórios para a vivência moral da religião), cada um pode se sentir compelido (por si mesmo, e não por uma insistência ou coação de outrem) a segui-los e a buscar essa religião e essa verdade que deram base à ação. Como já citado no capítulo 1, em diferentes localizações há formas diversas dessa inserção bahá’í por meio do “serviço”, seja na área de promoção de condições sanitárias, de direitos humanos e direitos das mulheres, seja na área de educação.

A adesão a partir do conhecimento da fé por meio de seus exemplos e pela busca da verdade é uma boa forma de conversão/adesão porque nesse caminho, sem que se veja a fé imposta, alcança-se uma espécie de paz interior e de uma certeza em relação a ela que se traduzirá numa menor falibilidade. Ao se interiorizar um aprendizado não se está mais no domínio do normativo, de uma regra imposta, e sim de uma verdade incontestável para o indivíduo porque comprovada pessoalmente.

Entre os bahá’ís, com frequência são abertos grupos de estudo, cujo apelo não é estritamente religioso. Reproduzo o texto de convocação para um curso, repassado em forma de apresentação de powerpoint por email:

O Rio de Janeiro merece voltar a ser a cidade Maravilhosa para se viver!
Ninguém agüenta mais viver com medo, diante de tanta violência, insegurança e nenhuma perspectiva de solução, como mostram os noticiários diariamente!
Por isso, é urgente a recuperação dos valores éticos e espirituais, único caminho para se deter a violência e recuperar a paz e o respeito ao cidadão em nossa cidade!
E os Bahá’ís do Rio de Janeiro são sensíveis a essa necessidade coletiva e urgente!
Por isso, estão oferecendo a oportunidade prática de capacitação para uma vida de paz, harmonia e felicidade, através da *infalível* transformação dos valores pessoais, tão fundamentais para o nosso dia-a-dia. [grifo meu]

Percebe-se com o termo “infalível” essa compreensão da educação que transforma e não apenas regula ou vigia; os bahá’ís parecem acreditar que essa é uma forma muito efetiva (em contraposição à falibilidade da coerção) de levar à correção.

2.2 POLISSEMIA E VERTENTES DA EDUCAÇÃO; PODER, AUTORIDADE E TÉCNICAS DE SI

Utilizo *educação* como termo nativo, polissêmico, que pode significar o estudo e o conhecimento de cada um, as técnicas para se educar (isto é, levar conhecimento geral, específico, espiritual ou disciplina), a aplicação dessas técnicas, as boas maneiras (conhecimento e conformidade com os códigos de conduta).

Ao tomar o caso específico da ONG bahá'í Associação Monte Carmelo, vemos como o objetivo é o de uma educação completa. Como citado, a associação defende a promoção de três tipos de educação: material, humana e espiritual. A educação material, segundo o Estatuto Social da entidade, refere-se ao “progresso e desenvolvimento do corpo (...) a educação para o crescimento, saúde, alimentação etc”. A educação humana traz o “desenvolvimento das habilidades do ser humano para que construa o progresso e o desenvolvimento da civilização, através de artes, ciências, instituições, administrações, governos (...)”. Por fim, a educação espiritual “constitui[-se] na aquisição das perfeições divinas, virtudes, qualidades morais e espirituais”. Esses são os meios e os fins atribuídos a essa forma de inserção social bahá'í.

A compreensão dessa crença sobre os métodos para essa educação, isto é, sua pedagogia (e em certa medida a idéia da revelação progressiva), guardam semelhanças com o construtivismo de Jean Piaget.

Em *Para onde vai a educação?*, Piaget traça um breve panorama das questões que preocupavam pedagogos na década de 1970, quando da primeira publicação do texto. Dentre elas, estavam também os métodos de ensino, que segundo o autor seguiam então três tendências (cada uma respondendo a uma compreensão do desenvolvimento da inteligência e das estruturas cognitivas). Duas defendendo a preformação cognitiva, uma exógena (empirismo) e outra endógena (inatismo). O empirismo trazia o ensino programado e levava ao condicionamento, o que o autor chama de “máquinas de ensinar”, em que a aprendizagem era beneficiada em detrimento da criatividade (“invenção”). A aquisição de conhecimento

vinha da experiência e exposições verbais do adulto. No inatismo, a educação se resumiria ao exercício da razão, mas com o problema de se tornar um “excesso de liberdade sem direção culminava em jogos generalizados sem grande resultado educativo”.

A terceira vertente, a defendida por Piaget, pressupõe a formação (construção) cognitiva processual, trata-se do construtivismo, que não acredita na preformação e dá ênfase ao que chama “espontaneidade da criança” (ou no nosso caso, do aprendiz). Nele, é essencial o “método ativo”, aquele que confere “especial relevo à pesquisa espontânea” e exige “que toda a verdade a ser adquirida seja reinventada pelo aluno, ou pelo menos reconstruída e não simplesmente transmitida.” (Piaget, 2007: 15) O que se deseja, continua, “é que o professor estimule a pesquisa e o esforço, ao invés de se contentar com a transmissão de soluções já prontas.” (Idem) O autor afirma a importância da “manipulação de dispositivos destinados a provar ou invalidar hipóteses que [os alunos] houverem podido formular por si mesmos para exposição de tal e tal fenômeno elementar.” (Ibid: 17).

E explica a importância do método:

Uma experiência que não seja realizada pela própria pessoa, com plena liberdade de iniciativa, deixa de ser, por definição, uma experiência, transformando-se em simples adestramento, destituído de valor formador por falta de compreensão suficiente dos pormenores das etapas sucessivas (...) *Compreender é inventar ou reconstruir através da reinvenção*, e será preciso curvar-se ante tais necessidades se o que se pretende, para o futuro, é moldar indivíduos capazes de produzir ou de criar, e não apenas de repetir. (p. 17)

A idéia de “moldar” relembra o conceito já apontado de corpos dóceis, manipuláveis, mas também o próprio ideal de Piaget, da construção passo a passo.⁵²

Então, entre as formas de pedagogização com direcionamento exógeno (o que descarta o anárquico inatismo) estão a memorização e a compreensão. O repetir memorizado *versus* o entender. Para lembrar Starrett (1995), há um lado positivo da memorização, que eu ampliaria para o ensino religioso, ou o aprendizado moral, pensando em modelos básicos a serem

⁵² É sempre importante ter em mente um cuidado extra na análise de conceitos em traduções. Infelizmente às vezes se encontra termos escolhidos a esmo nas versões em português. Como não tive acesso ao original desse livro, é possível que a palavra de Piaget fosse “formar”, “estruturar”, “construir”, entre outras com sentido mais ou menos direcionado e que implicam “dar formar”.

aprendidos (decorados/assimilados), como orações, ditados, trechos de livros sagrados, “morais da história”, provérbio, entre outros “ensinamentos”. Mas, como Starrett ouviu de um informante: “Uma coisa que a memorização do Corão não pode fazer é por si só te mudar ou ao seu comportamento.” (Starrett, 1995: 63) E a idéia do construtivismo (e também da pedagogia da autonomia, de Paulo Freire, a que passaremos adiante) é que um determinado tipo de ensino (de pedagogização) pode fazer pensar, pode mudar alguém e seu comportamento.

Como mostra Cole, ‘Abdu’l-Bahá

defende que todos sejam educados para o progresso ético e intelectual mas admite a idiosincrasia persistentes do indivíduo “(...) A educação não pode alterar a essência interna do homem mas exerce uma influência enorme, e com esse poder pode trazer de dentro do indivíduo quaisquer perfeições e capacidades depositadas nele (‘Abdu’l-Bahá, 1978, 131-132)” (...) *Abnegação e trabalho conjunto* são a chave para o desenvolvimento do indivíduo. (...) [Em: Warburg (org.), 2005: 64. Grifos meus.]

O pensamento aliado ao treinamento da educação pode estimular o indivíduo a pôr em prática o que tem de bom dentro de si. E há ainda uma idéia de bondade (i.e., de desejo pela tomada dos caminhos certos) inata no homem. Numa explicação que ouvi de um bahá’í iraniano, “as almas se transformam porque são divinas, percebem o ‘perfume da primavera de Deus’.”⁵³

Como visto, existe também uma estratégia de boa conversão ou do alcance efetivo da verdade. Por seus atos, sua lógica, seus ensinamentos, seu posicionamento, os bahá’ís pretendem “conquistar” verdadeiramente. Uma vez interiorizada a verdade, será muito mais difícil afastar-se dela. E, como visto, há implícita na educação uma idéia de disciplina, logo de dominação/conquista efetiva.

Volto então à discussão da falibilidade da coerção, que pode ser vista na seguinte passagem de Foucault, na qual ele propõe que a paz social (outra forte preocupação religiosa) só é possível por meio da disciplina e da política:

É possível que a guerra como estratégia seja a continuação da política. Mas não se deve esquecer que a ‘política’ foi concebida como a continuação senão exata e diretamente da guerra, pelo menos do modelo militar como meio fundamental para prevenir o distúrbio civil. A política, como técnica de paz e da ordem interna,

⁵³ O termo, depois vim a saber, era de um texto sagrado.

procurou pôr em funcionamento o dispositivo do exército perfeito, da massa disciplinada, da tropa dócil e útil. (Foucault, 1997: 151)

Foucault reconhece que houve estados cuja paz civil era garantida pelo exército porque esse era “uma força real, uma espada sempre ameaçadora, mas também porque é uma técnica e um saber que podem projetar seu esquema sobre o corpo social” (Foucault, 1997: 151) e demonstra a preponderância da política e da disciplina sobre a coerção. O exército é útil, mas a política é mais eficaz – justo a política que se molda no modelo militar.

Voltamos, então, ao modelo menos estreito de política, de negociação intersubjetiva e inserção diária de valores e normas. Valores e normas, aceitos pelo indivíduo não porque impostos, mas porque se acredita que sejam o melhor para todos.

Mas Foucault está falando de dominação, de algo um pouco diferente do *ideal* bahá'í. Uma outra perspectiva é a de Asad, em que essa relação não é tão submissa: o corpo dócil “não é alguém que ‘perdeu seu próprio desejo’” (Asad, 1993: 125), mas alguém que tem um novo desejo partindo de si próprio. Como ilustrado por Asad, a relação de Bernard de Clairvaux com os monges a quem “aplicava” sua técnica ritual era de *autoridade*, não de dominação:

Assim, o aprendizado da vida religiosa (...) tinha de ser feito pelos próprios monges em seu intercâmbio com aqueles na [posição de] autoridade. O desejo que motiva esse processo construtivo não é algo que possa ser internalizado em algum rito (como se o *self* fosse um recipiente vazio). (Asad, 1993: 125)

É diante dessa perspectiva que Asad propõe que a norma só existe na relação das práticas disciplinares com o sujeito, isto é, na autodisciplina. Mas a autodisciplina vem orientada por quem se acredita que carregue a verdade (tenha autoridade).

A autoridade também é conceito explorado por Hannah Arendt, que afirma que “sua marca é o reconhecimento inquestionável por parte daqueles que obedecem, nem coerção, nem persuasão são necessários. (...) Manter-se com autoridade requer respeito pela pessoa ou pelo cargo.” (Arendt, 1970: 45) A separação e a definição mais precisa que a autora faz dos conceitos de poder (*power*), força (*force*), vigor (*strength*), violência (no “âmbito da política”,

ela ressalta) e autoridade (*authority*) – e que segundo ela são usados comumente de forma aleatória⁵⁴ – ajudam a pensar a autoridade (bahá'í).

O *poder* corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em grupo. O poder nunca é uma propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido. Quando dizemos que alguém está “no poder”, na realidade nos referimos ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome. (...) Em seu uso corrente, quando falamos de “um homem poderoso”, já usamos a palavra “poder” metaforicamente, aquilo a que nos referimos sem a metáfora é o “vigor” (Arendt, 1970: 44).

O vigor sim, define ela, designa algo no singular, “uma entidade individual”. Já a força aparece como conceito menos ao alcance de nossas mãos: “freqüentemente empregamos no discurso cotidiano como um sinônimo da violência, especialmente se esta serve como um meio de coerção”, mas, “deveria ser reservada (...) ‘à força das circunstâncias’ (*la force des choses*), isto é, deveria indicar a energia liberada por movimentos físicos ou sociais” (Ibid: 44-45). E a violência, por fim, tem caráter instrumental: “Implementos da violência, como todas as outras ferramentas, são planejados e usados com o propósito de multiplicar o vigor natural até que, em seu último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo.” (p. 46)

Na concepção de Arendt, e em certa medida na de Asad, a norma e o poder passam pelo sujeito, que, assim, deixa de ser passivo (ainda que muitas vezes inadvertido). Não são questões dadas e impingidas (de fora para dentro). Arendt, em *Sobre a violência*, aliás, chega a formular diretamente que o homem tem uma tendência a se deixar “guiar/governar/dominar” (*rule*), o que diminui um pouco (ou desloca) a idéia geral de tirania, de um ser individual que se impõem (e a suas idéias) aos demais.⁵⁵

De volta à autoridade, no caso bahá'í, então, ela é mais difusa, e o vigor designa membros da fé mais ativos, seja por experiência, por carisma, predisposição etc. Há, portanto, pessoas mais qualificadas a dar conselhos, encaminhar decisões pessoais, mas não uma obrigatoriedade

⁵⁴ Hannah Arendt lembra que dificilmente exemplos desses conceitos são encontrados em seu estado puro, mas nem por isso podem ser compreendidos como sinônimos.

⁵⁵ Não que a tirania não exista, até porque a própria autora cita o vigor. Mas para que alguém exerça seu vigor em forma de tirania está sendo legitimado pelo poder (coletivo).

de seguir essas indicações. São pessoas que têm legitimidade – que como a própria autora aponta, ampara-se no passado. Ou seja, trata-se de se questionar “o que essas pessoas já fizeram para que acreditemos nelas agora?”. E ao se considerar o poder e a legitimidade de todo o grupo, também se pode pensar “o que nós já fizemos, e como distribuímos a legitimidade de nossos representantes, para que acreditemos em nós mesmos agora?”

Diante disso, por mais que se alcance cada vez mais autonomia (pelas compreensões de Freire e Piaget), não se pode apreender tudo imediatamente por observação e reflexão. Muito do que se aprende vem da crença de que aquela pessoa que ensina tem autoridade para isso e, portanto, o que ela ensina *deve* estar certo. Pode-se, com o tempo e de acordo com a curiosidade/confiança de cada um, testar, verificar e refletir sobre o ensinado. Mas o primeiro passo é o da confiança, que pode vir meio como o afeto e simplesmente por não haver outra saída. Há momentos em que decisões têm de ser feitas e não há tempo de testar todas as hipóteses. Nesses momentos, o educando tem de administrar os conhecimentos empíricos que já possui com os que lhe foram passados mas ainda não testados. E aqui, volta ao papel da mãe, um dos primeiros educadores (por palavras e atos) e uma das primeiras autoridades reconhecidas na vida do indivíduo.

Numa segunda etapa da formação individual, outros atores sociais entram em ação, como os empreendedores morais e os impositores de regras (nos termos de Becker) – que podem ser autoridades ou a quem as autoridades recorrem para agir. E como bem lembra o autor é necessário pensar sempre seus interesses quando das ações. Empreendedores morais e impositores de regras podem, por exemplo, estar interessados em organizar a sociedade, prevenir problemas, mas também simplesmente manter-se na condição de empreendedores morais e impositores de regras. Atentar para as motivações desses dois tipos é uma outra forma de responder (em parte) o questionamento de Foucault sobre as “técnicas polimorfos de poder”, ou seja, por que meios

desapercebidos as regras chegam às condutas. Alguns citados em sua Introdução à *História da sexualidade* são recusa, bloqueio, desqualificação, incitação, intensificação.

Mas a autoridade bahá'ís não é colocada de maneira coercitiva, praticamente não há impositores (constantes, formais) de regras, e o empreendedor moral não é mais um indivíduo (como o foram o Báb, Bahá'u'lláh, 'Abdu'l-Bahá e Shoghi Effendi), mas uma entidade, a Casa Universal de Justiça, escorada nas decisões de um grupo eleito, portanto representativo.⁵⁶ (Vale lembrar, no entanto, que há citações de casos de bahá'ís que tiveram seus direitos retirados, assim como há ex-bahá'ís.⁵⁷)

A perspectiva das técnicas de si de Foucault têm a ver com o posicionamento bahá'í no que toca a autoridade, mas principalmente a conduta. A autodisciplina de Asad é explicada mais minuciosamente por essas “‘artes da existência’ (...) ou as ‘tecnologias de si’ [ou ainda ‘cuidados de si’]”, que mais adiante “perderam certamente parte de sua importância e de sua autonomia ao serem integradas, com o cristianismo, no exercício do poder pastoral e, mais tarde, às práticas de tipo educativo, médico ou psicológico.” (Foucault, 2003: 199).

No estudo dessas práticas, Foucault primeiro desconstrói a idéia de que algumas inquietações do cristianismo não eram inquietações da antigüidade pagã (greco-romana). E discorre sobre manifestações⁵⁸ dessas inquietações compartilhadas. A diferença era que na moral cristã os preceitos eram coercitivos, enquanto na Antigüidade eram “uma preferência, um suplemento, uma espécie de ‘luxo’ (...), propunham mais do que impunham estilos de moderação e rigor” (Ibid: 208). Afirma ainda que é dentro dessas preocupações que se movimenta a moral, definida como:

⁵⁶ Aqui se poderia fazer mais um acréscimo, com o contraponto de Hannah Arendt (1970) para as formas de governo, sempre formas de controle/domínio de alguém sobre alguém, sejam elas a autocracia (*governo por si próprio*, de um sobre todos os outros), a aristocracia (*governo dos melhores* sobre os piores), a oligarquia (*governo de poucos* sobre a maioria) ou a democracia (*governo da maioria* sobre a minoria).

⁵⁷ Não conheci nenhum pessoalmente, mas encontrei relatos na internet e na bibliografia pesquisada. O professor Juan I. Cole, autor de duas fontes dessa pesquisa, é um ex-bahá'í, que largou a religião em 1996, depois de 24 anos na fé, por desentendimentos a respeito do sistema de administração.

⁵⁸ As manifestações são: a) um medo, o de que se perdesse vitalidade por desperdício de energia sexual; b) um modelo, o da vida conjugal monogâmica; c) uma imagem, a do homossexual; e d) um exemplo, o do herói virtuoso, que renuncia aos prazeres.

Conjunto de valores e de regras de conduta que são propostas aos indivíduos e aos grupos por meio de diversos aparelhos prescritivos, como podem ser a família, as instituições educativas, as Igrejas etc. (...) explicitamente formulados em uma doutrina coerente e em um ensinamento explícito (...) [mas também] transmitidos de maneira difusa (...) permitindo, dessa forma compromissos e escapatórias. (Ibid: 211)

Pergunta-se então como o indivíduo pode se conduzir “como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código.” (Idem) E cita que há diferentes maneiras de fazê-lo, o que chama de “determinação da substância ética, ou seja, a maneira pela qual o indivíduo deve constituir este ou aquele aspecto dele próprio como matéria principal de sua conduta moral”. (Ibid: 212). Assim a fidelidade poderia recair no simples respeito às regras (e aqui o modo de sujeição à regra também é variável), ou na tentativa de domínio dos desejos, ou ainda na reciprocidade de sentimentos em relação ao cônjuge – sem esquecer a relação com o real, ou seja, a moral não se reduz a um ato. Implica os códigos de comportamento assim como as formas de subjetivação, alcançadas pelas técnicas de si.

