

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciências Sociais
Mestrado em Ciências Sociais

Ana Clara Alves de Oliveira

EXPERIÊNCIAS DO VÉU: UM ESTUDO SOBRE OS DESENLACES DE *SER*
***MUÇULMANA* ENTRE AS MULHERES REVERTIDAS DA MESQUITA DE JUIZ DE**
FORA

Juiz de Fora

2017

Ana Clara Alves de Oliveira

Experiências do véu: um estudo sobre os desenlaces de *ser muçulmana* entre as mulheres revertidas da mesquita de Juiz de Fora

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, área de concentração: Antropologia, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Cristina Dias da Silva

Juiz de Fora

2017

Ana Clara Alves de Oliveira

**Experiências do véu: um estudo sobre os desenlaces de *ser muçulmana*
entre as mulheres revertidas da mesquita de Juiz de Fora**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito para obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof^a. Dr^a. Cristina Dias da Silva

Comissão Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Cristina Dias da Silva
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Raphael Bispo
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof^a. Dr^a. Francirosy Campos Barbosa
Universidade de São Paulo

Juiz de Fora _____ de _____ de 2017.

Agradecimentos

Ao fim dessa difícil etapa de minha formação acadêmica e intelectual, um caminho tão solitário e conflituoso, eu gostaria de prestar alguns agradecimentos aqueles que, mesmo inconscientemente, me ajudaram a concluir esse trabalho. Primeiramente gostaria de agradecer ao meu irmão João por todo apoio e suporte, pela paciência em meus momentos de desespero e pelo auxílio intelectual que possibilitou o desenvolvimento de muitas de minhas reflexões. Ao meu namorado Nilson, que me apoiou emocionalmente, fez com eu que me sentisse segura, me ajudou a superar minhas próprias limitações e jamais duvidou de minhas capacidades acadêmicas, mesmo quando eu estava hesitante. Agradeço as minhas antigas amigas Kamila Garbulha, Maria Clara Alcântara, Talyta Vilela e Vanessa Cintra, que mesmo na distância e na passagem do tempo me auxiliam e acreditam em meu potencial. As minhas companheiras intelectuais, Aline Grunewald e Arlene Fernandes, que acompanham as frustrações e os próprios desenlaces de minha vida acadêmica, de meu pensamento antropológico e teórico e me inspiram a seguir por esse caminho. As queridas amigas de curso Marina Cápua, Ana Paula Souza, Evelize Moreira e Daniele Pires que sempre me mostram novas formas de ver o mundo. Gostaria de agradecer os meus companheiros de graduação Pedro Jehle, Breno Alves e Davi Dionysio cuja convivência tornou muito mais divertida a experiência da faculdade. Não poderia deixar de agradecer a minha mãe por persistir em me ajudar e possibilitar minha dedicação exclusiva aos estudos de Mestrado e ao processo de escrita. Gostaria de agradecer a todos os interlocutores da mesquita que por algum tempo me permitiram adentrar seu espaço e conhecer suas vidas. Por fim, gostaria de agradecer a minha prezada orientadora, Cristina Dias Silva, a quem muitos já admiram por seu conhecimento e eloquência. Agradeço a ela por ter me dado liberdade para que eu fizesse um trabalho pessoal e inventivo, por suas inspiradoras aulas tanto na graduação como no curso de Mestrado, por partilhar seu conhecimento comigo, por sua contribuição em minha pesquisa e sua dedicação na etapa final desse processo.

Epígrafe

Pois como era possível conhecer um ao outro? A gente se vê todo dia; depois passa seis meses, ou anos sem se encontrar. Era insatisfatório, concordaram, o quão pouco a gente conhece as pessoas. No entanto, disse, sentada no ônibus que seguia por Shaftesbury Avenue, ela tinha a impressão de estar por toda parte; não “aqui, aqui, aqui”; e tamborilou no encosto do banco; mas por toda parte. Fez aceno com a mão, enquanto subiam Shaftesbury Avenue. Ela era tudo aquilo. E, portanto, para conhecê-la, ou qualquer outra pessoa seria preciso ir atrás daqueles outros que a completavam, e até mesmo dos lugares. (...) (WOOLF, p.154, 2015)

Resumo

Nesse trabalho eu quis explorar a experiência do véu muçulmano em diferentes âmbitos de análise, procuro entender porque o uso do véu é uma ação social tão impactante para os não muçulmanos e qual o sentido do véu para as mulheres que o usam. Desenvolvo uma breve análise sobre a história da confecção de discursos orientalistas enfatizando a relação entre Oriente e Ocidente e como a mulher de *hijab* se tornou um ícone das discussões sociais ocidentais contemporâneas. Proponho entender o islã como uma nação que funciona tanto quanto uma organização local, como um acesso de identificação internacional. A partir de minha experiência de campo na Mesquita Islâmica de Juiz de Fora trago dados das mulheres muçulmanas estudadas e busco trabalhar a conversão das brasileiras ao islã como um processo de construção de identidade e uma escolha pessoal de inserção social. Um processo que se inicia no corpo e com a prática se internaliza no sujeito. O véu é o ícone que norteia todo esse debate, sendo ele, um elemento estético que desempenha um papel fundamental no exercício da compreensão de uma performance de dimensões muito maiores imbricadas na experiência vivida.

Abstract

In the present thesis, I aimed to explore the experience of the Muslim veil within varied analytical ambits. I seek to understand the underlying motivations regarding the use of the veil that transform this habit into such a shocking social action to people outside Islam, and I also try to grasp its meanings to the women constantly wearing this garment. Firstly, I develop a brief account concerning the fabrication of Orientalist discourses, emphasizing the relation between Orient and Occident and how the woman with the *hihab* became an icon in the context of contemporary social discussions that are promoted in the West. Then, I propose to understand Islam as a nation that functions as a local organization but likewise as a mechanism of international identification. Lastly, from my field experience in the Islamic Mosque of Juiz de Fora, I bring data about the women studied and I approach their conversion to Islam as a process of construction of an identity and as a personal choice of social insertion. This process originates in the body and, with practice, is internalized by the subject. The veil is the icon that guides our debate, operating as an esthetic element that is central to the attempt of comprehending a performance whose vast dimensions are imbricated in the livid experiences.

Sumário

1. Introdução.....	09
2. Políticas do Véu.....	13
2.1. Inventando o Oriente.....	14
2.2. <i>The islamic revival</i> : novas perspectivas, novos movimentos.....	21
2.3. As polêmicas do véu.....	25
2.4. O véu e a Antropologia.....	32
3. Reputações do véu: um comportamento muçulmano.....	44
3.1. O Islã: Um nação em crescimento.....	44
3.2. A mesquita de Juiz de Fora: um espaço heterotópico.....	50
3.3. O fazer antropológico e a inserção em campo: o espaço entre nós.....	57
3.4. A figuração social da mesquita: estabelecidos nascidos e outsiders revertidos.....	65
3.5. O jogo dos véus: a dinâmica da construção de reputações e d identidade muçulmana entre as revertidas.....	69
4. Experiências do véu.....	83
4.1. Conversão/Reversão: um ritual, um processo e uma escolha.....	83
4.2. A reversão: um processo de identidade em trânsito.....	88
4.3. Islã e a devoção: o caminho correto e a retificação das normas.....	92
4.4 A reversão como um ato político.....	97
4.5 O casamento e o sujeito das normas.....	101
5. Conclusão.....	106
Referências Bibliográficas.....	108
Anexos.....	111

1. Introdução

Durante minha trajetória acadêmica meu tema de pesquisa sempre gerou certa curiosidade, colegas e professores me perguntavam: “de onde surgiu essa ideia de pesquisar islã?”. Muitas pessoas pesquisam o islã em diversas áreas das humanidades, mas dentro do núcleo acadêmico ao qual eu tive acesso esse era um tema um tanto quanto solitário e minha escolha temática despertava a curiosidade das pessoas ao meu redor. Eu nunca soube responder essa questão de forma clara, cada vez que era questionada respondia uma coisa diferente. Ainda assim, eu sabia que o véu (*hijab*¹) era algo que me despertava interesse, me intrigava pensar como viviam essas “mulheres de véu”. No entanto, esse interesse se baseava no contato com o universo islâmico que, até então, fora travado por meio de livros e filmes. Eu não tinha nenhuma familiaridade empírica com as temáticas islâmicas, minhas ideias eram apenas “projeções imaginadas”. Somente no fim do meu curso de graduação em 2014 eu descobri que havia em Juiz de Fora uma mesquita e me propus então a conhecer o local. Eu não sabia se poderia entrar ou não, se as pessoas conversariam comigo e com muito receio eu fui à mesquita, consegui alguns contatos iniciais, mas tudo de forma muito tímida, uma imersão “singela” no campo de pesquisa que se desdobrou em minha monografia de conclusão de curso.

Foi nesse momento que tive a minha primeira experiência com o véu. Não me recordo o motivo, mas eu havia levado meu próprio *hijab* em minha primeira visita à mesquita e eu o coloquei pela primeira vez. Assim como muitos dos relatos das mulheres pesquisadas, eu não senti estranhamento em usar o véu, lembro que meu corpo demorou um pouco a se adaptar, às vezes eu tirava o véu de forma inconsciente quando estava tendo alguma reação de alegria ou espanto, mas o véu em si não me incomodava. Foi um exercício relativamente simples do qual, com o tempo, eu passei a gostar. Existe uma sensação específica em se usar o véu, algo no corpo que se reflete na mente, certa segurança que ao mesmo tempo exala feminilidade, uma delicadeza específica que muitas convertidas descrevem como “pureza”, “proteção” ou a manifestação da própria vaidade.

Portanto, nesse trabalho eu quis explorar do que se trata a experiência do véu, porque o uso do véu é uma ação social tão impactante para os não muçulmanos e qual o sentido do véu para as mulheres que o usam. Procurei explorar o processo de conversão

¹ Ver figura no anexo 1.

das mulheres brasileiras ao islã como uma construção de identidade e uma escolha pessoal de inserção social. Intento expor que o véu não é um mero elemento estético, ele é como uma das nativas me relatou “um atestado de religiosidade”, uma metáfora para uma performance muito maior, social e subjetiva, corporal e espiritual, a performance de *ser muçulmana*. Percebe-se ao longo da leitura que a doutrina islâmica em si não se configurou em meu trabalho como um objeto de pesquisa, eu não realizo debates sobre a jurisprudência islâmica, nem análises sobre o *Alcorão*, disponibilizo algumas conceituações e definições básicas sobre o islã, mas não me aprofundei na teoria religiosa por si só. Minha discussão permeia o diálogo que as mulheres revertidas efetuam com a doutrina islâmica e como essas regras se configuram na experiência vivida das revertidas². Busco compreender que tipo de articulações elas realizam para poderem viver o islã no Brasil e como a religião islâmica se potencializa em suas visões de mundo.

O presente trabalho é fruto de minha pesquisa de campo na Mesquita Islâmica de Juiz de Fora. Esse trabalho de campo se iniciou no mês de abril e foi finalizado no mês de dezembro de 2016. Entretanto, minhas primeiras imersões nesse universo começaram em 2013, para o trabalho de conclusão de curso de graduação em Ciências Sociais. As situações vividas na mesquita e fora dela referem-se, majoritariamente, às aulas de religião que eu frequentava lecionadas pelo sheik aos sábados e domingos de 18:30 até as 20:30. Essas aulas eram destinadas a toda a comunidade islâmica da mesquita, no entanto, qualquer um que tivesse interesse genuíno pelo islã podia assisti-las. Minha frequência variou de acordo com o quanto a comunidade foi receptiva com minha inserção. Existiram momentos como as comemorações de fim do ramadã, realizações de *shahada*³ e casamentos que eu não tive a oportunidade de presenciar, e esses foram os limites da minha inserção em campo, algumas fronteiras da pertença à comunidade religiosa que encerraram experiências, mas abriram outras. Afinal, como amiga da mesquita, me inseri como interlocutora legítima perante aos olhos do Sheik e da comunidade. Participei, ainda, da idealização de eventos que não chegaram a ocorrer

²O termo revertido se refere a pessoas sem descendência árabe ou islâmica, que decidem se converter ao islã. Chama-se de reversão, pois, no islã acredita-se que todas as pessoas nascem muçulmanas, basta se voltar (reverter) a Deus para ser mais uma vez muçulmano.

³A *shahada* é o ritual de conversão ao islã, no qual o sujeito deve declarar sua crença no Deus único (Alá) e sua devoção ao profeta Maomé, recitando em árabe a proclamação “*não há Deus senão Alá e o profeta Maomé é o mensageiro de Alá*” (tradução simplificada). Essa proclamação deve ser realizada com seriedade e o sujeito deve estar decidido a realmente se converter ao islã.

durante meu tempo em campo, mas que eram projetos compartilhados, como as aulas de árabe que o sheik iria oferecer e um grupo de estudos que as mulheres muçulmanas também pretendiam inaugurar.

A comunidade da mesquita é relativamente pequena (cerca de sessenta muçulmanos frequentam a mesquita de forma espaçada, eu nunca presenciei um evento com mais de vinte e seis pessoas), portanto, em muitas ocasiões os muçulmanos tendem a se reservar, o que é uma forma de se preservarem e conservarem a comunidade que aqui se construiu. Cabe ressaltar que minha pesquisa de campo começou de maneira bastante irregular, e teve uma duração completa de mais de três anos de contatos e depois de proximidade e convivência, pois em 2013 eu já estava realizando os primeiros contatos que me levaram a frequentar as aulas e todos os acessos possibilitados em 2016. É certo que não desbravei tantos acessos quanto gostaria e quando eu estava em uma posição privilegiada em minha inserção já era o momento de finalizar minha pesquisa de campo.

A dissertação está organizada em três capítulos: “Políticas do véu”, “Reputações do Véu” e por último “Experiências do Véu”. No primeiro capítulo procuro contextualizar a abordagem ocidental em relação ao islã e como as construções orientalistas norteiam interpretações e preconceitos ocidentais em relação às sociedades islâmicas e a experiência da mulher muçulmana. Ainda nesse capítulo, realizo uma breve revisão a respeito dos estudos antropológicos sobre as mulheres muçulmanas e os caminhos teóricos que esses têm seguido na atualidade, propondo a autora Saba Mahmood como uma grande inspiração para a análise de meus próprios dados de campo. Políticas do véu não ocorrem apenas nas disputas discursivas internacionais, mas nos espaços entre as próprias muçulmanas da comunidade estudada, nas disputas pela legitimação de identidade e nas ações que intentam reforçar normas morais e éticas dentro de estruturas específicas. No debate que procuro desenvolver o véu é um ícone político central, ele é em si caleidoscópio, no sentido de que, cada vez nos voltamos a pensar o véu islâmico, ele trará novas cores e significados às nossas formulações.

No capítulo dois, “Reputações do Véu”, primeiramente eu exponho minha posição de compreender o islã como uma nação a partir da elaboração sobre “Comunidades Imaginadas” elaborada por Benedict Anderson. Em seguida passo para uma explanação a respeito da mesquita de Juiz de Fora, descrevendo seu espaço físico e seu sentido para aqueles que frequentam o local. Proponho entender a mesquita a partir do conceito de heterotopia de Michel Foucault, como um espaço que imprime tanto

sentido nos outros como os outros inscrevem sentido nele. Considerei importante descrever alguns aspectos de minha inserção em campo e a minha construção do fazer antropológico que entendo como a exploração do “espaço entre nós”. Disserto a respeito da organização social da mesquita a partir da figuração estabelecidos/outsideers de Norbert Elias e da complexidade desse tipo de estrutura. Chego então às questões sobre a convivência social dos integrantes da comunidade da mesquita que analiso através da construção de reputações, ressaltando a construção da identidade muçulmana das revertidas como problemática central.

No último capítulo, “Experiências do véu”, discuto o processo de reversão e conversão como etapas distintas de um processo de reinvenção de identidade. Considero que a reversão é um procedimento longo e tortuoso no qual as revertidas põem a própria identidade em questão e vemos delinear-se uma performance islâmica. Em um último momento do capítulo reflito sobre o entendimento que as revertidas possuem do islã como “o caminho correto” e o esforço desses “sujeitos da norma” em darem sentido a sua experiência com o véu e a partir dele.

2. Políticas do véu: orientalismo e polêmicas a respeito da mulher muçulmana

Das mais diversas polêmicas em relação à cultura islâmica que efervescem na contemporaneidade, a condição de vida das mulheres no islã⁴ está entre as temáticas mais populares. Discussões que permeiam o uso do véu e a subordinação feminina são tão divulgadas que por vezes tornam-se características inerentes às mulheres muçulmanas. Principalmente após o atentado de 11 de setembro nos Estados Unidos a mulher muçulmana se tornou um ícone de debates sociais e políticos, campanhas em prol da liberdade das muçulmanas e movimentos feministas ocidentais que “lutavam” para que essas mulheres fossem “descobertas” vem contribuindo para o significado ocidental do que é “ser muçulmana”. A mulher muçulmana é pauta de discussões feministas, objeto de pesquisas sociais acadêmicas e o véu (*hijab*) tornou-se um símbolo islâmico que na sociedade ocidental demarca a subjugação feminina e a estrutura patriarcal das sociedades islâmicas. Essas suposições gerais em torno da experiência de vida das mulheres muçulmanas foram disseminadas e reforçaram o estereótipo do islã como uma religião radical, violenta e opressora.

A proposta desse capítulo é explorar como a teoria antropológica vinculada ao feminismo é capaz de perfurar as mais sólidas concepções e de criar abordagens cada vez mais interessantes para discutirmos a construção social das mulheres muçulmanas. Meu interesse nesse trabalho não é de engajamento político, de forma alguma posso afirmar que essas argumentações buscam dar voz as mulheres muçulmanas pesquisadas a fim de expor suas demandas. O que pretendo, no entanto, como outras pesquisadoras já o fizeram, é desconstruir o estereótipo que se tem do que significa ser uma mulher muçulmana e através de meus dados de campo e do arcabouço teórico analisado, buscar acrescentar a essa área de pesquisa outros paradigmas pelos quais se pode compreender a experiência social de ser uma mulher dentro do universo islâmico.

Organizo o capítulo iniciando uma breve argumentação sobre a construção de narrativas ocidentais sobre o Oriente e consequentemente esclarecendo que os pré-conceitos ocidentais em relação ao Oriente sempre tiveram algum propósito no decorrer da história europeia. Posteriormente passo aos estudos antropológicos sobre as mulheres muçulmanas e aos avanços teóricos que esses motivaram. Por fim, introduzo minhas

⁴Nesse trabalho o islã assume diversos sentidos, extrapolando a noção de doutrina religiosa, islã é também uma nação, uma instituição, uma estrutura social, uma ideologia, um estilo de vida, uma visão de mundo, ele é território e comunidade, e de forma mais abrangente o islã é uma performance. No capítulo dois dedicarei um momento apenas para tratar do islã como nação e como os muçulmanos estudados encaram e experimentam o islã em suas vidas.

próprias problemáticas de análise mobilizando a discussão sobre a mulher muçulmana brasileira revertida e como me propus a trabalhar os conceitos de poder e subjugação, em prol de evidenciar minha experiência em campo e prestigiar a bibliografia já existente sobre as mulheres e as mulheres muçulmanas.

2.1 Inventando o Oriente

Para compreendermos melhor a natureza do entendimento Ocidental sobre o Oriente Médio (e o islã) faz-se necessário apresentar brevemente como esse pensamento foi constituído e sob qual contexto as ideias ocidentais a respeito das sociedades islâmicas foram concebidas. Cabe retomar alguns pontos das relações entre Ocidente e Oriente em termos de confecção de discursos⁵ e concepção de imaginários. O historiador e crítico literário Edward Said dedica toda uma obra a tratar da construção da literatura acadêmica ocidental que ilustra a posição da Europa em contraste a cultura oriental. Esse arcabouço literário é denominado pelo autor de “Orientalismo”. Para Said, todo ocidental que se dedica a pensar o Oriente é um orientalista. Segundo o autor, o esforço ocidental em conceber o Oriente auxiliou a Europa na definição de si mesma, assim como todo o conhecimento produzido sobre o Oriente é parte integrante da civilização e da cultura européia.

A partir do estudo histórico das produções orientalistas, encadeado por Said, percebe-se que o Ocidente, desde a antiguidade, delimita suas fronteiras classificando elementos entre aquilo que lhe é familiar e o que lhe é estranho. O Oriente se tornou o caleidoscópio ocidental, artesanalmente construído, arquitetado sob a mais complexa imaginação da qual “somos” capazes de projetar. O conteúdo elaborado pelos orientalistas tornou-se uma espécie de registro histórico do imaginário ocidental a respeito do “outro oriental”. O exercício comparativo do Ocidente para com o Oriente é em sua essência a percepção primária da alteridade como contraste, destacada no paralelismo trabalhado nas interpretações ocidentais sobre o Oriente. Esse exercício ocidental de pensar “o outro” é plenamente contextual, resultado de interpretações, muitas vezes equivocadas, de âmbitos culturais orientais que proliferam nas páginas em forma de relatos, fábulas e mitologias.

⁵Aqui o discurso é entendido a partir de Michel Foucault (1999) como a apropriação de elaborações capazes de conquistar e emanar poder, sendo que o discurso é controlado interna e externamente, sua vigência e durabilidade são contextuais. Importa ressaltar que a produção de discursos não é apenas um instrumento de poder ela é por si só um objeto de poder e é nesse sentido que as narrativas orientalistas ganham importância no imaginário Ocidental, tanto na permissividade de construir tais elaborações quanto na influência que essas possuem.

Portanto, sob a ótica de Said, o estudo do material orientalista não se trata do estudo do Oriente⁶ em si, ele é um caminho para entendermos como o Ocidente se projeta em relação ao oriental e esclarece tanto as relações políticas que a Europa teceu com o Oriente, quanto a percepção imaginativa sobre o “mundo oriental” que a mesma foi capaz de exercer ao longo dos anos. Nesse sentido, pensar o Oriente é antes de tudo pensar sobre o Ocidente, uma vez que o processo de concepção desse outro se origina em um ponto de vista específico decorrente de cada contexto histórico em que o Ocidente se encontra. A partir do relato de trãnsito de viajantes, dos cruzados e dos próprios conquistadores orientais, como, por exemplo, os islâmicos, produziu-se um enorme acervo bibliográfico que registra produções orientalistas de todas as épocas. Para tanto os orientalistas possuem uma estrutura lógica de como abordar esse contato com o diverso, descrevendo o Oriente de forma a salientar qualidades ocidentais:

De um modo bem constante, a estratégia do Orientalismo depende dessa posição de superioridade flexível, que põe o ocidental em toda uma série de possíveis relações com o Oriente sem jamais lhe tirar o relativo domínio. E por que deveria ser diferente, especialmente durante o período de extraordinário predomínio europeu do final da Renascença até o presente? O cientista, o erudito, o missionário, o negociante ou o soldado estava no Oriente ou pensava a respeito porque podia estar ali ou podia pensar a respeito, com muito pouca resistência da parte do Oriente. Sob o título geral de conhecimento do Oriente e no âmbito da hegemonia ocidental sobre o Oriente a partir do fim do século XVIII, *surgiu um Oriente complexo, adequado para o estudo da academia, para a exibição do museu, para a reconstrução na repartição colonial, para a ilustração teórica em teses antropológicas, biológicas, linguísticas, raciais e históricas sobre a humanidade e o universo, para exemplo de teorias econômicas e sociológicas de desenvolvimento, revolução, personalidade cultural, caráter nacional ou religioso.* (SAID, p.35, 2014) (grifo meu)

Quando Said fala da estratégia orientalista subentende-se que existe uma relação de poder a ser manejada e nesse sentido o orientalismo cumpre um objetivo para o Ocidente. A inspiração primária do “orientalista” é a constatação da superioridade ocidental que nunca vem a ser questionada. Ele explicita a visão ocidental da diversidade do mundo sob o pedestal da hegemonia, do poder, da conquista. Mesmo

⁶ Utilizo as palavras Oriente e Ocidente com letras maiúsculas no intuito de destacar como ao longo das relações históricas ambas se tornaram referências dicotômicas de sociedade. Intento designar a natureza imaginária dessa distinção, como um bloco de valores, práticas e atitudes que são constantemente contrastadas, no entanto, isso não esgota a perspectiva do que é oriente ou ocidente, se é que existem. Essa distinção entre Ocidente e Oriente é importante no sentido que passam a contemplar um tipo de relações específicas que visam a produção de poder.

quando essa superioridade não era factual, como quando Said discute a expansão islâmica no Leste da Índia e na Europa, o ocidente encontra meios de se expressar recriando a dicotomia superior/inferior. A estratégia de uma lógica narrativa coerente com as “necessidades” européias sempre foi um instrumento poderoso de defesa e conquista, assim como fazer do outro objeto de pesquisa e de interesse acadêmico. Na época da expansão árabe no século VIII, quando o medo paira sobre o Ocidente, o esforço do orientalista é utilizar esse sentimento de receio sem jamais deslegitimar sua posição de soberano, “a indagação imaginativa das coisas orientais era baseada mais ou menos exclusivamente numa consciência ocidental soberana (...)” (SAID, p.35, 2014). Sobretudo quando a hegemonia ocidental é ameaçada, os dispositivos de poder são reforçados e reelaborados, pois é apenas a partir desse princípio hierarquizante que o Ocidente se fez capaz de enxergar o outro, sendo que essa relação produz alteridades que produzem hierarquias.

É possível afirmar que esse processo de distinção Oriente/Ocidente funciona como o espelho ocidental, em que todo o reflexo é invertido. A partir das noções básicas europeias de sociedade delineiam-se argumentações e descrições que caracterizavam o Oriente como o lugar que carece de qualidades ocidentais. Edward Said afirma que principalmente o Oriente próximo a Europa se torna seu “*oposto complementar*”, isso porque a partir desses “encontros culturais” e regionais “um arquivo internamente estruturado é construído a partir da literatura que pertence a essas experiências” (SAID, p.96, 2014). Os conceitos do pensamento positivista europeu, norteados pelo catolicismo foram (e ainda são) os alicerces do discurso orientalista. O conceito de civilização, por exemplo, é instrumentalizado frequentemente nas obras orientalistas para distinguir a organização social ocidental como superior. Esse argumento, de motivação colonialista, afirma que a conquista de outros povos os levaria ao desenvolvimento da civilidade de suas próprias sociedades. O pesquisador Norbert Elias esclarece que o conceito de civilização europeu sempre se manifestou como pilar central das disposições ocidentais em relação a outros povos. Inicia sua obra “O processo civilizador⁷” com o seguinte argumento:

⁷Refiro-me ao volume1 “Uma História dos Costumes” da obra de Elias publicado primeiramente em 1939, no qual Norbert Elias realiza uma análise do desenvolvimento social da conduta humana no que se refere a hábitos cotidianos como comer, se vestir e socializar. A obra contempla uma reflexão apurada do comportamento humano Europeu e os desdobramentos desses no desenvolvimento de sua sociedade.

(...) o conceito de *civilização* expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo. Poderíamos até dizer: a consciência nacional. Ele resume tudo em que a sociedade dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas “mais primitivas”. Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo que se orgulha: o nível de sua tecnologia, a natureza de suas maneiras, o desenvolvimento de sua cultura científica ou visão de mundo, e muito mais. (ELIAS, p.23, 2011).