E como Foucault já bem havia notado, a antiguidade pagã centrava-se mais nas técnicas de si do que no código. Assim também parece ser o posicionamento bahá'í. Não se nega uma verdade, um código de conduta, mas enfatiza-se o meio (mais “saudável”, mais “correto”, mais “infalível”, enfim, o melhor meio) de se chegar a ela: o pensamento. Esse é um sistema em que

a ênfase é posta, então, nas formas de relação consigo próprio, nos procedimentos e técnicas por meio das quais ele [o indivíduo] as elabora, nos exercícios pelos quais ele se propõe a si mesmo como objeto a *conhecer*, e nas práticas que permitem transformar seu próprio modo de ser.” (Ibid: 215. Grifo meu.)

Mais adiante, ao falar do “cuidado de si”, o autor se diz prudente ao não querer definir essa abordagem como uma forma de liberação. Diz ser necessário não esquecer das noções de dominação e poder nas relações humanas, mas afirma: “O cuidado de si constituiu, no mundo greco-romano, o modo pelo qual a liberdade individual – ou a liberdade cívica, até certo ponto – foi pensada como ética.” (Ibid: 267) Cuidar de si era superar-se, dominar os apetites que poderiam arrebatá-lo o indivíduo. E “não é possível cuidar de si sem se conhecer. O cuidado de

si é certamente um conhecimento de si (...) mas é também o conhecimento de um certo número de regras de conduta (...)” (Ibid: 269).

Assim, parece ser também o posicionamento entre bahá'ís. As regras formais estão lá, foram feitas (mesmo que administrativamente) pelos representantes escolhidos por voto (e sem candidatura) a partir do julgamento dos membros da fé sobre quem melhor ocuparia essas posições. Mas, assim como na antigüidade pagã citada por Foucault, a ênfase não está nas regras, mas em como cada um as fará cumprir de acordo com sua consciência, experiência, conhecimento e busca pela verdade. Quanto mais se estuda e se conhece (a si, indivíduo, e a si, comunidade global), mais se deseja aquela conduta – provavelmente já indicada por quem tem mais experiência, conhecimento e, de certa forma, autoridade.

Como mencionei, por vezes, essa falta de hierarquia formal, ou a legitimidade atribuída apenas a uma entidade e nunca a uma pessoa (a única autoridade é a Casa de Justiça, porque representativa de deus e dos homens, e abaixo dela são todos iguais), atrapalha a compreensão de, e torna distante, a posição oficial da fé. Uma situação específica mostra como é delicada essa posição bahá'í anti-hierarquizante. Ocorreu no fim de minha pesquisa, quando comentei informalmente que gostaria de entrevistar um membro da Casa Universal de Justiça, que veio ao Brasil e estaria no III Festival de Arte e Cultura Persa. Antes que eu pudesse tomar qualquer atitude formal, minha presença no festival e a entrevista (que terminaram por não acontecer) quase se tornaram um acontecimento (algo que não ocorreu no II Festival). Tive de enviar à Assembléia Nacional uma lista com os temas que gostaria de abordar com aquele que eu encarava como voz da Casa de Justiça. Mas, apesar das formalizações, foi-me explicado que ele, o dr. Javaheri, responderia às perguntas como indivíduo (bahá'í) e não como porta-voz do órgão máximo. E que:

Na administração bahá'í existem alguns cuidados especiais, para evitar o que acontece hoje na política da maior parte dos governos do mundo. O indivíduo bahá'í sozinho não tem autoridade decisória sobre os afazeres do grupo.

Não existem duas classes de indivíduos, os que são membros de Instituições e os outros. A idéia é evitar “culto a personalidade” e privilégios. Acaba também com

castas de pessoas especiais. Por isso o cuidado em não falar como membro da Casa de Justiça. (...) na primeira palestra dele, (...) ele [vai] enfatizar muito o fato de estar falando como indivíduo. Isso não tira o nosso extremo cuidado e respeito dedicado às pessoas que são escolhidas para trabalharem nos órgãos administrativos.

A autoridade individual não é completa. A palavra final é a do grupo. Mas não se pode esquecer, e sempre será difícil articular essa questão, que todo grupo é formado por individualidades. Sem falar que é impraticável consultar a todos o tempo todo (daí a necessidade de atribuição de representatividade a alguns.)

2.3 COMO EDUCAR SEM DOCTRINAR? COMO EDUCAR SEM HIERARQUIZAR?

Na valorização da experiência e da aquisição de conhecimento entre bahá'ís, percebe-se uma situação que, como explicitada por Goody (1987), mistura dois modelos de autoridade, o primeiro mais próximo da cultura escrita e o segundo da cultura oral.

Segundo o autor, o advento da escrita fez surgir a história, que substituiu mito, trouxe complexidade, controle, diminuiu a flexibilidade do código oral, também encorajou novas maneiras de pensar. Essa possibilidade de registro, possibilitou o ceticismo, a ciência, a racionalidade (em lugar do “pensamento mágico”), mas também diminuiu a criatividade e a flexibilidade do oral. Nas religiões escritas, não há muito espaço para mudanças, afirma. Temos de nos lembrar, entretanto, que o modelo trazido pelo autor é ideal, indica tendências, mas dificilmente se verá hoje uma religião apoiada unicamente na (imobilidade) da escrita. Usando ferramental teórico de Goody, eu diria que entre bahá'ís a organização da escrita se alia à flexibilidade da oralidade, e a um desejo explicitado de flexibilidade mesmo. Mas há, sem dúvida, um acompanhamento dessa abertura por parte dos representantes da fé, além de um direcionamento da crença de acordo com os movimentos averiguados.

Goody ainda levanta outra questão importantíssima. A do compartilhamento de um mesmo canal, que leva a um novo sistema de estratificação. “O sistema educacional”, afirma, “antes um canal aberto para a mobilidade social, agora se torna um instrumento de preservação

de status” (Goody, 1987: 140) Ao se escolher um canal e um valor, invariavelmente se estará gerando uma divisão entre aqueles que os têm (e que os têm em variadas escalas) e aqueles que não. Além da pergunta *É possível ensinar/aprender sem doutrinar/ser doutrinado?*, faz-se necessária então outra: *É possível ensinar/aprender sem gerar hierarquia?*

A primeira questão é em parte “rebatida” por bahá’ís pelo uso da razão. O pensamento e a busca individual pela verdade são expostos como a forma bahá’í de fugir da doutrinação da educação. ‘Abdu’l-Bahá, explica Cole (2005), defendeu que “a educação ética deve vir acompanhada de firme embasamento no raciocínio.” (p. 64)

Também cheguei a ouvir o argumento de que a educação bahá’í preza a unidade e não a uniformização. Embora não acredite que o desejo bahá’í seja o de “lavagem cerebral”, o argumento não chega a convencer, uma vez que a uniformização é uma das características da doutrinação, mas não um sinônimo do termo.

Também, ao pensarmos ações e relações sociais como vias de mão dupla, ou seja, que “funcionam” ou “deixam rastros” para os dois (ou muitos) lados envolvidos, e se pensarmos a educação e o ensinar como esse tipo de ação/relação, é importante considerar também a perspectiva do educando. Um determinado tipo de educador (o pedagogo ético, segundo Paulo Freire⁵⁹) tem de se preocupar se o ensino que promove é de autonomia, se não vai gerar desigualdade, em vez de promover um mundo melhor, se não está “passando” aos alunos conteúdo indevido, isto é, ensinamentos errados (objetiva ou subjetivamente). Mas o educando também é ativo.

A busca bahá’í é a “pedagogia da autonomia”. A expressão é título do último livro de Freire (2008) e se enquadra aos ideais bahá’ís – com pequenos ajustes. Essa é a educação que não doutrina e que, para tal, segue alguns preceitos como “rigoriedade metódica”, “pesquisa”, “respeito aos saberes do educandos”, “críticidade”, “ética e estética”, “risco,

⁵⁹ Alguns traços paralelos entre a educação promovida pela comunidade bahá’í brasileira e a educação segundo Paulo Freire também são percebidos por Paiva (2008).

aceitação do novo e rejeição de qualquer forma de discriminação”, “consciência do inacabamento”, “bom senso”, “curiosidade”, entre outras. Mas dois chamam atenção especialmente: “ensinar exige reconhecimento de ser condicionado” (p. 53) e “ensinar exige reconhecer que a educação é ideológica” (p. 125).

O “ser condicionado” aqui não indica a doutrinação. O próprio Freire cita “a diferença profunda entre ser condicionado e ser determinado” (p. 53) e aponta o condicionamento como herança social, cultural e histórica, mas

o fato de me perceber no mundo, com o mundo e com os outros, me põe numa posição em face do mundo que não é de quem nada tem a ver com ele. Afinal minha presença no mundo não é a de quem nele se adapta, mas a de quem nele *se insere*. É a posição de quem luta para não ser apenas objeto, mas sujeito também na História. (p. 54. Grifo meu.)

Dessa forma, ao se reconhecer esse condicionamento abre-se as portas para a libertação. Assim também crêem bahá’ís: A história que nos trouxe até onde chegamos precisa continuar a ser escrita, mas não necessariamente da mesma forma e para isso Deus mandou seus manifestantes, a fim de ajudar os homens a encontrar o paraíso⁶⁰. Existe assim, tanto nos bahá’ís quanto na pedagogia da autonomia de Freire um projeto político, não necessariamente partidário, mas de melhoria, que em alguns casos consiste também em autonomização dos oprimidos. Aqui o caminho ao paraíso se bifurca. Para Freire e seus discípulos, a inserção na sociedade poderia ser feita também por meio partidário, como se vê nos escritos de Frei Betto na contracapa de *Pedagogia da autonomia*:

(...) seus alunos foram emergindo da esfera da ingenuidade para a esfera da crítica; da passividade à militância; da dor à esperança; da resignação à utopia. Convencidos pelo senhor de que são igualmente capazes, eles foram progressivamente ocupando espaços na vida política brasileira, como militantes das CEBs, do PT, do MST e de tantos outros movimentos.

A política aqui não é necessariamente partidária, mas também pode ser. Diversos tipos de movimentos podem ser usados como canais políticos, como o movimento pietista analisado por Saba Mahmood. A inserção do homem-agente na sociedade é o que importa. A

⁶⁰ O termo é meu.

diferença com o caminho bahá'í é que este não aceita o partidarismo. Ainda assim, há uma aproximação possível com a Teologia da Libertação, porque em muitos casos bahá'ís defendem que não se deve esperar pela salvação após a morte, pelo paraíso futuro, mas sim construir esse paraíso na Terra. A já citada Associação Monte Carmelo (AMC) vislumbra “tornar as crianças agentes de mudança na comunidade” (Paiva, 2008: 105).

A AMC não tem como fim primeiro a educação religiosa e a conversão (Paiva cita que a maior parte de seus integrantes, aliás, é de evangélicos), mas sim a “educação de valores”. Ainda assim, no início de cada dia, todos rezam. Na escola, todos sabem que se trata de uma iniciativa bahá'í e que ensina os valores (ainda que não os dogmas) dessa religião, mas os pais e a comunidade local, segundo Paiva (2008), mostram-se satisfeitos com o desempenho da escola. Tanto é que existe uma fila de espera e, segundo a autora, dentro das matrículas dos cursos, reservam-se “10% para indicações do Conselho Tutelar da cidade de Porto Feliz, 10% para a assistência social e 10% para o poder judiciário, que encaminham crianças para a AMC” (p. 108)

Como me foi explicado por um de seus promotores, ao ensinar valores às crianças, elas os levam para casa e acabam ensinando seus pais sobre a honestidade, a perseverança, a paciência, o asseio, o respeito, a generosidade, a cortesia, entre outros valores.⁶¹ Esses ensinamentos vêm junto à passagem de informações que têm a ver com uma educação mais formal e escolar, como geografia e história. Mas a associação também tem cursos para os pais de crianças matriculadas, nos quais buscam fazê-los pensar em como melhor educar e entender seus filhos.

A educação parece ter sido o meio encontrado pela fé Bahá'í para responder à questão colocada pelo presidente da Conferência dos Bispos da França: “O que poderíamos fazer para reduzir o fosso que existe entre a Igreja e a sociedade civil?” (cf. Hervieu-Léger, 2005). Ao

⁶¹ Em alguns casos, a religiosidade (não necessariamente bahá'í) também volta às casas das famílias cujos filhos estudam na AMC. Como conta Paiva, alguns pais vêm seus filhos rezando e voltam a adotar o hábito da oração.

ensinar e promover virtudes (e virtudes que a própria sociedade valoriza teoricamente, embora nem sempre consiga praticá-las), a fé Bahá'í busca diminuir esse fosso.

A não-hierarquização parece ser pretendida pelas ações educacionais bahá'ís na medida em que um desses valores ensinados é o da igualdade entre os homens. A não-doutrinação teria a mesma resposta de Freire: basta ser um educador ético, isto é, seguir os preceitos colocados por ele de respeito, criticidade, bom senso, honestidade etc.

Assim, a educação tem papel fundamental nessa religião por ser um dos meios de esforços/sacrifícios pelos quais pretendem fazer alguma diferença na sociedade (mundial) em que se inserem. A educação envolve tanto as atuações mais direcionadas (obra sociais), quanto as atuações mais difusas (o estabelecimento da conduta diária bahá'í).

No capítulo seguinte, aprofundo outra forte marca dessa identidade religiosa: a identificação global – marcada em parte por outros tipos de sacrifício, distintos da educação, que são o pioneirismo e o exílio.

3. RELAÇÕES INTERÉTNICAS E INTER-NACIONALISTAS

3.1 IDENTIDADE COMO NORMALIDADE, ALTERIDADE COMO DESVIO

O caminho por que optei seguir para discutir a construção e manejo de identidades passa pela teoria do desvio. Meu principal argumento é o de que o desviante pode ser encarado como o *outro* numa situação em que o *mesmo* é tido como o normal. A leitura de Durkheim (1997, 1999a, 1999b), Simmel (1971), Weber (2003), Douglas (2003), Elias (1994), Becker (1973/1991, 2005), entre outros, demonstra: a) a geração do rótulo *outro* (e por conseguinte o rótulo *mesmo*); b) o processo de definição (por parte dos *mesmos*) da categoria *outro* como negativa ou não desejada em diversos níveis (apenas não buscada, ou estranha, perigosa, nociva, desprezível etc); c) o importante papel dessa categoria na delimitação dos espaços do *mesmo*, isto é, em sua percepção de si e na elaboração da noção de igual; d) a flexibilidade desse rótulo/categoria, o que possibilita uma nova compreensão da alteridade. Ao se falar de igual (item c), é importante notar que se trata de conceito maleável (item d), uma vez que ao se mudar de chave, *mesmos* viram *outros* e *outros* viram *mesmos*.

Partindo daqui, pode-se gerar espaços – círculos concêntricos talvez sejam a forma mais clara de visualizar o processo – em que outros são agrupados quanto mais longe se siga numa escala de comparações.⁶² Esse é um bom artifício para se aproximar desse *outro*. Se se quiser seguir adiante, a compreensão da necessidade de existência do *outro* abre espaço para uma teoria da inclusão. Não uma teoria da inclusão total, mas uma teoria processual da inclusão.

Em estudos sobre a inclusão e a convivência entre diferenças, aponta-se quatro fases: 1) exclusão; 2) segregação institucional (os “excluídos” têm espaços, mas apenas deles, num *apartheid* social, étnico, educativo etc); 3) integração ou aceitação (meio termo entre a segregação e a inclusão, fase na qual alguns membros começam a desfrutar da integração); 4)

⁶² É importante pensar nas bordas que definem esses círculos não como linhas “finas” e precisas, mas como contornos grossos e *flous*, que vão perdendo definição e cor até se misturarem ao interior do círculo. Além disso, ao se aproximar da realidade, haveria outros círculos concêntricos e não-concêntricos e espaços de interseção entre círculos diversos.

inclusão. Há leituras em que a fase da integração apresenta valorização do outro, mas com alguma separação (por exemplo, músicos de jazz admirados, ou sambistas, para que o exemplo fique mais brasileiro, embora nenhum americano WASP ou brasileiro de classe média mais intelectualizada quisesse que seu filho se tornasse um deles.) Nessa leitura, a quarta fase, não seria apenas da homogeneização do tratamento igualitário, mas também de uma valorização mais próxima.⁶³

Ao mesmo tempo, ao se pensar o desviante, e aqui, ao se pensar o *outro*, é fundamental perceber que essa categoria é indispensável ao todo – seja esse todo qual for (uma comunidade, um país, uma equação algébrica). Só há mesmos onde há outros. Só há *insiders* onde há *outsiders*; nacionais onde há estrangeiros; mais por oposição ao menos – caso contrário, tudo seria zero. Na metáfora, num saco de bolas brancas só há bolas, mas se houver uma bola azul nele, surgem, com ela, bolas brancas e bolas azuis. O surgimento da bola azul passa a tornar a cor um critério usado na descrição do que contém o saco.

Durkheim fez a primeira inclusão do desvio na sociologia com suas argumentações sobre o normal e o patológico. Nelas, o patológico, o desvio, é intersticial ao todo, portanto, há certa normalidade nele. E só é de fato anômico o desvio que foge ao controle, como se houvesse dois desvios possíveis, o intersticial e a aberração. Acredito que a separação entre esses dois extremos da categoria é maleável e mesmo negociável numa sociedade, e entre eles há muitas variações de desviantes (ou *outros*).

Assim, não há relação (interpessoal, interétnica, inter-nacional, interreligiosa) sem alteridade, por ser a identidade contrastiva.

⁶³ Em leituras sobre inclusão/exclusão, encontrei a seguinte definição das quatro fases proposta por SASSAKI, Kazumi Romeu (1997) e relativa a alunos com necessidades especiais: “a) fase da exclusão – as pessoas com deficiência não recebiam atenção educacional alguma; b) fase da segregação institucional – as pessoas com deficiência freqüentavam escolas especiais ou hospitais e residências utilizadas como locais de educação especial; c) fase da integração – algumas pessoas com deficiência eram encaminhadas às escolas de ensino regular, a classes especiais e a salas de recursos, podendo ocorrer pela inserção pura e simples daquelas pessoas com deficiência que conseguiram ou conseguem, por méritos pessoais e profissionais próprios, utilizar os espaços físicos e sociais, bem como seus programas e serviços, sem nenhuma modificação por parte da sociedade, ou seja, da escola comum, da empresa comum, do clube comum, etc.; d) fase da inclusão – todas as pessoas com deficiência são inseridas em classes comuns, sendo que os ambientes físicos e os procedimentos educativos são adaptados aos alunos de acordo com suas necessidades.”

Simmel também oferece uma leitura inclusiva do excluído/forasteiro, indicando sua necessidade ao todo.⁶⁴ Dele depreende-se que o outro se faz necessário para que se conheça a própria individualidade. Esse reconhecimento da necessidade da diferença é um passo fundamental na discussão da alteridade e na aceitação do *outro*. A identidade só é criada a partir da exclusão de quem não é *mesmo*. O círculo que riscamos a nossa volta para dizer “dentro deles somos mesmos, fora dele estão os outros” é feito por meio de criação de regras (formalizadas ou tácitas dentro do grupo que as formou), ambas resultantes da herança histórico-cultural, por meio da qual, de uma maneira geral, também se delimita o *outro*. Essa herança, criada com o passar do tempo, é traçada a partir de costumes e ideais comuns. Pode-se começar a pensar nela a partir do seguinte trecho de Durkheim (1970: 95):

Há em toda sociedade um certo número de ideais e de sentimentos comuns que as gerações transmitem umas às outras e que asseguram, ao mesmo tempo, a unidade e a continuidade da vida coletiva. Tais são as lendas populares, as tradições religiosas, as crenças políticas, a linguagem etc.

Para se sentir *mesmo* é preciso ter algo em comum e essa *comunidade* é criada por meio das relações e aproximações entre membros do grupo.

Weber indica o mesmo mecanismo de definição, citando os dois lados, ou seja, os iguais e os diferentes:

Diferenças (...) podem no caso concreto ocasionar repulsão ou desprezo da parte de pessoas de costumes distintos e, como reverso positivo, uma consciência de comunidade entre as homogêneas, a qual pode então tornar-se portadora de uma relação comunitária (...) Todas as diferenças podem alimentar em seus portadores, um sentimento específico de ‘honra’ e ‘dignidade’ (Weber, 2003: 269).

Esses sentimentos de honra e dignidade são bem trabalhados por Elias em *The established and the outsiders*. É para proteger os “altos valores humanos” que um grupo⁶⁵

⁶⁴ Simmel, aliás, faz de sua teoria, uma metateoria ao articular compreensões como indivíduo e sociedade, pobre/excluído e incluído, direito e dever, formal e substantivo, superordenador e subordinado, nas quais, sem uma principalidade lógica, um termo não existe sem o outro, ambos estão enlaçados, mesmo que sejam independentes. Cada um evolui segundo suas próprias regras, mas cada regra não seria possível sem a existência do outro. Essa metáfora é riquíssima para a discussão da alteridade.

⁶⁵ No caso de Elias, que está preocupado com a questão do *poder*, esse grupo é o estabelecido, por oposição aos *outsiders*. O autor afirma que ao se falar em etnicidade ou raça desloca-se a atenção para questões periféricas dessa relação de maior importância (para ele), que é a relação de poder, o que atualizado poderia significar uma diminuição da importância da questão cultural ou identitária. Acredito que se possa trabalhar com essas questões

repudia o outro: “Para preservar o que sentem como ‘alto valor’ fecham-se contra quem chega recentemente, protegendo assim a identidade do grupo e afirmando sua superioridade” (Elias, 1994: xxii). A citação demonstra bem o caso da divisão perceptível (embora não explícita) entre os pioneiros (categoria nativa) e os refugiados bahá’ís – esses últimos, os “recém-chegados” de alguma maneira minimizados por quem aqui já estava.

Da delimitação identitária como forma de proteção, entretanto, trataremos mais adiante (“O medo do outro”). O importante a ser notado aqui é, então, o sentimento de dignidade e honra gerado por (e em certa medida geradora de) um sentimento de pertencimento a um grupo, resultado da auto-identificação dos membros como iguais.

Mais uma vez, vai se recorrer a Durkheim, que aqui admite a criação de grupos dentro do grupo maior da sociedade:

A partir do instante em que, no seio de uma sociedade política, certo número de indivíduos tem em comum idéias, interesses, sentimentos, ocupações que o resto da população não compartilha com eles, é inevitável que, sob a influência dessas similitudes, eles sejam atraídos uns para os outros, que se procurem, tenham relações, se associem e que se formem assim, pouco a pouco, um grupo restrito (...). Porém, uma vez formado o grupo, dele emana uma vida moral que traz, naturalmente, a marca das condições particulares em que é elaborada. (Durkheim, 1999: xxi)

Essa vida moral assume a forma de regras, formalizadas ou tácitas. E teoricamente é a partir dessa regras, normas e costumes que se vai classificar quem está dentro e quem está fora do círculo. “A consciência de comunidade fomenta a ‘imitação’ ” (Weber, 2003: 273). Na visão de Merton, há dois importantes elementos da estrutura social:

[O primeiro são] objetivos culturalmente definidos de propósitos e interesses mantidos como objetivos legítimos para todos (...) aproximadamente ordenados em alguma hierarquia de valores. Um segundo elemento da estrutura cultural define, regula e controla os modos aceitáveis de alcançar esses objetivos. Cada grupo social invariavelmente liga seus objetivos culturais e regulamentos, enraizados nos costumes ou nas instituições de procedimentos permissíveis para a procura de tais objetivos. (Merton, 1970: 204-205. *Apud* Velho, 1981)

O problema surge, então, no contato de grupos com diferentes interesses ou aceitabilidade de alcance desses interesses. Mas mesmo que se pense nessas duas perspectivas

culturais e identitárias associadas à noção de poder. Este se alterna caso a caso nas relações estudadas. Não há necessariamente estabelecidos e *outsiders* absolutos, quando se trata da questão cultural ou identitária.

como transgressoras, há que se olhar tipos diferentes de transgressão: a de quem aceita as regras, mas tenta burlá-las; a de quem não as aceita (porque não lhe fazem sentido); ou ainda de quem não as “respeita” porque não as conhece.

Becker – que reafirma que todo grupo social cria regras e tenta forçá-las e quem as quebrou pode ser visto como um tipo especial de pessoa, alguém em quem não se pode confiar para viver sob as regras acordadas pelo grupo – diz que o *outsider* pode considerar que quem faz as regras não tem legitimidade para fazê-lo. A classificação de desvio, aliás, é extremamente problemática e pode envolver discussões sobre equilíbrio, organização e funcionalidade da sociedade.⁶⁶

Wallerstein (1995) vê essa articulação na cultura, afirmando que é um campo de batalha entre forças diferentes. Mas segue o preceito (em muitos casos excessivamente ideológico) de Sidney W. Mintz de que a “natureza humana” cria “realidades culturais”. A abordagem de Wallerstein é, no limite, de denúncia do capitalismo, como se essa força (conservadora), acima de todas, direcionasse o embate cultural/étnico. Não concordo inteiramente com o autor, mas acho importante pensar na abertura que sua definição propõe (quando não se está preso apenas ao capitalismo) ao apontar para realidades criadas, portanto *processuais* e não estáticas, e mais que isso, *negociáveis*.

Por fim, Becker também comenta atos de desvio não intencionais, por exemplo, em casos em que não se conhece uma regra e, aqui, contempla “subculturas particulares” (religiosas ou étnicas), “que podem simplesmente não saber que todos não agem ‘daquela maneira’ e, a partir disso, cometer uma impropriedade” (Becker, 1973: 25). Um exemplo dado pelo próprio autor (citando Mary Haas, em “Interlingual world taboos”) é o de que palavras

⁶⁶ Mas é difícil definir qual a função da sociedade, qual seu objetivo. Essa é muito frequentemente uma questão política. “A função do grupo ou organização é, então, decidida num conflito político, não dado da natureza da organização” (Becker, 1973: 7). Assim, Becker chama a atenção para a importância de quem classifica o desviante e de como isso é, na verdade, não um desenvolvimento lógico-científico, mas uma tomada de posição. Ou, como propôs Velho (1981), a noção básica é que não existem “desviantes em si mesmos”, ou *outros* fixos.

tidas com “sujas” em algumas culturas não o são em outras e podem ser usadas inadvertidamente, gerando mal estar.

Muitas histórias de encontros de diferenças – e no nosso caso, o encontro entre pessoas de proveniências geográficas diferentes – apresentam essas características. O *t'arof*, por exemplo, citado no Capítulo 1, é um excelente exemplo de como características culturais podem gerar desentendimentos. Os iranianos chegados ao Brasil tiveram de aprender que se oferecessem algo (como fez o casal persa aos americanos citados no primeiro capítulo), muito possivelmente o outro lado o aceitaria. Um caminho para “resolver” o problema seria aceitar os brasileiros como mal-educados (e essa característica em nenhum momento me foi citada) e apartar-se. Outro, seria compreender diferenças culturais e tentar encontrar formas de praticar o *t'arof* (quem quisesse fazê-lo) sem se colocar “em risco”.

O primeiro caminho se parece com a continuidade da carreira do desviante (na genealogia desenhada por Becker), quando ele a aceita e se junta a um grupo dos chamados desviantes, com o qual experimenta a sensação de pertencimento. As pessoas daquele grupo o entendem. Com o grupo, suas posições tendem a ser mais racionalizadas, desenvolvendo justificativas históricas, legais e psicológicas para ser daquela maneira. Alcança-se uma filosofia de vida e uma ideologia daquele desvio/maneira de ser. Também ao se juntar ao grupo, o desviante aprende a desenvolver estratégias para viver com seu desvio causando o mínimo de problema. (Algo como: Somos assim, persas, bem-educados, e não adianta nos misturarmos com esses brasileiros mal-educados. Aos poucos, formaremos uma colônia, mais ou menos fechada, de forma que possamos viver aqui sem nos misturar com essa gente e nos proteger assim.)

Esse quadro é típico dos casos de minorias étnicas. Mas exprime também movimentos já citados, em que reconhecimento de semelhanças e criação de regras levam ao sentimento de pertencimento (Durkheim, 1970, 1999. Weber, 2003.) Mas num mundo multiculturalizado o

fechamento em si é limitado, e as múltiplas relações com que se tem de viver, sobretudo numa metrópole (e lembro aqui que meu campo principal foram as cidades do Rio de Janeiro e São Paulo), fazem com que se acione diversas identidades ao mesmo tempo e se tenha muitas chances de relação e de delimitação identitária.⁶⁷

Seja como for, não percebi um desejo bahá'í de se segregar, o que é muito compreensível, já que a grande maioria veio ao Brasil especificamente para propagar a fé, e mesmo aqueles que vieram fugidos do regime buscam ser pioneiros. E a forma de expansão da fé é muito típica, não envolve em suas estratégias o proselitismo, mas a inserção na sociedade em que se vive. O que não impede que as diferenças sejam sentidas, mas direciona a maneira de se lidar com elas.

No II Festival de Arte e Cultura Persa, quando questionados sobre a confrontação com as características brasileiras, bahá'ís iranianos citavam sempre a cordialidade e a hospitalidade como fatores positivos e que facilitaram sua adaptação ao Brasil. Um casal específico, tinha chegado recentemente de um país “desenvolvido” onde fora morar fugido da Revolução. Anos depois, acabaram buscando o Brasil (onde já moravam alguns parentes seus) porque acreditavam que se sentiriam mais acolhidos.

Questionados sobre características negativas da “brasilidade”, a maior parte demorava a responder, pensava um pouco mais. Não me pareceu haver uniformidade nas respostas. Algumas pessoas citaram um baixo nível educacional, outras uma certa falta de comprometimento e seriedade, outras ainda alguma permissividade.

⁶⁷ Se se pensar no enfoque de Appadurai, os embates e delimitações acontecem nos locais de cruzamento de vetores de interesses, pessoas, ideologias etc: “Vivemos num mundo que é fundamentalmente caracterizado por objetos em movimento. Esses objetos incluem idéias e ideologias, pessoas e bens, imagens e mensagens. Esse é um mundo de fluxos. (...) De fato, são (...) as disjunções entre vários vetores que caracterizam o mundo-em-movimento que produzem os problemas fundamentais do estar vivo, equidade, sofrimento, justiça e governança (...)” (Appadurai, 1999: 230-1) No caso bahá'í especificamente, há críticas e delimitações do que é bahá'í ou não, mas em geral a posição é mais agregadora e associativa do que segregadora.

3.2 O MEDO DO OUTRO

Num primeiro nível de estudo das causas do medo do novo, do outro, do estranho, argumenta-se que a pessoa ou grupo que subverte uma regra pode fazê-lo novamente, não se tornando assim confiável. Gera-se uma desconfiança imediata. “Que tipo de pessoa poderia quebrar uma regra?”, Becker refaz o pensamento comum. A resposta usual é: “Alguém que é diferente do resto e que não pode ou não vai agir como um ser humano moral, logo, pode quebrar outras regras importantes” (Becker, 1973: 34.).

Num segundo nível, sai-se da perspectiva pessoal, daquele que não merece confiança, para a do contágio: “Eu ousou sugerir que a cada vez que uma norma é quebrada por um indivíduo, todos os outros indivíduos do grupo experienciam a tentação de quebrar normas criticamente conectadas com a unidade e a persistência do grupo”, propõe Turner (1996: 124), que afirma que mecanismos judiciais são usados para reestabelecer e corrigir uma crise em alguns casos, mas que o ritual é a forma de aplacar essa ameaça quando o conflito está num nível mais profundo. Como propõe Mary Douglas: “Quando o sistema é atacado por fora ao menos o perigo externo promove a solidariedade por dentro. Quando o sistema é atacado deliberadamente por dentro por indivíduos, estes podem ser punidos e a estrutura reafirmada.” (Douglas, 2002: 173)

O ataque “por fora” (i.e., o encontro com algum tipo de outro) e sua utilidade para a formação da identidade já foi visto aqui. Mas vale levantar a questão sobre que outras formas de correção de crise, do ataque “por dentro”, podem ser usadas nos dramas sociais culturais contemporâneos, de que rituais pós-modernos depende a unidade das sociedades hoje.

Uma das respostas passa certamente pela compreensão do medo do outro. E nesse segundo nível do mecanismo, pensa-se que aquela pessoa pode servir de modelo para os demais, carregando assim também o perigo do contágio de contestação, ou de afronta aos modelos do primeiro grupo.

A simples existência de *outsiders* interdependentes, que não dividem nem o fundamento [*the fund*] das memórias nem, como parece, as mesmas normas de

respeitabilidade do grupo estabelecido, é irritante; é percebido pelos membros desse [grupo] como um ataque a sua própria imagem-do-nós⁶⁸ [*we-image*] e a seu próprio ideal-do-nós [*we-ideal*]. Uma aguçada rejeição e estigmatização do *outsider* é o contra-ataque. (Elias, 1994: xxiv)

Trata-se de uma espécie de contestação porque cada grupo acredita que seu “método” é melhor e sabe, ou desconfia, que o outro grupo também acredita na superioridade do próprio “método” – o que representa uma afronta e uma possível ameaça à estabilidade do primeiro. Provavelmente, num primeiro momento, o segundo grupo mal se deu conta do desrespeito às regras, normas e costumes do primeiro. O que seria interessante trabalhar é que a diferença não representa uma indiferença ou um desprezo, isto é, uma rejeição das regras do outro. Mas sim, maneiras diversas, porém equivalentes, de se encarar o mundo. Essa abordagem (dados alguns limites) é mais próxima da compreensão diversificada de mundo bahá’í, que, mais uma vez, direciona a conduta dos adeptos da religião, entre eles, os adeptos nascidos no Irã a que se dedicou em parte esta dissertação.

O caminho que busca pontos em comum também pode ser associado a esse. Um exemplo veio de uma das primeiras pioneiras persas, chegada no fim da década de 1960, mas que antes passara pela Alemanha, Mahrou, que é mãe de Aída, nascida na Alemanha, e avó de Paloma (filha de Aída). A maior parte dos nomes persas (mesmo dos descendentes) é persa. Mas Mahrou diz que ela e o marido queriam dar à filha um nome que pudesse ser reconhecido no mundo todo. Inspiraram-se na ópera de Verdi e deram o nome de “uma princesa africana” para a filha, que por sua vez, nomeou sua filha com um nome pacifista espanhol.

Mas para fecharmos a questão do mal-estar no encontro das diferenças, Mary Douglas em *Purity and danger* afirma que o incômodo, subjetivamente, vem da impressão do “fora do lugar”. Parte central de seu argumento é de que o comportamento racional envolve classificação e de que a atividade de classificação é um universal humano (raciocínio que

⁶⁸ Optou-se aqui por esta tradução, e não pela utilização dos termos auto-imagem e auto-ideal, para enfatizar a questão coletiva, por oposição a uma auto-imagem do indivíduo.

resgata Mauss e Durkheim em “Algumas formas primitivas de classificação”). Ou, como propôs Bauman, a “claridade cognitiva (classificatória) é um reflexo, um equivalente intelectual, da certeza comportamental. Eles chegam e partem juntos.” (Bauman, 1995: 146)

Para Mary Douglas, a idéia do tabu é organizadora daquilo que determinado grupo pensa como organização do mundo, faz com que algo alcance a categoria de sagrado. “Tabu é um código de conduta espontâneo que forma um vocabulário de limites físicos e espaciais e signos verbais que circulam e protegem relações vulneráveis (...) O temido contágio espalha o perigo do tabu quebrado para toda a comunidade” (Douglas, 2002: xiii).

E como há perigo, há meios de tentar evitá-los, muitas vezes, a coerção:

(...) A ordem ideal da sociedade é guardada por perigos que ameaçam seus transgressores. Essas crenças de perigo são ameaças que um homem usa para coagir outro, assim como perigos que nos quais ele mesmo teme incorrer (...). (Ibid: 3)

Douglas cita alguns dos casos em que esse medo de poluição/contágio pode acontecer. São casos simbolicamente carregados, como rituais de pureza ou o contato/mistura de sexos ou seres de características diferentes, mas também pessoas em estado “marginal”, de alguma maneira deixadas fora dos padrões da sociedade, “que são sem lugar. Podem não estar fazendo nada moralmente errado. Mas seu status é indefinível” (Ibid: 118). Seus exemplos vão da gravidez ou o período menstrual em algumas sociedades até ex-detentos ou pessoas que passaram por instituições de tratamento mental. Às margens e fronteiras, aliás, é reservado um capítulo especial em *Purity and danger*, são áreas de maior risco por estarem em contato com os dois lados: “Todas as margens são perigosas.” (Ibid: 150)

Embora, em geral temíveis, as fronteiras têm muito a acrescentar nesse estudo sobre alteridade, por ocuparem um lugar ambíguo, ambivalente, mas também mediador.

3.3 ETNICIDADE, RAÇA E NACIONALIDADE PARA BAHÁ'ÍS NO BRASIL

No contexto de um mundo globalizado, a formação identitária está fortemente atrelada ao pertencimento étnico, embora não apenas nele. No exemplo dos círculos concêntricos, essa

relação é apenas um ou alguns dos círculos concêntricos, como a religião, a moradia/proximidade geográfica (essa mesma variando entre bairro, cidade, estado, país, continente, bloco etc), a visão política, a nacionalidade, um passado histórico comum... A relação étnica pode gerar uma relação comunitária, sobretudo num meio multicultural, em que outros grupos, diferentes, relacionam-se com um determinado grupo. Ao mesmo tempo, a comunidade política em geral busca despertar a crença na comunhão étnica, “sobrevivendo esta geralmente à decadência daquela” (Weber, 2003: 270). A crença na comunhão étnica pode transformar relações associativas (racionais) em relações comunitárias (pessoais), afetivas, sentimento que se manifesta na forma de confraternização pessoal.

Weber propõe que a princípio o idioma e em seguida “homogeneidade de regulamentação da vida” são fundantes desse tipo de relação:

As comunidades (...) podem evocar sentimentos de comunhão que subsistem mesmo depois de a comunidade ter desaparecido e são sentidas como “étnicas”. Especialmente a comunidade política pode ter semelhantes efeitos. Mas isso ocorre, de modo mais imediato, naquela comunidade que é portadora de um “patrimônio cultural de *massas*” específico e que condiciona e facilita a “compreensão” mútua: a comunidade lingüística. (...) É evidente que a comunidade lingüística e, em segundo lugar, a homogeneidade de regulamentação ritual da vida, condicionada por idéias religiosas parecidas constituem por toda parte elementos extraordinariamente fortes nos sentimentos de afinidade étnica, e isso porque a “compreensibilidade” do sentido das ações dos outros é o pressuposto mais elementar de uma relação comunitária. (Weber, 2003: 271)

Deste ponto de vista, pode ser considerado segregacionista manter seu idioma natal num outro país? Essa é uma pergunta que poderia ser feita naquele festival, em que as palestras eram proferidas em persa erudito – como se o persa comum, “diário” não fosse suficientemente ininteligível. Pelo que vi, não tanto no festival (talvez porque esse fosse o momento de os persas serem mais persas mesmo, não por segregação, mas por incentivo aos seus valores, recordação do passado, fortalecimento de uma identidade que lhes daria mais força), mas no decorrer da pesquisa, a erudição ali era própria da fé, que valoriza a educação. Mas, como já apontado, a educação pode ser segregacionista.