Os orientalistas manejam esses conceitos como instrumentos de identificação, aproximação, abominação e repúdio. Para que se tenha preconceito é preciso que haja a repulsa, mas também certa dose de identificação para delimitar fronteiras “culturais”, que remetem exatamente a esse processo de reconhecimento e afastamento. Como exemplo dessa lógica orientalista, podemos elucidar o caso da relação que a Europa estabeleceu com os muçulmanos na antiguidade e que tem se perpetuado na contemporaneidade. Existem obras orientalistas do século VIII que falam da figura de Maomé como uma tentativa fraudulenta de recriar Jesus e o cristianismo, “essa imagem cristã do islã ganhava corpo de inúmeras maneiras, inclusive - durante a Idade Média e o início da Renascença- por uma grande variedade de poesia, controvérsia erudita e superstição popular” (SAID, p.100, 2014). Muitas vezes Maomé foi retratado como uma personalidade devassa, associado à luxúria e à violência, motivando no imaginário cristão europeu a crítica e a repreensão à cultura islâmica.

(...) é finalmente a ignorância ocidental que se torna mais refinada e complexa, e não algum corpo de conhecimento ocidental positivo que aumenta de tamanho e acuidade. Pois as ficções têm sua própria lógica e a sua própria dialética de crescimento e declínio. Sobre o caráter de Maomé na Idade Média, foi amontado um feixe de atributos que correspondiam ao “caráter dos profetas do ‘Livre Espírito’[do século XII] que surgiram na Europa, reivindicando crédito e reunindo seguidores”. Da mesma forma, uma vez que Maomé era visto como o disseminador de uma falsa Revelação, ele também se tornou o epítome da lascívia, devassidão, sodomia e toda a bateria de diversas traições, todas derivadas “logicamente” de suas imposturas doutrinárias. Assim o Oriente adquiriu, por assim dizer, representantes e representações, cada um mais concreto, mais internamente congruente com alguma exigência ocidental, do que os precedentes. (...) Apenas a fonte dessas ideias ocidentais um tanto narcisistas sobre o Oriente mudou com o tempo, não o seu caráter. (SAID, p.101, 2007).

A hostilidade em relação à sociedade islâmica é um sentimento ocidental histórico e segundo Said, o medo europeu tinha fundamentos. O islã cresceu

subitamente entre os séculos VIII e IX, e nos séculos XIII e XIV o islã estava conquistando partes da Europa e posteriormente se expandiu para o Leste chegando à Índia e à China. Portanto, o temor Ocidental em relação ao islã só cresceu, e esses receios se refletiram diretamente na concepção do imaginário do sujeito islâmico como violento e radical. Esses sentimentos foram perpetuados até a contemporaneidade, onde e principalmente no contexto atual de conflitos bélicos⁸, eles só tendem a se fortalecer. Said valida seu argumento descrevendo a reputação islâmica no Ocidente citando inúmeras obras literárias e composições poéticas em que se pode identificar como era confabulado o senso comum a respeito das sociedades islâmicas e principalmente da figura de Maomé, já que para a “civilização cristã” o islã representava uma ameaça iminente.

Se a mente de repente deve lidar com o que acredita ser uma forma radicalmente nova de vida- como o islã parecia a Europa na Baixa Idade Média- a resposta em geral é conservadora e defensiva. O islã é julgado como uma nova versão fraudulenta de alguma experiência anterior, nesse caso o cristianismo. A ameaça é abafada, os valores familiares se impõem, e no final a mente reduz a pressão e sofre acomodando as coisas em si mesma como “originais” ou “repetitivas”. O islã é a partir de então “manejado”: a sua novidade e o seu caráter sugestivo passam a ser controlados, de modo que então são feitas distinções relativamente matizadas que teriam sido impossíveis se a novidade bruta do islã não tivesse chamado a atenção. O Oriente, portanto, oscila em geral entre o desprezo ocidental pelo que é familiar e seus estremecimentos de prazer- ou de medo- diante da novidade. (SAID, p.97, 2007)

Se o profeta Maomé representou para a Europa a figura do profano e devasso, por conseguinte, esse discurso se alastrou com um propósito claro dentro da lógica do imaginário ocidental. O procedimento de interpretar elementos da cultura oriental e descrevê-la em obras que incitam um “estudo do Oriente” era algo recorrente. A “versão europeia” da obra *As mil e uma noites* é um caso que elucida bem o trânsito entre o imaginário ocidental e o Oriente. O orientalista francês Antoine Galland viajou por diversos lugares do Oriente, residindo por algum tempo em Constantinopla em torno de 1670, visitou a Índia em 1679, coletando material literário persa e árabe. O escritor encontrou na biblioteca de Constantinopla uma versão dos “Contos das mil e uma noites⁹” para os quais resolveu elaborar uma tradução no francês. Entre 1701 e 1706

⁸Como, por exemplo, a “Guerra ao Terror” fomentada pelo governo norteamericano logo após o atentado de 11 de setembro visando a dissipação dos movimentos “terroristas árabes” justificando ocupações no Afeganistão e no Iraque.

⁹A origem do livro permanece imprecisa até os dias de hoje.

Galland publicou os seis volumes de *As mil e uma noites*, recebidos como grande sucesso editorial em toda a Europa.

Em uma das edições brasileiras da tradução de Galland, o prefácio de Malba Tahan se dedica a explicar brevemente o contexto da obra e como a tradução do livro se tornou um clássico da literatura francesa. O autor lista alguns quesitos responsáveis pela enorme aprovação europeia da obra, afirmando que Galland:

a) aproveitou apenas um quarto dos contos originais. A sua escolha foi recair sobre as lendas mais curiosas e de enredo mais palpitante; b) Teve cuidado de abolir todas as cenas que pudessem ferir os princípios morais cristãos; c) Suprimiu do enredo todos os versos, poemas e citações poéticas; d) Procurou fazer uma tradução que fosse isenta de expressões chulas e pouco edificantes. (TAHAN, p.20, 2002)

Ao realizar a tradução desses contos Galland estava pondo em prática o processo da lógica orientalista de produção de conteúdo. Seleccionava o familiar e o estranho, adaptava os costumes à moral cristã, construiu uma narrativa coerentemente ocidental, por fim, provou que os contos e fábulas “orientais” exercem um grande fascínio nos ocidentais, sendo que os volumes foram não só um grande sucesso de vendas como também se tornaram um marco na estrutura labiríntica da literatura Ocidental. Essas histórias orientais não foram apenas traduzidas, elas foram reinventadas, obviamente existe um sistema de adequação e transformação das mesmas para o entendimento ocidental de mundo, todavia, não se pode negar que também existe um tipo de diálogo nesse processo movido pela curiosidade inerente à invenção da alteridade.

Essa relação de construção de imaginários, fábulas e estereótipos tiveram influência empírica nos costumes europeus. As mitologias islâmica e cristã acabaram se esbarrando, projetando pequenas fusões, em que a familiaridade se sobressai ao estranhamento e encontra forma na conciliação ou na adaptação. A “operação mental”, como comenta Said, de trabalhar o pensamento em relação ao Oriente também foi responsável por esse diálogo cultural e, mesmo que atravessado, este permitiu ao Ocidente certa expansão de seu imaginário e a aquisição da consciência sobre si mesmo. Essa consciência adquirida também revelou as limitações do empenho Ocidental em sintetizar explicações satisfatórias sobre o islã, elaborando representações e identificações de acordo com o que seu próprio contexto cristão classificava.

Ao mesmo tempo em que as obras orientalistas cumprem a função de demarcar barreiras e impor a superioridade europeia, elas existem em si mesmas para produzir

algum um tipo de diálogo com a diversidade e conquistar alteridades. Não estou defendendo que esse seja o diálogo mais adequado, porém, assim como Said, acredito que foi a maneira pela qual o Ocidente por muito tempo concebeu e, ainda no contexto contemporâneo, concebe o outro e maneja a noção de alteridade. Ao mesmo tempo em que lidamos com um julgamento tendencioso de valores, lidamos com a identificação da diferença, e só a partir da identificação é que se instrumentaliza este arcabouço orientalista.

Em um segundo momento de sua obra, Edward Said se debruça sobre as questões do orientalismo na modernidade e a reestruturação pela qual o mesmo passa. Com uma Europa fragilizada por conflitos internos, guerras, a revolução industrial e a secularização religiosa, o imaginário do orientalismo teve de ser reconstruído, transcendendo o contexto árabe e experimentando novas abordagens cognitivas à medida que seus objetos de observação se tornavam mais vastos e também mais palpáveis. A metodologia do orientalismo também sofreu transformações, encarando com maior esclarecimento suas fontes de investigação:

Por um lado o Oriente abria-se para além das terras islâmicas. Essa mudança quantitativa era, em grande medida, o resultado de uma contínua expansão européia do resto do mundo. A influência crescente da literatura de viagem, utopias imaginárias, viagens morais e relatórios científicos focalizava o Oriente com mais nitidez e amplitude. (...) Mas todos esses horizontes que se ampliavam tinham a Europa como centro privilegiado, como o principal observador. Pois, mesmo quando a Europa se movia para o exterior, seu senso de força cultural era fortalecido. A partir de contos de viajantes, e não apenas de grandes instituições como as várias companhias da Índia, as colônias eram criadas e as perspectivas etnocêntricas asseguradas. Por outro lado *uma condição de mais conhecimento do alheio e exótico era favorecida não só por viajantes e exploradores, mas também por historiadores para quem a experiência européia podia ser proveitosamente comparada com outras civilizações antigas.* (SAID, p.171, 2014). (grifo meu)

O material sob o qual o Orientalismo vinha se embasando tornou-se mais completo, o que possibilitou que os orientalistas detalhassem melhor suas percepções e aprimorassem sua visão do Oriente, ou ainda, a percepção de si mesmo. O Orientalismo sempre será um processo de invenção movido pelo interesse político de extrapolar fronteiras geográficas que nos levará à idealização de complexos imaginários. Seria cabível afirmar que o Orientalismo não sacia apenas a curiosidade do Ocidente sobre o Oriente, mas preenche as lacunas que o Ocidente percebe sobre si mesmo, retificando

ideais e conceitos na intenção de certificar o Ocidente de que seu conhecimento é real, mesmo que construído a partir de pressupostos imaginados, o Orientalismo é uma estratégia ocidental de produções de verdades, de elaboração de discursos que são convincentes para a própria sociedade ocidental.

2.2. *The islamic revival*¹⁰: novas perspectivas, novos movimentos

A autora Leila Ahmed¹¹, em sua obra *A quiet revolution* (2011), investiga os movimentos árabes de ressurgimento do islã no Oriente Médio e o impacto dessa manifestação nas comunidades islâmicas de todo o mundo. Ahmed exprime por meio de sua própria experiência de vida sua relação com a religião islâmica. A autora relata que na sociedade egípcia em que fora criada as pessoas tinham uma visão pejorativa do islã como algo radical e retrógrado, principalmente para as mulheres. Ela narra que em sua infância as pessoas adultas ao seu redor viam o movimento religioso islâmico como uma forma antiquada de organização religiosa. Quando sua mãe e pais avistavam as “senhoras de véu” na rua logo fechavam as portas e se escondiam nos fundos da casa só para não terem que lidar com o “radicalismo” dessas mulheres que batiam de porta em porta a fim de pregar a doutrina islâmica. Com isso, o islã, para Ahmed, se tornou também algo digno de repúdio e indignação, ela jamais esperou que o islã pudesse vir a significar outra coisa que não a opressão feminina e o radicalismo religioso.

As organizações islâmicas da década de 1940 a qual Ahmed se refere eram associadas a grupos terroristas que lutavam para se opor ao governo vigente e o “povo” egípcio ressentia qualquer tipo de contato com esses religiosos. Na década de 1960, Ahmed conta que imigra para os EUA com todas essas lembranças, entendendo o islã como uma manifestação religiosa retrógrada e opressora que não mais tinha influência na sociedade egípcia. As mulheres de véu para ela representavam tudo aquilo que sua

¹⁰Utilizo o termo *revival* no original em inglês (mesmo que com ressalvas,mas é o termo utilizado pelas autoras trabalhadas nesse texto) isso porque considero que a tradução revivalismo imprime o sentido de que o islã está sendo revivido nas sociedades árabes e não é sob essa abordagem que compreendo esses movimentos islâmicos. O *islamic revival* remete ao cenário de reinvenção do islã na década de 1970, manifestados em mobilizações populares inovadoras que incluem uma maior participação feminina em grupos religiosos e novas formas de se compreender a doutrina islâmica e novas maneiras de se viver as normas que essa imbrica na experiência de ser muçulmano, tanto nos países árabes quanto em outros lugares do mundo.

¹¹Leila Ahmed nasceu em um distrito de Heliopolis no Cairo, Egito, em 1940 onde viveu até a década de 1950. Realizou sua graduação e pós graduação no Reino Unido e nos Estados Unidos. Em 1999 concluiu seu doutorado pela universidade de Cambridge e posteriormente foi para Harvard DivinitySchool, ocupando uma cadeira no departamento de Estudo de Gênero e Religião, onde leciona até hoje.

consciência feminista repudiava e ela criou para si um certo preconceito e até mesmo o sentimento de indignação com as mulheres que se “sujeitavam” a usar o *hijab*.

A partir da década de 1970, tem-se uma onda do surgimento de grupos islâmicos em todo o Oriente Médio, muitos estudiosos denominam de *islamic revival* esse movimento que foi responsável pela revitalização social do islã nas sociedades árabes. O Irã provavelmente é o país em que esses movimentos se fizeram mais conhecidos no Ocidente, pois as reações e lutas sociais foram periodicamente divulgadas na imprensa e nas redes televisionadas. Com a revolução iraniana de 1978, os grupos islâmicos xiitas envolvidos nas rebeliões contra o Xá, sob a influência do grande líder Ali Chariati,¹² proclamaram a “República Islâmica” do Irã. Logo após a revolução, o governo islâmico do Irã institucionaliza que a dança e a realização de todas as atividades que não contemplem a jurisprudência islâmica são infrações federais. O governo anunciou publicamente que a liberdade de expressão excluiria, prontamente, tudo o que não fosse de *interesse nacional*. (COGGIOLA, 2007, p. 74).

O uso do véu que era até meados de 1960, como Ahmed relata, um costume restrito de mulheres vinculadas ao “fundamentalismo religioso”, se torna uma lei. Em muitos países como o Irã, a jurisprudência islâmica se tornou a lei e os hábitos religiosos antes considerados “radicais” ou restritos a pessoas “retrógradas”, como o uso do véu, as mulheres com braços e pernas cobertos, os homens de barba, se constituem como uma exigência da vida em sociedade. Portanto, o comportamento muçulmano se torna nacional e com força de lei. Egito, Irã, Arábia Saudita, mais recentemente a Turquia são países que passaram pelo *islamic revival* não só em termos de agregar devotos, mas em sua potencialidade revolucionária de se transformar a estrutura social vigente.

Essa revitalização religiosa não se conteve aos países do Oriente, o islã cresceu também na Europa e na América. Não apenas pela questão das imigrações, mas o número de conversões só vem aumentando, um dado que ainda é atual. O islã criou suas próprias articulações em todo o mundo, para tanto, ele se transformou, ocorreram mais ramificações religiosas, adaptações das doutrinas e a religião se consolidou em muitos lugares como uma forma de autenticidade identitária, uma reação à secularização do Ocidente.

¹² Segundo a obra de Osvaldo Coggiola (2007), Ali Chariati foi uma figura crucial para a revolução iraniana, defendia um islamismo que incorporasse alguns aspectos do pensamento marxista, constituindo uma ala militante da “revolução islâmica”.

Em 1990, Ahmed comenta que começa a se incomodar ao notar o uso recorrente do véu por mulheres na cidade de Chicago nos Estados Unidos. Afirma que para ela aquilo significava algum tipo de retrocesso social e não conseguia compreender como mulheres que nem eram árabes se sujeitavam a usar o véu. Esse episódio despertou a curiosidade de Ahmed em investigar tais mulheres, buscando entender como esse paralelismo do moderno e do retrógrado estava sendo articulado. Como funciona esse movimento de mulheres que vivem no país “mais livre” do mundo, e que escolhem se converter a uma religião “machista e opressora”? Ou seja, a questão de Ahmed é investigar como essas mulheres haviam se tornado muçulmanas em uma sociedade tão “moderna” quanto a sociedade norte americana:

So for me sight of women in hijab now in America- in styles directly reminiscent of the hijabs of the Mulism Brotherhood- was an arresting, and, frankly, given my memories of the Brotherhood, a disturbing sight: disturbing in any case if it was part of a growing trend, which, by the late nineties, it distinctly appeared to be. (AHMED, p.7, 2011)

Assim Ahmed começa a realizar pesquisas de campo em mesquitas em Chicago, passa a frequentar as orações e em suas visitas percebe que muito daquilo que “temia” foi confirmado: a mesquita era um local de hierarquia dos gêneros, segregando homens e mulheres, os homens eram os únicos que falavam ao público e o uso do véu era regra obrigatória. No entanto, a autora percebeu alguns cartazes pregados na mesquita sobre violência doméstica, o que gerou certo estranhamento. Aos poucos foi percebendo que era uma das únicas mulheres que entendia o árabe falado pelos sheiks¹³, constatando que as mulheres não frequentavam a mesquita para ouvir sermões. Em seguida a pesquisadora se atentou também para a diferença do uso do véu, esse usado pelas imigrantes e convertidas americanas não era parecido com o das mulheres da “irmandade islâmica” de sua infância. Os véus e as roupas eram mais coloridos e as mulheres mais jovens.

Ao entrevistar algumas dessas muçulmanas, Ahmed se viu intrigada pelas respostas. Essa experiência a levou a pensar que estavam transitando entre as mulheres outras perspectivas do uso do véu, que vão muito além do estereótipo da “opressão islâmica”. Muitas mulheres declaravam que usavam o véu para afirmar os direitos das

¹³ Líderes religiosos que detém grande conhecimento sobre o Alcorão.

mulheres e reivindicar uma sociedade mais igualitária, outras diziam que o véu era um símbolo de respeito à alteridade e havia ainda aquelas que usavam o véu por solidariedade ao sofrimento dos muçulmanos com o preconceito Ocidental.

Even my interviews with young women who wore hijab prompted more questions. For example, one young woman, an African American, told me that she wore hijab as a way calling for gender justice (...). Another interviewee told that she wore it as a way of calling for justice for minorities. (AHMED, p.11, 2011)

Como “revolução silenciosa” a autora esclarece que o movimento do *islamic revival* proporcionou não só o ressurgimento do islã como força política, mas também certa revisão da religião, que foi conquistando mais devotos à medida que se desdobrou em novos contextos nacionais. Essa breve elucidação contextual do islã permite pensarmos a religião como uma força que legitima o indivíduo e provê ao mesmo tempo certa plenitude social, no sentido de que o sujeito adquire autonomia dentro da estrutura em que está inserido. Vivendo o islã, convertidos e nascidos muçulmanos partilham da mesma doutrina, mas se manifestam de formas completamente diferentes, no entanto, contribuir como parte dessa grande nação¹⁴ é se satisfazer socialmente, se inserir em um lugar que delega sentido a existência. Seja pelo viés político da agência feminista do véu ou pensando nas mulheres da irmandade batendo de porta em porta, o islã é uma força poderosa de aglomeração de sujeitos, que renasce na contemporaneidade a luz de outros sentidos e significados agregando fiéis por todos os continentes do mundo. O islã representa uma identidade ao mesmo tempo em que se manifesta na pluralidade e é esse tipo de expressão religiosa inusitada que procuro investigar em meu campo de trabalho.

A partir dessa argumentação é possível compreender que o uso do véu transita entre o sentido político e religioso, incorporando para si valores “inesperados” até então desconhecidos para o Ocidente. O véu passou a simbolizar a afirmação de uma identidade e a legitimidade da alteridade. Mas se levarmos adiante essa ideia perceberemos que essa constatação “feminista” será insuficiente para esclarecer as nuances da vivência muçulmana desfrutada pelas mulheres. Ao priorizarmos esse ato, o uso do véu como afirmação de identidade estamos depositando valores extremamente ocidentais em circunstâncias que podem ou não ter essa intenção. É válido esmiuçar melhor esse debate teórico para que esclarecer os meios da minha argumentação. Não

¹⁴Explicarei melhor essa questão do islã como nação na sessão 3 da dissertação.

pretendo nem vitimizar a mulher muçulmana nem depositar nela uma agência se não consideramos as estruturas nas quais essas ações ocorrem.

Afirmo que o véu assume nesses debates um significado novo, em que o significante é múltiplo e inusitado. O uso do véu manifesta-se como uma defesa da questão da escolha em seu sentido mais irreverente, de transpor paradigmas internos e externos, estremecendo valores e transformando opiniões. Podemos perceber que nesse contexto o orientalismo se (re)inventa novamente, o *hijab* se torna símbolo de luta feminista, ele se torna um ítem poderoso na construção de discursos orientalistas. No próximo capítulo aprofundarei a questão do véu no meu próprio campo de estudo, nesse momento cabe apenas ressaltar que o véu é um demarcador político, e pode assumir diversos significados em diferentes contextos.

2.3 As polêmicas do véu

Retomando as discussões de Edward Said, o orientalismo sofre diversas transformações na atualidade, mas esse campo de estudos continua a repercutir o pensamento ocidental, seja “pela circunstância mundana e por influências estabilizadoras como as escolas, as bibliotecas, os governos”; e ainda pela limitação imaginativa dos estudiosos escritores em suas pressuposições e intenções (SAID, p.274, 2014). O impacto dessas construções orientalistas perpassa por todos os âmbitos do conhecimento social ocidental, desde a academia, até as noções do senso comum. O discurso Orientalista não é apenas um instrumento das relações de poder, ele é em si mesmo uma narrativa poderosa, influente, que modela percepções nacionais e instiga conflitos internacionais:

O Orientalismo não é somente uma doutrina positiva sobre o Oriente que existe num determinado momento no Ocidente; é também uma tradição acadêmica influente, bem como uma área de interesse definida por viajantes, empresas comerciais, governos, expedições militares, leitores de romances e relatos de aventuras exóticas, historiadores naturais e peregrinos, para quem o Oriente é um tipo específico de conhecimento sobre lugares, povos e civilizações específicos. Tornou-se frequente, em relação ao Oriente, o uso de expressões peculiares, e essas expressões se assentaram com firmeza no discurso europeu. Por baixo das expressões, havia uma camada de doutrina sobre o Oriente; essa doutrina era modelada com as experiências de muitos europeus, todas convergindo para aspectos essenciais como o caráter oriental, o despotismo oriental, a sensualidade oriental e coisas afins. (SAID, p.277, 2014).

As relações de poder continuam a serem emanadas pelo Ocidente, no entanto, a nação soberana contemporânea são os Estados Unidos, que não deixam de traçar relações conflituosas com o Oriente, principalmente o Oriente Médio. A “América” assume a posição hegemônica e trata de forjar seus próprios discursos orientalistas cujas consequências ecoam por todo mundo. O que não significa que a Europa deixou de cultivar seu próprio orientalismo, o qual no contexto contemporâneo tem se revigorado. Nesse momento gostaria de analisar um desses discursos orientalistas americanos, em que as mulheres muçulmanas são o âmago das discussões ocidentais.

A antropóloga Lila Abu-Lughod promove um debate interessante sobre as políticas em favor da “salvação das mulheres islâmicas”, as quais proliferaram no cenário internacional após o atentado de 11 de setembro, nos EUA. O 11 de setembro foi um marco histórico nas relações norte americanas com os países orientais islâmicos. A partir desse momento borbulharam nos Estados Unidos todos os tipos de discursos orientalistas, que influenciaram percepções em todo o mundo (até mesmo a América Latina), nesses discursos a mulher muçulmana foi evidenciada como grande pauta de discussão no âmbito nacional e internacional. Foram realizadas passeatas em favor da liberdade das mulheres muçulmanas, grupos feministas estadunidenses se pronunciaram, livros foram publicados afirmando ser necessário “descobrir a mulher muçulmana”, programas televisivos americanos se dedicavam a discutir a “condição das mulheres muçulmanas” nos países árabes. Abu-Lughod busca compreender por que diante de uma situação de grandes proporções históricas e econômicas, o interesse político e público se voltava para aspectos específicos do islã, principalmente para a questão do véu usado pelas muçulmanas. A agenda midiática reforçava a questão da opressão da mulher no universo islâmico, observada primariamente através das lentes norte-americanas sobre o governo do Talibã no Afeganistão:

(...) why knowing about the "culture" of the region, and particularly its religious beliefs and treatment of women, was more urgent than exploring the history of the development of repressive regimes in the region and the U.S. role in this history. Such cultural framing, it seemed to me, prevented the serious exploration of the roots and nature of human suffering in this part of the world, Instead of political and historical explanations, experts were being asked to give religiocultural ones, Instead of questions that might lead to the exploration of global interconnections, we were offered ones that worked to artificially divide the world into separate spheres—recreating an imaginative geography of West versus East, us versus Muslims, cultures in which First Ladies give speeches versus others

where women shuffle around silently in burqas. (ABU-LUGHOD, p.284, 2005).

A discussão promovida por Abu-Lughod não é sobre o intuito das americanas de ajudarem as mulheres muçulmanas árabes, que como muitas mulheres em todo o mundo possuem suas próprias pautas, carências e demandas, mas sim, nos atentarmos para a forma como tal discurso estava promovendo essa “campanha de salvação”. A autora não nega que o governo Talibã confinou mulheres e impossibilitou o desenvolvimento intelectual feminino, no entanto, a interpretação de que o uso do véu é em si “a opressão” oculta dimensões tortuosas a respeito de processos de dominação como também o faz acerca das relações de poder em níveis de conflitos internacionais. Analisando o cenário retratado na obra de Lila Abu-Lughod percebe-se a formação de um tipo de discurso orientalista, baseado na percepção interessada daquele que o produz e que detém grande influência nos meios midiáticos e na construção social do imaginário americano. Influência que não se delimita ao território estadunidense, mas que é compartilhada em muitos lugares do mundo, inclusive no Brasil essa mediação midiática dos EUA está presente em diversos dos nossos meios de comunicação em que criamos nosso *próprio tipo de orientalismo*¹⁵. O *hijab* como ícone da opressão feminina é um símbolo do orientalismo, e não do Oriente. Acredito que assim como Ahmed exercita em sua reflexão, a autora Abu-Lughod defende que não se pode imaginar o uso do véu ou da burca como o ultimato do sofrimento feminino, toda vez que esse hábito “cultural” é associado quase que instantaneamente a subordinação feminina, muito se perde no processo.

Abu-Lughod enfatiza que é preciso tratar esses elementos estéticos culturais com muito mais sensibilidade, tendo em mente a questão da diferença cultural como ponto de partida. Sabe-se que o véu é usado há séculos por mulheres muçulmanas e em cada contexto ele possui um valor e um sentido. No contexto das mulheres estadunidenses o véu pode parecer a maior violação do livre arbítrio, da liberdade individual, mas no contexto islâmico o véu pode ser uma forma de afirmação de identidade como no caso

¹⁵Durante minha inserção em campo ouvi diversas histórias que reforçam a questão da formação de discursos orientalistas nacionais. Como por exemplo, certa vez a revertida Marta estava em uma livraria e foi assediada por uma senhora que a questionou sobre usar o véu e perguntou a Marta se ela “não tinha vergonha de ser terrorista”. Outro caso é o de Roberto que comentou que em seu trabalho seus colegas o insultam o chamando de “homem bomba”. Essa conexão dos muçulmanos com o terrorismo se tornou uma noção do senso comum brasileiro disseminada pelos telejornais e reportagens das grandes redes midiáticas que replicam diversas ideias norte americanas sobre o islã, confabulando nosso próprio orientalismo.

descrito por Leila Ahmed, como também pode significar proteção, distinção de classe, e ainda, feminilidade, entre tantos outros sentidos.