Importante, então, notar, que no III Festival de Arte e Cultura Persa, a palestras teriam tradução simultânea. Como não fui ao festival, não pude comprovar se de fato houve. Mas o desejo de que houvesse a tradução já demonstra o reconhecimento de que havia algo a ser complementado ali. A erudição é desejável, sim, mas desde que seja útil à comunidade.

Ainda assim, como se verá, o persa é valorizado, grande parte de nomes de filhos de imigrantes é persa e no próprio festival de 2006 (o segundo), pedia-se que os pais ensinassem o idioma a seus filhos. Minha hipótese é a de que essa valorização é instigada em qualquer que seja a migração bahá'í, e não apenas entre persas.

O que Weber chama de “homogeneidade de regulamentação da vida” é constituído e promovido por costumes, normas e regras. É a partir deles que se delimita quem é *mesmo* e quem é *outro* no grupo, e a partir dessa rotulação, quem merece ou não confiança. (De volta a Merton, o problema surge no contato de grupos com diferentes interesses ou, ainda, entre “acusadores e acusados” de Velho.)

A partir dessa compreensão, aponto três conceitos que nos serão úteis na análise, usados ao se ordenar, e classificar – esse movimento reconfortante da classificação citado por Mary Douglas (2002) –, enfim, para lidar com indivíduos e grupos de procedências distintas: raça, nação e etnia. Os três são complementados por outro, de mais difícil definição, o de cultura.

Por mais que o conceito de raça biológica seja ultrapassado e delicado mesmo, expressões que remetem à noção biológica de raça apareceram em conversas com os bahai's. Mas, mais do que por isso, opto por utilizá-lo também porque parte do raciocínio a caracterizá-lo será repetido nos conceitos de nacionalidade e etnia. Transcrevo um trecho de meu diário de campo:

Numa de minhas conversas com uma bahá'í iraniana, em minha primeira viagem a campo, para o II Festival de Arte de Cultura Persa, era evidente uma espécie de “orgulho persa”, com o qual ela exaltava a milenaridade dessa cultura, que resistiu a inúmeras influências ao longo de sua história, principalmente à “cultura árabe”. Quando comentei sobre a influência americana, disse ela com desdém: “Mas a influência americana não é nada. O que são cem ou duzentos anos numa história de

seis mil anos?” Para além da questão cultural, a questão da raça ficou evidente quando ela fez questão de frisar a diferença entre persas, por um lado, e árabes e judeus, por outro. Nas palavras dela, “persa é ária [ariano] e o árabe é semita, como o judeu.”

De maneira pejorativa ou não, a articulação da identificação racial aqui é facilmente demonstrada. A raça figurou nesse exemplo como um dos fatores constituintes da identidade.

Confesso que ao ouvir o termo “ariano” senti um frio na espinha. Algum tempo depois, na primeira página do livro do jornalista inglês Jason Elliot sobre sua passagem etnográfica pelo Irã, deparei-me com o seguinte trecho (ele acabava de entrar num táxi e o motorista iniciou uma conversa em farsi, mas ao perceber que não eram conterrâneos, diz):

“Pensei que fosse iraniano”, ele disse, “voltando dos EUA ou algum outro lugar. Você tem...”, sua mão faz um gesto que lembra um véu à frente do rosto, “você tem um aspecto ariano.” Isso foi uma surpresa. Foi ainda um lembrete de que eu entrara numa órbita de uma mitologia diferente e mais antiga. O próprio nome Irã, nesse momento me lembrei, era uma versão moderna da palavra “Ariana”, terra dos arianos. (Elliot, 2006: 1)

O relato serve para relativizar e desmistificar a primeira impressão (nazista) do termo. Mas a posição da iraniana talvez seja uma amostra do conflito existente da demarcação identitária. A fé Bahá’í definitivamente não prega diferenciação de valoração entre raças, pelo contrário, busca-se a demonstração de igualdade entre todas. Um caso especial é relatado por Momen (2005):

‘Abdu’l-Bahá também direcionava sua atenção para o problema do preconceito racial. Enquanto estava nos EUA, por exemplo, fez questão de convidar um bahá’í negro para o lugar de honra num jantar oferecido por uma família da alta sociedade de Washington. (p. 85)

A ação se deu no início do século XX. E era obviamente uma forma de chamar a atenção da comunidade para a igualdade que defendia. Mas, como explica Stockman (2005), não se poder dizer que os bahá’ís americanos das primeiras décadas do século XX acreditassem na igualdade entre as raças. Ele diz que o livro *The Bahá’i Faith in América* (volume 1) documenta que Ibrahim Keiralla, um dos fundadores da comunidade bahá’í americana, “ensinava a crença na superioridade da raça anglo-saxã e a inferioridade do catolicismo, do mormonismo e do Islã” (p. 97)⁶⁹

⁶⁹ Seria leviano argumentar que os posicionamentos individuais caracterizariam a posição prática da fé, por oposição à posição teórica demonstrada por ‘Abdu’l-Bahá. Mas de maneira geral, percebo que até hoje, o posicionamento da fé segue mais ou menos as compreensões (vagas) do senso comum.

O mais proveitoso no estudo da noção de raça, porém, talvez seja perceber como o conceito tido muito tempo como científico, logo imparcial, “correto”, foi em geral usado de maneira política. Hannah Arendt (1973) contrapõe duas teorias importantíssimas no século XX, a que interpreta a história como luta de classes e a que a interpreta como luta natural de raças,⁷⁰ e diz que seus poderes de persuasão não seriam possíveis sem o apelo a “experiência e desejos, em outras palavras, a necessidades políticas imediatas” (Arendt, 1973: 159). Na visão de Lévi-Strauss, a idéia pode ser remetida à Antigüidade, ainda que não houvesse correlato da palavra “raça”, mas havia sim o conceito de *ethos*. E tudo o que não fosse relativo à cultura e língua gregas era bárbaro. Para ele, aliás, é muito mais correto e menos preconceituoso pensar em termos de cultura ou de civilização. Mas o próprio conceito de cultura acaba sendo usado como uma sobreposição da raça, como bem mostra Malik: “Ao ser transportada da diferença racial para a diferença cultural, as noções de ‘inferioridade’ e ‘superioridade’ tornaram-se aceitáveis, até científicas” (Malik, 1976: 130).

Malik, como Arendt, sobrepõe raça a classe, afirmando que “o conceito de raça surge da tentativa de atribuir à natureza a desigualdade, que Rousseau observa de maneira correta como produto do domínio político e moral” (Ibid: 60) e ainda remetendo-se à Revolução Francesa, que “a idéia de raça desenvolveu-se como meio de explicar a persistência de divisões sociais numa sociedade que proclamou sua crença na igualdade.” Também Stuart Hall (2003: 68-71) observa a utilização comum dessa superposição mas entre raça e etnia, bem como a utilização do conceito de raça para justificar e naturalizar diferenças (sociais).

Assim como a raça, a nacionalidade teve seus usos manipulados de acordo com necessidades específicas, sobretudo a partir do surgimento dos Estados-nação. Até o fim do século XIX, as nações eram idéias (e mesmo territórios) menos homogêneos, e é com o nacionalismo que se torna “menos um produto de associação política voluntária do que a encarnação de

⁷⁰ A atualização dessas duas teorias para o século XXI é a polêmica tese de Samuel Huntington de “choque de civilizações”, relativizada por Tariq Ali como “choque de fundamentalismos” e fortemente combatida por Edward Said. Percebe-se, assim, que “raça” e “classe” ganham tons de “cultura”, mas o uso ideológico permanece.

identidades étnica, lingüística e racial particulares” (Ibid: 137. Ver também Hobsbawn, 1991 e Gellner, 1983). Buscava-se homogeneidade e lealdade para a governança. Num episódio paradigmático dessa situação, citado tanto por Malik quanto por Hobsbawn, o líder nacional italiano Massimo Azeglio declarava em 1860: “Fizemos a Itália, agora temos de fazer italianos.” Daí que a nação – antes um “princípio espiritual”, como proposto por Renan (1990) – passa a constructo nacionalista, que reescreve o passado, valoriza determinadas características culturais, histórias etc. É o que Hobsbawn (1994) explora com a “invenção das tradições”, com sua dupla função, de “motor e volante”, um instrumento de expressão de identidade e de coesão social, usado para mobilizar as massas em diversos sentidos. O nacionalismo, como proposto por Gellner, também serve para legitimar o poder dos dominantes.

Ao nos remetermos à identidade contrastiva, na tentativa de homogeneização gera-se exclusão dos que não se enquadram exatamente no “padrão nacional”. A diferenciação pode ser mais leve (de forma que mal seja percebida), mais subjetiva (de forma a confundir com contingências) ou mais direta e agressiva, com sanções, proibições, perdas de direitos e mesmo perseguição. Esse último é definitivamente o caso dos bahá’ís no Irã. Como Gellner afirma: “uma unidade política só pode se tornar etnicamente homogênea [e nesse caso podemos expandir o conceito de homogeneidade para a religião] (...) se matar ou expulsar ou assimilar os não-nacionais” (Gellner, 1983).

Nas oscilações dos governos, alcançava-se mais ou menos liberdade. Com a revolução islâmica, houve a princípio proibições, como o impedimento de meninas bahá’ís frequentarem escolas, até a perseguição declarada, prisão e o assassinato de seguidores da fé. Essa memória é muito forte nos imigrantes. No discurso de abertura do II Festival de Arte e Cultura Persa, o palestrante inicial chegou a chorar lembrando a perseguição e as pessoas que foram mortas pelo regime dos aiatolás. E todos os iranianos com quem conversei (a exceção da segunda

geração, nascida no Brasil, ou vinda para cá ainda criança, mas mesmo essa ouvira os relatos) conheciam pessoas mortas pelo regime, muitas vezes parentes próximos ou vizinhos.

Pelo que percebi no contato com o grupo iraniano bahá'í, a idéia de nacionalidade não lhes é tão cara. Pelos preceitos da fé, as fronteiras nacionais são na verdade barreiras. Pode até existir, por exemplo, um desenho de Brasil, mas seus recursos não seriam exclusivos dos brasileiros. Cheguei a ouvir que campanhas e movimentações como “o petróleo é nosso” ou “a Amazônia é nossa” eram atrasadas e contraproducentes. Também já ouvi diversas vezes que o ideal seria uma moeda única e apenas uma língua para todo o planeta. Às vezes o tema era tratado como um ideal, que deveria ser firmemente buscado, mas jamais seria alcançado. Outras vezes, não parecia algo possível.

Por outro lado, a cultura persa, entre os bahá'ís iranianos, tem uma força maior (do que a da nacionalidade) – o que era de se esperar uma vez que foi no momento de criação daquela nacionalidade, iraniana por substituição à persa, que a perseguição moderna ao grupo foi intensificada. Mas não se deve pensar que os bahá'ís só conheceram problemas a partir daí (início do século XX). Desde seu estabelecimento como religião independente (fim do século XIX), têm sido acusados de apóstatas.

No artigo “Iranian Nationalism and Bahá'í Globalism in Iranian Polemic Literature”, Fereydun Vahman (2005) mostra que a construção do nacionalismo iraniano se deu como todas as outras construções de sentimentos de patriotismo, com propaganda político-cultural. No caso persa, em especial, houve incentivo e atuação de escritores e poetas exaltando um passado milenar de heróis e reis justos (como Ciro, o Grande). Palavras árabes foram abolidas em favor de termos “autenticamente” persas (Fereydun chega a citar casos de anti-semitismo na literatura, como com o poeta Sadegh Hedayat, o que nos faz lembrar da bahá'í que falou em arianos e semitas) e a história pré-islâmica foi resgatada, com tons de utopia, de algo que deveria ser realçado. Com a busca por uma rápida modernização, Reza Shah e depois Reza

Pahlevi aboliram o chador e impuseram e estimularam o uso de roupas européias (por exemplo como uniformes de trabalho ou escolar). O zoroastrismo era exaltado e houve rumores de que o governo estudava torná-lo a religião oficial.

Nesse contexto da modernização, a abertura da religião bahá'í poderia ser apreciada. (Vale lembrar que seu suposto “ocidentalismo” foi perseguido pelo regime atual, instaurado pela Revolução Islâmica.) Mas diante do intenso sentimento de patriotismo (e que se recrudescera com a queda do xá e a tomada de poder dos aiatolás), o clamor de Bahá'u'lláh de que o amor deveria ser direcionado ao mundo e não ao país foi rechaçado e considerado falta de patriotismo. Em especial em momento da Revolução Constitucionalista de 1906, a “pátria” precisava de parceiros e exaltadores, e não alguém que desconsiderasse fronteiras como constituintes de valores. Surgem denúncias de sionismo e de estímulo bahá'í do ódio à nação. Havia inclusive sugestão de que a fé havia sido criada por russos e britânicos.

Vahman ainda cita Ahmad Ashraf em seu verbete sobre “teorias da conspiração” na *Encyclopedia Iranica* explicando que o autor divide duas vertentes dessas teorias no Irã pós-Revolução Islâmica: as que focavam em ‘forças satânicas’ que agiam da antigüidade aos dias atuais, e as que se centravam nas ameaças do Ocidente. Vahman conclui: “De alguma maneira, os babis e bahá'ís enquadravam-se nos dois grupos!” (p. 113)

Mas pelos relatos, a relação com o governo do xá era bem melhor do que após a revolução de 1979. “Alguns pioneiros recebiam iranianos que vinham ao Brasil. Algumas famílias [de pioneiros] eram amigas do embaixador [do Irã] e iam tomar chá na casa dele”, contou-me uma senhora pioneira. Também contam os bahá'ís iranianos que o primeiro grupo a chegar ao Brasil, o de pioneiros, era mais bem educado. “Eram engenheiros, como o meu marido, tinham faculdade”, diz essa mesma senhora, que explica que assim que aprendeu a língua, o marido conseguiu emprego rápido e “ajudou na construção de barragens importantes para [a geração energética do] Brasil”.

Além disso, esse primeiro grupo saiu de seu país de origem em contexto de certa liberdade religiosa e veio ao Brasil de maneira mais ou menos planejada. Hoje na faixa dos 70, 80 anos (muitos, aliás, já falecidos), essa parte do grupo, em sua maioria, mantém a nacionalidade iraniana. Já segunda e terceira gerações, filhos e netos desses pioneiros, e a segunda parte do grupo a vir ao Brasil, os refugiados, optaram pela nacionalidade brasileira. Os filhos dos refugiados maiores de idade também optaram pela nacionalidade brasileira, alguns, no entanto, ainda menores portam como identificação carteira internacional fornecida pela ONU e afirmam que com a maioridade farão a opção pela nacionalidade brasileira.

Além do já citado objetivo bahá'í de uma comunidade supranacional, essa troca de nacionalidades parece fácil talvez também pelo fato de os iranianos bahá'ís no Brasil (sobretudo entre filhos de pioneiros e refugiados) não terem a vivência afetiva de uma nacionalidade de origem. E não se trata aqui necessariamente apenas de não ter vínculos com a nacionalidade iraniana (e sim com a brasileira), mas de não ter ligação emocional com o conceito de nacionalidade. A colocação de Padidéh, uma iraniana, filha de pais iranianos pioneiros, que antes de morarem no Brasil viveram em outro país (onde ela nasceu), parece ilustrar bem esse aparente desligamento afetivo e compreensão mais estratégica do termo: “Optei pela nacionalidade brasileira porque para mim seria mais fácil. O passaporte iraniano não é bem visto em muitos lugares. E com a nacionalidade brasileira para mim seria mais fácil estudar aqui, fazer concurso público...”

Esse sentimento de consolidação de identidades pessoais e coletivas que passam por cima da identidade nacional parece pertencer a um meio termo entre a territorialidade que Hervieu-Léger (2002) rotula como *sectária* e a definida como territorialidade de igreja. Ela diz que a espacialidade religiosa da igreja enfatiza a concepção de espaço dentro do qual a comunidade se integra.

(...) qualquer indivíduo que seja geograficamente membro de uma dada comunidade constitui *ipso facto* um membro (ou, ao menos, um membro em potencial) da sociedade religiosa que ‘cobre’ o espaço (p. 101)

Já na “perspectiva sectária”:

Um grupo é um conjunto de pessoas que se reúnem voluntariamente por sua fé compartilhada, sob a exclusão de qualquer outro vínculo terreno, mesmo a comunidade que pertence a um território. (...) (Idem.)

A fé Bahá’í não tem um modelo extremo como o da seita, em que, segundo Hervieu-Léger, há uma “indiferença ao ambiente espacial” de modo a levar a uma “recusa ao compromisso terreno [que] pode, em seu aspecto mais radical, expressar o isolamento rigoroso.” (Idem.) Mas tampouco delimita paróquias às quais pertencem os membros ou membros potenciais.

Além disso, a memória da perseguição a si, à família ou a outros conhecidos faz parte da escolha da nacionalidade desse grupo.⁷¹ Essa e outras memórias, tristes ou alegres, são fundamentais tanto para a formação de uma nação quanto para a de um grupo étnico. Cabe aqui uma colocação de Weber sobre o lugar da memória na formação do grupo étnico:

De fato, os efeitos da adaptação ao habitual e as recordações da juventude continuam atuando nos emigrantes como fonte de “apego à terra natal”, mesmo quando estes se adaptam tão completamente ao novo ambiente que um retorno ao país de origem lhes seria insuportável. (Weber, 2003: 270)

Esse adaptar-se ao novo ambiente parece crucial para se estudar os iranianos bahá’ís. Pode-se pensar em termos de assimilação, um conceito tido como pejorativo dentro da idéia de sociedade multicultural. Os novos ensejos desse tipo de sociedade, aceita na sociedade “ocidental” hoje como correta, são manter as características dos diferentes grupos étnicos que a compõem (Rex, 1997). Estudiosos como Rex, Glazer e Moynihan, Barth e Epstein, demonstram como é criticável a ideologia do *melting pot*, como se pensava no passado, a condenar os grupos étnicos, que seriam assimilados com o tempo. Esses grupos continuaram a existir, com estratégias de sobrevivência diversas.

⁷¹ Segundo Anderson (1983) o esquecimento de determinados episódios da história de uma nação é tão importante quanto a memória de feitos históricos e de outros orgulhos nacionais. É possível que entre os iranianos que ficaram no Irã esse esquecimento seja fato. Para os que saíram, não.

No Brasil, entretanto, a assimilação acontece. Em algumas gerações, muitos grupos étnicos (ou muitas etnicidades, para não se pensar em uma comunidade formalizada) estão “dissolvidas” na população. São brasileiros, não-hifenizados. Fenótipos mais característicos, como o asiático, podem levar mais tempo para serem incorporados, mas ainda assim são aceitos. No caso asiático, em especial, uma pessoa de “olhos puxados” pode ser identificada como “paulista”, devido à imensa colônia do estado de São Paulo. Não pretendo aqui entrar em detalhes sobre a migração japonesa em São Paulo, mas ressalto que no Brasil essa assimilação é algo do mito do *melting pot*.

E é de se esperar que antes da incorporação total (se trabalharmos com termos ideais de assimilação, como *se houvesse* uma escala de zero a cem), os grupos lutem para se diferenciar e, de acordo com necessidades específicas, colocar-se diante da “brasilidade”. Os grupos são “formas de vida social capazes de se renovar e se transformar” (Glazer e Moynihan, 1974 *apud* Epstein, 1978), garantindo assim sua persistência. Uma forma dessa persistência é o fortalecimento das identidades étnicas ou religiosas, em casos como o recente porte de véu na Europa por jovens filhos de mães que não o usam e pais que não os demandam ou a própria adoção de uma religião, como mostrado por Manuela Carneiro da Cunha, entre escravos iorubanos libertos de volta à África, que adotavam a religião católica.⁷²

Também é forma de persistência o tribalismo, ou o que hoje se poderia tomar como sua analogia. Existe um lado de demarcação de posição nisso, um lado político, “externo”. Mas as associações tribais estudadas por Mitchell e Epstein serviam de promotor de conforto e ajuda na chegada ao novo (a cidade). No caso dos iranianos bahá’ís, a religião tem certamente esse papel, assim como o do resgate ou reforço de uma identidade (persa) também tem.