Ao retomar brevemente a história do uso da burca¹⁶ por mulheres afegãs pode-se apreender melhor como o véu se configura em cenários islâmicos. Lila Abu-Lughod resume alguns elementos essenciais que corroboram para um entendimento mais sensível a respeito do vestuário e da religião entremeadas a regras sociais. Primeiramente a burca só era usada em algumas regiões do Afeganistão, em que mulheres de famílias elitizadas se cobriam totalmente para sair às ruas. A vestimenta da burca demarcava uma classe social: apenas mulheres casadas, com filhos e de famílias de classes altas saíam às ruas com a burca (ABU-LUGHOD, 2002). Podemos considerar que a mulher de burca é a “mulher de respeito”, nobre e privilegiada, tanto moralmente como socialmente. Ela passa seu tempo na sua própria casa, cuidando dos filhos e do marido, e quando sai às ruas irá realizar tarefas em prol do bem estar de sua família. Em segundo lugar, a autora apresenta a ideia da burca como uma “casa móvel” que permitia a essas mulheres inserção social em lugares predominantemente masculinos, como as ruas e a mesquita.

A burca demarca uma separação de gênero, mas também funciona como mecanismo de segurança da mulher em relação à abordagem masculina nos ambientes forasteiros à sua casa. É possível considerar, sob essa perspectiva, que a burca cumpre a função de afirmar os direitos civis das mulheres nessa sociedade. No entanto, a burca só se torna um acessório obrigatório quando o Talibã ascende ao poder do Estado do Afeganistão em meados da década de noventa. Nessa época a ocupação militar norte americana reportou sua indignação ao mundo, pois, mesmo após a saída do Talibã do cenário político as mulheres afegãs persistiram no uso da burca. Após os atentados ao pentágono e ao World Trade Center em 2001, a burca se torna pauta central na agenda de discussão nas mídias internacionais (ABU-LUGHOD, 2002).

A polêmica do véu atingiu proporções imensas, e muitas vezes o ato de “descobrir as mulheres islâmicas” como uma atitude de preservação das noções ocidentais do direito a liberdade e individualidade, se construiu como um dos argumentos utilizados para manter as tropas americanas no Afeganistão após a queda do Talibã. Não obstante, cabe então refletir, como enfatiza Abu-Lughod, porque o véu, um

¹⁶ A burca é uma vestimenta árabe que cobre todo o corpo da mulher e possui apenas uma abertura semicerrada na região dos olhos. Ver fotografia no anexo 2.

elemento estético, se torna a pauta central das discussões sobre a invasão no Afeganistão:

As I explore in this book, these views rationalize American and European international adventures across Middle East and South Asia. The media enthusiastically took up stories about status and suppression of women. Feminists joined the cause. Popular memoirs by Muslim women who exposed the plights of their benighted sisters in Iran, Afghanistan, and Saudi Arabia became best sellers in the West. Women's organizations headed off to Afghanistan alongside a battery of humanitarians and legal experts. Later, these groups set up shop in Iraq, a country which, ironically, woman had previously enjoyed the highest levels of education, labor force participation, and even political involvement in the Arab world.

The line between progressives and right-wingers has blurred in this shared concern for Muslim women. Some conservatives accuse American feminists of failing to protest "glaring injustices", including especially the "subjection of women in Muslim societies.(ABU-LUGHOD, p.7, 2002) (grifo meu)

Esse movimento norte americano se apropria de algumas obras produzidas para o público ocidental, como os livros de mulheres muçulmanas que denunciam abusos e práticas patriarcais, produzindo sua própria versão política para sintetizar a vida das mulheres muçulmanas, solidificando uma visão circunstancial e unilateral do "ser muçulmana". Partem da mesma lógica orientalista explicitada acima, em que as idéias de superioridade¹⁷ e hegemonia guiam as interpretações ocidentais a respeito do Oriente. Assim tudo aquilo considerado como categorias de valor para o Ocidente como a liberdade individual, a democracia, o feminismo são os elementos que irão orientar a percepção ocidental sobre a vivência das mulheres no islã. São esses argumentos "progressistas" que irão se destacar na discussão de "salvar" mulheres muçulmanas, empregando o véu como aquilo que o Ocidente "não aceita", "não acha correto", ou ainda que "precisa ser mudado", como se as pessoas islâmicas precisassem tomar ciência de que existem políticas sociais que "protegem" as mulheres desse tipo de estilo de vida.

Elegendo o véu (ou a burca) como símbolo supremo da "opressão feminina", é construído um cenário conveniente para a proliferação das políticas estadunidenses. Nesse cenário estão dispostos: os homens afegãos como os vilões, as mulheres de burca como as vítimas a serem resgatadas, e os militares americanos como os heróis que empiricamente executam as políticas estatais. Esse tipo de abordagem negligencia

¹⁷ Essas ideias guardam um sentido caro que é a noção moderna ocidental de liberdade.

atores sociais, históricos e econômicos, confabulando a situação ideal para as ações dos “conquistadores” ocidentais:

A ideia de conquista supõe uma certa disposição de linhas de força entre um eu/nós e um outro radicalmente distinto, ao ponto de se duvidar de sua humanidade, oscilando das relações de violência (características de toda guerra) às relações de poder, e *implica numa certa forma de busca de sentidos alheios nos atos alheios, tarefa essencial semiótica*. As empresas conquistadoras envolvem uma grande e necessária agilidade frente ao desconhecido humano e seu nicho geográfico de modo a dar as respostas adequadas à obtenção dos fins pretendidos. *Por processos essencialmente criativos*, ainda que fora do estoque imaginário original do conquistador, age-se, se necessário, encenando aquilo em que não se acredita: *o ponto de partida fundamental e o operador da conquista é a própria consciência da alteridade e a capacidade de utilizá-la instrumentalmente para prever os passos e manipular o inimigo*. (SOUZA LIMA, p.47, 1995) (grifos meus)

Segundo o lingüista e historiador Tzvetan Todorov (1983) têm-se três planos nos quais a conquista opera: primeiramente pode-se observar o aspecto axiológico, o julgamento de valor, eleição de bons e maus, certo e errado, superior e inferior; o plano praxiológico que envolve a questão da aproximação e distanciamento do outro, imposição ou assimilação; e por último o aspecto epistêmico, que diz respeito ao processo de conhecer e ignorar a identidade do outro (SOUZA LIMA, 1995).

O plano axiológico pode ser identificado na seguinte situação: apresentadoras de TV americanas passam imagens de mulheres muçulmanas usando burcas e comentam a respeito de como seu país é livre, como as mulheres muçulmanas devem sofrer por usar a burca e não poderem usar roupas “ocidentais”, nem mostrar seus cabelos (ABU-LUGHOD, 2005). Tem-se um julgamento de valores claro: as mulheres americanas ocidentais se julgam mais livres que as mulheres muçulmanas, ou seja, as mulheres muçulmanas vivem da forma errada e são inferiores. Mas esse julgamento de valor ocorre de forma ignorante e tendenciosa, como Said defende, a ignorância do discurso orientalista acarreta em severas limitações cognitivas, como se o Ocidente estivesse a se debater sozinho em dilemas para os quais não achasse resposta além de si mesmo. Trata-se de um contexto no qual o “outro” percebido é negligenciado e os valores ocidentais americanos são impostos sem maiores questionamentos.

No plano praxiológico destaca-se a questão das políticas feministas americanas, que buscam dar “liberdade” às mulheres “cobertas”, realizando debates, convenções e passeatas, em favor de “descobrir” as afegãs. Novamente retomo a Said para constatar que o discurso orientalista é conveniente, ele procede de acordo com as necessidades da nação hegemônica, abarca apenas aquilo que em determinado momento se mostra coerente para o Ocidente. Não se discutem outras questões como outros tipos de violência que as mulheres afegãs passaram durante o governo do Talibã, como a “castração intelectual” que sofreram, pois, não lhes era permitido estudarem nem trabalharem fora de casa. Ou ainda, outras questões polêmicas, vivenciadas pelas mulheres orientais, como a castração de mulheres africanas, e as *dowry deaths*¹⁸ das mulheres indianas (ABU-LUGHOD, 2005).

Por último configura-se o plano epistêmico, ilustrado pela total negligência em relação ao que essas mulheres muçulmanas têm a dizer sobre suas condições de vida. A organização afegã feminina RAWA, que atua desde 1977, chegou a se manifestar em relação à invasão americana, reivindicando a retirada das tropas militares e a paz entre as nações, contudo, não houve grande repercussão sobre essas manifestações (ABU-LUGHOD, 2005). Na época, predominavam nas redes midiáticas, as falas de ocidentais a respeito das muçulmanas, que conduziram a uma série de estereótipos a respeito da religião muçulmana (como a impressão de que todos os muçulmanos estão ligados ao terrorismo) e que perduram até a atualidade.

A conquista – como descrita em Todorov (2001) e Souza Lima (1995), seleciona as vozes que serão ouvidas, delineando os caminhos sob os quais deseja operar para ser mantida. A supressão de conflitos inviabiliza questões mais complexas a respeito da construção de vilões, vítimas e heróis, rejeitando qualquer tipo de arbitrariedade que contradiga as intenções daquele que conquista. Para conquistar é preciso uma estratégia de identificação de elementos dos dominados que funcionem como estandartes ao conquistador, ícones que serão divulgados como temáticas cruciais de um processo (socioeconômico) muito mais amplo. No processo de conquista esses elementos devem ser construídos como absolutamente necessários a situação, assim como parece aos norte-americanos extremamente urgente discutir a questão do véu como opressão feminina. Sob a lógica da conquista as tropas americanas foram essenciais para a

¹⁸ Refere-se a um tipo de suicídio de mulheres recorrente na Índia, em que ao serem frequentemente abusadas e torturadas por maridos e familiares, se sentem humilhadas e se matam.

melhoria das condições de vida das mulheres muçulmanas. A ausência do conquistador levaria ao caos irremediável do desconhecido (no caso, o contexto islâmico afegão).

2.4 O véu e a Antropologia

Vimos que o Ocidente forja imaginários orientalistas com certas intenções, e como afirma Said os imaginários não são construídos no vazio eles partem de categorias e símbolos vigentes na cultura “intelectual” do Ocidente. O véu é um grande problema para as estadunidenses, para os orientalistas, para a discussão antropológica, contudo, para as próprias muçulmanas o véu não é o cerne de discussões cotidianas nem de movimentações políticas. Se pensarmos mais a fundo o feminismo tem sua origem e desenvolvimento no Ocidente e muitas das categorias e conceitos que usamos em nossas análises antropológicas tem sentido estritamente Ocidental (MAHMOOD, 2005). Como então poderemos compreender antropologicamente o que significa “ser muçulmana” sem recair em polarizações?

Participei de um seminário sobre gênero e religião onde me perguntaram se entre as mulheres da mesquita que pesquiso existem feministas. Como outra pesquisadora havia apresentado anteriormente um trabalho sobre o movimento feminista no islã, os participantes estavam na expectativa de que eu também desenvolvesse algum argumento sobre o engajamento das mulheres muçulmanas da cidade nos “movimentos de libertação¹⁹” feministas islâmicos. Quando respondi que em meu campo não tive a oportunidade de conhecer ninguém que fizesse parte de tais movimentos a reação foi de certa decepção. Isso porque os participantes do seminário logo se manifestaram em favor desse tipo de engajamento, comentando que “as mulheres muçulmanas sofrem muito e precisam saber de seus direitos” e o feminismo seria, segundo o entendimento deles, um caminho no qual essas mulheres achariam esclarecimento. Em suma, minha crítica é que existe no meio acadêmico uma valorização de grupos engajados em discussões feministas e certa apreensão de que as mulheres devem sempre “fazer algo” em relação a sua posição social. Quando esses elementos não estão dispostos no contexto nessa ordem, até mesmo os acadêmicos julgam as muçulmanas, as consideram sujeitos oprimidos, vítimas de uma estrutura, como se a forma como elas vivem fosse

¹⁹Me refiro a movimentos das mulheres muçulmanas árabes como o RAWA ou a iniciativas como as feministas iranianas que organizam uma revista chamada Zanan, na qual publicam artigos que reivindicam reinterpretções do alcorão no intuito de privilegiar a questão da igualdade dos sexos, também discutem as leis do casamento, da propriedade privada e da família no islã.

sim “retrógrada”. Muito similar a posição das feministas norte-americanas discutidas por Abu-Lughod, de que as mulheres muçulmanas precisam de ajuda.

Esse é um exercício reflexivo central de meu trabalho, entender como as revertidas da mesquita experimentam o islã em suas vidas sem se prender a julgamentos de valor sobre a conduta que a performance religiosa requer de uma mulher. Quando procuramos, por exemplo, por atitudes como a reivindicação de direitos no casamento ou a busca por igualdade de gênero em mulheres como as revertidas da mesquita estudada, pode ser difícil encontrar exatamente ações que julgamos, a princípio, como formas de resistência ou empoderamento. Portanto, essa foi uma reflexão chave de minha pesquisa, compreender a conduta da mulher revertida por outra lente que não sobre a premissa de universalização da mulher como objeto de pesquisa.

Precisei praticar o exercício de entender a mulher como um sujeito plural que possui aspirações e pautas contextuais, aquilo que ocidentalmente podemos chamar de liberdade, para muitas mulheres islâmicas funciona sob a noção de transgressão. Como por exemplo, o namoro antes do casamento, a ideia de criar um filho sem o auxílio do pai, a “vontade” da mulher de ser independente, esse tipo de iniciativa geralmente defendida por movimentos feministas ocidentais não faz parte do conjunto de valores prezados pelas mulheres muçulmanas estudadas. Foi necessário refletir sobre aquilo que elas me diziam que haviam feito e que o queriam sob outros prismas que não por essas noções a priori que também já estavam enraizadas em minha perspectiva crítica.

Nas conversas das mulheres muçulmanas pesquisadas por mim, o vínculo a movimentos feministas islâmicos de “libertação das mulheres” nunca foi mencionado, eu nunca soube de nenhuma delas que participasse de movimentos feministas islâmicos ou que criticassem a distribuição de direitos de gênero da jurisprudência islâmica. Passei por uma experiência que ilustra bem a situação que procura descrever, uma vez eu estava na mesquita e ouvi uma revertida afirmar que depois que se casasse ela seria “propriedade” de seu marido. E ela não dizia isso com pesar, mas com expectativa, ansiando para que esse momento chegasse. Não estou dizendo que não me indignei com tal afirmação, a princípio eu estranhei esse tipo de entusiasmo, de ser a “propriedade” de alguém. Mas o estranhamento faz parte do trabalho antropológico e incentiva a procura de novos caminhos que permitam a compreensão de condutas tão distintas aquela que estou familiarizada. Tentar sair de minha zona de conforto e me propor a pensar qual o

sentido do casamento para essa muçulmana é um exercício essencial do fazer antropológico.

Nesse momento do capítulo proponho, a partir das autoras estudadas, pensar como a Antropologia vem construindo essa experiência tão complexa e arrebatadora do “ser muçulmana”. O Orientalismo de Said e a defesa pelo respeito a alteridade realizada por Lila Abu-Lughod são argumentos cruciais para irmos adiante nessa discussão antropológica. O Orientalismo é necessário para pensarmos os conceitos pelos quais o feminismo se desenvolveu e o emprego do mesmo em contextos não ocidentais. A defesa pela alteridade é o ponto de partida de um desenvolvimento reflexivo sobre as mulheres muçulmanas que só tem se tornado mais complexo e indispensável para os estudos sobre mulheres muçulmanas. A partir das proposições de Saba Mahmood (2005) as categorias e conceitos feministas são deslocados e rearranjados, a autora elabora seu pensamento a partir das contribuições teóricas de Judith Butler, Michel Foucault, J. L. Austin e Jaques Lacan na discussão das relações de poder e subordinação inerentes às estruturas sociais humanas.

Em minha pesquisa de campo tem-se um núcleo humano muito complexo, de mulheres adultas brasileiras que decidiram se converter ao islã e a partir de então usam o véu e seguem a doutrina islâmica na sociedade brasileira. Como compreender esse trânsito religioso e cultural, sem recair aos discursos de subordinação da mulher, ou até mesmo do orientalismo? Para tanto abro a discussão fomentada por Saba Mahmood que instiga a pensarmos, antropológicamente, como abordar a condição de vida das mulheres muçulmanas sem recair as categorias de vitimização, opressão e até mesmo de empoderamento.

No primeiro capítulo da obra *Politics of Piety* (2005) a antropóloga Saba Mahmood se dedica a contextualizar a abordagem antropológica que tem sido empregada no estudo de mulheres muçulmanas, analisando sob quais categorias e conceitos teóricos esse objeto de estudo tem sido investigado. Mahmood apresenta duas fases dessas abordagens, a primeira se concentra em realocar os conceitos feministas em contextos diversos aos do Ocidente, analisando outras formas pelas quais a agência feminina pode se manifestar. A segunda fase para ela, vem de encontro ao movimento pós estruturalista que ocorre dentro da própria teoria feminista, em que a filósofa Judith Butler é a figura central. Butler busca questionar a origem de tais conceitos e categorias a fim de repensar a lógica das relações de poder e da criação de sujeitos dentro dessas estruturas. Apoiada pela perspectiva feminista pós estruturalista Saba Mahmood irá

dissertar em razão de uma percepção mais apurada do conjunto de categorias sob as quais compreendemos as relações de gênero e, por conseguinte, a vivência das muçulmanas. Esse movimento denominado *the reshape of the study of gender*²⁰ pode ser entendido como a segunda onda de uma revolução analítica que só tende a se complexar. Se o primeiro movimento busca rearranjar categorias e conceitos o segundo busca desconstruí-los.

Na primeira fase dessa abordagem antropológica temos pesquisadoras como Lila Abu-Lughod, Leila Ahmed e Janice Boddy, ícones na produção de investigações antropológicas que buscam enxergar as mulheres muçulmanas como agentes sociais. Em seus trabalhos e pesquisas de campo elas procuram encontrar nos costumes cotidianos das mulheres muçulmanas elementos de subversão das relações de poder. Esse tipo de iniciativa fomentou reflexões cruciais para pensarmos a mulher muçulmana na contemporaneidade. Cabe deixar claro que a mulher muçulmana não é homogênea, apesar de partilharem a mesma doutrina religiosa, elas existem das formas mais diversas, com o véu e até mesmo sem ele. Nesse momento de minha argumentação procuro encarar “a mulher muçulmana” como um tema de pesquisa que já constitui um arsenal teórico, sob o qual se faz necessário adentrar, percebendo que compreender essa literatura é essencial para discutir antropologicamente a experiência das mulheres muçulmanas em qualquer lugar.

A obra *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (1986) de Lila Abu-Lughod é um marco teórico que busca entender a atividade feminina das mulheres beduínas de declamar poesias como instrumento de resistência que subverte os valores patriarcais dentro dessa sociedade. A pesquisa foi realizada em uma comunidade rural do Egito e segundo a análise da pesquisadora, nos poemas das mulheres beduínas habitavam os mais profundos sentimentos sobre suas experiências de vida, desejos, aspirações, sonhos e frustrações. A partir do conteúdo dos poemas Abu-Lughod faz uma análise que discute o sentido do matrimônio, da maternidade, das privações, da modéstia e da resignação para as mulheres beduínas. Quando declamam seus poemas as mulheres estão dizendo o indizível, sendo que declamar poesias se torna o espaço de expressão feminina, um espaço que lhes é negado em outras esferas da vida. De acordo com Abu-Lughod quando recitam suas palavras, as mulheres beduínas estão se

²⁰A remodelação do estudo de gênero, se refere ao movimento pós estruturalista que surgiu dentro do próprio feminismo. (MAHMOOD, 2004).

posicionando em relação as adversidades da vida e nesse ato existe uma agência, um poder e uma forma de resistência.

Ao longo da obra as mulheres beduínas são retratadas a luz daquilo que elas fazem como “forma de resistência” em uma estrutura social “opressora”. A prática de recitarem poesias é analisada como ação política, que valoriza o papel da mulher nessa sociedade. Essa obra representa a primeira etapa de uma revolução teórica, partindo do objetivo de enxergar a agência feminina para além da filosofia liberal e individualista ocidental, mas operando dentro dos costumes e práticas singulares a cada sociedade. Aquilo que a teoria feminista previamente entenderia como práticas de passividade e opressão foram postas em discussão. Esse processo impulsionou a investigação da existência feminina islâmica por outros prismas, considerando o particularismo cultural sob o qual cada mulher está envolta:

The individuality of these woman’s experiences and their reflections on life and relationships challenged what I felt was anthropology’s tendency to typify cultures through social scientific generalizations. I imagine feminists as another audience for my second book; I hoped that the narratives would persuade them that is not so easy to talk about “patriarchy” or to put one’s finger on how power works. (ABU-LUGHOD, p.6, 2013).

Nesse primeiro movimento teórico os esforços são canalizados para desnaturalizar conceitos feministas que ocidentalmente funcionam como pilares discursivos em debates sobre a mulher. As noções de subordinação feminina, agência, opressão, resistência e patriarcado são dadas no contexto acadêmico como ideias universalizáveis, que por si só já fazem um processo de revisão de contexto. O trabalho da autora com as mulheres beduínas tem o intuito de deslocar essas categorias da lógica do pensamento ocidental, no sentido de encontrar outras ações que funcionem como formas de resistência e agência, que não, os processos feministas clássicos de subversão, como por exemplo, a luta pela independência da mulher em relação a estruturas patriarcais, a dissolução da família nuclear, entre outros.

Mahmood aponta que esse processo ocorreu em diversos âmbitos do debate feminista. Sendo que a descentralização do feminismo foi essencial para priorizar a valorização da singularidade das ambições femininas particulares a cada contexto:

For example, in the 1970s, in response to the call by White middle-class feminists to dismantle the institution of the nuclear family, which

they believed to be a key source of women's oppression, Native-and African American feminists argued that freedom, for them, consisted in being able to form families, since the long history of slavery, genocide, and racism had operate precisely by breaking up their communities and social networks (...). Such arguments successfully expanded feminist understandings of "self-realization/self fulfillment" by making considerations of class, race, and ethnicity central, thereby forcing feminists to rethink the concept of individual autonomy in light of other issues. (MAHMOOD, p.13, 2005).

Assim como as mulheres negras americanas reivindicam a possibilidade de formar famílias, as mulheres muçulmanas dispõem de suas próprias pautas. Em seu trabalho "O Gênero da Dádiva" a antropóloga Marilyn Strathern também discute a problemática de naturalizar conceitos em contextos outros. A autora propõe que os pesquisadores devem se dedicar a compreender como as categorias nativas são criadas e como funcionam na sociedade estudada. Quando falamos de subjugação, temos em mente um panorama específico em que homens desfrutam de uma posição de poder privilegiada dentro da ordem social, essa os permite oprimir as mulheres. No entanto, o que Strathern aponta é que muitos trabalhos antropológicos tendem a adaptarem seu contexto a essa noção ocidental de subjugação feminina. Outros trabalhos realizados no mesmo campo de pesquisa que o dela fizeram esse tipo de associação, o que para a autora, seria uma falha na construção de argumentos sobre o campo estudado. Strathern afirma que impor teorias e discursos ocidentais a situações vividas no campo é um equívoco interpretativo:

(...) A diferença entre sociabilidade ocidental e a melanésia (nós/eles) significa que não se pode simplesmente estender as percepções feministas ocidentais ao caso melanésio; a diferença entre os pontos de vista antropológico/feminista significa que o conhecimento que os antropólogos constroem na Melanésia não deve ser tomado como inquestionável; (...)

O estudo de sistemas simbólicos apresenta uma problemática diversa. Se o interesse teórico esta voltado para a maneira pela qual as idéias, representações e valores são contextualizados localmente, a descontextualização não funcionará. As generalizações analíticas devem ser obtidas por outros meios. Não se trata de imaginar que seja possível substituir conceitos exógenos por correspondentes nativos; a tarefa é, antes, a de transmitir a complexidade dos conceitos nativos com referencia ao contexto particular em que são produzidos (...). (STRATHERN, p.33, 2006).

Na fase tardia de seu pensamento acadêmico, a própria Lila Abu-Lughod (2005) questiona a validade de seus trabalhos anteriores. Considera que principalmente sua pesquisa sobre as mulheres beduínas continha equívocos interpretativos, tendendo a

realizar o que autora denomina de *romanticize resistance*. Norteadada pelos conceitos feministas ela afirma ter imposto às mulheres muçulmanas de sua pesquisa características de resistência que se enquadram naquilo que o feminismo acredita ser “agência” feminina e ainda sem propor nenhuma forma de transformação da estrutura que ela julga ser extremamente opressora. Ao delegar as mulheres beduínas o agenciamento de sua irreverência social Abu-Lughod afirma ter negligenciado formas de poder. Sendo assim, o quadro se complica e questões a respeito da ausência ou presença de uma “consciência feminista” entre as mulheres da pesquisa e as autoras que realizam esse diálogo se tornam uma questão cada vez mais complexa. A autora sugere que precisamos nos esforçar para entender como as “práticas de resistência” das mulheres muçulmanas que inspiram nossa admiração, não sejam vistas só como atos de heroísmo, mas que possam nos ensinar sobre as relações históricas de transformação das estruturas de poder que nos parecem tão complexas (ABU-LUGHOD, 2005).

Em sua primeira análise Abu-Lughod viu as ações das mulheres beduínas como formas de resistência, mas agora ela propõe que realizar essa formatação negligencia outras relações de poder. Por exemplo, quando a pesquisadora narra que as mulheres beduínas jovens usavam lingerie sensuais e analisa esse ato como forma de subversão da ordem patriarcal familiar, para ela, essa observação ainda foi simplista. Ao invés de interpretar esses atos como simples momentos de oposição eles também deveriam ser entendidos como formas alternativas de poder que são enraizadas nas práticas capitalistas de consumo, criadas a partir dos valores e éticas da vivência de mulheres burguesas em cenários urbanos ocidentais. Afirma que ao nos atentarmos para “as formas de resistência” em sociedades particulares respeitando as práticas dessas mulheres no cotidiano, sem romantizar meios de resistência, essas práticas nos ensinarão muito sobre o complexo funcionamento da transformação histórica das estruturas de poder. (ABU-LUGHOD, 2005).

A autora Saba Mahmood assim como a pesquisa de Ahmed, trabalha o contexto do *islamic revival* na sociedade egípcia, estudando um grupo denominado de “mulheres da mesquita” que se dedicam a ensinar o alcorão e agregar devotos ao islã. Sua questão também está centrada no ressurgimento do islã como um movimento político e religioso, que de minoritário, passou a ser a principal força social do Egito. Assim como Ahmed, e Abu-Lughod a autora está preocupada em compreender essa nova onda islâmica considerando suas próprias aflições feministas e se perguntando até que ponto essas premissas feministas ocidentais fazem sentido para “as mulheres da mesquita”

egípcias. O movimento das mulheres estudado por Mahmood é uma resposta ao ceticismo religioso, as mulheres da mesquita se empenham em educar os muçulmanos para práticas religiosas efetivas, que levem ao engajamento dos sujeitos em atividades referentes a mesquita e ao islã em geral. No entanto, a autora argumenta que as mulheres estão se empenhando em transmitir os mesmos valores patriarcais islâmicos, o que do ponto de vista da teoria feminista clássica²¹, seria o ciclo de uma ordem opressora. (MAHMOOD, 2005).

A autora ainda sugere que devemos ir adiante nessas ponderações e que precisamos repensar até mesmo o conceito de resistência e agência como culturalmente construídos. Segundo a autora a teoria é feminista forjada a luz da teoria política liberal, e os valores de liberdade e individualismo são responsáveis pela noção ocidental e feminista de resistência e subordinação. Mahmood questiona a utilização desses conceitos como noções universais da experiência humana e até quando eles são realmente válidos em exprimir as diversas situações as quais as mulheres em todo o mundo estão sujeitas:

I believe it is critical that we ask whether it is even possible to identify a universal category of acts- such as those of resistance- outside of the ethical and political conditions within which such acts acquire their particular meaning. Equally important is the question that follows: *does the category of resistance impose teleology of progressive politics on the analytics of power- a teleology that makes it hard for us to see and understand forms of being and action that are not necessarily encapsulated by the narrative of subversion and reinscription of norms?*(MAHMOOD, p.9, 2005) (grifo meu)

Mahmood continua sua argumentação realizando uma discussão a respeito da relação da teoria feminista com o conceito de liberdade, retomando o argumento liberal do significado de liberdade. A liberdade é o conceito chave que instrumentaliza a investigação das mulheres na história e nos estudos de gênero dentro da teoria feminista. Sem essa noção do direito de liberdade como algo genuíno ao ser humano, nossas reflexões flutuam em busca de sentido. Será então possível identificar categorias universais? Como entender o objeto de pesquisa sem se impor teoricamente? Segundo Mahmood um caminho que poderia vir a esclarecer essas questões da universalidade de categorias seria pensar estruturas a partir das relações de poder, a maneira como o poder

²¹ Utilizo o termo “teoria feminista clássica” para designar, assim como Mahmood, estudos que predispõem a universalidade do sujeito mulher, entendida em contextos diversos sob a premissa de partilhar a mesma categoria biológica e psíquica. Teorias que não chegaram a debater a questão da mulher como um ser contextual e que impõe certas moralidades e reivindicações a categoria de mulher.

estabiliza e desestabiliza a interação humana, configura e desconstrói normas, o poder é em si o cerne da organização das estruturas sociais. Em relação a segunda questão a autora afirma que as pesquisadoras como Abu-Lughod avançaram em repensar a temática da universalidade dos conceitos, mas, falharam em problematizar o “desejo de liberdade” que é frequentemente entendido nesses trabalhos como uma aspiração universal vinculada a ideia “(...) to be free from relations of subordination, and for women, from structures of male domination” (MAHMOOD, p.10, 2005)

Segunda a autora descreve, a tensão teórica feminista se encontra justamente na dualidade de supor a agência feminina como forma substancial de resistência, pois se assim considerado, simultaneamente é preciso conceber a liberdade como um ideal social. O atrito entre a faceta analítica e a faceta política da teoria feminista é ao mesmo tempo propulsor e limitador em sua amplitude investigativa. Mahmood pressiona essa tensão, até que se faz necessário desconstruir essas categorias para traçar um novo caminho teórico. Para amparar essa reflexão a autora utiliza a teoria feminista pós estruturalista presente nas obras de Judith Butler como âncora conceitual.

Não me aprofundarei muito nos desdobramentos do pensamento de Butler, gostaria apenas de introduzir brevemente o debate articulado e quais as problemáticas teóricas de seu trabalho em que Mahmood se concentra. Em sua obra “Problemas de Gênero” Judith Butler discute a premissa feminista da existência de uma “identidade feminina”, afirmando que o sujeito mulher não pode mais ser compreendido como algo estável, ela reitera: “as qualificações do ser sujeito têm que ser atendidas para que a representação seja expandida”. A concepção desse sujeito “mulher” passou a ser questionada dentro dos próprios movimentos feministas, no intuito de desafiar a lógica de que o termo mulheres possui uma identidade comum.

Mahmood opera a partir da noção de subjetivação em Michel Foucault usada por Butler, entendendo que o poder não é uma força unilateral com uma intenção objetiva, o poder deve ser compreendido como uma relação estratégica de força que permeia e possibilita a vida produzindo novas formas de desejo, relações e discursos. Segundo Foucault o sujeito não precede as relações de poder, mas é produzido pelas mesmas, portanto a subjetivação é um processo paradoxal que assegura a subordinação do sujeito, mas só por meio dela o sujeito cria uma agência, uma identidade autônoma. Mahmood afirma que, portanto, agência não pode ser categorizada como sinônimo de resistência, mas sim, como uma forma específica de ação que as relações de subordinação possibilitam e inibem.

O trabalho Saba Mahmood é explicitamente inspirado nas elaborações de Judith Butler sobre a teoria feminista. Mahmood pontua o que considera uma das questões mais importantes levantadas por Butler: “If power works not merely to dominate or oppress existing subjects, but also forms of subjects, what is this formation?” (BUTLER, p.18, 1997). De forma breve, Butler desenvolve que sexo e gênero são aspectos materiais de uma encenação reiterada por normas heterossexuais, ou seja, são produzidos nas relações de poder e não no íntimo do sujeito. No entanto, essa articulação produz a sensação de que sexo e gênero são aspectos do interior levados para o exterior e o inverso. Ao contrário de outras feministas Butler argumenta que é preciso repensar essa oposição interno/externo considerando que esses são norteados também pelas normas sociais nas quais o sujeito é criado. Para tanto, Butler combina a proposição lacaniana da dinâmica entre “foreclosere” e “abjection”, sendo que é na linguagem que o indivíduo realiza as operações necessárias para sua composição como sujeito. Ou seja, a linguagem é o meio pelo qual essa dinamização entre interno e externo toma sentido e cria sentido, os sujeitos só podem ser concebidos e se conceberem dentro das relações de poder entranhadas a linguagem como compreensão de mundo.

Para essas autoras os sujeitos são produtos das operações de poder e subjetivação, são criados dentro dessas relações e as mesmas se refletem em suas articulações como sujeitos. Toda essa argumentação é necessária para acompanharmos a proposição de Mahmood sobre as muçulmanas. A autora afirma que Butler é insuficiente em sua contribuição, pois, suas intenções e seu campo de pesquisam abarcam sujeitos que buscam “resistir” as estruturas, reivindicam agência de acordo com seus contextos com o objetivo de questionar a estrutura de normas sob as quais eles vivem. Esse não é o caso das mulheres muçulmanas pesquisadas por Mahmood. As mulheres do movimento da mesquita trabalham para reforçar as normas já existentes, para vivenciá-las de forma mais intensa. O que para o debate feminista se configura como uma situação conflituosa da existência feminina. O conceito de agência do trabalho de Butler é desenvolvido em contextos em que as normas são postas em questão e são objeto de ressignificação. Já no campo de Mahmood as mulheres desejam fortalecer as normas islâmicas, que são consideradas tão patriarcais.

Como compreender então o “sujeito das normas”? Mahmood afirma que normas não são apenas subvertidas e consolidadas, mas também são desempenhadas, vividas e experimentadas de várias formas. A autora narra que a virtude da modéstia feminina (*al-*

ih̄tishām, al-hayā), uma característica extremamente prezada pelas mulheres muçulmanas é experimentada de diferentes formas. A maioria das participantes do “movimento da mesquita” acreditam que a “verdadeira modéstia” está associada ao uso do véu, sendo que para esse grupo a mulher que é realmente dotada por essa virtude deve usar o véu constantemente. Existe uma corporificação associada a virtude, que agrega ainda mais valor a ela. Por outro lado existem aqueles que consideram a modéstia uma virtude como qualquer outra virtude humana (humildade, moderação), sendo uma amostra de caráter que não está associada diretamente ao uso do véu. No entanto, ambos os posicionamentos não questionam a atribuição da modéstia como uma propriedade feminina, isso se estabelece como uma norma praticamente inconsciente: a virtude da modéstia em qualquer das posições é um aparato feminino de caráter. Mahmood atenta para o estudo de como a norma ganha caminhos diferentes de entendimento e é vivida e habitada por meios diversos. A autora nos instiga a extrapolar a categoria de norma como algo que se faz ou se deixa de fazer, e examinar a formação que as normas assumem como modalidades diferentes de moral e ética que contribuem para a construção de tipos específicos de sujeitos. (MAHMOOD, 2005)

Questões como a virtude da modéstia, ou até mesmo a conversão de mulheres brasileiras ao islã, não poderão ser desenvolvidas se permanecermos atrelados as noções provenientes do cumprimento ou descumprimento das normas. Mahmood instiga a pensarmos a manifestação de normas e a subsequente formação de ética e moral que elas desencadeiam. Saba Mahmood propõe a expansão da ideia de Butler de que normas não são apenas impostas, mas elas constituem também o interior dos sujeitos em suas subversões. Para tanto, é necessário explorar a relação entre a forma imanente que um ato normativo requer e os tipos de autoridade nas quais as ações normativas se amparam. Contudo, Mahmood incentiva a investigação dos sujeitos que não desejam sair, nem contestar as estruturas, mas sim, fortalecê-las.

Como ficam então as mulheres brasileiras revertidas de meu campo de pesquisa? Sob um aspecto geral eu poderia dizer que elas também são uma reação ao processo de secularização, para ser mais objetiva considero que as mulheres revertidas são “formas de subjetivação que o processo secular despertou” (MAHMOOD, p.25, 2005). Ao se converterem ao islã as mulheres também buscam adentrar em uma rede normativa que reitere aquilo que reconhecem como o correto. No entanto desempenhar esse “comportamento muçulmano” na sociedade brasileira se não é um ato de “resistência” aos costumes sociais vigentes, no mínimo pode ser considerado um esforço de

construção do sujeito, no sentido de agregar mais normas a sua construção de identidade no mundo. Isso significa produzir para si uma experiência peculiar de estruturas de relações de poder. Quando a revertida da mesquita anseia por se tornar propriedade de seu marido, ela busca antes de tudo, satisfazer as normas com excelência, vivenciar profundamente sua experiência de ser muçulmana, projetando na estrutura suas aspirações íntimas e maximizando no íntimo as normas das estruturas. Pretendo, portanto, extrapolar a dualidade entre estruturas de poder e subversão, tentando compreender nas ações cotidianas das mulheres pesquisadas como as normas são “habitadas” e como elas experimentam esse conjunto de regras islâmicas em um lugar tão distinto do Oriente como o Brasil.

3. Reputações do véu: Um comportamento muçulmano

Até então tenho usado a palavra islã para designar diferentes instâncias que extrapolam o sentido religioso e não propus justificativas de porque o islã é tratado dessa maneira, não apenas como religião, mas como uma palavra que emana sentidos ilimitados. Nesse capítulo, portanto, proponho explicitar as relações que os sujeitos investigados criam com “o islã” e quais os sentidos pelos quais a religião se manifesta na experiência vivida. Para tanto, é preciso entender os elementos que fazem do islã algo mais e como ser muçulmano significa pertencer a uma cultura, a um coletivo que por mais diversificado, compartilha o sentimento comum de devoção. Agregando cada vez mais fiéis, o islã é uma religião que efervesce na contemporaneidade, mas isso ocorre justamente porque o islã não se limita a doutrinar.

Mais próximo de nós do que podemos imaginar, o islã cativa devotos e constrói suas próprias raízes no Ocidente. Sabemos que atualmente o islã é a segunda maior religião do mundo e que sua expansão impulsionou fusões culturais que edificam comunidades multiculturais e multiétnicas em escala global (PINTO, 2005). Essas fusões são responsáveis pela formação dos mais peculiares contextos, em que Oriente e Ocidente não mais são reflexos opostos, mas são segmentos na composição de novos núcleos sociais, os aspectos e características culturais sob as quais o Ocidente embasava suas fronteiras, se tornaram elementos na composição desses núcleos. São apenas mais tons em um quadro em que é difícil se distinguir cores.

A mesquita onde travei contato com as mulheres revertidas estudadas é a única da cidade de Juiz de Fora, ela era o cerne da vivência religiosa e durante o tempo que passei nesse espaço pude perceber que o trânsito de pessoas no local engendrava uma sociedade autônoma. A comunidade que ali foi sendo construída é independente, tem suas próprias regras e dinâmicas, no entanto, dialoga com tudo que é externo. A mesquita é um espaço extraordinário, isso porque extrapola fronteiras físicas, seu carpete, suas cortinas, sua limpeza inscrevem a ordem de um espaço religioso e o uso de seu espaço, como no ato de nos sentarmos no chão e ouvirmos o sermão do sheik em árabe, fundamenta outro tipo de experiência. Essa sensação peculiar que “estar na mesquita” produz, nos leva a imaginar estar num “espaço outro”, além do tempo e das coisas. Um espaço que imprime tanto sentido em mim como eu imprimo nele, que produz sujeitos assim como os sujeitos o produzem.

Assim dedico uma parte do capítulo a uma breve explanação sobre o “lugar mesquita”, não apenas em sua existência física, proponho entender a mesquita como

uma heterotopia²², que não é apenas um espaço que cumpre um propósito, mas sim um local que produz sentido na vida dos muçulmanos. Descrevo brevemente meus desafios como pesquisadora e as desventuras da inserção no campo, buscando retratar como o fazer antropológico é um processo que exige tempo e dedicação. Passo então para a análise da sociedade da mesquita, revisando algumas categorias sociológicas em prol de compreender como essa comunidade se configura. Por último trato de apresentar o jogo das reputações entre as mulheres revertidas e o comportamento muçulmano como categoria nativa crucial no julgamento da conduta moral dessas mulheres.

Ao longo dessa argumentação pode-se notar que me centro nos dados de três mulheres que foram importantes para o desenvolvimento da pesquisa de campo: Marta, Aisha e Safina. Mais mulheres revertidas e nascidas serão mencionadas no desdobramento de minhas reflexões. O sheik Ahmad também é uma figura muito presente em minha argumentação, já que ele se disponibilizou a me inteirar de várias problemáticas da convivência na mesquita. Como líder desse grupo o sheik sempre se posiciona de forma a assegurar a conjuntura dessa comunidade multiétnica, mas também de legitimá-la como a mais “muçulmana” possível. Marta e o próprio sheik se tornaram interlocutores muito importantes de minha pesquisa, responsáveis por diferentes tipos de interações que tive na mesquita e também ambos proveram perspectivas diferentes da comunidade que estão presentes nesse trabalho.

3.1 O Islã: Uma nação em crescimento

Em sua obra “Comunidades Imaginadas” Benedict Anderson trata de investigar o sentimento do nacionalismo na modernidade e como as nações são um instrumento moderno de construção de sentido para a vida no coletivo. Segundo Anderson as nações são imaginadas sob a perspectiva de que fazem sentido para a alma e constituem objetos de desejo e projeções de coletivos que partilham uma mesma carga simbólica. O autor afirma que as nações modernas são fundadas a partir da transformação ao acesso da linguagem. O desenvolvimento do capitalismo editorial, o acesso a jornais diários,

²²É um conceito de Michel Foucault que contempla os “não lugares”, “espaços outros” que não podem ser medidos nem conceituados de forma unilateral. A partir de uma contextualização histórica Foucault inaugura a discussão desse espaço moderno que funciona como uma rede de pontos, um espaço carregado de qualidades, esse espaço carrega sentido físico e mental simultaneamente. Dá como exemplo desses não lugares o espaço de uma chamada telefônica, entre “eu e o espelho”, ou o espaço físico do cemitério que designa noções de passado e presente simultaneamente, do hospício ou de uma casa de repouso. Existem diversos aspectos do que se configura como uma heterotopia é importante ressaltar que o conceito se refere ao espaço que exala múltiplas camadas de significado. Ao longo do texto eu explicitarei algumas formulações do autor que nos permitem entender a mesquita sob o conceito de heterotopia.

publicações literárias são responsáveis pela proliferação de uma linguagem que permitiu as pessoas “pensarem por si mesmas”. (ANDERSON, 2008)

No entanto, essa autonomia do pensamento individual é um aspecto conseqüente de uma série de desdobramentos históricos que corroboraram a decadência dos impérios e dinastias. Anderson elabora que a possibilidade de imaginar a nação só surgiu historicamente com a decadência de três processos centrais que fundamentavam as sociedades até então. Primeiro tem-se a decadência da língua escrita como o acesso privilegiado a verdade antológica. O Alcorão, por exemplo, foi na antiguidade a verdade absoluta para os muçulmanos, no sentido de que não podia nem ser traduzido, só poderia ser lido e recitado no seu original em árabe. Em segundo o autor aponta a queda dos líderes soberanos, como reis e imperadores que eram os “herdeiros divinos” sob os quais as sociedades se organizavam naturalmente em torno. Por último tem-se o declínio da concepção de que a cosmologia e a história se confundem. Esse tipo de entendimento “mágico” da realidade chega ao fim no momento em que a ciência e a tecnologia florescem e asseguraram o fim desse tipo de concepção. (ANDERSON, 2008)

O islã é uma nação que instiga desejos e ambições naqueles que se convertem a religião. Existe uma relação forte (mesmo que imaginada) entre os revertidos brasileiros e os muçulmanos árabes. Os revertidos têm grande empatia pelos muçulmanos árabes e os vêem como modelos a serem seguidos. Muitos dos revertidos aspiram por viver em um país de Estado Islâmico como, por exemplo, no Irã. Os muçulmanos brasileiros revertidos se sentem conectados com os assuntos islâmicos árabes de âmbito internacional, tem empatia pelas questões da guerra, como a situação da Síria, discutem o estereótipo do terrorismo e estão interados de como outras pessoas em outros países vivem a religião. Tudo isso só ocorre por conta dos meios de comunicação modernos, a acessibilidade a internet, jornais e telejornais que permitem aos revertidos brasileiros que “pensem por si mesmos” e que se mobilizem a favor desse sentimento de empatia e pertença. Em muitos casos é esse tipo de contato que desperta o interesse pela conversão, a participação de comunidades no facebook, da discussão em fóruns online, a visualização de vídeos no youtube motiva muitos brasileiros a se aproximarem do islã e posteriormente se converterem a religião. Portanto, considero que no interior dessas experiências pessoais o islã é uma força que unifica os muçulmanos por todo o mundo, pois, a doutrina islâmica afirma que todos nós nascemos muçulmanos, mas muitos se perdem desse caminho. Apenas é necessário que retomemos a ele para sermos

novamente muçulmanos, por isso o temo “reversão”, que em suma remete ao processo de conversão religiosa.

O revertido Roberto se empenha em transmitir o discurso de que seus ancestrais africanos eram muçulmanos e foram escravizados no estado da Bahia. Ele dizia que as pessoas em geral não sabem nada sobre essa parte da história brasileira, ignoram o fato de que muitos escravos eram muçulmanos e, portanto, muitos de nós brasileiros temos raízes islâmicas²³. Para ele a conversão é uma questão de afirmação de identidade e revitalização de uma herança cultural perdida. Roberto costuma enfatizar que sua conversão não foi uma ação aleatória, mas algo movido pela necessidade de resgatar uma identidade que a maioria dos brasileiros negligenciam. O sentimento de Roberto em relação a religião é o de orgulho, ser muçulmano traz a ele sentido histórico e social, além de satisfazer suas aspirações pessoais. Ao despertar esse tipo de interpretação o islã vai se configurando como uma nação, promovendo na imaginação dos revertidos comunidades passadas, atuais e futuras em que suas existências adquirem propósito.

Entendo, portanto, que o Islã é uma nação, mas não porque simboliza o ressurgimento da comunidade sagrada, mas porque é uma instituição²⁴ cujo poder está em emanar sentido para a vida das pessoas, não apenas em seu espírito, mas em seu sentimento de fraternidade e identificação com pessoas em tudo distintas. É uma nação moderna porque se constrói sob os meios de comunicação contemporâneos, como veremos adiante, se não fosse o veículo da internet e as mídias televisivas muitas conversões seriam impraticáveis. Proponho que o islã vem se construindo como uma noção global desde o *islamic revival* na década de 1970, revitalizando o sentimento religioso, mas, também pregando o sentimento de confiança em uma estrutura de poder que produz sentido a todas as esferas do coletivo. A partir da expressão da linguagem moderna, pelas mídias sociais e pela imprensa o islã vem se configurando como uma nação em crescimento.

Quando eu perguntava para as mulheres revertidas o que motivou suas conversões ao islã, ouvi diversas vezes que se converteram porque o islã, ao contrário de outras religiões, “tem resposta para tudo”. Essa afirmação contempla que o islã é

²³Aqui não me aprofundarei nessas investigações históricas, mas existem estudos que se dedicam a pesquisar essa questão e ainda investigar os elementos islâmicos que estão presentes na cultura africana contemporânea, como, por exemplo, os estudos de Roger Bastide sobre as origens das religiões afro no Brasil.

²⁴Instituição no sentido trabalhado por Mary Douglas (1998), no qual podemos entender o islã como uma entidade autônoma que produz sentido na vida das pessoas, mas que existe como um organismo vivo que é mutável e ativo, enfim que “pensa por si mesmo”.

político, logicamente se trata de uma religião com uma doutrina específica baseada nos ensinamentos do alcorão, mas também fomenta a reprodução de estruturas de poder nas relações humanas, essas são contempladas e efetivadas na vida dos nascidos e revertidos muçulmanos. E mesmo que os muçulmanos não sigam a doutrina religiosa a risca, eles defendem a mesma sob o mais puro sentimento de identificação.

Ser muçulmano é pertencer a uma nação que não é somente regional, mas sim, fragmentada e global. Para Anderson as nações são produtos culturais específicos:

Depois de criados, esses produtos de tornaram “modulares”, capazes de serem transplantados com diversos graus de autoconsciência para uma variedade igualmente grade de constelações políticas e ideológicas. (...) Assim dentro do espírito antropológico, proponho a seguinte definição de nação: uma comunidade política imaginada e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana. Ela é imaginada porque os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles. (ANDERSON, p.32, 2008)

Segundo o autor qualquer comunidade é imaginada. A nação é o despertar de um sentimento profundo de apego e pertença. A conversão de brasileiros ao islã é um processo de transfiguração do sentimento de pertença, já que, de pessoa de “nacionalidade” brasileira, o revertido passa a ser um muçulmano brasileiro, terá que conciliar imaginários de forma a existir em ambas as comunidades, no entanto pertencer ao islã se torna sua associação central. Se perguntarmos a um revertido como ele se define ele certamente responderá: como um muçulmano. Ser muçulmano, mesmo que inconscientemente, é adentrar em uma comunidade específica que será o cerne do sentido da experiência vivida. No caso dos revertidos essa nação funciona como um vislumbre e um desejo, uma satisfação e uma inquietação. Cabe então, analisar as três vertentes que confabulam o conceito de nação em Anderson, para entendermos como os revertidos e revertidas são efetivamente partes de um todo que fazem do islã uma nação. E de porque entendo essa aglomeração religiosa como uma comunidade, que denomino de “comunidade da mesquita”.

Em primeiro lugar Anderson afirma que as nações são limitadas, pois, possuem fronteiras (essas são elásticas), decorrentes das especificidades culturais de cada grupo. Ao mesmo tempo em que são soberanas, no sentido que independem das convenções que na antiguidade modelavam sociedades para se consolidarem como estruturas de

poder sociais. E por último o autor entende que a nação é uma comunidade porque sempre é concebida como uma “camaradagem horizontal”. No contexto estudado essas três vertentes podem ser vistas da seguinte forma: a nação é limitada porque é local, ela é soberana porque é subjetiva e independente e é uma comunidade porque representa uma irmandade e por isso é uma nação global.

O islã é limitado porque existe para pessoas específicas, representado no contexto por nascidos e revertidos que vivem, no caso, na cidade Juiz de Fora, e esses se diferenciam dos demais juizdeforanos, pois, são muçulmanos. Ser ou não muçulmano é delimitar fronteiras e a experiência de partilhar essa crença e esse estilo de vida ocorre localmente. Ser muçulmano existe dentro de uma circunstância e de locais específicos que essas pessoas compartilham, como o espaço da mesquita ou na esfera virtual fóruns e comunidades de facebook que se dedicam a tratar de assuntos que concernem ao universo islâmico e aqueles que nele estão presentes.

A soberania remete a subjetividade cultural a qual a construção de comunidade se baseia. Ser muçulmano é pertencer a uma comunidade independente de qualquer instituição estatal ou políticas governamentais. A interpretação dos textos sagrados e sua manifestação empírica estão imbricadas a subjetividade dos sujeitos e sua capacidade de ressignificação cultural. Comunidades islâmicas estão sendo produzidas a todo o momento fundamentadas nessa ressignificação. A “comunidade da mesquita” como denomino o grupo estudado, é formado por imigrantes libaneses, palestinos, africanos, descendentes dos imigrantes já nascidos no Brasil e uma grande parcela de revertidos. Para que essa diversidade funcione como uma unidade acordos e arranjos estão sendo feitos constantemente, assim como reinterpretações de normas e regras. Como por exemplo, existem casos de mulheres revertidas que optam por usar o véu apenas na mesquita, porque afirmam que não é possível usar o véu no trabalho e que se usarem o véu nas ruas serão abordadas frequentemente. O islã é soberano porque não é necessária justificativa nem mérito para ser nascido ou revertido, a existência do islã é autônoma, isso porque ele é soberano em sua funcionalidade. O islã possui estruturas independentes de poder sendo capaz de se adequar a qualquer contexto e existir como uma “entidade” soberana, no sentido de que serão as normas e regras islâmicas que nortearão a rotina dos muçulmanos.

O último aspecto descrito por Anderson é que toda nação é uma comunidade. Em meu entendimento a comunidade se refere ao aspecto global do islã, esse é responsável pelo sentimento de pertença a algo maior, de identificação e empatia com

muçulmanos do Sudão, da Arábia Saudita, do Irã, do Senegal, com a certeza de que todos são semelhantes, apesar de totalmente desconhecidos. Na mesquita havia um senhor muçulmano que contava que quando ia a qualquer lugar diferente ele sempre realizava o cumprimento “*salamaleico*” e quando alguém o respondia de volta “*salamaleico*” ele sabia que estava em casa, pois, ali estava outro irmão muçulmano. É esse sentimento de igualdade e fraternidade que sustenta a sensação de que ser muçulmano é fazer parte de uma comunidade internacional.

A palavra islã, portanto, remete a uma série de significantes, a prática local de ser muçulmano que demarca a diferença entre aqueles que pertencem ou não ao grupo, a subjetividade a qual o islã está envolto e que é responsável por seu crescimento e o sentimento de pertença a uma comunidade. A autonomia que permite que o islã se adapte a qualquer ambiente cultural. E a constituição de uma comunidade que é simultaneamente próxima e longínqua, mas que horizontaliza essas relações a partir do momento que se enxerga outro muçulmano (mesmo que desconhecido) como seu igual.