O II Festival de Arte e Cultura Persa foi realizado no Soltaniéh (“dos Soltani”), uma chácara onde se realizam eventos bahá’ís, mas também usada para outros eventos (religiosos

⁷² A autora também cita Michael Banton sobre escravos libertos em Serra Leoa: “É pouco provável que muitos houvessem adotado o Islã antes de terem sido levados como cativos, mas muito provável que muitos tivessem aderido porque, através da mesquita, podiam preservar o sentido de sua identidade (...)”

ou não, como reuniões corporativas). Na segunda onda de migrações para o Brasil, a referente à Revolução Islâmica, o Soltaniéh teve papel primordial na recepção de refugiados. Muitos deles só se reencontraram (mais de duas décadas depois) no festival realizado em 2006. Além dessa organização, a Assembléia Nacional também tem seu papel promotor, agregador etc.

Reencontrar amigos e resgatar a memória foi parte da resposta que levantei para responder a pergunta que me fiz sobre o que faziam reunidas num feriado prolongado de 7 de setembro, numa chácara em Mogi Mirim (SP), 300 pessoas habitantes de diversas partes do Brasil, de várias idades, ambos os sexos, uma mesma religião e nascidas ou descendentes ou cônjuges de pessoas nascidas em um mesmo país com o qual afirmam não ter ligação importante.

Nesse caso específico, as motivações dos participantes do II Festival de Arte de Cultura Persa estariam ligadas mais a uma idéia de diáspora, sobretudo, uma diáspora religiosa. Ao longo de todo o evento, foram constantes, principalmente nos momentos das refeições, as cenas de reencontro: muitos abraços, apertos de mão e tapas calorosos nas costas, muitas perguntas por outros conhecidos, apresentações, como “esse é meu filho!” Mesmo quando eu não entendia a língua, porque na maior parte do tempo conversava-se em farsi (a não ser quando eu participava, ou entre os mais jovens), o gestual do reencontro era facilmente observável, com grandes sorrisos, expressões de surpresa, como os do parente distante que na reunião de natal da família diz “mas sua filha já está deste tamanho!”

Estar lá, portanto, também era oportunidade de falar persa, a língua com que muitos ali foram criados (e que talvez não tivessem tanta chance de falar, devido ao desejo de dispersão, como se verá a seguir), ou comer determinado prato carregado de lembranças eram respostas que também traziam a memória como ponto fundamental.

Quanto mais respostas eu dava à minha pergunta, mas elas se misturam e menos podiam ser posicionadas sob uma única categoria: religioso, cultural, nacional, afetiva... A memória não era o único ponto a reunir aquelas pessoas, mas era definitivamente um ponto importante.

O grupo bahá'í iraniano, tanto em sua primeira leva, quanto na segunda, veio com o intuito de espalhar-se para dar visibilidade à fé. Daí que em raros casos agruparam-se. Muitos conhecem-se mas moram em cidades distantes. No estado de São Paulo é que houve uma maior aglomeração, provavelmente por ser o estado economicamente mais ativo do Brasil, onde havia mais oportunidades de trabalho para os migrantes, que mantinham ocupações no comércio e como profissionais liberais.

Assim, parece ter havido senão um desejo (no caso dos refugiados principalmente), um favorecimento à assimilação. Nas primeiras gerações de pioneiros, os dois membros do casal costumam ser iranianos. Entre os refugiados, a endogamia começa a desaparecer, sobretudo entre homens que vieram sozinhos e casaram-se com brasileiras ou com outras não-iranianas (que conheceram em algum dos países por que passaram saindo do Irã). Na segunda geração e na terceira, há mais casos. Apesar de alguns traços do fenótipo serem mais facilmente identificados (e nunca ou quase nunca definidos como traços iranianos, mas em geral como de “turcos” ou “libaneses”, migrações mais familiares aos brasileiros), como o nariz adunco, a pele mais morena e as sobrancelhas grossas, no Brasil é fácil se misturar. Na terceira geração, sobretudo, quando já houve casamento interétnico, o fenótipo enfraquece-se. Além disso, a identificação visual não depende apenas do fenótipo. Muitos jovens e adolescentes do grupo passariam despercebidos por qualquer grupo *teen* “tipicamente” brasileiro, com seus jeans, tênis all stars, as unhas coloridas das meninas etc.

Outra forma de reconhecimento de um não-nato brasileiro (ou filho de um) são os nomes. Uma bahá'í comenta na comunidade do Orkut Persas no Brasil:⁷³ “Gente, não tem jeito. Não dá pra esconder, o nome revela!!! Acho que todos nós temos problemas com isso, se não é o nome, é o sobrenome.” O fórum lista alguns nomes mais críticos: Negin, Vahid, Bijan, Keivan, Farshad, Babak, Mehdi, Mehda, chamados de Neguinha, Varrido, Vassoura,

⁷³ A comunidade não é exclusivamente bahá'í, embora muitos de seus membros o sejam.

Pijama, Bujão, Keivaca, Faixa, Fachada...⁷⁴ No fórum, assunto é tratado com humor, embora alguns digam que no passado já se sentiram constrangidos com a questão. Um dos filhos de iraniano afirma que sempre tem um amigo ou colega que lhe pergunta como vai o Aladim.

Parece haver um consenso também de que, apesar das confusões, todos se sentem orgulhosos do nome persa.

Apesar de se afirmar que não há relação de superioridade entre a identidade étnica (sobretudo a persa, já que no Irã que a fé surgiu) e as demais, pode-se perceber uma valorização (talvez ligada mais à diversidade étnica do que à etnicidade persa). Um exemplo disso é visto no uso do idioma. Não há uma concepção de que o persa seja a língua da revelação, como acontece em algumas religiões, como o judaísmo, em que em algumas tradições, o hebreu clássico não poder ser falado, ou no árabe, que *deve* de ser aprendido por muçulmanos. (Keane, 1997) Não há uma indicação de que os membros devam aprender persa, mas há: a) uma curiosidade por parte dos crentes brasileiros em relação à língua, em alguns casos uma admiração; b) um sinal de erudição ao se saber falar e escrever a outra língua (prece em persa), sobretudo o persa erudito, mais difícil e pouco falado por pessoas mais novas; c) um incentivo por parte da própria Assembléia Nacional para que os persas bahá'ís ensinem a língua a seus filhos. O persa erudito em que foram feitas as palestras do II Festival de Arte e Cultura Persa não era compreendido por crianças e jovens filhos de persas e apenas parcialmente compreendidas por seus pais (a não ser os mais estudados).

Um outro exemplo de como o idioma persa é valorizado/diferenciador é que, nos encontros que frequentei da Assembléia local em São Paulo, sempre houve orações (na maior parte das vezes orações-cânticos) em persa. Na Assembléia do Rio, não, o que se explica em parte porque nessa cidade quase não há bahá'ís nascidos no Irã. Um dos casos que chamou atenção aconteceu quando uma família fazia uma apresentação de peregrinação ao túmulo de Bahá'u'lláh.

⁷⁴ Num outro caso (não citado no fórum), os pais de um menino acrescentaram-lhe um nome brasileiro já quando ele estava na escola.

Nesse dia, o filho menor do casal brasileiro (havia também uma filha, quietinha) corria por todos os cantos da sede, gritava na hora da apresentação, chamava a mãe ou o pai para que parassem de apresentar as imagens, enfim, atrapalhava o andamento religioso do evento. No início, todos achavam graça. O fato de o menino ser “atentado” foi inclusive usado como um recurso dramático a mais na história da peregrinação. Os pais ficaram preocupados em fazer uma viagem tão grande e respeitosa com um garotinho inquieto de cerca de 5 anos. Mas ao longo da apresentação, a presença do menino tornou-se mais inconveniente, com o riso dos presentes (os pais do menino, inclusive) passando do divertido ao sem-graça. Contudo, ao seu fim, começaram as orações, a última delas em forma de canto persa, realizada por Adelkah.

Quando terminou de cantar e todos ainda estavam no silêncio honroso e contem-plativo pós-prece, o menino brasileiro começou a cantar uma oração-cântico em persa que aprendera com Adelkah. Todos ficaram encantados e a mãe do menino ria orgulhosa.

Além da própria história, da qual os bahá'ís não têm muito como fugir (ainda que a memória possa ser selecionada), há alguns outros traços da crença que remetem à constituição de uma cultura ou de uma etnicidade, como o calendário, que começa a contar da primavera, uma herança do zoroastrismo. Mas não acho correta a definição dessa religião como étnica. A fé Bahá'í busca a valorização da diversidade, ainda que em alguns aspectos traços marcantes de seu passado (a história, o idioma, alguns costumes, como a cortesia) chamem atenção para uma etnicidade específica.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS – O OUTRO LADO DO RÓTULO; E A ESPIRITUALIDADE

Procurei nesta dissertação discutir temas relacionados ao da identidade por meio da apresentação do grupo de seguidores da fé Bahá'í no Brasil. Centrei-me mais especificamente em duas formas de identidade: uma supramundana (a religiosa, espiritual) e outra mundana (étnica, nacional, cultural). Nesse contexto, os bahá'ís nascidos no Irã e seus filhos, ambos morando em nosso país, formam um conjunto especial a se contrastar dentro do grupo religioso maior.

Ainda para a identidade mundana, também me foi difícil fugir do conceito de raça, pois, constatei o uso dessa noção, mais ou menos na forma em que se apresenta no senso comum, por parte de alguns nativos. Como explicado, apesar de um conceito de difícil definição e uso científico hoje, o raciocínio a contemplá-lo no passado foi também usado adiante para se relacionar à nação e à etnia. Mas, além disso, houve citação desse termo por parte dos bahá'ís (tanto em uso mais agregador, para se dizer que há seguidores bahá'ís de inúmeras raças, quanto em uso que diferenciava, e de certa forma valorizava, uma raça.

No caso estudado, as idéias de nação e nacionalidade são recebidas de modos diferentes pelas duas subdivisões da migração, os pioneiros e os refugiados, mas de maneira geral é um conceito sem grande carga emocional, seja por preceitos da fé Bahá'í (reforçados pelo advento do pioneirismo), seja por falta de vínculo emocional com o conceito. A nação para os bahá'ís é mais uma forma organizacional, administrativa, com valores e pesos diferentes dos concebidos pelos não-bahá'ís. Mas o ensino da fé e de sua identidade associada é feito a não-bahá'ís, que tiveram/ têm, em sua maioria passados e vivências que valorizam o patriotismo e a nacionalidade, pelo menos no caso do Brasil. Se pensarmos em propostas – por enquanto reconhecidamente (por parte dos próprios bahá'ís) impossíveis de se estabelecer – que poderiam ser resumidas a “o petróleo não é nosso” ou “a Amazônia não é nossa”, fica mais fácil visualizar a intensidade dessa negação do nacionalismo. E imagino que a maior parte dos

brasileiros ficaria ao menos incomodada com a proposta. Mas com o passar do tempo e a aprendizagem dessa nova identidade não-nacionalista (entre outras), os indivíduos tendem a se aproximar do ideal de desprezo pelas fronteiras geográficas.

O caso da etnia, confundindo-se com a cultura, parece ter valores mais ambíguos. Se por um lado não se desenvolveu uma comunidade formal persa brasileira, há evidentemente um orgulho persa. Pode-se trabalhar com a diferenciação proposta por alguns autores entre “etnicidade” e “grupo étnico”, de forma a concluir que apesar de não haver um grupo étnico iraniano/persa no Brasil – isto é, uma comunidade formal, com festa e práticas regulares e um entendimento de si como comunidade diferenciada pelo critério “persa” –, há uma etnicidade bem aparente.

Parte dessa não-formação de comunidade, apesar dos traços étnicos, foi orientada pela religião. Ao se dispersarem pelo país, não foi possível estabelecerem costumes e vínculos como os de outras comunidade étnicas. Mas ao mesmo tempo, embora de outro modo, a religião os manteve unidos. Muitas dessas pessoas se conhecem, embora não convivam. Muitas chegaram juntas ou viveram alguma parte da vida juntas no Brasil, antes de se dispersarem. Outras acabaram se conhecendo em encontros religiosos nacionais. O surgimento da internet parece ter facilitado essa aglomeração e há, por exemplo, duas comunidades virtuais (no Orkut) relativas a iranianos no Brasil. Foram criadas e mantidas pela segunda geração da “linhagem” refugiada e a terceira geração da “linhagem” pioneira, assim como por mulheres casadas com iranianos. Sempre bom lembrar que a divisão pioneiro-refugiado não é tão estanque, nem é feita pelos próprios bahá'ís intencionalmente, mas uma diferenciação que notei ao longo da pesquisa. Além disso, mesmo os refugiados definem-se como espécies de pioneiros (forçados pelas contingências) e podem ainda hoje optar por serem pioneiros de fato em outros países.

E a aproximação não é só virtual. Se se passou de 20 anos (no caso os refugiados) a 50 anos (no caso dos pioneiros) sem realizar um encontro, há alguns anos essa iniciativa se

mostrou importante. Em 2004, o I Festival de Arte de Cultura Persa foi uma pequena reunião no interior de São Paulo – alguns bahá'ís relatam cerca de 100 pessoas no encontro. Quando participei do II Festival, dois anos depois, já havia cerca de 300 pessoas reunidas, e apesar de, num primeiro momento, não se saber se haveria outro, em 2008, na conclusão dessa pesquisa, foi realizado o III Festival de Arte e Cultura Persa (com palestras com tradução do persa, algo que não aconteceu nos outros dois encontros).

O intuito de um encontro para persas, dizem os bahá'ís, mais uma vez, não é fortalecer essa identidade étnica como forma de promovê-la por ser melhor, mais adequada, etc., mas fazer um chamado religioso mais direcionado. Isso porque a abordagem bahá'í não menospreza a diferença identitária. Pelo contrário, ela a valoriza.

Como se viu aqui, a identidade é contrastiva. Assim, a diferença ocupa lugar primordial no espaço desse tipo de relações. Subjetivamente, ela possibilita (e cria mesmo) a igualdade. E o objetivamente, reafirma a unidade.

Diante disso, pode-se buscar o outro lado do rótulo – o que parece ser a abordagem bahá'í. Como afirma Becker em seu prefácio à edição dinamarquesa de *The Outsiders*, a valorização do rótulo é encontrada na antropologia da arte: “O rótulo não faz mal à pessoa ou trabalho ao qual é aplicado como normalmente é no caso dos rótulos de desvio. Em vez disso, ele acrescenta valor” (Becker, 2005). É nessa mudança de perspectiva, de uma *visão moralista* para uma *visão artística* (ou pluralista), que acredito que se deva buscar os caminhos do multiculturalismo, ou de quaisquer embates identitários. Essa é também a visão bahá'í, que reconhece o valor da diferença na construção do todo.

Ainda é possível uma tomada de consciência globalizante, não em termos ingênuos, de aceitação, de uniformidade cultural, nem tampouco (aliás, nem muito menos) de aceitação de qualquer barbárie sob pretexto cultural. Mas sim a consciência do que Hannerz chamou de “ecumene universal” ou “ecumene global” (Hannerz, 1995, em Feathersome. Hannerz, 2004),

uma compreensão de interdependência das unidades globais, sejam elas pessoas, economias, países, culturas etc. Dentro dessa compreensão é fundamental perceber a relatividade dos rótulos *mesmo* e *outro*. É necessário ver que fora daquele primeiro círculo em que cada um se vê, há outros círculos, a englobarem quem antes estava fora do primeiro. Assim, os *outros* de sempre tornam-se mesmos. E os mesmos de sempre podem se tornar *outros*, se se levar em conta os círculos mais amplos.

Essa busca pela conscientização do todo, e sensibilização ao conjunto formado pela diferentes partes e contribuições (humanas) é típica da fé Bahá'í. Mas, como visto, às vezes dentro da própria comunidade – no caso da representatividade da fé –, essa articulação é problemática. Nesse caso específico, o indivíduo não pode responder pelo grupo, não se quer que isso aconteça – uma forma de evitar uma má representação da fé, assim como o surgimento de hierarquias. Até onde compreendi a representatividade da fé, um indivíduo *nunca* poderá responder a questões em nome da Casa Universal de Justiça. Pode haver alguma espécie de porta-voz, sim, fazendo algum comunicado. E há certamente representantes individuais que atuam em diversas esferas (na ONU, por exemplo, ou no movimento interreligioso, no Brasil). Mas a princípio qualquer consideração sobre a fé só pode ser feita depois de deliberada coletivamente. É provável que alguns indivíduos possam falar com mais autoridade sobre a interpretação deles sobre algum assunto (mesmo, e principalmente, se essa informação vier de um posicionamento a partir de uma deliberação passada). Ao que me parece, a questão sempre será de difícil definição, uma vez que a deliberação coletiva não pode atuar a todo momento. Como apontamos, a consulta tem seus limites, não pode ser feita a todo momento, sob pena de (no mínimo) morosidade. E é assim que a representatividades se faz necessária.

O grande valor bahá'í da busca pela unidade também é um desafio porque pessoas muito distintas, com formações diferentes, encontram-se reunidas sob um mesmo definidor: o religioso. E a fé tem explorado sua flexibilidade na manutenção das relações e na transmissão

da crença. A busca pela unidade não se faz apenas “para frente”, mas também “para trás”. Como se viu, são formuladas explicações e entendimentos históricos/míticos para a unidade da religião. A rememoração do passado incita a permanência futura.

Um exemplo usado cada vez mais pela comunidade sobre como o mundo precisa se conscientizar de sua unidade é a questão ecológica. A economia (mais perversa em alguns casos) já foi o fator de globalização preponderante e, se acabou por gerar *feedbacks* que desagradaram países ‘do norte’, como a imigração de pessoas de antigas colônias, talvez não seja tão imparcial em suas respostas quanto o próprio planeta. É lógico que a ação anti-ambiental tem efeitos negativos de países ricos em países pobres, como é o caso de países ilhéus inteiros e pedaços de países condenados a submergir com a elevação do nível dos oceanos, gerada por um aquecimento promovido em grande parte por países industrializados. Mas a globalização ecológica deu novos moldes e dinâmicas ao fenômeno e forneceu novos poderes (uma valorização da floresta, por exemplo). O tema é muito prolífico e complexo, mas vale aqui como chamada de atenção para esse novo modelo (e suas possibilidades de exploração), assim como indicação de como a fé Bahá’í é uma religião desperta para as questões presentes.

Quando se define como “resposta aos problemas de hoje”, esse *hoje* continuará a ser hoje amanhã. Essa religião se permite ser mutável como forma de se manter una e coesa (e, hoje, moderna e global, como se autodefine). A flexibilidade é um trunfo. Apesar de ter regras e de aplicá-las (como se viu no caso de bahá’ís “excomungados”), de maneira geral, os crentes e organizadores da fé mostram-se abertos, tolerantes, procuram não julgar – e esse é citado por diversos bahá’ís como fator de apreciação pela religião e como um dos motivos para segui-la. Ainda assim, a abertura esbarra no limite da coerência. A tolerância termina no momento em que se julgar que determinadas ações não estão de acordo com a religião em *questões importantes*. E deve haver discussão do grupo sobre o que é “importante”.