3.2 A mesquita de Juiz de Fora: um espaço heterotópico

No Brasil existem cidades nas quais foram construídas mesquitas semelhantes ao modelo tradicional árabe, como por exemplo, as mesquitas do Cambuci e do Pari em São Paulo, essas são grandes templos construídos de acordo com os padrões árabes e abrangem um amplo espaço para a realização das orações e das atividades vinculadas ao islã (FERREIRA, 2009). A mesquita islâmica de Juiz de Fora não é um desses templos convencionais, ela fica dentro de uma galeria no centro da cidade e durante minha pesquisa ocupava duas lojas, mas esse ano ela já cresceu e ocupa agora três lojas da galeria. Portanto, a mesquita fica entre um conjunto de lojas comerciais, a loja na sua frente é um salão de beleza, a loja ao lado é uma boutique de roupas, na loja um pouco adiante há uma papelaria cujos donos são amigos do pessoal que frequenta a mesquita e o sheik reside no edifício acima, cuja portaria também fica na galeria, sendo que ele se encontra disponível a qualquer hora do dia para os assuntos relacionados a mesquita, pois, praticamente mora na mesma. Em seu interior a mesquita é adaptada de forma a atender as necessidades específicas dos rituais muçulmanos, no andar de cima estão os banheiros para a realização das abluções²⁵ e uma cozinha que funciona em dias de

²⁵A sequência que os muçulmanos costumam seguir nas abluções começa pela lavagem das mãos e dos pulsos; depois enxáguam a boca três vezes e lavam o nariz e o rosto. Em seguida, devem lavar os braços até o cotovelo, passar as mãos molhadas na cabeça e nas orelhas e, para finalizar, lavar os pés até os

confraternização, ou quando alguém se voluntaria para fazer um jantar. Exteriormente tem sua fachada de vidro, como as demais lojas da galeria, diferenciando-se apenas pela imagem de Meca indexada em todo vidro cercada por cortinas nas laterais.

Aqueles que freqüentam a mesquita contribuem na limpeza e na manutenção do espaço, os muçulmanos mais ativos estão sempre almejando uma melhora estrutural para o local e dedicam-se a incentivar reformas e novas aquisições de objetos a mesquita. Isso inclui a adequação do espaço a quantidade de muçulmanos, a pintura regular das paredes, a manutenção dos banheiros, o cuidado com o carpete e as cortinas, aquisição de material didático sobre o islã e a língua árabe e a busca pela expansão do espaço. Como relatado acima, a mesquita já cresceu desde que finalizei minha pesquisa, essa é uma tendência constante, os muçulmanos e o sheik desejam sempre ampliar e melhorar o espaço.

Cabe ressaltar que ao contrário de muitos templos religiosos, a mesquita não é o lugar do silêncio. Pode-se conversar na mesquita, realizar eventos sociais, discutir temáticas religiosas, fazer jantares e confraternizações, uma vez fui até em um chá de panela que fizemos para a irmã Aisha que tinha acabado de se mudar para a cidade. Não há separação hierárquica entre crianças e adultos, as crianças circulam e brincam pela mesquita em qualquer horário, mesmo durante as orações islâmicas, apesar de às vezes essa convivência ser um desafio. Portanto, posso afirmar que a mesquita de Juiz de Fora é um espaço que funciona como um ambiente de interação social que busca validar ao máximo a experiência de ser muçulmano, não discrimina nem coíbe, mas pratica uma política que incentiva os muçulmanos e visitantes a sempre retornarem.

Tendo o sheik como “líder²⁶” esse espaço é organizado de acordo com as regras de conduta islâmicas, mas também atende as necessidades da convivência social de uma forma mais geral, as mulheres revertidas se sentem a vontade para conversar, comer,

tonozelos três vezes, começando pelo pé direito, lavando inclusive entre os dedos. Há determinadas situações nas quais é necessário o banho completo, como, por exemplo: quando ocorrer ejaculação (com ou sem contato físico); quando houver contato entre os órgãos genitais (homem e mulher), mesmo que não tenha ocorrido ejaculação; a mulher, ao terminar seu período menstrual e quando der à luz. Tudo o que o corpo elimina é impuro e capaz de contaminá-lo. “Não é o pecado que produz a impureza, mas é a existência do homem que implica contaminação. Purificar-se dessa contaminação é uma técnica, um prazer, uma arte, uma prática” (FERREIRA, p.111, 2009).

²⁶Segundo a doutrina islâmica não existe hierarquização institucional no islã. No entanto, aqueles que têm maior conhecimento da religião e do alcorão ocupam a posição de transmissores do conhecimento e por isso detêm um poder específico dentro das comunidades em que lecionam, o sheik Ahmad é um exemplo de um líder religioso, que não opera só no sentido de ensinar a religião, mas, também de exercer influência sobre os demais muçulmanos. Nesse sentido ainda tem-se a hierarquia própria da comunidade organizada aqui sobre a conceituação de estabelecidos (nascidos muçulmanos) e outsiders (brasileiros convertidos).

cozinhar e também para realizarem suas orações e desempenharem o comportamento muçulmano que a comunidade designa como adequado, assim como os homens nascidos e revertidos também tem liberdade para discutir seus assuntos e confraternizar a sua maneira. Estar na mesquita também é uma forma de viver a religião, usar o espaço é uma forma de praticar a religião no corpo; entendo que tudo aquilo que fazemos quando estamos na mesquita é influenciado pela organização que o espaço físico em si proporciona. Quando tiramos os sapatos, colocamos o véu e sentamos no chão estamos nos misturando ao espaço, fazendo ele, por assim dizer e ao mesmo tempo esse espaço também opera em nós.

A mesquita estudada é um elemento central na vida da comunidade islâmica local, é o espaço de centralização da vida religiosa e por ser a única mesquita da cidade é ali que “tudo acontece”, é onde essa micro sociedade toma forma, é onde as pessoas se conhecem e criam laços e onde as crianças aprendem a doutrina islâmica. Entendo a mesquita como o cerne do sentido religioso, como se esse espaço emanasse a força da fé e nele os sujeitos se alimentam e renovam sua devoção ou ainda, rejeitam essa força por não se reconhecerem na mesma. Segundo o antropólogo Philippe Descola (1997) a casa é uma unidade mínima de tudo e nela está presente a verdade essencial. Vejo a mesquita como a casa dos muçulmanos, ela é por si só o “sentido de ser muçulmano” e a partir da experiência nesse espaço os muçulmanos reproduzem sentido nas outras esferas de suas vidas. Por fim a mesquita é o espaço de reunião e diálogo, não apenas a que eu estudei, mas as mesquitas de forma geral cumprem essa função, a pesquisadora Fatima Mermissi esclarece:

(...) la mezquita era más que um simple lugar de adoración. Era um foro em donde se permitia mostrar ignorância, donde se estimulaba la formulación de preguntas; actividades hoy rigurosamente prohibidas. Pero, sobre todo, era um espacio donde podia producirse el diálogo entre el líder y el pueblo. El Profeta trato la decisión aparentemente simple de instalar um minbar (púlpito) em la mezquita como uma cuestión que concernia a todos los musulmanes (...). (MERNISSI, p.134, 2003).

Nota-se que a mesquita possui uma organização tradicionalmente entendida como patriarcal: homens na frente, mulheres atrás, os homens têm mais autoridade dentro da mesquita, por exemplo, quando o sheik se ausenta é sempre um homem que conduz as orações, durante minha observação as mulheres da mesquita não ocupavam nenhum cargo na administração dos assuntos da mesquita, mas não se sentiam

desrespeitadas por isso, para elas esses assuntos eram responsabilidade dos homens. Pierre Bourdieu (1999), ao analisar a casa Kabyle enfatiza a oposição clássica: mulheres na casa da família (vida privada), e homens na mesquita (vida pública). Quando a revertida Marta levava seus filhos para a mesquita, era responsabilidade dela cuidar deles e limitar suas atividades, enquanto seu marido Roberto realizava as orações e conversava com outros homens sobre assuntos diversos, pois, não era uma prioridade dele supervisionar o comportamento de seus filhos dentro da mesquita.

Certo dia, estávamos na mesquita para a aula de religião e os filhos do casal estavam “fazendo bagunça”, jogando comida no carpete e correndo, eu e Marta acabamos limpando o carpete, porque os demais irmãos são exigentes quanto a limpeza do mesmo, sendo proibido deixar sujeira no chão, enquanto Roberto se dedicava a outra atividade junto a outros homens. Essa situação explicita como a dicotomia mulher (privado) e homem (público) se replica na vivência dentro da mesquita, é a ordem sob a qual a experiência do local se desenvolve.

Segundo Bordieu (1999) essa divisão estrutural entre aquilo que é feminino e masculino está presente também na disposição dos objetos. Aquilo que é masculino ficava do lado direito da mesquita (na sua frente), livros, o alcorão e o rádio relógio. Do lado esquerdo (atrás), onde as mulheres se posicionam no momento da oração, estão os objetos associados ao feminino, as cadeiras, a mesa, no andar de cima o equipamento de cozinha, assim também como a estante com véus e saias. O espaço pode ser visto como um texto que é produzido pelas pessoas que nele habitam, mas ao mesmo tempo, ele produz pessoas (CERTEAU, 1998). Assim é possível compreender o espaço “mesquita” como uma linguagem dinâmica, que é confabulada sob as mais diversas circunstâncias, em uma dinâmica cíclica de um processo de criação humana baseado em princípios de moral e ética religiosa. Esse ambiente não é estático, ele é tão vivo como aqueles que nele circulam, podendo a qualquer momento tomar outras dimensões e significados, se amplia e é reinterpretado por aqueles que desfrutam do espaço, de forma que, como a linguagem o espaço é um eterno produtor de significantes.

Podemos pensar também que o espaço da mesquita é organizado sob um sistema de pureza acionado e produzido a todo o tempo pelas pessoas que nele se inserem. A obra *Pureza e Perigo* (1966) de Mary Douglas trata da ideia inicial de que os rituais religiosos não atuam sobre a lógica do medo (como muitos antropólogos haviam afirmado), mas sob um sistema de pureza e impureza. Douglas afirma que “(...) idéias sobre separar, purificar, demarcar e punir transgressões tem como sua função principal

impor sistematização numa experiência inerentemente desordenada.” (DOUGLAS, p.15, 2014). De acordo com Douglas “onde houver impureza há um sistema” e “a impureza é relativa”, ou seja, a impureza sempre será circunstancial. Ações impuras ganham sentido quando contextualizadas. Passei por uma situação que explicita bem essa oscilação entre puro e impuro: eu sempre entrei na mesquita de calça comprida, estava acostumada a ir as aulas de religião de calça, eu sempre colocava o véu, mas permanecia de calça comprida durante todo o tempo. Na primeira vez que entrei na mesquita no mês do ramadã²⁷ com minhas calças jeans me chamaram a atenção e imediatamente tive que colocar uma saia. O ato de usar calça no mês do ramadã era impuro, havia tolerância com minha roupa em outras ocasiões, mas no mês do ramadã para preservar a pureza da mesquita e respeitar o espaço eu deveria estar de saia longa.

A situação dos sapatos também é um grande exemplo dessas graduações de pureza. A orientação assim que se entra na mesquita é para que se retire os sapatos (isso é o primeiro passo do sistema de conduta nesse espaço), pois, esses são identificados como “objetos que permanecem impuros” (DOUGLAS, 2014). Os sapatos são objetos do mundo exterior “impuro” e podem contaminar a pureza do interior da mesquita. Como a mesquita fica em um local um tanto esmo e distante de minha casa eu tinha que ir e voltar de ônibus. Em algumas ocasiões, como no ramadã, eu ficava até dez horas da noite na mesquita, o que internamente era uma enorme preocupação porque eu teria que ficar no ponto de ônibus sozinha tarde da noite. Em um desses dias eu estava na mesquita e esperava pela ligação de uma pessoa que me daria carona até a minha casa. Meu celular tocou enquanto os demais faziam a oração do ramadã, eu saí as pressas e parei do lado de fora da porta, descalça, atendi o telefone. Logo que entrei novamente na mesquita, senti que havia transgredido uma regra importante e que seria advertida por isso, eu havia contaminado o espaço puro com a impureza de meus pés descalços que tocaram o mundo externo. Uma irmã revertida mais velha, seu nome é Leila, me chamou a minha atenção por eu ter saído com os pés descalços e retornado com eles para o carpete da mesquita. Nota-se que minha ação de transpor os limites da ordem e trazer a desordem estremece e reforça uma estrutura de poder:

²⁷Ramadã é o mês sagrado dos muçulmanos. Corresponde ao nono mês do calendário lunar seguido pelos muçulmanos, no qual, teoricamente, todos os muçulmanos devem praticar o jejum da alvorada ao pôr do sol (*Iftar*- refeição que se refere a quebra de jejum), o horário do jejum se diferencia em cada cidade. Os muçulmanos são rigorosos em relação aos horários do ramadã, cabe aqui ressaltar que esse é o período em que os muçulmanos se sentem mais próximos de Alá e por isso devem vivenciar as regras islâmicas com maior intensidade. Segundo o sheik Ahmad tudo o que se faz durante o ramadã tem conseqüências três vezes maiores do que no resto do ano, ou seja, tudo o que se faz de “bom ou ruim” terá recompensas e penalidades três vezes maiores.

Se é verdade que a desordem destrói o arranjo dos elementos, não é menos verdade que lhe fornece os seus materiais. Quem diz ordem, diz restrição, seleção de materiais disponíveis, utilização de um conjunto limitado de todas as relações possíveis. Ao invés, a desordem é, por implicação, ilimitada; não exprime nenhum arranjo, mas é capaz de gerá-lo indefinidamente. É por isso que aspirando a criação de ordem, não condenamos pura e simplesmente a desordem. Admitimos que esta destrói arranjos existentes; mas também que tem potencialidades. A desordem é, pois, ao mesmo tempo, símbolo religioso de perigo e poder. O rito reconhece essas potencialidades de desordem (...) (DOUGLAS, p.72, 2014).

Existem espaços que não podem ser explicados com uma simples definição, esses “espaços outros”, precisam ser compreendidos diante de sua complexidade (FOUCAULT, 2006). Argumentei que a mesquita se encontra em uma galeria e não possui uma estrutura física tradicional, que ela produz pessoas, que pode ser entendida como uma linguagem, ou como um ser vivo que emana o sentimento de fé e devoção, e também que ela é uma estrutura de poder que assegura a vigência de determinada ordem. A mesquita recebe pessoas de diversas partes do mundo para partilharem no Ocidente uma religião majoritariamente Oriental, ela é centro e periferia, local e internacional. Não seria possível definir a mesquita sob apenas uma dessas argumentações, ela é em si um espaço tão complexo que não pode ser simplesmente definido. Se vivemos na época da simultaneidade, da justaposição de cenários e sentidos e circulamos por espaços repletos de qualidades (FOUCAULT, 2006), nos encontramos em uma posição complicada de categorização desses lugares que levam a outros lugares, porque entrar na mesquita não é apenas estar em um espaço mas é adentrar a uma rede de lugares uns dentro dos outros, a casa e a igreja, a cidade e o isolamento, a diversidade e a unidade. Para tanto proponho que a Mesquita Islâmica de Juiz de Fora é um desses espaços outros, entendidos por Foucault como heterotopias.

Michel Foucault afirma que os “espaços outros” podem ser vistos de duas formas: como utopias ou como heterotopias. As utopias dizem respeito ao universo imaginário edificado pelos homens, portanto, compreendem alocações sem espaço físico real. As heterotopias referem-se a espaços que são simultaneamente físicos e mentais, ou seja, espaços de sentidos multifacetados. Foucault apresenta alguns princípios sobre os quais uma heterotopia pode ser reconhecida. Primeiramente podemos explorar o princípio de que uma mesquita pode existir sob vários formatos em

lugares diferentes de acordo com o contexto no qual ela é instaurada. Uma mesquita pode existir em qualquer lugar, o que implica em afirmar que sua estrutura física não possui um padrão - apesar de ser necessária- mas as pessoas que a freqüentam sim. A mesquita é concebida e moldada de maneira que atenda as necessidades das pessoas que irão utilizá-la, sua forma física pode assumir aparências diversas e o uso que se faz desse espaço pelos muçulmanos também pode se diferenciar, mas a essência de que a mesquita é um templo religioso de doutrina islâmica, não é transformada e sim multiplicada, como se a cada vez que construíssem uma mesquita seu significado religioso se ampliasse.

Em segundo podemos esquadrihar a ideia de que uma mesquita é uma justaposição de vários “espaços” em um único local físico. Em um primeiro momento a mesquita é o lugar do sagrado, do desempenho da performance religiosa regida por processos rituais²⁸. A mesquita é uma metamorfose constante de lugares, atendendo a todos os muçulmanos em sua necessidade por um lugar que possa simbolizar o “ser muçulmano”. A mesquita também é ponte entre o nacional e o internacional, entre “cultura islâmica brasileira” e “cultura islâmica árabe” (FERREIRA, 2009). Na sociedade brasileira ser islâmico significa fazer parte de uma minoria religiosa, mas em escala internacional, ser islâmico é estar integrado a uma das maiores religiões do mundo. Em escala nacional a mesquita é o lugar de acolhimento dos muçulmanos, onde podem desfrutar de sua religiosidade sem receios. Na escala internacional a mesquita é a evidência de que os muçulmanos brasileiros fazem parte de uma expressão religiosa muito maior e isso é perceptível pela observação de diversos objetos e atividades que ocorrem dentro do local. Por fim a mesquita é uma casa adaptada para o acolhimento e conforto dos fiéis que se entregam ao islã.

O terceiro princípio a ser destacado diz respeito ao processo ritual de abertura e fechamento da mesquita. A mesquita é aberta a todos (muçulmanos e não muçulmanos), no entanto, entrar no espaço não significa uma inclusão junto a ele:

(...) Há mesmo, aliás, heterotopias que são inteiramente consagradas a tais atividades de purificação, purificação semirreligiosa, semi-higiênica, como nas termas dos muçulmanos; ou, purificação de aparência puramente higiênica, como nas saunas escandinavas. (...) *Todo mundo pode entrar nessas alocações heterotópicas, mas, a bem da verdade, isso é apenas uma ilusão: crê-se adentrar e se está, pelo próprio fato de entrar, excluído.* (FOUCAULT, p.119) (grifo meu)

²⁸Esses serão mais bem analisados no próximo item do texto.

No meu caso, como pesquisadora, todas as vezes que eu entrei na mesquita, tirei os sapatos e coloquei o véu eu estava lá dentro, no entanto, a cada vez que eu realizava esse ritual de abertura eu assegurava meu isolamento. Minha presença dentro da mesquita também imprimia a ideia de que eu não pertencia ao espaço, que era uma forasteira em um ambiente de irmãos. Mas ao mesmo tempo eu estava lá e minha presença significava a própria separação dentro/fora, ou puro/impuro como um portal que abre e fecha rapidamente, meu sentimento de pertença oscilava, para que se descobrisse ao fim que seria uma pertença solitária e autônoma, quase renunciante. Minha existência no local também seria um elemento heterotópico. Portanto, estar fisicamente nesse espaço não significa que conseguiu adentrá-lo, mas que, existir dentro dele é se tornar mais um segmento de sua complexidade cambiante.

3.3 O fazer antropológico e a inserção em campo: o espaço entre nós

Como explicitado no capítulo anterior os contextos internacionais e as relações de poder que estabelecem sempre se refletiram na linguagem antropológica, sendo que a visão do Ocidente sobre o Oriente foi construída de forma interessada, descrevendo o exótico a luz da pretensão universalista Ocidental. Em um primeiro momento a Antropologia se constitui no contexto colonial e posteriormente a produção antropológica desse período recebeu diversas críticas, essas voltadas principalmente para as relações entre colonizador e colonizado refletidas nas pesquisas²⁹ produzidas. Atualmente nos encontramos em um mundo intensamente interconectado, de grandes fluxos sociais e econômicos no qual essas relações de poder assumem outras formas. Não mais nos associamos as pesquisas de cunho colonizador, mas ainda enfrentamos o desafio de enxergar essas novas formações de poder nos contextos plurais modernos. Os trabalhos atuais tentam levar adiante a crítica ao colonialismo e também a crítica a autoridade do autor. Muitos esforços antropológicos na contemporaneidade procuram inverter esse quadro propondo formas de “dar voz ao nativo” e se atentam ao exercício reflexivo de repensar relações de poder. O antropólogo atual busca questionar a extensão de sua voz e a dos outros (CALDEIRA, 1988).

²⁹O trabalho de Evans Pritchard é um exemplo clássico da vinculação da Antropologia ao poder colonial, ilustrando a imposição Ocidental sobre esses lugares outros. O estudo de Evans Pritchard sobre os Nuer foi encomendado pelo governo inglês, que estava tendo grandes dificuldades de diálogo com a população local, e precisava compreender as regras sociais locais, para conseguir estabelecer acordos com esses nativos.

O fazer antropológico abarca uma série de procedimentos minuciosos, abertos a dinamização do conhecimento, nesse momento do texto pretendo discutir a questão da inserção no campo de trabalho. Minha pesquisa de campo com as mulheres revertidas muçulmanas teve início em abril de 2016 e se estendeu até janeiro de 2017. Eu já havia visitado a mesquita de Juiz de Fora várias vezes entre 2013 e 2014, mas o sheik dessa época não era muito receptivo e me sugeriu que eu fosse acompanhar apenas as orações de sexta-feira (*Jum'a*)³⁰, geralmente freqüentada por homens. Nessa época eu passei a ir assistir as orações de sexta-feira e conheci alguns muçulmanos nascidos e revertidos dispostos a me dar informações sobre suas experiências. A partir dessa breve pesquisa realizei meu trabalho de conclusão de curso e pensei em um projeto para o Mestrado. Me propus então a tentar novamente visitar a mesquita, mas dessa vez, eu buscava entrar em contato com as mulheres revertidas. Quando retornei a mesquita em 2016 o sheik já era outro, o sheik Ahmad e esse foi extremamente receptivo e me incentivou a freqüentar as aulas de religião no sábado e domingo, pois nesses dias ele me afirmou que haveria mais mulheres presentes e eu poderia tentar contato com elas.

William Foote Whyte retrata com clareza essas incertezas do início do trabalho de campo, narrando sua história pessoal, o autor nos leva a conhecer e reconhecer seus dilemas iniciais, as dificuldades de inserção no campo e principalmente a necessidade constante de mudanças em seu projeto inicial. Whyte pretendia inicialmente realizar uma pesquisa demasiadamente ampla:

(...) Assim, decidi organizar um estudo de comunidade sobre Corneville. Tratava-se claramente de um grande empreendimento. Meu primeiro esquema previa pesquisas especiais sobre a história do distrito, economia (padrões de vida, habitação, marketing, distribuição e emprego), política (a estrutura da organização política e suas relações com os gangsters e a polícia), padrões de educação e recreação, a igreja, saúde pública e – quem diria – atitudes sociais. Obviamente isso era mais que um trabalho para uma pessoa só, e então eu o planejei para uma equipe de dez pesquisadores. (FOOTE-WHYTE, p.287)

³⁰A oração de sexta-feira ocorre coletivamente, é realizada tradicionalmente pelos homens muçulmanos às doze horas, no entanto na mesquita eles a realizam as treze e trinta, pois, muitos muçulmanos trabalham e esse é o horário em que conseguem se deslocar para a mesquita. “Quem conduz a oração coletiva são os *imames* (...) *Oimam* fica à frente da comunidade e faz com os fiéis a oração, sendo que seus gestos são repetidos por esses. Os sermões de sexta-feira são lições nas quais os *imames* tratam, semanalmente, dos problemas que nesse período surgiram na sociedade. A oração de sexta-feira só é válida se for feita na mesquita. O horário estabelecido é o da oração de *duhr* (meio-dia). Antes de sentar-se na mesquita, faz-se duas genuflexões voluntárias, como “saudação à mesquita.” (FERREIRA, 2009, p.113)

Nota-se que o método de pesquisa sofre diversas alterações diante da realidade posta pelo campo. O projeto de Foote Whyte sofreu drásticas alterações, de uma pesquisa econômica tornou-se uma pesquisa qualitativa voltada para os aspectos sociais do campo. Em meu caso eu pretendia mapear a comunidade islâmica de Juiz de Fora e traçar uma comparação detalhada entre a trajetória das mulheres nascidas e das revertidas, no entanto, esse plano não foi levado adiante. Em campo percebi que compreender a dinâmica da conversão e da construção de identidade da mulher revertida já seria um trabalho demasiado extenso e eu não conseguiria dar conta de fazer muito mais, pois eu tinha prazos a serem cumpridos e mesmo que eu tenha colhido muitos dados, não foi possível contemplar tudo nessa argumentação. Foi preciso que eu realizasse um recorte do campo e no processo de escrita tive que filtrar ainda mais meus dados.

O desenvolvimento da imersão em campo é algo complexo e acredito ser necessário explicitar os momentos principais dessa trajetória a fim de validar minha experiência. Aqui me atento a quatro aspectos da pesquisa de campo baseados na argumentação de Foote Whyte que foram centrais em minha experiência antropológica. Primeiro a importância do “tempo” que se passa em campo, o segundo seria desenvolver uma relação entre pesquisador e pesquisado, em terceiro a importância de se ter um “informante”- que aqui considerarei sob a noção de interlocutor sendo que esse tem impacto direto em minha pesquisa e não se configura apenas como objeto de extração de informações; e quarto o desenvolvimento de habilidades específicas que assegurem o desenrolar da inserção no campo.

A observação participante se caracteriza como um processo intenso, já que, só a disponibilidade de dedicação do pesquisador permite a descoberta de diversas facetas da vivência humana, algo que apenas uma entrevista pontual jamais seria capaz de captar. A etapa de se passar “um tempo” com os pesquisados provê ao pesquisador espaço de observação e reflexão que desencadearão em suas futuras formulações teóricas. Considero que a assiduidade de ir a campo foi um fator decisivo para o florescimento de minha pesquisa. As primeiras vezes que fui as aulas de religião na mesquita eu chegava em casa cheia de anotações, mas extremamente confusa. Eu não sabia se estava fazendo as coisas de forma correta, se eu havia desagradado alguém com minhas perguntas ou ainda se eu poderia voltar. Meu maior receio era dizer ou fazer algo que fechasse essas portas tão recentemente abertas, e que eu cometesse erros graves que me afastariam das pessoas que desejava me aproximar, como o sheik e a própria Marta.

No entanto, aprendi que esses “erros” de conduta, que podemos chamar de equívocos em campo, como a vez que fui descalça a porta da mesquita, quando fui de calça no ramadã ou ainda quando derramei um copo de refrigerante na cortina da mesquita, não tiveram conseqüências tão dramáticas como eu esperava. Estar lá era o principal, conseguir ir a mesquita em dias de confraternização, acompanhar discussões, participar de lanches e celebrações, isso foi essencial. Só assim fui capaz de explorar as obscuridades desse espaço entre pesquisador e pesquisado, embarcando no desafio antropológico do auto conhecimento e do reconhecimento do outro em seu sentido mais profundo.

Eu jamais apreenderia tudo aquilo que aspirava em um mês, necessitava de tempo e espaço para fazer valer aquilo que teoricamente eu conhecia. Precisei conviver com meus medos e receios para poder continuar a “estar lá”, reprimindo minhas próprias ideologias e policiando minhas palavras para também existir naquele espaço como alguém que não apenas observa, mas que simpatiza, “compreende” e por fim participa. Só com o passar dos meses pude investigar essas obscuridades, precisei estar ciente de que o fazer antropológico é um processo aberto e mutável, que estremece conceitos e reconfigura nossa visão da realidade. Considero então que o tempo passado em campo, que nem sempre significa quantidade, mas pode estar relacionado a qualidade, é a chave de um processo de pesquisa antropológico.

Em segundo lugar resalto a articulação desempenhada no intuito de estabelecer uma relação entre pesquisador e pesquisado. Ao longo do tempo que circulou pelas esquinas e freqüentou diversos lugares em Corneville, Foote Whyte percebeu que as pessoas “começaram a desenvolver sua própria explicação” a respeito de quem ele era. Os nativos logo formularam sua interpretação, pensavam que ele era um escritor interessado em fazer um livro sobre a história de Corneville:

Durante meu período em Corneville, aprendi rapidamente a importância crucial de ter o apoio dos indivíduos-chave de qualquer grupo ou organização que eu estudasse. Em vez de tentar me explicar a todos, descobri que as informações sobre mim e meu estudo, que eu dava a líderes como Doc, eram muito mais detalhadas que as que oferecia ao rapaz comum da esquina. (FOOTE-WHITE, p.286, 1996)

Conseguir criar a própria reputação é uma conseqüência do tempo dedicado ao campo. Quando adentrei o espaço da mesquita eu era conhecida como “aquela moça da Universidade”, mas depois de alguns meses os muçulmanos que me conheciam melhor

me chamavam de “irmã Ana” ou Ana a “amiga da mesquita” e aqueles que não me conheciam tão bem, mas que sempre me viam por ali, começaram a me reconhecer com certa familiaridade e cada vez mais estar no campo não foi apenas um desafio. A medida que eu era reconhecida, convidada para eventos, procurada pelas irmãs para ajudar em alguma coisa eu também sentia satisfação. Adicionar pessoas a minha lista de contatos e perceber que muçulmanos e muçulmanas sabiam meu nome e que se sentiam a vontade para falar comigo, para mim, eram sinais de que as coisas haviam “dado certo” e meu trabalho estava caminhando para uma imersão cada vez mais intensa nessa comunidade.

O terceiro ponto diz respeito a importância de se ter um informante que auxilie o pesquisador na interação com o grupo estudado. Foote Whyte descreve seu informante, Doc, como alguém que extrapolou a função de apenas um introdutor social. Doc foi um companheiro que colaborou ativamente na pesquisa de Foote Whyte e desde o início se disponibilizou a ajudá-lo a se interar da realidade “marginal³¹” sob a qual seu interesse pairava. Em meu caso, teoricamente eu conhecia a doutrina islâmica e já havia visitado a mesquita algumas vezes, no entanto, eu não disponha de ferramentas que me auxiliassem a interagir com aquelas pessoas empiricamente. Como muitos pesquisadores eu tinha uma ideia prévia do que encontraria em campo, mas quando estava efetivamente “lá” fui surpreendida por minha própria ignorância e incapacidade de me articular em prol de minha coleta de dados. Minhas questões eram mecânicas, minha postura era me isolar e falar com o sheik quando possível, eu não conseguia efetivar meu propósito de contato com as mulheres revertidas, elas pareciam distantes e eu ia me fechando cada vez mais por receio de invadir espaços e comprometer minha pesquisa. Então nos primeiros dias eu optei por ficar a margem, sentada em um canto da mesquita anotando tudo aquilo que podia ver, ouvir e sentir.

No início dessa empreitada conheci Marta, esposa de Roberto, ela simpatizou com minha proposta de trabalho e se disponibilizou para me ajudar. Eu não sabia muito bem como lidar com essas novas relações, as vezes quando o sheik vinha falar comigo eu ficava nervosa e ansiosa e quando eu estava com Marta não sabia se deveria me posicionar como amiga ou apenas observadora. São espaços³² obscuros esses, entre o

³¹Foot-White se interessava em estudar a organização dos gângsteres e o cotidiano da população baixa renda que habitava o bairro de Corneville.

³²Considero que esses espaços também são heterotopias. O espaço entre pesquisador e pesquisado de medidas insondáveis cujas trajetórias são imprevisíveis, mas que em si se formam como tipos de relações sempre cambiantes e imprecisas.

pesquisador e o nativo, a princípio causam certo desespero, insegurança, mas com o tempo, esses espaços vão se clareando e tomam forma, apesar desse abismo permanecer intransponível. Posso afirmar que minha inserção no campo foi bem sucedida a partir do momento que consegui estabelecer uma relação estável com a revertida Marta. Ela me apresentou a todas as demais revertidas, me deu seu número de telefone, respondeu a todas as minhas dúvidas e foi responsável pelos aspectos positivos de minha vida em campo. Ela organizou reuniões para que as mulheres conversassem comigo e incentivou minha pesquisa entre as demais muçulmanas.

Essa relação facilitou meu acesso as mulheres e a mesquita, isso porque Marta é uma figura importante entre as mulheres revertidas, ela possui o prestígio da “mulher de conhecimento” e o respeito por ser uma “mulher de família”. A partir do momento que Marta me delegava importância, outras também começaram a me notar. Certa vez Marta se dedicou a marcar uma reunião com todas as mulheres convertidas da mesquita para que conversassem comigo. Mandamos mensagens para todas, muitas confirmaram presença e eu estava ansiosa porque teria um espaço livre para realizar minhas indagações e conhecer mais muçulmanas. Quando essa data chegou, me preparei, levei um bolo, compramos refrigerante no mercado próximo e esperamos na mesquita pelas demais convidadas. Apenas três revertidas foram e Marta ficou muito nervosa. Ela afirmava que a mesquita de Juiz de Fora era assim, que as mulheres não se interessavam pelas atividades da mesquita, e que toda vez que ele se empenhava em organizar alguma coisa ou “dava briga” ou ninguém se interessava. Eu não achei tão ruim, levei meu gravador e pude ficar mais de duas horas ouvindo as histórias de Safina e Cadija, e ainda as indignações de Marta que diziam muito a respeito das relações das mulheres da mesquita.

Eu poderia dizer que o sheik Ahmad também foi se tornando um interlocutor importante ao longo de minha pesquisa. Ele não fazia essa ponte entre eu e as mulheres revertidas, mas o sheik “focava” muitas histórias das trajetórias pessoais dessas mulheres. O sheik me mandou documentos sobre a questão do movimento de libertação das mulheres no islã, me contou muitos atritos relacionados a convivência da mesquita, tirava minhas dúvidas sempre que eu lhe enviava mensagens, ele se tornou um nativo muito acessível. Sua participação em minha coleta de dados permitiu que eu visse a comunidade da mesquita por outra perspectiva, enquanto com Marta eu aprendia a vivência cotidiana das mulheres, com o sheik eu aprendia a doutrina islâmica e a forma como ele experimentava a figuração social da mesquita. Por ele ser árabe, nascido em

um país islâmico ele tinha várias ressalvas sobre o comportamento muçulmano desempenhado no Brasil e ao mesmo tempo o sheik era um grande entusiasta dessa comunidade.

Para o sheik talvez eu representasse a “moça da universidade”, com quem ele poderia falar suas opiniões e críticas “abertamente”, com quem poderia trocar ideias a respeito da sociedade brasileira e do islã de forma mais “acadêmica”. Pode-se dizer que ele me via também como um tipo de confidente a quem ele podia recorrer e expressar opiniões as quais não podia compartilhar com “os de dentro”. Por exemplo, ele discutia comigo um livro que estava escrevendo, se orgulhava da rapidez com que aprendeu a falar português, me perguntava a respeito da faculdade e de minhas aspirações profissionais, falava muito a respeito das leis islâmicas do casamento e como os brasileiros deturpavam essas regras, assim como se prontificava a me explicar qualquer questão que eu tivesse a respeito da doutrina islâmica dizendo “*Ana qualquer dúvida sua é só dizer, eu esclareço tudo*”, ele chegou a escrever várias páginas de um documento e me enviar tudo, apenas para explicar a sua perspectiva dos movimentos de libertação das mulheres no islã, porque tinha medo que eu interpretasse o islã como uma “doutrina machista”, ele enfatizava “*o islã só quer proteger as mulheres*”. Muitas vezes eu sentia que ele estava preocupado com o conteúdo de minha pesquisa e eu o tranquilizava dizendo que ele “*não precisava se preocupar, eu não vou falar mal do islã*” e ele dizia “*eu sei, mas acontece sempre, todo mundo aqui que não é muçulmano tem uma opinião errada do islã*”.

O fato de eu ser uma forasteira consigna aos nativos um tipo de contato descompromissado. Para mim eles podiam fazer reclamações e manifestar indignações internas, pois, eu era, a despeito de outros fatores, uma pessoa que não era integrante legítima daquela comunidade. Marta constantemente reclamava de outras irmãs para mim, Aisha e Safina confidenciavam histórias de vida e arrependimento. No entanto, nunca senti que me tratassem como uma revertida em potencial, eu me sentia mais como uma platéia a qual todos gostariam de desempenhar uma atuação convincente, nesse sentido revertidos e nascidos se preocupavam em ser didáticos comigo, provar o quanto sabiam da religião e como se preocupam com a conduta muçulmana de vida. Eles se atentavam em expressar para mim seus sentimentos de devoção e suas habilidades de adequação a religião. Poucas vezes senti como se alguém quisesse “me converter”, havia um senhor libanês bem idoso apelidado de Capitão que dedicou algum

tempo a me “pregar” o islã, mas, além disso, aqueles com quem tive mais contato não se debruçavam nesse esforço, pelo menos não de forma explícita.

O quarto procedimento desenvolvido por Foote Whyte concerne ao desenvolvimento das habilidades sensoriais, essas também podem ser expressas em operações que buscam a adequação do pesquisador ao campo visando o sucesso de sua coleta de dados. A partir do uso dos sentidos o antropólogo sofisticava sua apreensão do contexto investigado. Desenvolver habilidade é aprender a manejar o corpo como um pesquisador e como um interessado. Como relatei anteriormente, de início eu me recuava em um canto da mesquita, permanecia solitária. Com o tempo comecei a me sentar entre as mulheres, comecei a levar meu próprio véu, prestar atenção não só nas orações e nas aulas, mas a tudo aquilo que elas falavam, como reclamações, quando compartilhavam novidades, expressavam seus problemas e ambições. Tudo isso estava acontecendo, no entanto, demorei a aprender como captar essas dimensões da convivência na mesquita. Foi necessário demonstrar empatia com os problemas e causas das mulheres e tentar me integrar de alguma forma as conversas que ocorriam.

Levar comida a mesquita é um hábito comum das mulheres revertidas, principalmente aos domingos, todos lancham ou jantam na mesquita. Marta sempre levava refrigerante e pastéis, o sheik sempre cozinhava um prato árabe, Safina gostava de levar doces e uma forma de me inserir a essa comunhão foi também levar algum aperitivo. Eu cozinhava algo, fazia bolo, folheado, comprava refrigerante e chá e levava para o lanche das aulas de religião. Pode não significar muito, mas a partir do momento que as pessoas comiam e me perguntavam “foi você quem fez?” “posso levar pra minha casa?” e eu respondia que sim, eu avançava em minha imersão social. Os muçulmanos gostavam dessa minha iniciativa e essa foi uma de minhas estratégias para cativar o grupo e assegurar minha presença ali não apenas como a “moça da Universidade”, mas como uma “amiga” da mesquita. Foi assim que tive acesso a cozinha da mesquita e ali pude interagir com outras muçulmanas (não é qualquer um que pode entrar), fui convidada para confraternizações, e conversei com muçulmanos que comumente apenas me cumprimentariam.

Por fim cabe ressaltar que a observação participante não é um método, mas uma forma de abordagem, os procedimentos designados para a sua efetividade, seriam em si a elaboração de uma epistemologia. Isso abrange também a etapa pós campo, a organização do material coletado e ainda o arcabouço teórico selecionado para a construção do texto etnográfico.

3.4 A figuração social da mesquita: estabelecidos nascidos e outsiders revertidos

A religião islâmica possui um conjunto de ensinamentos específicos, assim como o cristianismo e o judaísmo é uma das religiões da palavra escrita, baseada nos ensinamentos de Alá registrados nos textos sagrados do alcorão³³ e nos *Hadith*³⁴ do profeta Maomé. As ações humanas religiosas decorrem da interpretação que os devotos fazem desses textos. Na comunidade local essas normas são construídas a partir de constatações sobre a doutrina religiosa e de acordos efetivados nas relações humanas em favor da funcionalidade do islã em contextos de pluralidade étnica e cultural. A comunidade estudada se delinea sob a graduação daquilo que é considerado entre os sujeitos como mais ou menos islâmico. Tanto em relação aos objetos como com os sujeitos físicos, tudo aquilo que é mais próximo de uma “origem islâmica” é mais valorizado e conseqüentemente ocupa uma posição privilegiada nessa hierarquia social.

Em termos de capital humano o sheik Ahmad seria o cerne do sentido de ser muçulmano, ele é árabe, cresceu em um país majoritariamente islâmico (no Egito) e possui uma formação profissional no ensino religioso da doutrina islâmica, sendo assim representa aquilo que é mais próximo do sagrado, ele é o sujeito “puramente” muçulmano. Em seguida podemos considerar os homens imigrantes nascidos muçulmanos, que é o caso dos irmãos donos da galeria onde a mesquita se encontra, eles são aqueles que tomam as decisões em favor da “melhoria” da mesma, como por exemplo, eles selecionam o sheik, cuidam da manutenção do espaço e estabelecem horários e datas para eventos e confraternizações. As mulheres nascidas muçulmanas também são consideradas “autênticas” muçulmanas. Posteriormente temos a geração de filhos brasileiros dos nascidos muçulmanos. E as margens dessa organização estão os revertidos que buscam legitimar seu *status* de muçulmano. Paradoxalmente os revertidos são o combustível dessa comunidade, é por meio deles que ela cresce e toma forma, ao mesmo tempo em que estão na margem simbólica eles são o centro da vida social.

Para delinear melhor minha elaboração dessa organização social retomo algumas argumentações centrais realizadas por Norbert Elias a respeito da figuração

³³É o “livro sagrado que transcreve as revelações feitas a Maomé no século VII a.d., nele se encontrando tanto preceitos teológicos, quanto regras jurídicas, administrativas e comportamentais”. (PINTO, p.97-98, 1993)

³⁴É um conjunto de textos antigos sobre a vida do profeta Maomé, descrevendo suas palavras, ações e trajetória de vida.

“estabelecidos/outsideers”. Cabe ressaltar que a comunidade estudada não se configura a partir do posicionamento explícito do preconceito e da segregação articulado na pesquisa³⁵ de Elias. A comunidade da mesquita funciona a partir de uma demarcação simbólica de “originalidade islâmica” bem mais sutil do que a sociedade estudada por Norbert Elias. Segundo esse autor é interessante tentar reconhecer como as relações de poder são consolidadas na vivência social e criam relações de interdependência entre estabelecidos e outsideers. Os estabelecidos são aqueles que manejam o poder e são considerados “mais humanos” que os outsideers, no caso do campo estudado podemos considerar os “estabelecidos” como os nascidos, vistos como mais muçulmanos que os outsideers, os revertidos. Na comunidade da mesquita o poder é representado por aqueles que tem maior carga simbólica do “ser muçulmano”, portanto, tem-se essa graduação hierárquica de acordo com uma ordem abstrata da existência humana . O argumento central que assegura o poder dos estabelecidos é a “antiguidade” de sua experiência religiosa, sendo que esses sujeitos nasceram e tem ancestrais muçulmanos, comumente de origem árabe. Os outsideers são os revertidos porque chegaram depois ao islã, eles não possuem tradição, e precisam de tempo e esforço para se constituírem como muçulmanos. Os revertidos trabalham para adquirirem sua inserção social, já que precisam legitimar seu *status* de “ser muçulmano”.

Os estabelecidos nascidos têm certa soberania dentro da comunidade, que um revertido dificilmente conquistará. O ponto central é que o poder do nascido está em sua legitimidade islâmica (antiguidade, tradição) e a vulnerabilidade do revertido é que precisa trabalhar para agregar valor ao seu *status* de muçulmano (recém chegado). Assim o conceito nativo de “comportamento muçulmano” se torna central para a figuração dessa comunidade. Segundo Elias essa oposição é baseada em quesitos que só fazem sentido dentro da comunidade em que essas relações de poder se instauram proporcionando condições para que os estabelecidos exerçam poder sobre os outsideers. O poder dos nascidos é emanado por sua essência islâmica, eles terão mais credibilidade quando opinarem em questões da mesquita, as mulheres serão mais cobiçadas que as revertidas e eles são fonte de inspiração e fascínio, modelos a serem seguidos. Mesmo a segunda e terceira geração dos imigrantes árabes, composta em sua maioria por jovens nascidos no Brasil possuem mais respaldo como muçulmanos do que um brasileiro que se reverteu ao islã.

³⁵Trata-se de um estudo sobre a relação hierárquica entre “novos” e “antigos” moradores da comunidade de Winston Parva.

Pegemos o caso das mulheres revertidas. Nota-se que as mulheres revertidas fazem grandes esforços em seu processo de conversão e na manutenção de suas vidas como mulheres muçulmanas. Explicitarei aqui a mudança de nome como um processo que busca legitimar a identidade muçulmana da revertida. Quando a mulher se converte ao islã ela é autorizada a optar por um nome árabe a fim de inaugurar sua vida religiosa. No contexto da conversão ao islã a mudança de nome é um ritual inicial da construção da identidade muçulmana que ilustra como a fala constitui sentido na vivência empírica. A mudança de nome não é uma alteração obrigatória, mas a maioria das mulheres pesquisadas trocou de nome. Ao escolher um nome para sua vida muçulmana as revertidas procuram legitimar sua posição e reforçar seu sentimento de pertença ao islã não apenas no âmbito subjetivo, mas também e principalmente em sua vida social. A renominação se constitui como um rito de passagem que na maior parte das vezes, se faz necessário para a construção de identidade.

A partir do momento que as pessoas chamam a revertida pelo novo nome, algo se transforma. O sentimento de pertença a um novo grupo e de renovação pessoal se vincula a sonoridade, ao ato de poder se identificar e ser reconhecida por meio do nome escolhido na conversão. O nome islâmico cria uma forte ligação entre o indivíduo e a religião, tornando mais vívida a experiência da conversão. No entanto, o nome muçulmano não é escolhido aleatoriamente. O nome deve refletir as qualidades sob as quais elas se definem e ao mesmo tempo deve se associar aos seus parâmetros de “mulher muçulmana” baseados nas nascidas muçulmanas. Para tanto, as revertidas precisam de um ideal de pessoa muçulmana sob o qual possam modelar sua vida após a reversão e examinarem a si próprias de acordo com ele, repensando aquilo que devem mudar em sua personalidade e quais qualidades podem agregar ao comportamento muçulmano. Percebe-se como ser nascida é uma categoria poderosa que influi completamente na experiência de conversão da revertida. Geralmente as mulheres revertidas se inspiram em grandes personalidades islâmicas como Aisha, uma das esposas do profeta Maomé cuja virtude era a dedicação a religião e ao marido e no âmbito mais local esse modelo está nas mulheres nascidas que as vezes vão a mesquita. Roupas e véus são fonte de inspiração, assim como as famílias das mulheres nascidas.

A enfermeira Luzia após a conversão escolheu se chamar Safina. Enquanto eu ouvia Safina me contar a respeito da escolha de seu nome, a revertida Marta interferiu e comentou: “*Safina é um nome comum no Brasil, tem muita mulher com esse nome né. Safina logo contestou e disse “Olha, todas as Safinas que eu conheço são descendentes*

de árabe". Quando Safina afirma que só mulheres descendentes de árabe possuem seu nome ela está argumentando em favor da legitimação de sua identidade muçulmana. Esse tipo de argumentação que valoriza a cultura árabe em relação a realidade brasileira é um recurso comum utilizado entre as revertidas para estabelecer padrões daquilo que interpretam como "autêntico", "verdadeiro", e sempre remetem a elementos que corroboram para aproximá-las das experiências religiosas das mulheres nascidas muçulmanas.

Marta mobiliza outros recursos para agregar valor a sua experiência como mulher muçulmana. Ela nunca mudou seu nome, diferente das demais pesquisadas, Marta é casada com um homem revertido e tem três filhos, ela abdicou de sua vida profissional para se dedicar a família e a criação islâmica de seus filhos. Seu marido Roberto se destaca como alguém estudioso e dedicado aos assuntos islâmicos, assim, ocupa uma posição de poder na hierarquia da comunidade, sendo muito próximo dos homens nascidos muçulmanos. Além de seu casamento estável, Marta possui mérito social por seu conhecimento do alcorão, sua expressividade nas aulas de religião e por seu comportamento muçulmano com sua família.

Elias compara os estabelecidos a uma aristocracia, essa se considera privilegiada e desdenha dos hábitos dos outsiders. Como a maioria dos nascidos muçulmanos possuem mais recursos financeiros do que os revertidos existe uma política interna de auxílio aqueles que estão mais necessitados. A irmã Leila, uma revertida na faixa de sessenta anos, depende desse tipo de iniciativa, todo mês o pessoal da mesquita lhe provê uma cesta básica. Segundo Leila, sem esse auxílio seria impossível para ela manter sua casa e cuidar de sua família. Um casal de muçulmanos palestinos que tem uma empresa na cidade empregou a revertida Aisha como babá de seus filhos no intuito de ajudá-la a se estabelecer na cidade, já que ela tinha acabado de se mudar, não tinha emprego e era nova na mesquita.

Ao proverem esse tipo de iniciativa "caridosa" os nascidos muçulmanos também estão demarcando sua posição de poder e criando relações de interdependência. Os estabelecidos são uma aristocracia a partir do momento que seu poder influencia a posição do revertido (outsider) como subordinado, no sentido de que, os revertidos estão a mercê da aceitação dos nascidos para se inserirem na comunidade como "muçulmanos em potencial". As categorias de estabelecidos e outsiders dispostas em meu campo não são tão rigorosas como na pesquisa de Elias, elas existem para delinear posições e construir relações um pouco mais flexíveis. O casal de revertidos Marta e

Roberto, por exemplo, ascenderam nessa hierarquia e são tão importantes para a comunidade quanto o casal de nascidos da Palestina, que pouco freqüentam a mesquita. E como havia afirmado anteriormente os revertidos são o combustível dessa comunidade, eles constituem a maioria da população da mesquita e é por meio deles que o islã cresce e toma forma.

3.5 O jogo dos véus: a dinâmica da construção de reputações e da identidade muçulmana entre as revertidas

A partir da pesquisa de campo realizada é possível afirmar que a conversão é algo mais complicado para as mulheres que para os homens. Além dos conflitos familiares decorrentes dessa transformação elas enfrentam provações nas ruas, nos ônibus e no trabalho porque usam o véu. As revertidas além de mudar o nome, mudam seu vestuário e a forma como se relacionam com os homens. Muitas mulheres anseiam por constituir uma família muçulmana, outras sonham em ter um marido árabe. A conduta de algumas revertidas com esse tipo de ambição pode levar a uma reputação negativa entre os irmãos da mesquita e deixá-las em uma posição delicada socialmente. Concomitantemente tem-se a vida comunitária em que rumores, reputações e disputas dinamizam e possibilitam a organização social de pessoas dispares que convivem em um mesmo local.

Frederick Bailey discute a ideia de uma “pequena política³⁶” do cotidiano que é desenvolvida centralmente a partir de reputações. Essa “pequena política” comunitária constrói subjetividades e relações sociais. Todas as pessoas que comparecem a mesquita como revertidos, nascidos, curiosos e simpatizantes (esses chamados de amigos da mesquita, como em meu caso), cumprem papéis e possuem reputações específicas. Segundo o autor nas pequenas comunidades todos se conhecem ou se reconhecem de alguma forma. Pode não se ter um contato pessoal com determinado sujeito, mas sabe-se quem ele é. Ou seja, existe um “conhecimento comum de todos os membros da comunidade e não é difícil se ter acesso a ele”(BAILEY, p.10, 1971). O autor desenvolve que esse conhecimento é adquirido a partir da construção de reputações. Todos possuem uma reputação até aqueles que são estranhos na vila, ou no caso, na mesquita, pois, é um ambiente de pouca privacidade.

³⁶Tradução literal do termo “small politics”, preferi utilizar o termo “pequena política”, pois, micro política me parece um termo de cunho mais sociológico do que antropológico, sendo que a “pequena política” transfere mais substância a análise que intento em realizar.

São os pequenos elementos que formulam hierarquias, apresentei brevemente a hierarquia estrutural da comunidade da mesquita que se constrói a partir da classificação entre nascidos e revertidos e do trabalho dos revertidos para agregar valor ao seu *status* de muçulmano. Nesse momento de minha argumentação gostaria de retomar a questão da construção do gênero da mulher muçulmana. Para tanto focalizo as mulheres muçulmanas revertidas e entendendo que a política de representação de gênero é canalizada na categoria nativa de “comportamento muçulmano”. O investimento nas reputações se fundamenta no desempenho desse comportamento e a repercussão social que ele irá adquirir. Não realizo aqui uma análise comportamental, mas entendo o comportamento como um problema sociológico central da articulação da reputação dessa pequena política da comunidade da mesquita. O comportamento é aquilo que é acionado pelos outros, sua aceitação ou repúdio é determinado pelos demais integrantes e como veremos a seguir a reputação forjada pelo comportamento sempre pode ser negociada. (BAILEY, 1971)

A maioria dos irmãos e irmãs da mesquita mantém contato também nas redes sociais. Assim como em outras comunidades é habitual que falem uns dos outros, pois, além de frequentarem a mesma mesquita eles se “seguem” no facebook e em outras redes sociais como instagram ou twitter. Os muçulmanos estavam interessados do que ocorria na vida de cada um, tanto de acontecimentos passados como as situações do presente. As reputações circulavam fomentando discussões e identificações. Inevitavelmente esse tipo de proximidade desencadeava diversos atritos, julgamentos e difamações entre as mulheres e os homens e até alguns conflitos que são até levados ao shayk para serem resolvidos. Essas associações fazem parte de um jogo que fundamenta a vivência em coletivo, sendo o comportamento muçulmano o grande parâmetro das atribuições inscritas nas reputações.

Segundo Bailey existem níveis diferentes de interação e inúmeros problemas surgem ao se tentar compreender uma “unidade da interação”. Por exemplo, um funcionário público deve tratar a todos os clientes da mesma maneira, mas caso atenda um primo, essa interação será diferenciada, pois, o primo desempenha mais de um papel, ele é cliente e um parente. O autor elabora então que as relações podem ser de interesse único e podem ser relações de interesses múltiplos. Em uma sociedade metropolitana, por exemplo, o único interesse da relação com o vizinho é manter uma cordialidade; em uma comunidade menor, esse vizinho pode ser seu parente e, portanto,

tem-se um histórico de interação com ele o que moldará uma relação de diversos interesses para além da cordialidade.