Além disso, há regras, e regras serão sempre coercitivas. Há, no entanto, formas de torná-las desejáveis. O exemplo e a recompensa (em detrimento da punição) são defendidos como mais eficazes. O uso de mecanismos como as tecnologias de si foucaultianas foram vistos como meio de tornar infalíveis essas regras e direcionamentos, e para isso a educação assumiu um papel essencial. Mas não se busca doutrinação ou propaganda. Defende-se o uso do pensamento, da racionalidade, da reflexão como forma de aprimoramento espiritual, pessoal e social.

Volto à educação (e à espiritualidade) logo adiante, mas antes deixem-me concluir a questão da etnicidade. Outra forma de abertura foi vista na ausência de rituais formais, que permitem que o desafio da unidade seja respondido de maneiras diversas na busca religiosa. Os “cultos” assumem formas diferentes em comunidades religiosas diferentes, e apenas alguns itens básicos precisam ser mantidos. Assim cada comunidade, de acordo com seus membros, suas experiências, compreensões, identidades (inclusive identidades étnicas), forma seu dia-a-dia. Os pioneiros e outros bahá’ís com intenção de propagar a fé são orientados a explorar peculiaridades culturais. Numa das páginas de bahá’ís de países do continente africano, por exemplo, exalta-se que “Em 1970, a comunidade bahá’í da Gâmbia compreendia a diversidade étnica de Aku, Bainunko, Bambara, Fula (Tukolor, Lorobeh), Jola (Cassa, Karoni), Mandinka (Malinke, Jahanke, Manding More), Manjago, Serahuli, Serere, Suso, Temne, Wolof e Yoruba.” São comuns também fotos dessas comunidades em trajes “típicos” ou folclóricos (ver Anexo C).

Por isso também, não considero a fé Bahá’ís uma religião étnica, embora seja etnicizada. Há certamente traços da identidade persa muito fortes nessa crença, desde a história inicial, à presença de cânticos/orações em farsi em determinadas ocasiões. É ainda de se esperar que a presença de seguidores persas morando no Brasil também fortaleça os contornos dessa etnia em particular. Entretanto, há um desejo de não caracterizá-la como

persa. E, na minha avaliação, identidades brasileiras estão mais presentes nas comunidades com que convivi do que alguma identidade persa (à exceção do festival persa). O estrangeiro (e não apenas o iraniano) é visto como alguém que agrega a uma religião que se quer universal e cuja predisposição global busca a valorização multicultural. É possível sim que haja em alguns momentos uma valorização dessa “persianidade”, mas ela é mais uma característica de glamourização do estrangeiro por parte do brasileiro do que uma disposição dos iranianos que vieram estabelecer a fé no Brasil.

Ao me questionar sobre a questão, percebi a etnicidade como inevitável, principalmente numa religião nova. Quantos séculos não foram necessários para que a igreja católica abolisse o latim de suas missas? E acho difícil sustentar que se trata de uma religião romana (em sentido étnico estrito). O caso limite da etnicidade diante do global talvez seja o judaísmo, uma religião que pretende preservar a descendência religiosa de sangue (hereditária) atrelada a valores culturais específicos e em certa medida (ideal, mas não real) um espaço geográfico pontual, ao mesmo tempo em que a religião espalhou-se por todo o mundo. Mas estou longe de conhecer essa crença com qualquer profundidade que me permita analisá-la.

O budismo poderia ser considerado étnico? Mantras, palavras e sonoridades orientais definiriam uma religião como tal? O islã, por prescrever o árabe, poderia ser considerada uma religião da “etnia árabe”? (Talvez seja difícil até definir o que é uma etnia árabe.) O espaço é muito mais de perguntas do que de respostas. E me pergunto também que implicações haveria para uma religião ser rotulada como étnica. Acredito que essa seja uma forma de uso do rótulo que “fecha” uma comunidade, dificulta sua expansão, e não um rótulo artístico, que lhe tornaria desejável (ainda que em alguma medida pudesse ser valorizado).

De volta à questão do estrangeiro, não pretendo seguir a idéia do senso comum de que no Brasil acredita-se que tudo o que vem “de fora” é melhor, embora acredite que para alguns brasileiros essa possa sim ser uma compreensão. Mas prefiro trabalhar com a concepção de

“estranho” de Bauman. Para ele, dentro da categoria *outro*, há amigos, inimigos e estranhos. Parte de sua argumentação, sobre a necessidade do outro para a construção identitária – “São os amigos que definem os inimigos. São os amigos que controlam a classificação e a atribuição. A oposição é a realização/alcançe e a auto-afirmação dos amigos” (Bauman, 1995: 143) – e a decorrente organização do mundo a partir disso – [A oposição amigo/inimigo] é produto e condição da narrativa de dominação dos amigos (...) A oposição amigo/inimigo (...) faz o mundo legível, logo construtivo.” (Ibid: 144-5) – já foi colocada neste trabalho. O que Bauman traz de novo é justo a aparição “rebelde” e desorganizadora do estranho:

Contra o confortável antagonismo (...) o estranho se rebela. A ameaça que ele carrega é mais incrível do que aquela do inimigo. O estranho ameaça a própria sociação – a própria possibilidade de sociação. (...) Oposições permitem o conhecimento e ação; não-decididos paralisam. Eles brutalmente expõem a fragilidade da mais segura separação. Trazem o fora para dentro e envenenam o conforto da ordem com suspeita de caos. (Ibid: 145-6)

O estranho desorganiza o mundo por não ser nem amigo, nem inimigo, ou ainda, porque pode ser os dois. Mas a abordagem que se quer aqui não é a assustada e sim a apaziguadora, porque dentro da ameaça de caos, o estranho é também a “diferença que consome todas as diferenças e assim *não deixa nada de fora*” (Idem, grifo meu). No limite ideal, é a última linha dos círculos concêntricos, a englobar todos os círculos – apesar de se saber que sempre haverá outras linhas a serem descobertas ou inventadas.

Para Simmel, o estranho é a união da distância e da proximidade, está muito associado às trocas, ao comércio (*trade*) e à mobilidade, mas também à objetividade que (em seu distanciamento) lhe permite não sofrer interferências do preconceito. Aqui, cabe a entrada de outro ator social: o mediador. Às vezes estranho, o mediador ocupa o lugar fronteiro desestabilizador, está aqui como lá, conhece as duas “verdades”, a do *mesmo* e a do *outro*. Pode ser visto com desconfiança, quando estranho, mas também pode ser visto como amigo. O mediador é o relativizador, é quem mostra que o estrangeiro/desviante/diferente pode não ser tão ameaçador assim, e com isso chamar a atenção para a possibilidade da comunhão com o *outro*.

Nesse sentido, a busca para um equilíbrio entre diferentes, não é a busca pela homogeneização. Não se trata de forçar igualdades que não existem, mas sim demonstrar a equivalência das diferenças. Essa equivalência certamente não é fácil, sua compreensão não é alcançada sem transtornos, mas com as negociações necessárias, as articulações com mediadores, a tomada de consciência de uma perspectiva diferente e menos temerosa do outro, pode-se chegar mais perto dela e de suas benéficas conseqüências.

Acredito que o desenvolvimento da formação da identidade bahá'í tem a acrescentar nessa rotulação benéfica. Como demonstrado, chegou-se a um ponto em que se busca essa formação por meio da educação – tanto da educação mais formal, por meio de cursos e estudos individuais, quanto por meio da socialização, que transmite diariamente conhecimentos e valores.

No caso específico da Associação Monte Carmelo, uma questão me inquietou bastante. Apesar de se afirmar não pretender converter, as orações estão presentes no ensino, e, como me foi relatado, assim como citou Paiva (2008), *os pais de alunos não parecem achar isso ruim*. A associação afirma que segue as diretrizes do relatório Delors,⁷⁵ da Unesco – um documento de diretrizes para a educação no século XXI publicado originalmente em 1996, que aborda diversas esferas da educação (alunos, professores, políticos) e define “quatro pilares” sobre os quais deve se sustentar a educação; são os “pilares do conhecimento”:

aprender a conhecer, isto é adquirir os instrumentos da compreensão; *aprender a fazer*, para poder agir sobre o meio envolvente; *aprender a viver juntos*, a fim de participar e cooperar com os outros em todas as atividades humanas; finalmente *aprender a ser*, via essencial que integra as três precedentes. (Vários, 1998: 89)

⁷⁵ A rigor, há dois documentos conhecido como relatório Delors. O primeiro, publicado quando Jacques Delors era presidente da Comissão Européia, previa a união econômica européia por meio do euro. O segundo é o relatório da Unesco a que nos referimos, publicado no Brasil em 1998 sob o título *Educação: um tesouro a descobrir – Relatório para Unesco da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI*.

O próprio relatório reconhece que “o ensino formal orienta-se, essencialmente, se não exclusivamente, para o *aprender a conhecer* e, em menor escala, para o *aprender a fazer*” (Idem) e defende que “se ultrapasse a visão puramente instrumental da educação (...) e se passe a considerá-la em toda a sua plenitude” (Idem). Afirma-se (e, como vimos, a compreensão bahá’í segue essa idéia) que

mais do que preparar as crianças para uma dada sociedade [uma sociedade cada vez mais desumanizada pela evolução técnica, havia informado antes o documento], o problema [da educação] será, então, fornecer-lhes constantemente forças e referências intelectuais que lhes permitam compreender o mundo que as rodeia e comportar-se nele como atores responsáveis e justos.

Este imperativo não é apenas de natureza individualista: a experiência recente mostra que o que poderia aparecer, somente, como uma forma de defesa do indivíduo perante um sistema alienante ou tido como hostil, é também, por vezes, a melhor oportunidade de *progresso para as sociedades*. (Ibid: 100. Grifo meu.)

Sobre essa educação plena a promover o progresso das sociedades, a comissão da Unesco afirma que “a educação deve contribuir para o desenvolvimento total da pessoa — *espírito* e corpo, inteligência, sensibilidade, sentido estético, responsabilidade pessoal, *espiritualidade*.” (Ibid: 99. Grifos meus).

Volto, então, às orações da associação Monte Carmelo, que acabam por ser embasadas por um documento oficial da ONU de direcionamentos para a educação. São uma forma de se cultivar a chamada “*espiritualidade*”. Mas, assim como o termo educação, “*espiritualidade*” tem diversas compreensões. Talvez seja mais trabalhoso levantar as diversas definições possíveis de “*espiritualidade*” do que as de “*educação*”. É lógico que no uso científico de um termo, o pesquisador pode defini-lo como quiser, dentro de alguma lógica do uso. Refiro-me aqui, entretanto, a um uso também do senso comum, mas que acaba por ultrapassá-lo, uma vez que foi colocado por uma autoridade ocidental (a ONU). O que é essa *espiritualidade*? A essência da pessoa? Seu ser imaterial? Suas compreensões de mundo? Sua moralidade? Sua transcendência?

O termo espírito traz uma confusão etimológica. No francês, *l'esprit* pode igualmente representar a mente ou a alma, e tende mais para mente, idéias, às vezes inteligência mesmo. Em português, em geral tende mais para a alma, mas também pode ter conotações mentais e morais. Portanto, mais uma vez a polissemia de um termo confunde, amplia, dificulta e enriquece sua compreensão.

Lembro *American Kinship: a cultural account*, de David Schneider (1968), em que o autor defende que as palavras são “um dos melhores meios de se começar a descobrir quais são as unidades culturais [de um sistema]” (Schneider, 1968: 4), mas também que “uma palavra nunca tem um único significado, a não ser em um conjunto limitado de circunstâncias” (idem), portanto é importante saber quando usar (e não usar) determinados significados, mas mais que isso: entender “como os diferentes significados relacionam-se uns com outros” (idem). Relata que em muitos casos de suas investigações sobre parentesco havia uma manipulação mais ou menos aleatória de termos polissêmicos (em especial *relative, related, relationship*) e afirma que “os próprios informantes não estão completamente conscientes do fato de que alteram o uso [dessas palavras].” (Ibid: 112) Talvez haja casos em que se deva perguntar ao interlocutor o que *exatamente* ele quer dizer com determinado termo e forçar assim uma compreensão mais precisa. Outro tipo de abordagem é permitir essa polissemia incerta e flexível, a fim de explorá-la.

O fato é que, assim como *relative*, o termo “espírito” diz algo diferente para pessoas diferentes e pode até ter definições diferentes para uma mesma pessoa em momentos distintos. Mas também parece dizer algo importante para todos, algo não facilmente definível, mas certamente importante para a constituição do indivíduo. O cultivo do espírito – qualquer que seja sua compreensão – é importante a ponto de ser uma diretriz educacional de um órgão supranacional como a Unesco, das Nações Unidas.

Neste relatório da ONU, de 127 páginas, o termo “espírito” aparece 54 vezes⁷⁶, em sua maior parte com o sentido de disposição ou intenção, mas em geral atrelado às idéias de mentalidade, ambiente e contexto, em expressões como “espírito de solidariedade”, “espírito de equipe”, “espírito crítico”, “espírito prospectivo” etc. Em alguns casos, é sinônimo de essência (“espírito da concórdia”); em outros, de indivíduo (“No momento em que a dúvida (...) se apodera de alguns espíritos, (...)” ou “deformando deste modo não só os jovens espíritos, mas tornando-nos, a todos nós, (...)”). Mas ao se falar em “abertura de espírito” (expressão que aparece seis vezes), apesar de ainda guardar uma conotação de “disposição”, a idéia fica mais ambígua porque começa a flertar com a idéia de alma.

Há ainda dois casos em que o espírito parece estar muito legado à noção de alma. O primeiro, já citado, consta na página 99 do documento e fala estritamente de “espírito” e “espiritualidade”. O outro está na introdução assinada pelo próprio Jacques Dellors:

Cabe à educação a nobre tarefa de despertar em todos, segundo as tradições e convicções de cada um, respeitando inteiramente o pluralismo, esta elevação do pensamento e do espírito para o universal e para uma espécie de superação de si mesmo. (p. 15-16)

Aqui, o espírito complementa o pensamento, portanto, trata-se de algo que ultrapassa a idéia de mentalidade.

E, finalmente, além da “espiritualidade” da página 99, usa-se o termo mais duas vezes: “Trata-se de aprender a viver juntos, desenvolvendo o conhecimento acerca dos outros, da sua história, tradições e espiritualidade.” (p. 19) e “(...) de os resolver de maneira pacífica, desenvolvendo o conhecimento dos outros, das suas culturas, da sua espiritualidade?” (p. 97)

O fio da meada, entre todas as acepções, talvez seja a imaterialidade. Nesse âmbito, há quem leia no cultivo do espírito uma transcendência, algo que fique, que não pereça, o

⁷⁶ A contagem e as frases e expressões estão no Anexo G.

aprimoramento de abstratos, sejam eles morais, sentimentais ou intelectuais. Esse é o lado humano (profano) da transcendência. O outro lado, o divino, promovido pela religião, busca um outro tipo de abstrato, não necessariamente desligado dos três já citados.

E a fé Bahá'í, como vimos, aposta no cultivo de cada um desses dois tipos de transcendência para se alcançar o outro. O moral e o intelectual levam à religiosidade, cujo cultivo leva à moralidade e à busca de reflexão. A oração se torna, num contexto de crença religiosa, uma forma (indispensável, como se viu) de se buscar desenvolvimento espiritual, o que melhorará o ser como um todo.

O espiritual transcendente também é um dos caminhos para se unir as diferenças. Traz a sensação de pertencimento de todos a uma mesma esfera. Mesmo que com identidades diversas, a proposta da comunhão com Deus e de uma espiritualidade em comum a todos os seres humanos, pretende aproximar indivíduos possibilitando que façam parte de um mesmo grupo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AFARY, Janet e ANDERSON, Kevin B. 2005. *Foucault and the Iranian Revolution*: Chicago: Chicago University Press.
- ALBERT, Jean-Pierre. 1992. “De quelques manières pieuses de se couper en morceaux”. Em: *Terrain*, n. 18, março. (<http://terrain.revues.org/>)
- APPADURAI, Arjun. 1999. “Globalization and research imagination”. Em: *International Social Science Journal*, vol. 51, issue 160, junho, p. 229-238.
- ARENDT, Hannah. 1970. *On violence*. San Diego/Nova York/Londres: Hartcourt Brace & Company.
- _____. 1973. “Race thinking before racism” e “Race and bureaucracy”. Em: *The origins of totalitarianism*. Nova York: H. Brace.
- ASSEMBLÉIA ESPIRITUAL NACIONAL DOS BAHÁ’ÍS DO BRASIL (Org.). 2001. *Introdução à Fé Bahá’í*. Mogi Mirim: Editora Bahá’í do Brasil.
- ASAD, Talal. 1993. *Genealogies of religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- BAHÁ’U’LLÁH. 1985. *The hidden words*. Em: www.reference.bahai.org
- _____. 1992. *Kitáb-i-Aqdas*. Em: www.reference.bahai.org
- BANTON, Michael. 1975. *West African City: Study of Tribal Life in Freetown*. Londres: Oxford University Press.
- BARTH, Fredrik. 1970. “Introduction”. Em: BARTH, Fredrik (ed.). 1970. *Ethnic groups and boundaries: The Social Organizations of Culture Difference*. Bergen-Oslo/Londres: Universitetsforlaget/ George Allen & Unwin.
- BARRET, David, KURIAN, George, JOHNSON, Tood M (ed.). 2001. *World Christian Encyclopedia: a comparative survey of churches and religion on modern world*. Oxford: Oxford University Press.
- BARROS DA MOTTA, Manoel (org.). 2006. *Foucault: Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- BATAILLE, Georges. 1975. “A noção de despesa”, “O sentido da economia geral”, “Sacrifício e guerra entre os astecas”. Em: *A parte maldita*. Rio de Janeiro: Imago. p. 25-114.
- _____. 1987. “A transgressão”, “O assassinio, a caça e a guerra”, “O crime e o sacrifício” e “Do sacrifício religioso ao erotismo”. Em: *O erotismo*. Porto Alegre: L&PM. p. 59-87.
- _____. 1993. *Teoria da religião*. São Paulo: Ática.

- BAUMAN, Zygmunt. 1995. "Modernity and ambivalence". Em: FEATHERSTONE, Mike (org.). 1995. *Global Culture: nationalism, globalization and modernity*. Londres/Thousand Oaks/Nova Déli: Sage Publications.
- BECKER, Howard S. 1973. *Outsiders: studies in the sociology of deviance*. Nova York/Londres, The Free Press.
- _____. 1991. *Outsiders: studies in the sociology of deviance*. Nova York/Londres, The Free Press.
- _____. 2005. *An introduction to the Danish edition of 'Outsiders'*. (<http://home.earthlink.net/~hsbecker/danishintro.htm>).
- BEYER, Peter. 1998. "Global migration and selective reimagining of religions" Em: *Horizontes Antropológicos: Religião*, n. 8. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- BERGER, Peter e Luckman, T. 1978. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes.
- BLOCH, Maurice. 1989. "Symbols, song, dance and features of articulation: Is religion an extreme form of traditional authority?" Em: *Ritual, History and power: Selected papers in Anthropology*. Londres/Atlantic Highlands: The Athlone Press.
- BOAS, Franz. 1965. "The race problem in modern society". Em: *The mind of primitive man*. Nova York: The Free Press.
- _____. 1966. "Race and progress". Em: *Race, language and culture*. Nova York: The Free Press.
- BROWN, Peter. 1982. *The cult of the saints*. Chicago: University of Chicago Press.
- BURKE, Peter. 1989. "A vitória da Quaresma sobre o carnaval". Em: *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BYNUM, Caroline Walker. 1985. "Fast, Feast and Flesh: The Religious Significance of Food to Medieval Women". Em: *Representations*, 11.
- CAILLÉ, Alain. 2002. "Sacrifício, dom e utilitarismo". Em: *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Petrópolis: Vozes. p. 158-208.
- CALLOIS, Roger. 2004. "La ambigüedad de lo sagrado". Em: *El Hombre y lo Sagrado*. p. 27-56.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. s/d. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Edusp/Brasiliense.
- CASA UNIVERSAL DE JUSTIÇA [UNIVERSAL HOUSE OU JUSTICE]. 1976. *A Compilation on Bahá'í Education*. Haifa: Casa Universal de Justiça. (Em: <http://reference.bahai.org>).

- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. 1983. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- CLASTRES, Pierre. 2004. "Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas". Em: *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac & Naify, p. 231-270.
- COHEN, Abner. 1969. "Introdução" e "Conclusão". Em: *Custom and politics in Urban Africa*. Londres/Nova York: Routledge.
- _____. 1974. "The lesson of ethnicity". Em: *Urban ethnicity*. Londres: Tavistock.
- COLE, Juan I. 1998. *Modernity and the Millennium: the Genesis of the Bahá'í Faith in the Nineteenth Century*. Nova York: Columbia University Press.
- _____. 2005. "Globalization and religion on the thoughts of 'Abdu'l-Bahá". Em: WARBURG, Margit (org.). 2005. *Bahá'í and Globalization*. Aarhus: Aarhus University Press.
- DA MATTA, Roberto. 1984. Carnavais, paradas e procissões: reflexões sobre o mundo dos ritos". Em: *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DEEB, Lara. 2006. *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'í Lebanon*. Princeton: Princeton University Press.
- DEREMETZ, Alain. 1994. "La prière en représentation à Rome: De Mauss à la pragmatique contemporaine". Em: *Revue de l'Histoire des Religions*, CCXI. 2, abril-junho.
- DIANTEIL, Erwan. 2002. "Deterritorialization and Reterritorialization of the Orisha Religion in Africa and the New World (Nigeria, Cuba and the United States)". Em: *International Journal of Urban and Regional Research*, 26.1, p. 121-137.
- DIAS, Amanda S. A. 2006. "Shahid, a nova figura da luta nacional Palestina". Em: *Religião e Sociedade*, 26. 2.
- DOUGLAS, Mary. 1996. *Natural Symbols*. Londres/Nova York: Routledge
- _____. 2003. *Purity and danger*. Londres/Nova York: Routledge.
- DURKHEIM, Émile. 1970. *A ciência social e a ação*. Lisboa: Livraria Bertrand.
- _____. 1999a. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 1999b. *Da divisão social do trabalho*. São Paulo: Martins Fontes.
- ECHEVARRIA, Lynn. 2005. "The Canadian Baha'is: 1938-2000". Em: WARBURG, Margit (org.). 2005. *Bahá'í and Globalization*. Aarhus: Aarhus University Press.
- ELIADE, Mircea (ed.). 1987. *The encyclopedia of religion*. Nova York/ Londres: McMillan.

- ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. 1994. *The established and the outsiders*. Londres/Thousand Oaks/Nova Déli: Sage Publications.
- ELLIOT, Jason. 2006. *Mirrors of the unseen: journeys in Iran*. Londres: Picador.
- ENGSENG, Ho. 2004. "Empire Through Diasporic Eyes: A View from the other Boat", *Comparative Study of Society and History*, 46.2, p. 210-246.
- ESLAHPAZIR, Jobeen. 2007. "Baha'i and Globalisation". Em: *Archives de sciences sociales des religions*, 138 (<http://assr.revues.org/document7512.html>).
- FEATHERSTONE, Mike (org.). 1995. *Global Culture: nationalism, globalization and modernity*. Londres/Thousand Oaks/Nova Déli: Sage Publications.
- FERNANDES, Rubem César. 1988. "Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá!" Em: SACHS, Viola et al. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal.
- FERGUSON, C.A. 1985. "The study of religious discourse". Em: *Language and Linguistics: The Interdependence of Theory, Data and Application*. Whashington D.C: Georgetown University Press.
- FOUCAULT, Michel. 2005. "Anexxes". Em: AFARY, Janet e ANDERSON, Kevin B. 2005. *Foucault and the Iranian Revolution*: Chicago: Chicago University Press.
- _____. 2003 "Introdução". Em: *História da sexualidade: a vontade de saber*. São Paulo: Graal.
- _____. 1983. "O uso dos prazeres e as técnicas de si". Em: BARROS DA MOTTA, Manoel (org.). 2006 *Foucault: Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. 1984. "A ética do cuidado se si como prática da liberdade". Em: BARROS DA MOTTA, Manoel (org.). 2006 *Foucault: Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FREIRE, Paulo. 2008. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à pratica educativa*. São Paulo: Paz e Terra.
- FREITAS, Eliane Tânia Martins. 2000. "Violência e sagrado: o que no criminoso anuncia o santo?". *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, 2. 2, setembro.
- FUNDAÇÃO RUHÍ. 1998. *Os manifestantes gêmeos*. Campinas: Editora Bahá'í do Brasil.
- GELLNER, Ernest. 1983. "Definitions" e "What is nation". Em: *Nations and Nationalisms*. Londres: Blackwell.
- GLAZER, Nathan e MOYNIHAM, Daniel Patrick. 1963. "Introduction" e "Beyond the melting pot". Em: *Beyond the melting pot*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____. 1975. "Introduction". Em: GLAZER, Nathan e MOYNIHAM, Daniel Patrick (eds). *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- GOODY, Jack. 1997. "Icons and Iconoclasm in Africa? Absence and Ambivalence" e "Relics and the Cognitive Contradiction of Mortal Remains and Immortal Longings". Em: *Representations and Contradictions*. Oxford: Blackwell.
- _____. 1987. *The Interface Between the Written and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOFFMAN, Erving. 1988. *Estigma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/Guanabara Koogan.
- HALBAWCHS, Maurice. 1950. *La mémoire collective*, Paris: Puf. 1950. *apud* Saint-Blancat.
- HALL, Stuart. 2003. "A questão multicultural". Em: *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG.
- HAMIMZADEH, Shirin. 2006. "Iran: a vast diaspora abroad and millions of refugees at home". Em: *Migrations Informations Resource* (www.migrationinformation.org).
- HANNERZ, Ulf. 1995. "Cosmopolitan and locals in world culture". Em: FEATHERSTONE, Mike (org.). 1995. *Global Culture: nationalism, globalization and modernity*. Londres/Thousand Oaks/Nova Déli, Sage Publications.
- _____. 2004. *Foreign news: exploring the world of foreign correspondents*. Chicago/Londres: University of Chicago Press.
- HASENBALG, Carlos e VALLE SILVA, Nelson. 2000. *Tendência da desigualdade educacional no Brasil*. Trabalho apresentado no GT03, Estrutura Social e Desigualdade, no XXIV Encontro Anual da ANPOCS.
- HERBERICH, Geneviève & RAPHAEL, Freddy. 1982. "Messages et prières des pèlerins de Thierenbach". Em: *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, 11.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. 2002. "Space and religious: new approaches to religious spaciality in modernity". Em: *International Journal of Urban and Regional Research*, 26.1, p. 99-105.
- _____. 2005. "Catolicismo: a configuração da memória". (Tradução de Maria Ruth de Souza Alves.) Em: *Revista de Estudos de Religião*, ano 5, n. 2.
- HOBSBAWN, Eric. 1984. "Introdução" e "Reprodução em massa das tradições". Em: HOBSBAWN, Eric e RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____. 1991. "A nação como novidade: da revolução ao liberalismo" e "As transformações do nacionalismo: 1870-1918". Em: *Nações e nacionalismo desde 1780*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- HOONARD, Will van den. 2005. "Etching the Idea of 'Unity in Diversity' in the Baha'i Community: Popular Opinion and Organizing Principle." Em: WARBURG, Margit (org.). 2005. *Baha'i and Globalization*. Aarhus: Aarhus University Press.

- HUBERT, Henri e MAUSS, Marcel. 2005. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac & Naify.
- ISAMBERT, François-André. 1982. “Les durkheimien et le sacré” e “De la notion au concept”. Em: *Le sens du sacré*. Paris: Minuit. p. 215-274.
- INSTITUTO PRÓ-LIVRO. 2008. *Retratos da Leitura no Brasil*. www.prolivro.org.br
- KEARNEY, Michael. 1995. “The local and the global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism”. Em: *Annual Review of Anthropology*, 24, p. 547-565.
- KEANE, Webb. 1997. “Religious Language”. Em: *Annual Review of Anthropology*, 26.
- KLANICZAY, Gábor & KRISTÓF, Ildikó. 2001. “Écritures saintes et pactes diaboliques. Les usages religieux de l'écrit (Moyen Âge et Temps Modernes)”. Em: *Annales HSS*, 4-5, jul-out.
- KRISTOF, Nicholas D. “It takes a school, not missiles” Em: *The New York Times*, 13 de julho de 2008.
- KODDE, David e RITZEN, Jozef M. “Direct and Indirect Effects of Parental Education Level on the Demand for Higher Education”. Em: *The Journal of Human Resources*, 23.3, verão 1988, p. 356-37.
- LAWSON, Todd. 2005. “Globalization and the *Hidden Words*”. Em: WARBURG, Margit (org.). 2005. *Baha’i and Globalization*. Aarhus: Aarhus University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. “Raça e história”. Em: *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- MAHMOOD, Saba. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MAÎTRE, Jacques. 1996. "Un récit de vie" Em: "*L'Orpheline de la Bérésina*". *Thérèse de Lisieux (1873-1897). Essais de psychanalyse socio-historique*. Paris: Cerf.
- MALIK, Kenan. 1996. “The social limits to equality” e “Race, culture and nationhood”. Em: *The meaning of race*. Londres: MacMillan.
- MAUSS, Marcel. “La prière”. 1968 [1909]. Em: *Oeuvres*. V. 1: Paris: Minuit.
- _____ e HUBERT, Henri. 2005 *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac&Naify.
- MENEZES, Renata de Castro. 2004. “Saber pedir: a etiqueta do pedido aos santos”. *Religião e Sociedade*, 24.1.
- _____. 2006. *Por uma Antropologia da Devoção: Uma análise de processos de construção social da santidade*. Rio de Janeiro. (projeto aprovado pelo CNPq para o biênio jun 2006 - jun 2008).
- MERTON, Robert K. 1970. Sociologia, teoria e estrutura. Mestre Jo. *Apud Velho*, 1981.

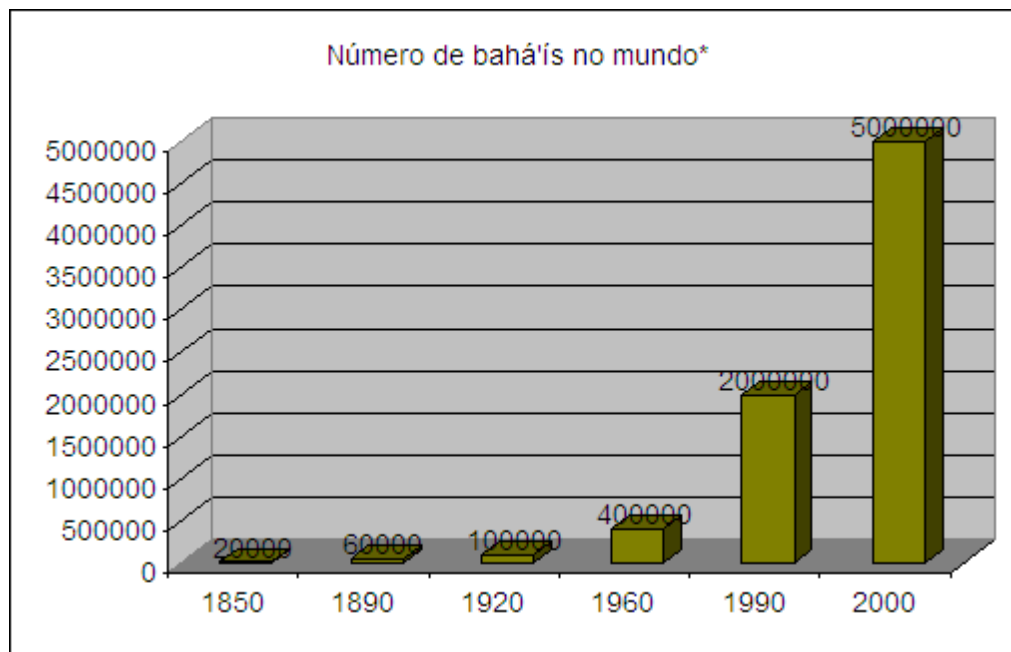
- MITCHEL, Clyde. 1968. *The Kalela dance*. Manchester: Manchester University Press.
- MOMEN, Moojan. “The Globalization of the Baha’i Community: 1892-1921”. Em: WARBURG, Margit (org.). 2005. *Baha’i and Globalization*. Aarhus: Aarhus University Press.
- NABIL. 1932. *The Dawn-Breakers: Nabil’s Narrative of the Early Days of the Bahá’í Revelation*. US Bahá’í Publishing Trust. (Em: <http://reference.bahai.org>)
- NAKASH, Yitzhak. 1993. “An attempt to trace the origin of the rituals of ’Ashura.” Em: *Die Welt Des Islams*, 3. Apud. DEEB, Lara. 2006. *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi’i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press.
- NEW RELIGIOUS MOUVEMENTS. 1998. “Tha Baha’i Faith”. Em: *New Religious Mouvements* (www.religiousmouvements.lib.virginia.edu).
- NINA, Ana Cristina Lopes. 2006. *Ventos da impermanência: um estudo sobre a ressignificação do budismo tibetano*. São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial.
- PAIVA, Cirlei Izabel da Silva. 2008. *A ação social dos bahá’ís no Brasil*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica. Tese de doutorado em Ciências Sociais.
- PIAGET, Jean. 2007. *Para onde vai a educação?* Rio de Janeiro: José Olympio.
- PIFF, David. 2005. “The Globalization of Information: Baha’i Constructions of the internet”. Em: WARBURG, Margit (org.). 2005. *Baha’i and Globalization*. Aarhus: Aarhus University Press.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. 2004. “The Limits of the Public: Sufism and the Religious Debate in Syria”. Em: Armando Salvatore & Dale Eickelman (orgs.). *Public Islam and the Common Good*. Leiden: Brill.
- _____. 2005. “Ritual, Etnicidade e Identidade Religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil”. Em: *Revista USP - Dossiê Religiosidade no Brasil*, 67, p. 228-49. set-nov.
- _____. 2006. “Islã, secularismo e nacionalismo entre os curdos da Síria”. Em: *Religião e sociedade*, 26.2, p. 59-90.
- _____. 2006b. “Sufism, Moral Performance and Public Sphere in Syria”. Em: *Revue des Montes Musulmans et de la Méditerranée (REMM)*. *La Syrie au Quotidien: Culture et pratiques du changement*. Edisud. p. 155-171.
- _____. 2007. “Sufism and the Political Economy os Morality in Siria”. Em: HECK, Paul. *Sufism and politics*. Princeton: Markus Wiener Publisher.
- POLACK, Michael. 1992. “Memória e identidade social” (Conferência proferida no CPDOC/FGV). Em: *Estudos Históricos*, vol.5, 10, p. 200-212.
- POUPARD, Paul (dir.) 1983. *Dictinonaire des religions*. Paris: PUF.

- RABO, Anika. 2005. *A Shop of One's Own: Independence and Reputation Among Traders in Aleppo*. London: Tauris.
- REX, John. 1997. "Multicultural and plural societies". Em: GUIBERNAUT, Montserrat e REX, John. *The Ethnicity Reader*. Cambridge/Oxford: Polity Press.
- SAINT-BLANCAT, Chantal. 2002. "Islam in diaspora: between reterritorializations and extraterritoriality". Em: *International Journal of Urban and Regional Research*, 26.1, p. 138-151.
- SASSAKI, Kazumi Romeu. 1997. *Inclusão: construindo uma sociedade para todos*. Rio de Janeiro: WVA *apud* BERNARDES CORREA, Ivone e NICOLOSO, Adriana. 2004. "Inclusão escolar, um olhar sobre a diversidade". Em: *Revista de Divulgação Técnico-Científica do ICPG*, vol2.1, out-dez.
- SEWELL, William H. e SHAH, Vimal P. "Parents Education and Children Educational Aspirations and Achievements". In *American Sociological Review*, 33.2, abril 1968, p.191-209.
- SCHNEIDER, David M. 1968. *American Kinship: a cultural account*. Englewood Cliffs, Nova Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- SILVA, José Odair da. 2003. *O Bahá'í no Brasil: pretensão universal e limitações sócio-culturais*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião.
- SIMMEL, Georg. Em: LEVINE, Donald (org.) 1971. *On individuality and social forms*. Chicago: Chicago University Press.
- STARRETT, Gregory. 1995. "The Political Economy of Religious Commodities in Cairo", *American Anthropologist*, 97.1, p. 51-68.
- STOCKMAN, Robert H. "Baha'i Faith and Globalization: 1900-1912" Em: WARBURG, Margit (org.). 2005. *Baha'i and Globalization*. Aarhus: Aarhus University Press.
- TAMBIAH, Stanley J. 1993. "The Buddhist conception of the *arahant*" Em: *The Buddhist saints of the forrest and the cult of amulets*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THOMAS, Duncan, STRAUSS, John e HENRIQUES, Maria-Helena. 1991. "How does mother education affect child's height". Em: *The Journal of Human Resources*, 26.2, primavera, p. 183-213
- TURNER, Victor. 1978. "Iconophily and Iconoclasm in Marian Pilgrimage". Em: TURNER, Victor & TURNER, Edith. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: anthropological perspectives*. Oxford: Basil Blackwell.
- _____. 1985. "Pilgrimage as Social Process". Em: *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.

- _____. 1996. *Schism and Continuity in an African Society: a Study of Ndembu Village Life*. Oxford/Washington DC: Berg.
- VAHMAN, Fereydun. 2005. “Iranian Nationalism and Bahá’i Globalism in Iranian Polemic Literature”. Em: WARBURG, Margit (org.). 2005. *Baha’i and Globalization*. Aarhus: Aarhus University Press.
- VÁRIOS. 1998. *Educação: um tesouro a descobrir – Relatório para Unesco da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI*. (Disponibilizado por www.dominiopublico.gov.br).
- VAUCHEZ, André. 1987. “Santidade”. Em: *Enciclopédia Einaudi*. [Lisboa/Oporto]: Casa da Moeda/Imprensa Nacional (v.12: Mythos/Logos; Sagrado; Profano).
- VERKAAIK, Oskar. 2004. *Migrants and Militants: Fun and Urban Violence in Pakistan*. Oxford/Princeton: Princeton University Press.
- VERNANT, Jean-Pierre. 1992. “Figuração e Imagem”. Em: *Revista de Antropologia*, 35.
- VELHO, Gilberto. 1981. *Desvio e divergência*. Rio de Janeiro: Zahar editores.
- _____ e KUSCHNIR, Karina (org.). 2001. *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro: Aeroplano.
- WALLERSTEIN, Emmanuel. 1995. “Culture as an ideological battleground”. Em: FEATHERSTONE, Mike (org.). 1995. *Global Culture: nationalism, globalization and modernity*. Londres/Thousand Oaks/Nova Déli, Sage Publications.
- WARBURG, Margit (org.). 2005. *Baha’i and Globalization*. Aarhus: Aarhus University Press.
- WEBER, Max. 2003. *Economia e sociedade*. Brasília, Editora UnB. Volume 1.