Essa fragmentação do comportamento também pode ser entendida sobre o prisma da constituição da identidade do sujeito na modernidade. Segundo o sociólogo Stuart Hall a identidade é aquilo que “costura o sujeito à estrutura”, no entanto, na modernidade ela se fragmenta e tem-se um sujeito com múltiplas identidades costuradas a diversas estruturas, pois, é necessário que o sujeito se adéque a esse novo panorama social:

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar- ao menos temporariamente. (HALL, p.13, 2005)

Entre as revertidas a questão da identidade é uma grande problemática- entretanto, chamo atenção para o fato de que Hall investe sobremaneira numa configuração moderna baseada na noção de fragmentação que não me parece tão adequada, gostaria de dar ênfase a noção de processo contínuo das identidades. A fragmentação sugere caos e bagunça. O que encontrei em campo foram complexidades organizadas, inclusive os momentos de ruptura e tensão. Elas são mulheres adultas brasileiras, que cresceram dentro da cultura brasileira e a experiência proporcionada por nossa sociedade não está associada a doutrina islâmica. Se converter ao islã significa construir uma identidade outra, com a qual essas mulheres se identificam e viver como mulher muçulmana é testar essa construção de identidade no cotidiano, buscando a partir dos instrumentos dispostos a adequação a uma estrutura prévia e a aprovação social de seu desempenho do “comportamento muçulmano”. O comportamento muçulmano é um instrumento de construção de identidade que permite as mulheres revertidas transitar tanto pelas estruturas brasileiras as quais estão inevitavelmente ligadas, quanto providenciar sua inserção na comunidade da mesquita. O impacto do comportamento muçulmano na comunidade produz a reputação. Sendo assim a reputação é aquilo que deve ser negociado a todo tempo em prol da inserção nessa nova configuração social na qual a mulher revertida deseja existir.

No que concerne a reputação, pode-se entendê-la como algo multifacetário. Quanto mais as pessoas fazem atividades juntas, maior será o grau de intimidade entre

elas e mais intensa será a vida comunitária. E nesse ambiente a preocupação e o cuidado do sujeito com sua reputação é maior. Quando se tem uma relação objetiva entre um balconista e um cliente existe apenas a preocupação de cuidar da reputação na hora da compra, não importando que tipo de homem é o balconista, nem que tipo de pessoa é o cliente, mas quando se tem uma relação de interesses múltiplos as características das pessoas começam a pesar nas ações dentro de suas relações. (BAILEY, 1971)

Bailey afirma que para existir o membro da comunidade não depende apenas de ter uma “boa reputação,”, massim, de construir uma reputação. Depois da aula de religião é comum que os muçulmanos passem algum tempo na mesquita conversando, em uma dessas ocasiões eu estava sentada no chão (é usual na mesquita que nos sentemos no chão) no “canto” das mulheres e ouvi uma conversa entre algumas revertidas e o sheik. Eles estavam discutindo a questão de uma pessoa que aparentemente “não tinha um comportamento muçulmano”. Falavam a respeito da revertida Karina, uma moça jovem, que havia se convertido há algum tempo. Afirmavam que apesar de ter muito conhecimento da religião e ser ótima pessoa, Karina não tinha o comportamento muçulmano adequado. Ela só usava o véu na mesquita, e esse era apenas um de seus problemas como muçulmana, a moça insistia em não renunciar a seu hobby em prol da aprovação social de sua conversão. Ela fazia parte de uma companhia de teatro e isso era mal visto entre os demais membros da comunidade. Por ter sofrido o julgamento de outras mulheres muçulmanas na mesquita, Karina parou de frequentar a mesquita e passou a viver sua religiosidade em outros ambientes que melhor a aceitassem.

Karina tinha o que pode se chamar de uma “má reputação” como muçulmana, apesar de ser uma “boa pessoa” e ter outras reputações, sua inserção no grupo foi comprometida pela transgressão das regras que lhe eram impostas. Havia muçulmanas como Marta que aceitavam o hobby de Karina e diziam que isso nada tinha a ver com ser ou não muçulmana, mas a maioria das irmãs e dos irmãos julgavam que Karina não poderia participar do grupo de teatro daquela forma e era extremamente errado que ela se considerasse uma mulher muçulmana. Apesar de ter se excluído do convívio com os irmãos da mesquita, Karina continuava a se relacionar com Marta e com Aisha nas redes sociais. E mesmo que não estivesse na mesquita fisicamente, sua presença ali era tão real como de qualquer outra muçulmana com “boa reputação”, já que a partir de suas ações Karina construiu sua reputação, o que assegura sua existência naquela

comunidade como sujeito reconhecido ao mesmo tempo em que a reputação a isola socialmente e a categoriza como “ser imoral”.

Como argumenta Frederick Bailey tanto aquele sujeito que carrega a reputação dapessoa³⁷ moral quanto o que é reconhecido como pessoa imoral, fazem parte da mesma comunidade, pois, são julgados pelo mesmo código moral. Na mesquita essa moral é compreendida a partir do desempenho do comportamento muçulmano, esse não é baseado apenas nas leis do islã, mas também na concepção ética do grupo que pratica as regras no cotidiano. Para se tornarem parte da comunidade local, não basta as revertidas aprenderem as leis islâmicas, também é fundamental que se interessem das regras internas da comunidade, “que saibam as normas do jogo social e como vencê-lo”:

(...) this is not a question of how to do people down: one needs also to know how to influence and to make friends. It is a matter of knowing how to live in society, how to manage social space so that one is neither lonely nor overcrowded, *how to preserve one's individuality and identity and self-respect while in the same time serving the interests of the community to which belongs* (BAILEY, p.3, 1971).(grifo meu)

Portanto, Karina falhou em preservar sua individualidade e servir aos interesses da comunidade ao mesmo tempo, a reputação é uma via de mão dupla que ela não conseguiu manejar de forma satisfatória dentro da comunidade da mesquita. O caso de Safina e de Raissa ilustra a construção de outro tipo de má reputação, essa não compromete sua inserção no grupo, mas circunscreve características para seu comportamento muçulmano. Após sua conversão Safina se casou com um muçulmano africano, ela o via duas vezes ao mês porque ele dizia que trabalhava em São Paulo. O casamento ocorreu tanto no cartório como em uma cerimônia na mesquita. Era o orgulho de Safina falar de seu marido nascido muçulmano e de seu lar com ele. No entanto, circulava o boato de que seu esposo nunca apareceu na mesquita depois do casamento e suas visitas a Safina foram se tornando cada vez mais raras, até que um dia ele literalmente desapareceu. Eu soube que Safina não conseguiu contatá-lo por telefone, nem através de seus parentes e ninguém sabia do paradeiro dele. Safina chegava na mesquita triste, muitas vezes em desespero, conversava com o sheik Ahmad e com outras revertidas a respeito de sua situação. O sheik afirmava que tinha lhe avisado como os “estrangeiros eram”, que se aproveitavam das mulheres brasileiras para

³⁷Aqui entendo como pessoa um conjunto de categorias nativas que funciona como instrumento de organização da experiência social (MAUSS, 1938).

conseguir “papéis” no Brasil e que ela deveria ter pensado melhor em sua escolha. Algum tempo depois ela descobriu que ele tinha outra família na África e eles se divorciaram.

A comunidade é um estabelecimento de valores e categorias que são compartilhadas e acabam se tornando uma questão de fé, o que significa que apesar de alguns valores se sobreporem a outros, em seu âmago, tais valores e categorias são inquestionáveis e compõem o painel do jogo da política (BAILEY, 1971). Valores atribuídos as mulheres revertidas como a dignidade, a caridade, o altruísmo, a discrição, a sabedoria, são extremamente prezados, uma mulher virtuosa deve ter uma reputação baseada na atribuição desses valores. Para descobrir as regras que mantêm e sabotam as reputações pessoais, é preciso entender as categorias e valores pelas quais operam. Mas para o autor a aparente simplicidade das dicotomias como preto/branco, sim/não é algo superficial, tais conceitos carregam em si uma grande complexidade simbólica.

Frederick Bailey propõe que a linguagem é o meio para a compreensão da complexidade dessas categorias. Abordada em um sentido amplo a linguagem codifica os valores e categorias em sinais e transmitidos interacionalmente. Através desses sinais é possível realizar um julgamento moral de uma pessoa apenas com a observação de como ela se veste, fala, ou senta. O pesquisador compreende que a interação transmite mensagens sobre o *status*, aqui entendido como conjunto de papéis atribuídos a um indivíduo, como, por exemplo, a revertida modelo, que é aquela que é virtuosa, possui família, é estudiosa, usa o véu, é esposa e mãe, se dedica totalmente a sua vivência muçulmana. Na mesquita Marta é considerada um modelo de mulher muçulmana revertida.

Essas pistas iniciais abrem um grande leque de informações, que podem ser processadas em duas etapas: primeiro decodifica-se os sinais chegando aos conceitos; segundo liga-se uma imagem a outra formando um perfil. Esse processo envolve três coisas: a) o código, que é o repertório de regras para ligar os sinais aos conceitos; b) os elementos, que são conceitos como classe e sexo; c) os operadores são regras de como esses elementos podem ou não serem combinados uns com os outros (BAILEY, 1971). Isso é para Bailey a “experiência comum do cotidiano”. Para aqueles que possuem grande intimidade um gesto basta para compreender aquilo que o outro quis dizer, ou é possível até prever as ações do conhecido. O autor ainda ressalta que a naturalidade com que o grupo pesquisado articula suas categorias e sinais, não pode ser apreendida de forma espontânea por aquele que não partilha dessa vivência simbólica. Como

pesquisadora eu sou alguém “de fora” e precisei aprender algumas regras básicas para poder me articular dentro do código e compreender os operadores que norteiam os valores instalados na comunidade da mesquita. Ainda sim, cabe ressaltar que minha apreensão dessas instâncias é limitada a minha subjetividade e a minha capacidade interpretativa.

Para Bailey, a sociedade e a comunidade são uma “infinita troca de mensagens”. Essas mensagens são expressas das formas mais variadas, como a palavra, o gesto, uma batida na porta:

The point is that a very small signal leads immediately to a large judgment, a pigeon-holing of the other person, which is a gross act of over-simplification. Moreover, we deal only with individual persons like this, but with whole situations. We know crisis, when we see one, or think we do. We pick up an “atmosphere” from a few behavioral clues: from the expression on a face, from how people are standing, from the distance between them, and so forth. This is no more than to say that we have to think in categories; (...). (BAILEY, p.11, 1971)

A revertida Aisha se mudou para a cidade com o objetivo de frequentar a mesquita local. Mas no início de sua vida na mesquita Aisha conta que sofreu coerções de outras muçulmanas e teve sua fé questionada por causa das roupas que usava. Ela usa o *hijab* e roupas cobrindo o corpo (pernas e braços) de acordo com as normas religiosas, mas como é jovem gosta de colocar maquiagem e trajes mais “certos” no corpo, isso provocou uma reação hostil de uma senhora muçulmana chamada Cala. Essa senhora também é uma revertida, no entanto tem fama de ser muito “tradicionalista” e repreendeu Aisha dizendo a ela que: “*Se continuar desse jeito não será muçulmana de verdade*”. Essa situação fez com que Aisha sempre se sentisse acuada na presença de Cala e ela me disse que: “*Cala é uma muçulmana de muito conhecimento, ela devia ser aberta como uma rosa, mas ela é fechada como um cravo. Não escute as coisas que ela diz se não vai desistir de vir aqui.*” Eu nunca cheguei a conversar com Cala, ela era uma muçulmana mais fechada e ia pouco a mesquita. Cabe ressaltar que para pessoas como Cala, as reputações de Karina e Aisha são fundamentais para constituir a comunidade de sentido. Elas tensionam a norma e colocam de forma inconsciente (ou consciente) a norma em evidência, destacando coletivamente aquilo que é moral e o que não é, relembrando a comunidade desses valores e daqueles que os desempenham. As mensagens estão imbricadas no corpo e na gestualidade e permitem a todos, em

qualquer momento que se julguem e se interpretem; e a manifestação desse julgamento pode acarretar em boas ou más reputações.

Analisando a partir da elaboração de Bailey essa situação se deu porque Cala apesar de não conhecer Aisha, ao observar as roupas da moça traçou um perfil para a novata. Primeiro Cala julgou Aisha a partir de um código moral, baseado na doutrina islâmica e em suas noções de como uma muçulmana deve se vestir, considerando que Aisha estava se vestindo de forma inadequada e que deveria usar roupas maiores e mais largas. Em segundo ainda partindo da observação das roupas de Aisha, Cala constata que a moça é jovem e pode chamar a atenção dos homens da mesquita. E por último articula essas informações e considera inaceitável que Aisha seja uma muçulmana se comportando de tal forma, Cala vê as roupas de Aisha como uma transgressão que a desqualifica como “mulher muçulmana”. Aisha faz seu próprio julgamento e entende que Cala é uma mulher “mesquinha” que diz coisas desagradáveis a fim de “espantar” mulheres revertidas jovens da mesquita.

O comportamento que Safina teve mediante seu casamento foi considerado por muitos muçulmanos (principalmente entre os homens) como uma conduta inadequada, que degrada mulheres de “sua idade”. Certo dia eu estava conversando com o sheik sobre o casamento no islã e ele me confidenciou sua opinião a respeito da questão do casamento das mulheres revertidas, ele dizia:

“Maioria das mulheres aqui procura nas redes sociais, no whatsapp, no face, um árabe. (...) Agora os árabes acham na internet o que eles não conseguiram achar onde eles moram, por exemplo, no meu país a maioria da mulheres usam véu e os homens não podem começar a conversar com elas na rua, nem chamar pra tomar café, nada disso, se ele fizer algo assim as pessoas não vão aceitar. Por isso eles procuram na internet mulheres que possam se relacionar (...) Agora as mulheres brasileiras que caem nessa armadilha, nessa enganação, tadinha delas. Safina conheceu esse africano, casou com certidão e tudo, passou dois anos e ela me disse que ele nem tocava nela, aparecia só as vezes viajava pra São Paulo e voltava, e nem releva nela, quer dizer... casou com ela pra comer, beber, ter casa aqui. Falei pra ela que ele não quis casar com ela por causa de amor, ele queria papéis, africanos fazem muito isso. Ele conseguiu o “permanente” dele e sumiu. Eles querem aproveitar as necessidades dessas mulheres para eles conseguirem fazer o que estão procurando.(...)”

Raissa por exemplo, que tem mais idade que minha mãe, muito mais de quarenta anos fica procurando casamento. Para nós mais que quarenta anos é a idade da sabedoria, mas aqui é diferente, a cultura do país faz diferença. Aí Raíssa chegou pra mim uma vez falando que não queria ficar sozinha que queria que eu arrumasse um marido pra ela. Eu disse que na mesquita trabalho para ensinar, se ela quiser

estudar islã eu posso ensinar, mas eu não posso procurar marido pra ela. Ter essa responsabilidade... Depois dá problema e a culpa será minha, eu não posso fazer isso. Depois disso ela sumiu daqui, ficou quase dois meses sem vir aqui, conheceu um árabe na internet e não vinha mais aqui. Quando veio aqui depois, ela disse “sheik conheci uma pessoa lá de Marrocos honrada, de família honrada” e me mostrou foto e disse que estavam noivos. Aí eu disse pra ela que noivados tem que ter documento, uma certidão de noivado que dá permissão pra eles conversarem e que protege a mulher caso o noivo faça algo ruim. Só que ele tinha vinte e poucos anos, você acha que não tinha mulheres lá em Marrocos pra ele? Não deu certo. Ela botou um comércio e começou a mandar metade do dinheiro pra ele, achando que ele estava juntando e ia ver casar com ela no Brasil, lógico que ele desapareceu e ela ficou sem dinheiro e sem noivo. Aqui na mesquita tem homens revertidos do bem, educados, que querem casar, mas elas não querem, porque são brasileiros, elas querem árabes.

O caso de Safina e de Raissa são exemplos de mulheres que constroem uma reputação de pessoas “desesperadas”, “sem maturidade” para lidar com a questão do casamento. Esse tipo de conduta produz um efeito duplo nas reputações das mulheres, ao mesmo tempo em que se constrói a ideia da desvalorização como mulher desejável (para casar), tem-se também a reputação que elas constroem de si mesmas, que implica em uma valorização de seu *status* de muçulmana. Elas se desvalorizam já que muitos irmãos as consideram “mulheres carentes”, que “casam com qualquer um” e se tornam pretendentes indesejáveis para alguns muçulmanos. Por outro lado existe uma valorização que está imbricada no movimento de não demonstrarem interesse pelos revertidos brasileiros, mas sim pelos estrangeiros, pois, sob a perspectiva delas casar com um revertido é produzir uma má reputação e se relacionar com um árabe é uma ligação social preciosa. Essas situações criam muitos boatos, por exemplo, Safina foi conversar com o sheik sobre o “noivo de Raissa”, ela confidenciou ao sheik que o noivo de Raissa disse que não ia a mesquita na sexta-feira porque em seu país essa não era uma norma islâmica obrigatória. Pois bem, o sheik ficou indignado e afirmou que esse sujeito estava mentindo, “inventando religião”, porque realizar a oração de sexta feira na mesquita é uma obrigação dos homens muçulmanos. Configura-se um labirinto de boatos dentro de boatos e as próprias revertidas vão desmoralizando os pretendentes umas das outras. Inicia-se um ciclo sem fim de fofocas que vão se entremeando nas relações sociais e atualizando reputações. Raissa foi vista como “a mulher enganada”, mas também como “a mulher que sabia o que estava por vir” e o mesmo ocorreu com Safina, que foi de “mulher abandonada” até “a mulher que casa com qualquer um”.

Essas redes de intriga muitas vezes são levadas ao sheik, já que ele representa a autoridade moral que dará a opinião mais legítima sobre esses acontecimentos. Contudo, isso não significa que as mulheres farão aquilo que o sheik acha correto, elas sempre agem conforme aquilo que acreditam que o islã pode prover a elas e se isso significa um casamento, elas agirão em benefício desse objetivo. A opinião do sheik é apenas um termômetro para dimensionar as ações que elas aplicam em suas vidas de revertidas.

A questão está que para Safina e Raissa é muito importante ter um marido árabe, pois, para elas os árabes são os “verdadeiros muçulmanos” e ao se casar com um árabe elas também serão “mais” muçulmanas e ascenderam naquela comunidade como “estabelecidas”, elas realmente não se interessam pelos homens da mesquita, eles não fazem parte desse sonho da experiência de ser muçulmana. Contudo, esses constrangimentos sociais as levam a intensificar seu *status* de “outsider” na comunidade da mesquita, outras irmãs, como Leila, diziam que esse tipo de conduta “não é conduta de mulher que conhece o islã”, pois, sob a perspectiva de Leila (que nunca se casou no islã) aquelas que conhecem a religião não precisam tratar o casamento dessa forma. Perante o código de normas da comunidade da mesquita essas mulheres estão quebrando o protocolo do comportamento muçulmano.

Existem ainda outras situações descritas pelo próprio sheik como formas de deturpação das leis islâmicas:

Vou contar pra você algumas histórias aqui da cidade. Aqui a maioria das revertidas são solteiras. Pode contar Safina, Aisha, Raissa, Karina, Marcela e na verdade isso é grande problema. Eu sou solteiro, tenho noiva que tá no Egito, mas vai chegar logo, se Deus quiser. É o maior problema porque todo mundo fica olhando pra você, todo mundo quer casar comigo, mas elas sabem que eu tenho uma noiva. Mas aqui para os brasileiros noivado não é nada, tipo, pode deixar, mas pra nós não é. Pra nós é uma promessa, se quebrar tem consequência séria. Aisha quis casar comigo, Karina quis, só que eu não tenho esse tipo de interesse, pois, já sou noivo. Então vai só criando problema, ficam com raiva de mim, não entendem minha posição, e assim vai...

Esse tipo de abordagem gera outras intrigas que talvez nem o sheik esteja ciente. A partir de minha observação pude perceber que existe uma disputa entre as mulheres, principalmente as revertidas mais novas, pelo monopólio da atenção do sheik. Levar bolo para o sheik, chamar o sheik para jantar na casa delas, conversar com o sheik pelo whatsapp, todas essas ações são iniciativas de aproximação, já que, o sheik é visto como

“pretendente”, e ele é o mais cobiçado da mesquita. Além de ele ser um homem árabe, ele é uma figura de autoridade dentro da comunidade, o que o torna ainda mais visado. Até mesmo quando o sheik dedicava algum tempo a me dar atenção- me explicando leis islâmicas sobre o casamento ou me ajudando a entender questões morais do islã como a poligamia masculina- isso gerava tensão entre as mulheres, principalmente em Aisha, que sob meu ponto de vista, era a mais interessada em iniciar uma relação “amorosa” com o sheik.

Seria possível apresentar muito mais casos e dados sobre a questão das mulheres revertidas e o desejo do casamento como construção de má reputação na mesquita, no entanto, não pretendo me alongar ainda mais nesse quesito, mas sim, discuti-lo sobre outra perspectiva no próximo capítulo. Pretendo então abarcar mais alguns tipos de construção de reputação, da “pessoa irracional” e da questão do sujeito que “deturpa a lei islâmica”.

Segundo Bailey aqueles que estão de fora da “comunidade moral” têm diferentes tipos de reputação, tais sujeitos não são considerados humanos como os que estão inseridos na comunidade, compreendendo que “o senso cívico acaba nas fronteiras da vila”. As margens da comunidade estão aqueles que não são capazes de criar uma reputação consistente, nem boa nem má, são aqueles que simplesmente não fazem sentido para a moral que rege o social. Esses sujeitos ficam flutuando nessas margens sociais, esperando brechas e destruindo suas oportunidades de inserção, pois, a conduta que desenvolvem está “fora” de qualquer padrão, não transgridem nem cumprem regras, são os sujeitos “indesejados”. Isso pode estar associado a uma conversão “mal sucedida”, que ocorre quando alguém que não conhece muito o islã se converte, mas não se esforça em se adequar aos paradigmas islâmicos. Na mesquita uma dessas pessoas era a revertida Rita, uma mulher na faixa dos cinquenta anos que aparecia na mesquita esporadicamente. Sua presença era tida como algo indesejado, ela era considerada pela comunidade sob a reputação da “mulher desequilibrada”. Certa vez, em uma aula de religião ela veio ao meu encontro e começou a narrar sua história de conversão, ela dizia enfaticamente: “apanhei muito para chegar aqui” e que “ser muçulmana não é fácil” e ela se repetia e falava coisas semelhantes novamente. Eu me assustei, e assim como as outras mulheres da mesquita me esquivei de suas abordagens, pois, sua presença também me gerava desconforto. Eu queria escutá-la, mas não sabia como fazer isso. Até mesmo eu que era uma “forasteira” era mais aceita no grupo do que a revertida Rita.

Em uma ocasião Rita chegou a mesquita e queria dar uma al mira (tipo de véu) de presente para alguém. Logo depois da aula de religião ela começou a oferecer o acessório para as outras mulheres. Em algum momento ela chegou a mim e me disse “pega, você vai precisar, eu tenho muitas”, e eu respondi que não precisava dar para mim porque eu só usava o véu na mesquita, eu não era uma muçulmana. Rita ficou visivelmente chateada e saiu andando pela mesquita, oferecendo a outras a al mira, praticamente falando sozinha, se gesticulando para o vazio, pois, ninguém lhe dava atenção. Nas poucas situações em que Rita estava presente as mulheres cochichavam “*nossa, ela veio de novo*”, ou “*eu não entendo essa mulher*”. No dia que Rita ficou nervosa porque não aceitei a al mira, Marta me levou para um canto e disse “*não presta atenção nas coisas que ela fala, essa mulher é doida*”.

Esse tipo de ocorrência em campo foi um grande desafio para minha pesquisa. De modo geral eu agi da mesma forma que as outras mulheres da mesquita, eu evitei Rita porque não sabia como interagir com ela, suas reações eram imprevisíveis e me causavam desconforto. Rita tem uma reputação, ela é a “mulher indesejada”, a “desequilibrada”, no entanto, sua presença não tem importância efetiva na comunidade, pois o código moral do comportamento muçulmano não abrange esse tipo de conduta. O melhor para todos seria que ela parasse de ir à mesquita. Assim Rita não é nem a imoral, nem o ser moral, ela é a configuração do irracional, que não é citada quando está ausente e é ignorada quando está presente. Bailey explicita que quebrar as regras só importa quando a pessoa está desapontando a comunidade, Karina, Safina e Raissa são um bom exemplo do sujeito “transgressor”, mas Rita não desapontava a comunidade. Ela simplesmente não fazia sentido para os integrantes da mesma, ninguém compreendia sua motivação e sua conduta incitava os outros a se distanciarem não apenas fisicamente, mas Rita não era citada nas fofocas, não participava dos grupos nas redes sociais, não era convidada para as confraternizações, ninguém nem chegava a falar mal dela em sua ausência, ela existia apenas como um apêndice. A peça disforme que não encontra seu lugar no quebra cabeça.

O muçulmano revertido que deturpa a lei islâmica é considerado aquele que não entende como direitos do islã funcionam, mas que se apropria desses direitos sem contexto prévio. O caso de Roberto, marido de Marta esclarece esse estigma. Segundo o sheik e outras revertidas, Roberto tem um problema sério: ele “gosta muito de mulheres”. Quando a revertida Larissa de vinte e cinco anos começou a ir na mesquita Roberto passou a lhe dar muita atenção e com o tempo se interessou por ela. No

entanto, ele é o marido de Marta e constituiu uma família com ela, tem filhos, casa, estabilidade. Com o tempo Roberto resolveu que queria se casar com Larissa e esse foi o estopim de uma série de conflitos. Marta disse a ele que iria embora e levaria os filhos, as outras revertidas focaram sobre o caso, e Roberto criou para a si a reputação de “homem safado”. Isso porque ninguém na comunidade concordou com sua ação, nem os nascidos muçulmanos, nem revertidos, todos se indignaram com sua conduta. Para o sheik o comportamento de Roberto não faz sentido, apesar dos homens poderem se casar com mais de uma mulher no islã, isso não é algo comum, tem que haver uma justificativa forte para que o homem se case novamente. Segundo a jurisprudência islâmica o homem pode se casar novamente quando sua primeira esposa é estéril, quando está com alguma doença terminal, quando existem muitas mulheres para poucos homens e não há outra opção se não dividir os maridos, entre outros fatores que permitem esse tipo de união. No entanto, o marido só pode se casar novamente se a primeira mulher consente e se ele tiver as condições materiais para sustentá-las igualmente e prover para duas casas separadas.

No caso de Roberto ele usa da poligamia islâmica praticamente como instrumento de canalização de seus desejos. Todos na mesquita consideram Marta uma mulher virtuosa, quando falavam a respeito de Marta o sheik dizia “Roberto nunca que vai encontrar uma mulher que nem Marta, pode rodar o mundo e não vai achar” ou Safina elogiava “Marta é um modelo para nós irmãs, ela sabe muito do islã e é uma muçulmana de verdade”, esses comentários sempre acompanhavam a narração desse episódio, demarcando a indignação da comunidade para com a situação delicada de Marta. Assim a conduta de Roberto foi responsável pela humilhação social de Marta, no sentido de que sua reputação de mulher virtuosa não foi o suficiente para conter as atitudes de seu marido e todos da comunidade estavam inteirados dessa situação e “focavam” sobre o ocorrido. Tal repercussão fez com que Marta se sentisse constrangida sendo que durante algum tempo ela foi ficar com sua mãe em outra cidade e parou de ir à mesquita. Quanto a Roberto, não lhe foi possível concretizar seus anseios, Larissa não aceitou seu pedido de casamento.