ANEXO A: ESTATÍSTICAS

A1. Bahá'ís no mundo

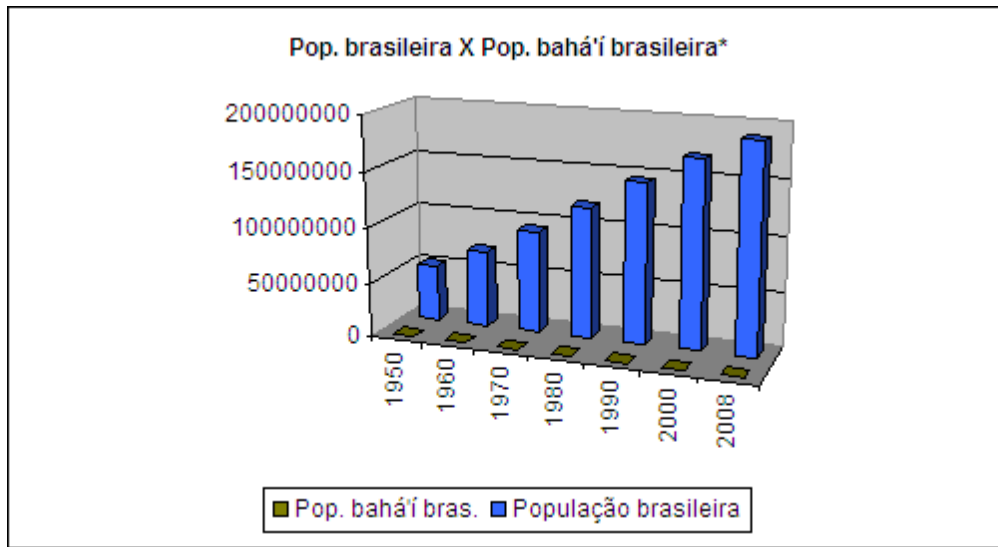


Ano	1850	1890*	1920	1960	1990	2000
Total de bahá'ís	20000	60000	100000	400000	2000000	5000000
Crescimento		3 X em 40 anos	1,7 X em 30 anos	4 X em 40 anos	5 X em 30 anos	2,5 X em 10 anos
					ou 12,5 X em 40 anos	

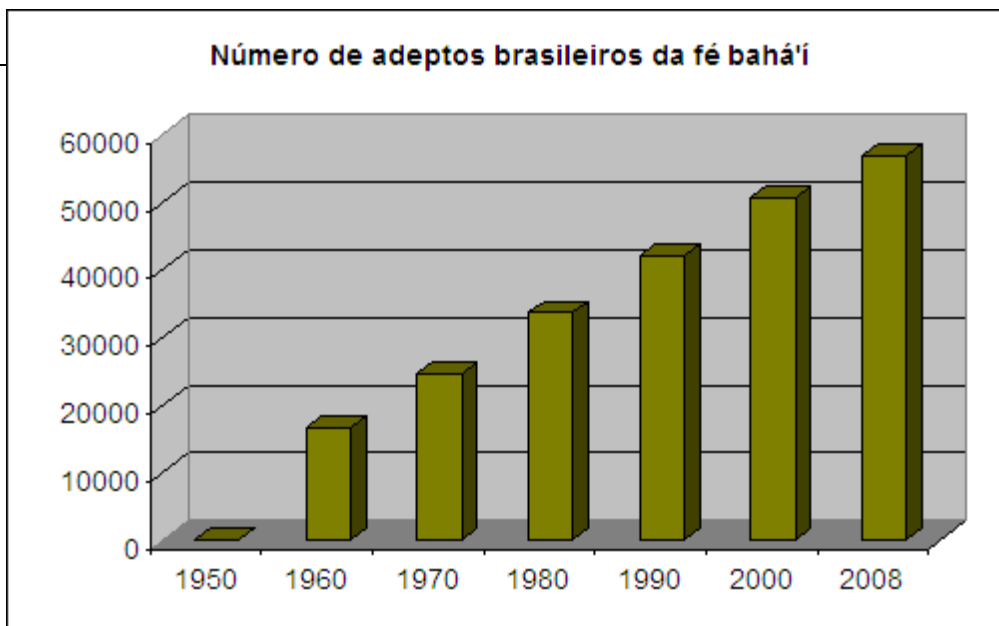
* Fonte: Assembléia Nacional Bahá'í e Eliade (1987)

** Estimativa

A2. Bahá'ís no Brasil



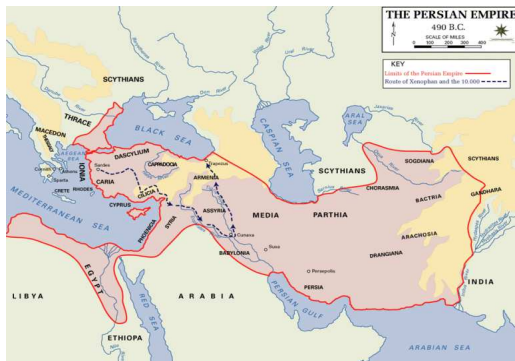
Ano	1950	1960	1970	1980	1990	2000	2008
Bahá'ís no Brasil	164	16760	24560	33680	42140	50780	57000
Pop. brasileira	52000000	70000000	93000000	119000000	145000000	170000000	189000000



Ano	1950	1960	1970	1980	1990	2000	2008
Total de bahá'ís	164	16760	24560	33680	42140	50780	57000
Cresc. Percentual		(+10mil%)	quase 50%	aprox. 37%	25%	12%	

*Fonte para dados até 2000: Silva (2003). Para dados de 2008: Assembléia Nacional Bahá'í e IBGE.

ANEXO B: HISTÓRICO E MAPAS



Império Persa Aquemênida (até 330a.C.)



Império Persa Sassânida (de 225 d.C a 650 d.C.)



Império Persa Safávida (de 1500 a 1722)

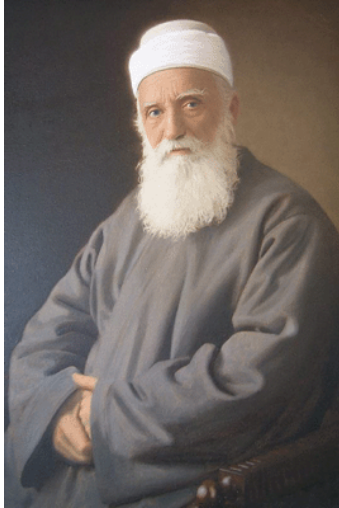


Irã Atual

Dinastia Aquemênida inaugura o Império persa subjugando os medas e outras tribos arianas que habitavam a região por volta de **700 a.C.** Seu apogeu acontece por volta de **600 a.C.** (algumas fontes citam algumas décadas antes, outras, algumas décadas depois), com **Ciro, o Grande**. Mas muitos de seus soberanos (Darios, Xerxes e Atarxerxes) também ficaram conhecidos, até serem conquistados por **Alexandre, o Grande**, por volta de **330 a.C.**, quando caem nas mãos de gregos e macedônios, sob jugo dos quais permaneceram até **150 a.C.** De **150 a.C.** a aprox. **225 d.C.**, é a tribo dos **partos** (ou pártios) que domina a região. A **Dinastia Sassânida** vai de **225 d.C. a 650 d.C.**, recupera e expande as fronteiras do Império Aquemênida e adota o zoroastrismo como religião oficial. Terminou com a expansão do **Califado** e as invasões islâmicas. O território começa a se fragmentar. Entre dinastias poderosas estavam Omíadas e Abácidas, mas também há imposição do domínio turco e de mongóis, expandindo ou retraindo fronteiras de acordo com o tempo. De 1500 a 1722, a **Dinastia Safávida** volta a homogeneizar a região da Pérsia e aproximou-se do território que é hoje o Irã, por meio de conquistas, mas também de um acordo com o Império Otomano. Invadidos por nações européias, o território perdeu mais algumas “arestas” que hoje fazem parte do Azerbaijão, Quirguistão, Turcomenistão, Tadjiquistão e Afeganistão. Em 1722 houve uma importante invasão afegã, que durou cerca de 15 anos. Depois, seguiram-se outras dinastias menores e fragmentadas. O marco do **Irã contemporâneo** foi a ascensão/tomada de poder de Reza Shah (até então militar persa) sobre a dinastia Qajares em 1925 e cujo filho Mohamed Reza Pahlevi foi deposto pela **Revolução Islâmica (1979)**

ANEXO C: IMAGENS

C1. ICONOGRAFIA



'Abdu'l-Bahá



Shoggi Effendi, criança, segurando uma placa com O Máximo Nome



Shoggi Effendi



Exemplo de placa decorativa com O Máximo Nome



O Máximo Nome



Bahá
(Glória ou Esplendor)



O símbolo do anel: Deus, seus Manifestantes e a humanidade.

C2. COMUNIDADES



França (mas poderia ser uma foto na comunidade brasileira também); Bolívia; Noruega



Grupo na Tanzânia, com a foto de 'Abdu'l-Bahá; mulheres bahá'ís em Camarões



Bahá'ís de Uganda, em frente à Casa de Adoração de Kampala



Celebração bahá'í em Samoa, em frente à casa de adoração; grupo de estudos na Índia

ANEXO D: CALENDÁRIO BAHÁ'Í

Bahá (glória ou esplendor): de 21 de março a 8 de abril

Jalál (glória): de 9 a 27 de abril

Jamál (beleza): de 28 de abril a 16 de maio

‘Azamat (grandeza): de 17 de maio a 4 de junho

Núr (luz): de 5 a 23 de junho

Rahmat (mercê, graça): de 24 de junho a 12 de julho

Kalimát (palavra): de 13 a 31 de julho

Kamál (perfeição): de 1º a 19 de agosto

Asmá’ (nomes): de 20 de agosto a 7 de setembro

‘Izzá (força): de 8 a 26 de setembro

Mashíyyat (vontade): de 27 de setembro a 15 de outubro

‘Ilm (sabedoria): de 16 de outubro a 3 de novembro

Qudrat (poder): de 4 a 22 de novembro

Qawl (discurso): de 23 de novembro a 11 de dezembro

Masá’íl (perguntas): de 12 a 30 de dezembro

Sharaf (honra): 31 de dezembro a 18 de janeiro

Sultán (soberania): 19 de janeiro a 6 de fevereiro

Mulk (domínio): de 7 de fevereiro a 1º de março

‘Alá’ (sublime): de 2 a 20 de março

ANEXO E: CONDUTA NAS ORAÇÕES OBRIGATÓRIAS

* Prece Obrigatória Curta: *A ser recitada uma vez a cada 24 horas. A versão em inglês da oração tem 50 palavras.*

* Prece Obrigatória Média: *A ser recitada de manhã, de tarde e de noite. Aquele que quiser rezar, que lave suas mãos e diga: (...). E enquanto lavar seu rosto, que diga: (...) Que se curve, com as mãos sobre os joelhos e diga: (...). Cada parte da oração (em inglês) tem, respectivamente 50, 148 e 184 palavras, somando 382 palavras (já descontadas as instruções).*

* Prece Obrigatória Longa: *A ser recitada a cada 24 horas. Aquele que quiser recitar essa prece, que se levante, vire-se para Deus – louvado e exaltado seja – e enquanto estiver de pé em seu lugar, que olhe para a direita e para a esquerda, como se esperando a misericórdia do seu Senhor, o Mais Misericordioso, o Compassivo. Então, que ele diga: (...) [266 palavras]. Deixe que se ajoelhe e balançando sua cabeça até o chão, que diga: (...) [18 palavras]. Que ele se levante e diga: (...) [39 palavras]. Que ele levante suas mãos de novo em súplica e diga: (...) [148 palavras]. Que ele levante as mãos e repita três vezes o Grande Nome. Que se curve com as mãos pousadas sobre os joelhos ante Deus – louvado e exaltado seja – e diga: (...) [101 palavras]. Que fique de pé e levante as mãos duas vezes em súplica e diga: (...) [157 palavras]. Que levante as mãos três vezes e diga: (...) [89 palavras]. Que ele se sente e diga: (...) [114 palavras]. Que fique de pé e diga: (...) [147 palavras]. Que ele, então, repita o Grande Nome três vezes e abaixe-se com as mãos nos joelhos e diga: (...) [63 palavras]. Que se levante e diga: [151 palavras]. Que ele repita o Grande Nome três vezes e se ajoelhe, com a fronte no chão e diga: (...) [63 palavras]. Que ele levante a cabeça e se sente e diga: (...) [47 palavras]. Somando-se, assim, na oração em inglês, pouco mais de 1.400 palavras.*

ANEXO F: EXERCÍCIOS DO LIVRO *AS MANIFESTAÇÕES GÊMEAS*

retos, conselhos benéficos e eficazes, atributos bons, atos que aprazem ao Todo-Poderoso e qualidades celestiais. Significa a educação de todo o gênero humano, a guia de todos os homens, a difusão aos quatro ventos dos doces eflúvios do espírito, a propagação das provas de Deus, a apresentação de argumentos irrefutáveis e divinos, a prática de ações caridosas.”⁶

princípio
do espí-
ritual

Exercícios:

I. Complete as seguintes frases:

- a. 'Abdu'l-Bahá nos diz que este é o Dia da união, o Dia da congregação de toda a humanidade.
- b. Ele explica que Deus amg aqueles que, como se fossem uma muralha sólida, butilham por Sua Causa em fileiras cerradas.
- c. Estar em "fileiras cerradas", 'Abdu'l-Bahá explica, significa estar apinhadas, compactas, cabe-a-cabe, um encadeado ao outro, cada qual a apoiar os companheiros.
- d. Batalhar no serviço à Sua Causa, nesta maior de todas as Dispensações. Ele nos diz, não quer dizer avançar armado de espadas, seta, lança ou fland aguçado, mas sim munido de intenção pura, motivos retos, conselhos benéficos e eficazes, atos que aprazem ao Todo-Poderoso e qualidades celestiais.
- e. Da mesma maneira, batalhar nesta Dispensação significa a educação de todo o gênero humano, a guia de todos os homens, a difusão aos quatro ventos dos doces eflúvios do espírito, a propagação das provas de Deus, a apresentação de argumentos irrefutáveis e divinos, a prática de ações caridosas.

II. Este é o Dia da unificação da raça humana. Para ter uma noção da grandeza desta tarefa, pense nas inúmeras diferentes formas de divisão que os seres humanos têm adotado, separando-se uns dos outros. Liste quantas puder.

"raça", "cabo", "mutilidade", "pessoas", "inteligência", "sexos"

ANEXO G: USO DOS TERMOS "ESPÍRITO" E "ESPIRITUALIDADE" NO RELATÓRIO DELLORS

Espírito	Página	Frase
1	Sumário	Abertura de espírito para uma vida melhor
2	15	É com este espírito que se deve prestar particular atenção ao desafio (...)
3	15-16	Cabe à educação a nobre tarefa de despertar em todos, segundo as tradições e convicções de cada um, respeitando (...) o pluralismo, esta elevação do pensamento e do espírito para o universal e para uma espécie de superação de si mesmo.
4	16	Num momento em que a dúvida quanto às possibilidades oferecidas pela educação se apodera de alguns espíritos, (...)
5	19	E a partir daí, criar um espírito novo que (...)
6	19	Sim, a Comissão sonha com uma educação capaz de fazer surgir este espírito novo.
7	25	(...) pois não dão ao sistema o tempo necessário para se impregnar do novo espírito, nem para pôr todos os atores à altura de nela participarem.
8	27	Além disso, a maior parte dos professores pertence a organizações sindicais, geralmente poderosas, e onde existe — por que negá-lo — um espírito corporativo de defesa dos próprios interesses.
9	31	(...) de meios para animar o espírito e as ações das associações de parceria, (...)
10	31	(...) ao valorizar a educação como espírito de concórdia, (...)
11	49	Os alunos (...) familiarizaram-se com o espírito e com as incidências práticas da Convenção (...)
12	59	(...) e a adquirir, assim, maior maturidade e abertura de espírito.
13	59	O espírito democrático não pode, contudo, contentar-se com uma forma de tolerância minimalista (...)
14	60	Mas não se trata, apenas, da aquisição do espírito democrático.
15	61	A filosofia, porque desenvolve o espírito crítico indispensável ao funcionamento da democracia (...)
16	66	(...) de as selecionar e hierarquizar, dando mostras de espírito crítico.
17	74	Dentro deste espírito, é importante que os países mais pobres possam (...)
18	83	espírito empreendedor
19	85	(...) segundo o espírito dos trabalhos do PNUD.
20	85	espírito empreendedor
21	91	Um espírito verdadeiramente formado, hoje em dia, tem necessidade de uma cultura geral vasta e da possibilidade de trabalhar em profundidade determinado número de assuntos.
22	97	(...) tem tendência de dar prioridade ao espírito de competição e ao sucesso individual.
23	98	Os professores que, por dogmatismo, matam a curiosidade ou o espírito crítico dos seus alunos, (...)
24	99	(...) a educação deve contribuir para o desenvolvimento total da pessoa — espírito e corpo, inteligência, sensibilidade, sentido estético, responsabilidade pessoal, espiritualidade.
25	100	A diversidade das personalidades, a autonomia e o espírito de

		iniciativa (...)
26	115	(...) as diversas criações do espírito humano.
27	144	(...) com flexibilidade e espírito de cooperação (...)
28	144	(...) encontram na sua própria curiosidade de espírito o meio de dar sentido à vida.
29	144	A cultura, tal como a entendemos, inclui todos os domínios do espírito e da imaginação, das ciências mais exatas à poesia.
30	153	(...) são enormes as responsabilidades dos professores a quem cabe formar o carácter e o espírito das novas gerações.
31	155	(...) adquirir autonomia, criatividade e curiosidade de espírito, que são complementos necessárias à aquisição do saber, (...)
32	155	(...) guiando mas não modelando os espíritos (...)
33	157	(...) manifestando sua curiosidade e sua abertura de espírito, (...)
34	180	(...) dê prova de criatividade e de espírito de adaptação (...)
35	192	(...) revelando o espírito crítico (...)
36	194	Neste espírito, a Comissão acha que a proposta de (...)
37	195	Só uma cooperação internacional, renovada no espírito.
38	205	(...) não é o melhor caminho para desenvolver o espírito que deve presidir à constituição de parcerias.
39	207	(...) e a promover em todo o mundo a idéia de paz e o espírito de justiça e de tolerância.
40	207	(...) educação, para a abertura dos espíritos, (...)
41	209	(...) espírito da conferência de Beijing (1995).
42	209	Dentro de um espírito prospectivo, (...)
43	222	Assim, a solidariedade e o novo espírito comunitário (...)
44	232	(...) deviam formar o espírito dos jovens para a tolerância e o diálogo (...)
45	232	(...) espírito de fraternidade e de solidariedade, (...)
46	244	(...) deformando deste modo não só os jovens espíritos, mas tornando-nos, a todos nós, insensíveis ao sofrimento (...)
47	252	Abertura de espírito para uma vida melhor
48	252	(...) abertura de espíritos das pessoas (...)
49	254	Os espíritos mais avisados põem reservas à mundialização da esfera intelectual e cultural (...)
50	260	(...) “espírito de equipe” característico dos japoneses, (...)
51	264	Espírito de solidariedade
52	264	Espírito de iniciativa
53	264	Espírito aberto à mudança (...)
54	266	(...) combinando, por exemplo, a iniciativa individual e o espírito de equipe (...)

Espiritua_lidade	Página	Frase
1	19	Trata-se de aprender a viver juntos, desenvolvendo o conhecimento acerca dos outros, da sua história, tradições e espiritualidade.
2	97	(...) de os resolver de maneira pacífica, desenvolvendo o conhecimento dos outros, das suas culturas, da sua espiritualidade?
3	99	(...) a educação deve contribuir para o desenvolvimento total da pessoa — espírito e corpo, inteligência, sensibilidade, sentido estético, responsabilidade pessoal, espiritualidade.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)