Essa transfiguração da lei islâmica para o contexto brasileiro não é facilmente processada. Toda e qualquer ação na mesquita acarreta em conseqüências para os envolvidos e essas podem desmoralizar seu *status* de muçulmano, conduzindo a intensificação do estigma de “outsider”. Os nascidos muçulmanos jamais teriam a mesma abordagem de Roberto. E não é porque não querem se casar novamente, mas

porque para eles não é assim que a jurisprudência islâmica funciona, os obstáculos para o segundo casamento são tantos que nem vale a pena o desgaste social da tentativa.

Para as mulheres revertidas as questões da feminilidade, vaidade, casamento, maternidade são revigoradas no processo de conversão. Elas terão que enfrentar os mesmos desafios que antecedem suas conversões, mas sob a perspectiva do islã. A relação entre homens e mulheres é um dos temas mais complexos dessa configuração, o casamento, a família, as amizades e a relação com o sheik explicitam a complexidade da experiência de ser muçulmana em contextos brasileiros. Para algumas mulheres a conversão foi uma experiência traumática que envolve o “abandono” de um passado em prol de um recomeço tanto social como pessoal. Muitas das revertidas como Safina, Raissa, Aisha, tiveram famílias e tem filhos em contextos que elas identificam como “nem um pouco islâmicos”, possuem toda uma trajetória feminina que antecede a conversão ao islã e que é carregada para o contexto islâmico como uma “bagagem pesada” que precisa ser compensada.

4. Experiências do véu

A proposta central desse capítulo é discutir o processo de reversão das mulheres brasileiras como uma transição de estruturas de poder. Esse deslocamento implica no desejo do sujeito de transitar de uma estrutura de poder para outra, mulheres brasileiras que tem uma posição dentro de uma estrutura e que decidem, por alguma razão, se converterem ao islã. O processo de reversão das brasileiras ao islã, no entanto, não se baseia na troca de uma bagagem cultural pela outra (costumes brasileiros, por costumes islâmicos árabes), mas sim na inevitável negociação entre essas noções e hábitos. A cada conversão o islã se torna mais complexo e culturalmente mais diverso, agregando mais diversidade a um contexto que se entende superficialmente como um cenário heterogêneo. Nesse capítulo pretendo retomar a argumentação explicitada no primeiro capítulo e as proposições da antropóloga Saba Mahmood analisando alguns de meus dados de campo que capacitarão a reflexão sobre o “ser muçulmana” revertida na sociedade brasileira.

Cabe entendermos como a experiência da reversão é vivida pelas mulheres e como suas vidas passam a funcionar dentro dos paradigmas islâmicos que elas adentram. Portanto, primeiro discuto essa experiência principalmente a partir da trajetória de três muçulmanas revertidas, Marta de trinta e seis anos, Aisha de vinte e oito anos e Safina de cinqüenta e um anos. Cada uma dessas mulheres teve uma experiência extremamente diferente em relação a conversão, suas motivações e práticas de vida no islã não são totalmente convergentes, vindas de diferentes direções, a inspiração da conversão opera de forma diversa em cada sujeito.

Por fim retomo a questão do casamento e o debate de Saba Mahmood sobre “o sujeito das normas”. Proponho pensarmos alguns casos a partir da argumentação de Mahmood tentando refletir sobre a formação da comunidade da mesquita como uma estrutura de relações de poder na qual as revertidas escolherem fazer parte. Da mesma forma que essa estrutura é prévia ao sujeito revertida ela também é um produto da incorporação das revertidas a uma determinada sociedade.

4.1 Conversão/Reversão: um ritual, um processo e uma escolha

Proponho pensar a reversão como uma questão de escolha de retificação de estruturas de poder, toda vez que uma mulher brasileira se converte ao islã existe nesse trânsito um desejo implícito do sujeito de participar de uma estrutura na qual ela se sente amparada. Nos relatos de conversão das revertidas estão presentes colocações

como “antes do islã eu estava perdida” ou “quando me converti a minha vida só melhorou”. Se o movimento do *islamic revival* na década de 1970 foi uma reação ao ceticismo religioso (AHMED, 2011) a conversão de mulheres brasileiras ao islã atua nesse mesmo sentido, de trazer ordem a uma realidade considerada desordenada, de dar significado e trazer a estabilidade à uma existência humana carente de espiritualidade.

Eu não pretendo tipificar conversões, nem classificar aquilo que é islâmico, árabe e brasileiro. Isso porque sob a minha percepção essas coisas não estão separadas em lugar algum, não existe uma lista de tipos de conversão na mesquita, muito menos uma tabela daquilo que é brasileiro e árabe, todas essas classificações são resolvidas circunstancialmente na ação daqueles envolvidos nesse contexto. No entanto, sabemos, como exposto no último capítulo, que tudo aquilo que remete a cultura árabe possui um julgamento de valor diferenciado entre as revertidas e por isso será mais apreciado na constituição do processo de reversão. Um *hijab* fabricado em um país árabe ou até uma muçulmana nascida possuem um grande valor entre as mulheres revertidas porque carregam em si a ideia da origem e da tradição. Ainda sim até isso é construído nas ações cotidianas, e como veremos nem tudo que é árabe ou “originalmente muçulmano” é exaltado, todos esses elementos são cuidadosamente selecionados para corresponderem a um ideal do “ser muçulmana” e esse ideal é uma grande imaginação que guia a ação.

A princípio eu considerava as palavras reversão e conversão como sinônimos de um mesmo processo. A conversão religiosa já é em si um grande campo de estudo antropológico, pesquisadoras como Patrícia Birman e Clara Mafra se dedicam a estudar a conversão em igrejas pentecostais. Maria Silvia Montenegro e Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto trabalham a questão da conversão no islã, o crescimento das comunidades muçulmanas no Brasil e outros aspectos da conversão. Francirosy Campos Barbosa Ferreira trabalha a questão das comunidades islâmicas brasileiras investigando temas como o corpo, a performance da oração e também a questão da reversão. Eu levei algum tempo para compreender que a reversão não é sinônima de conversão. Como conversão eu entendo a decisão de adotar uma nova religião, acionada pelo ritual de passagem específica de cada religião, no caso do islã a conversão estaria demarcada com a realização da *shahada*. A reversão se constrói como um processo muito maior, que se inicia quando o sujeito se interessa pela doutrina islâmica, procura aprender sobre o islã, estuda a doutrina, decide se converter e se estende para além da realização da *shahada*, envolvendo todo o aprendizado necessário para se criar uma identidade muçulmana. A

reversão se constitui como um trabalho constante que sempre acompanhará a vivência islâmica das mulheres revertidas.

Para analisar meus dados de campos me baseio na elaboração de Saba Mahmood sobre a mulher muçulmana como “o sujeito das normas”. No entanto, cabe ressaltar os pilares teóricos de sua preposição para esclarecer a minha compreensão dessa abordagem como a mais adequada para trabalhar a questão da reversão e da vivência muçulmana das mulheres revertidas. Mahmood se organiza a partir do desenvolvimento teórico que Judith Butler produz sobre a questão do gênero, ancorada principalmente na questão da linguagem em Austin, na noção de poder de Michel Foucault e na percepção da realidade de Jaques Lacan.

Em uma esfera mais abstrata podemos entender assim como Judith Butler e Saba Mahmood que nós somos os sujeitos da linguagem (AUSTIN, 1998) e é a linguagem que nos produz enquanto indivíduos. Essas autoras se baseiam em uma percepção psicanalítica lacaniana da realidade em que a percepção do sujeito do “grande outro”, é sempre uma ilusão uma composição imaginativa que nunca se pode tocar. Para Jaques Lacan (2008) a realidade é composta por três elementos, o simbólico que remete as regras, as normas das estruturas; o imaginário composto pelos ideais como em um jogo de xadrez que temos as peças do cavalo e da rainha que importam certa autoridade imaginada; por último temos o real, esse é fruto das circunstâncias, fatos com os quais lidamos a partir do simbólico e do imaginário. O espaço simbólico que aqui será mais explorado funciona como um padrão de comportamento contra o qual posso me medir o termômetro que alerta a coerência de minhas ações. No entanto, para o autor a realidade toma forma na linguagem, na comunicação humana, cada ato da comunicação simboliza simultaneamente um fato da comunicação. Enfatizo que o simbólico não é a priori ao sujeito, ele é constituído na ação, no conhecimento apreendido no externo e na prática de consciência para a ação no externo.

Para Judith Butler (2012) o sujeito em seu sexo e gênero é construído na encenação reiterada das normas heterossexuais, que criam a aparência do gênero como algo construído no interior. Ao contrário de outras feministas Butler argumenta que repensar essa oposição entre externo/interno, considerando que as normas sociais são o solo no qual o sujeito é realizado. Saba Mahmood se baseia nessa elaboração quando disserta a respeito das mulheres pesquisadas em sua mesquita. Por exemplo, uma das mulheres do movimento da mesquita, a egípcia Amal, disse em uma reunião que a princípio se sentia falsa quando tentava praticar a virtude islâmica da modéstia (*al-*

hayā), que implica em um comportamento discreto e humilde, pode ser também entendida como a virtude da timidez. Ela afirma que nunca foi tímida e que essa não era uma característica intrínseca a sua personalidade, mas como desejava ser uma muçulmana dedicada, ela teve que começar a se comportar de acordo com as normas da virtude da timidez. No entanto, com o tempo Amal conta que internalizou essa característica de tanto praticá-la e atualmente sente que seu íntimo é tão tímido quando sua expressão externa:

Amal develops the quality of shyness by synchronizing her outward behaviour with her inward motives until the discrepancy between the two is dissolved. This is an example of a mutually constitutive relationship between body learning and body sense- as Nama says, your body literally comes to feel uncomfortable if you do not veil. (MAHMOOD, p.158, 2005)

É essencial nesse momento entender que a ação cria a emoção e não o contrário (AUSTIN, 1998). Usarei o termo performance e performatividade no mesmo sentido que Mahmood, para destacar uma ação que busca na prática seu aperfeiçoamento com o objetivo de internalizar a emoção que expressa. As mulheres revertidas atuam nesse sentido e expressam os percursos dessa construção performativa. A adaptação ao uso do véu, as regras corporais islâmicas em geral carregam em si um significado profundo de despertar emoções e motivações valiosas para a construção da identidade muçulmana. Como veremos a experiência dessas ações acarreta em múltiplos significantes para as revertidas, ainda assim estão sempre embasadas em um arcabouço moral e ético prezado dentro da doutrina islâmica.

A maioria das revertidas que conheci tiveram seu interesse pelo islã despertado na internet. “Navegando” em redes sociais, as pesquisadas entraram em contato com outras pessoas que passaram pela experiência da conversão ao islã, leram sobre comunidades islâmicas no Brasil e sobre a questão da mulher no islã e passaram a cogitar a possibilidade da conversão. Existem vídeos no youtube, blogs e grupos de facebook que se empenham em retratar o islã como uma religião benevolente e receptiva. Essas abordagens se opõem a caracterização negativa do islã retratada pelas mídias de massa como os jornais televisivos, que como apresentei, geralmente mostram o islã como a “religião do terrorismo”, da guerra ou do retrocesso.

Nesses meios de divulgação online fala-se da reversão como um processo natural da vida pelo qual todos deveriam passar. As pesquisadas afirmam que admiravam as mulheres do véu, achavam “bonita” a concepção de família no islã,

achavam as mulheres muçulmanas fortes e corajosas e assim cresceu nelas o desejo de saber mais a respeito da religião. As revertidas passaram a ler sobre a doutrina islâmica na internet, adquirindo o conhecimento básico dos preceitos religiosos, dos textos sagrados e principalmente do funcionamento das comunidades islâmicas no Brasil. Em alguns casos- como o de Safina- essa primeira etapa de aproximação durou anos e só após se sentirem seguras em relação a sua fé e ao islã as mulheres (com a intenção de se converter) vieram a procurar a mesquita mais próxima. Pode-se dizer que ir a uma mesquita seria como o segundo estágio de contato com o islã, a segunda etapa do processo de reversão. Quando as mulheres pesquisadas procuraram a mesquita já estavam decididas a fazer a *shahada* e legitimarem sua conversão.

Mesmo com os estudos feitos por meio do conteúdo disponível online e a vontade de ser muçulmana, nem sempre as mulheres têm a iniciativa de freqüentarem mesquita, ou ainda, vão à mesquita, se convertem e posteriormente param de freqüentar o local. Isso acontece porque nem sempre esse contato via internet com o islã se reflete nas expectativas em relação à convivência e a participação das atividades na mesquita. Os muçulmanos da mesquita comentam sobre muitas mulheres que não voltaram a aparecer depois da *shahada*, mas que continuam vivendo sua religiosidade na internet pelas redes sociais. Os irmãos e irmãs falam também daquelas que desistiram da vida religiosa na mesquita, pois, essas acharam muito difícil conciliar suas rotinas a doutrina islâmica. Os dados da pesquisa aqui apresentados se configuram em torno daquelas mulheres que priorizavam a mesquita como centro religioso e se esforçavam para comparecer as atividades que ali aconteciam.

Ir a mesquita pode ser visto como o segundo passo do processo de reversão, no entanto está longe de ser o último. Não basta realizar a *shahada*, usar o véu, fazer as orações e estar na mesquita para ser muçulmana, a “reversão” exige um investimento tão grande que extrapola esses ritos. Como vimos no capítulo anterior a vivência islâmica dos revertidos requer trabalho, aprendizado e vigilância constante, tanto ela é um trabalho de internalização como externalização, é pessoal e social simultaneamente. Certa vez o sheik Ahmad comentou: “*tem gente revertida que é muito mais muçulmana que pessoa nascida no islã*”. Essa afirmação é decorrente do reconhecimento social do esforço dos revertidos em seguirem os preceitos religiosos e se comportarem de acordo com as leis islâmicas rigorosamente. O que para os nascidos é algo muito mais flexível, para os revertidos é visto como uma obrigação, um trabalho de criação de uma identidade que busca legitimidade. Sendo assim, se reverter ao islã é adotar um

comportamento muçulmano que é aprendido e modelado de acordo com a comunidade a qual o revertido adentra e desempenhar este comportamento demanda trabalho constante em prol da construção de uma identidade que represente o “ser muçulmana”.

Essa experiência inicial da internet é semelhante nas histórias de vida da maioria das mulheres revertidas pesquisadas, como Aisha e Safina. Marta é uma revertida exceção, pois conheceu o islã na mesquita de sua cidade, enquanto todas as outras reconheceram a mesquita como o segundo momento da imersão religiosa. Esse “padrão” de aproximação da religião possui diversas interpretações. Se a interessada fosse diretamente a mesquita ela teria que interagir com outros muçulmanos, o que gera certo receio nas mulheres. Se ainda têm-se dúvidas em relação à conversão ou a interessada não sabe muito da doutrina islâmica, ir a mesquita pode significar para muitas mulheres, passar por constrangimentos. Por isso a maioria delas prefere se interar dos assuntos religiosos a partir do conteúdo disponível online antes de ir pessoalmente à mesquita. No entanto, isso não significa que se uma pessoa “descompromissada” que decide ir a mesquita para conhecer o ambiente será destrutada pelos muçulmanos. Não é necessário nenhum tipo de currículo prévio para que alguém visite a mesquita. Como muitos centros religiosos, ela está aberta a qualquer um que tenha interesse na religião e principalmente, para aqueles que desejam se converter. No caso das mulheres pesquisadas o ato de ir a mesquita já significava para elas um grande passo no processo de reversão, por si só pisar na mesquita é um ritual de transição. Como se estar no espaço da mesquita fosse uma forma de internalizar a religião, lembrando que o espaço mesquita produz sentido naqueles que o freqüentam, sendo que “estar lá” é uma forma poderosa de construir a identidade muçulmana.

A reversão é um processo de abstração e abertura, aceitação e aprendizado, se antes da conversão as mulheres estavam subordinadas a uma série de normas que ditavam no que elas seriam valorizadas, o islã provê uma série de outras regras com o mesmo intuito. A diferença está na questão da escolha, as mulheres pesquisadas escolheram adentrar a essa estrutura e se esforçam para atuar dentro das regras. As revertidas vivem realizando “negociações culturais”, estudando e analisando as melhores formas de adequação do seu “eu” ao universo islâmico. Proponho então uma análise desse esforço que é a reversão, o esforço imergir em outra estrutura de poder na qual a posição da mulher também se constitui como delicada e controversa.

4.2 A reversão: um processo de identidade em trânsito

Entendo como identidade o desenvolvimento de habilidades que o sujeito necessita para se costurar a uma determinada estrutura (HALL, 2005). Segundo a antropóloga Francirosy Campos Barbosa alguns especialistas na língua árabe afirmam que a tradução correta de *islam* é “aquele que é entregue a Deus”. Acredito ser adequado entender a reversão como um processo de entrega religiosa que mobiliza inteiramente a capacidade do sujeito de construir identidade. O processo de reversão ocorre nesse sentido de se “entregar” a um novo contexto, trabalhando qualidades e habilidades, o sujeito se esforça para aprender certa corporalidade, tudo isso para que possa se encaixar em uma determinada estrutura e sentir que faz parte dela. Segundo Judith Butler o discurso e o corpo são indissociáveis, a linguagem é o corpo, mas o corpo extrapola a linguagem (BUTLER, 2008). Procuro entender a reversão como o aprendizado do corpo inerente a atuação religiosa no islã. A ideologia islâmica orienta que o sujeito muçulmano deve praticar a religião a todo tempo de sua vida. Realizando as cinco orações³⁸ diárias, o ser islâmico se conecta com sua fé por meio de sua conduta cotidiana, tanto no âmbito moral, como nas práticas corporais da vida. No entanto, essa conexão não é imediata, é preciso praticar e aprimorar a performance para que ela seja reconhecida tanto no âmbito espiritual quanto no social.

Existem exigências específicas relacionadas ao corpo muçulmano. Uma mulher revertida é orientada a usar o véu, a realizar as abluções antes das orações, a praticar a prostração, a não ter contato físico com homens que não o seu marido, a saber se portar com sabedoria e resignação, ela deve saber os preceitos básicos, os cinco pilares do islã. A mulher ainda tem que aprender os limites de suas ações, por exemplo, durante o período menstrual ela não pode realizar as orações, caso fique menstruada durante o ramadã ela precisa cessar o jejum e pagar esses dias depois do fim do ramadã. Esses são apenas alguns exemplos de um aprendizado corporal que precisa ser praticado para atingir certa excelência. A performatividade cria diferenças de gêneros estabelecidas no discurso e cria também um corpo específico, que nesse contexto pode ser compreendido como o corpo da mulher muçulmana. Assim como afirma Butler:

³⁸O muçulmano deve fazer cinco orações diárias. Além dessas, recomendase a ele ir à mesquita pelo menos uma vez na semana para participar da oração de sexta-feira (*jum'a*). Em relação às orações, o número de genuflexões soma, no total, dezessete para as cinco orações: duas na oração da alvorada (*Fajr*); três na do Crepúsculo (*Maghrib*); quatro nas do meio-dia (*Duhr*), da tarde (*As*) e da noite (*Ichá*) (FERREIRA, 2009, p.113).

A categoria “sexo é, desde o início, normativa: ela é aquilo que Foucault chamou de ideal regulatório. Nesse sentido, pois, o sexo não apenas funciona como uma norma, mas é parte de uma prática regulatória que produz os corpos que governa, isto é, toda força regulatória manifesta-se como uma espécie de poder produtivo, o poder de produzir, demarcar, fazer, circular, diferenciar- os corpos que ela controla. Assim o sexo é um ideal regulatório cuja materialização é imposta: esta materialização ocorre (ou deixa de ocorrer) através de certas práticas altamente reguladas. Em outras palavras o sexo é um construto ideal que é forçosamente materializado através do tempo. Ele não é um simples fato ou a condição estática de um corpo, mas um processo pelo qual as normas regulatórias materializam o “sexo” e produzem essa materialização através de uma reiteração forçada destas normas. (BUTLER, p.153-154, 2015).

O corpo da revertida é um corpo singular, vive entre dilemas de aprendizado e prática, no objetivo de sua legitimação. As revertidas têm como ideal o corpo da muçulmana nascida, no entanto, esse não é qualquer corpo. É um imaginário forjado na observação de mulheres árabes que freqüentam a mesquita, de mulheres árabes que aparecem em reportagens, ou ícones históricos religiosos como Aisha ou Cadija, ambas esposas do profeta Maomé. O construto ideal é, em suma, um aglomerado de normas vividas enquanto emoções específicas, e posturas nas quais se inspirar. A experiência de ser muçulmana é corporal, ao praticar as prostrações, ao recitar as orações em árabe e ao usar o véu atinge-se uma excelência que poderá levá-la a sentir-se não apenas na expressão mas no seu interior como uma “mulher muçulmana”.

Para ser muçulmana/corpo muçulmano a revertida precisa fazer o exercício cotidiano de adequação de hábitos e costumes islâmicos. A discussão de hábitos que devem ser rearranjados e o descompasso entre o contexto brasileiro e a doutrina islâmica são um dilema constante na vida das mulheres pesquisadas. Ser revertida acaba se tornando um “estilo de vida” no qual é preciso negociar hábitos e costumes a todo o tempo. É o exercício contínuo de repensar condutas para que se enquadrem melhor nos padrões muçulmanos, seja no trabalho, na estrutura familiar, no vestuário ou na culinária. Safina me narrou uma vez sua dificuldade em não poder mais comer carne de porco: *“Eu adorava um torresmo, o torresmo era uma das minhas comidas prediletas, foi difícil no começo deixar de comer. Então o que eu faço agora é cozinhar torresmo de frango, aprendi e agora faço sempre, nem sinto tanta falta mais do porco”*.

Essa situação ilustra uma forma clara de negociação cultural que se manifesta no corpo. Safina comeu carne de porco durante toda a sua vida, depois da conversão ela teve que abandonar esse prazer, mas ela encontrou uma forma islâmica de suprir suas

vontades, uma “forma islâmica” de comer torresmo. E com esse tipo de arranjo as revertidas sincronizam suas vidas com a doutrina islâmica, continuam a fazer coisas que sempre fizeram, mas as adequam de forma a corresponderem com as regras islâmicas de vida. O mesmo ocorre com a vestimenta, muitas alegam que o véu foi algo natural outras dizem que precisaram de um tempo para se acostumar. Elas se habituam porque conseguem operar esse tipo de negociação que transita entre duas realidades distintas sem anular nenhuma delas.

Marta comenta que o véu foi incorporado a sua vida como um acessório natural. Ela conta que como tinha cabelos crespos sempre usou uma rede que prendia o cabelo e quando se converteu usar o véu foi um ato espontâneo, ela nunca se sentiu incomodada, e afirma que usa o véu até mesmo dentro de sua própria casa ela enfatiza “*sem o véu eu me sinto nua, parece que estou me expondo, é muito estranho*”. No entanto, assim que chegou em seu antigo trabalho usando o véu causou certos constrangimentos em seu chefe, como trabalhava em uma instituição católica seu chefe afirmou que precisava demiti-la, pois esse tipo de conduta não era tolerada. Quando foi para uma entrevista de emprego com o véu aconteceu algo semelhante, ela narra que seu currículo era muito bom, ela tinha experiência e habilidades, mas assim que perguntaram se ela podia ir trabalhar sem o véu ela se sentiu coagida e desistiu de aceitar o emprego. Para ela, nesse momento da vida, era muito mais importante usar o véu do que conquistar uma estabilidade profissional. Posteriormente ela conseguiu um trabalho de atendente no qual pudesse usar o véu e passou alguns anos nesse emprego, atualmente ela não trabalha, pois se dedica a sua família e a criação de seus filhos, mas sempre afirmava que deseja voltar ao mercado de trabalho, com o véu.

Usar o *hijab* é uma ação que também constrói o gênero de mulher muçulmana. A partir do momento que isso é negado, as mulheres revertidas se sentem privadas de expressar aquilo que desejam ser, e quando deixam de usar o véu de alguma forma se tornam menos muçulmanas. Segundo Marta “*o véu é um atestado de religiosidade*”, uma prova física da constituição de uma identidade particular, que busca ser reconhecida socialmente. Safina é enfermeira há muitos anos e a princípio não aceitavam que ela usasse o véu no trabalho e ela afirma “*de tanto insistir hoje eles aceitam, no começo todo mundo achava estranho, agora ninguém liga. Mas antes ninguém aceitava, eu tinha que ir pro trabalho de véu, chegar tirar e assim que saía botava de novo. Eu mesma nunca achei estranho, os outros que achavam.*” Percebe-se que ambas as revertidas não tiveram nenhum problema em usar o véu, mas a sociedade

não muçulmana na qual estão inseridas tem dificuldades em lidar com esse tipo de vestimenta, o véu não as atrapalha a realizarem seus ofícios, não prejudica ninguém fisicamente, mas gera o estranhamento das pessoas com esse tipo de corpo, um “corpo coberto”.

As dificuldades em materializar esse corpo são diversas, e sob minha observação o mês do ramadã é aquele que se configura como o período mais complicado de adaptação do corpo. No mês do ramadã os muçulmanos têm que jejuar durante todo o dia e só podem comer novamente depois do pôr do sol. Os horários do ramadã se diferem em cada lugar, acompanhei na mesquita uma carga horária de mais de doze horas de jejum, que se iniciava às cinco e quarenta e cinco da manhã e ia até as dezessete e quinze. Um exercício extremo para um corpo que não está habituado a tanto tempo de jejum, pode-se beber água e caso se esqueça sem querer que está de jejum, o indivíduo pode comer sem que esse ato seja considerado uma quebra inapropriada do jejum. Mesmo assim, era raro entre as revertidas aquelas que conseguiam cumprir o jejum no ramadã adequadamente, Marta me contou que demorou três anos até que realizasse o ritual do ramadã corretamente, Safina afirmava que conseguia ficar alguns dias, mas havia dias que não agüentava e quebrava o jejum, pois sentia fortes dores de cabeça e muita fraqueza e precisava trabalhar o dia inteiro. Aisha nem estava tentando fazer o jejum corretamente, como era seu primeiro ano de revertida ela tentava por alguns dias, mas logo desistia.

O ramadã pode ser uma experiência corporal extrema de prática religiosa. Tantas horas sem comida podem acarretar em sérias conseqüências, no entanto, o sucesso dessa prática culmina em uma realização pessoal, social e emocional. Quando Marta afirma “*Graças a Alá esse ano eu estou fazendo tudo certo*” está implícito que nesse momento ela está conseguindo inscrever em seu interior emoções que derivam da performance, ela sente que está se tornando uma “muçulmana de verdade”. O êxito corporal é o sucesso espiritual, a expressão do corpo reflete a internalização emocional de certas moralidades (MAHMOOD, 2001). O comportamento muçulmano nesse sentido é uma performatividade específica que precisa de tempo e prática para ser desempenhado com excelência.

4.3. Islã e a devoção: o caminho correto e a retificação das normas

A reversão também é para as revertidas um movimento que busca reforçar ideologias, imaginários e concepções, se converter ao islã é uma forma de sentir que

aquilo que elas acreditam ser o correto corresponde exatamente à doutrina religiosa, amparando a conduta das mulheres e direcionando-as ao aprimoramento de sua identidade muçulmana. A ação da conversão é por si só um ato que busca reforçar certa estrutura, muitas noções cristãs da conduta do humano e costumes tradicionais brasileiros como a família nuclear e o casamento heterossexual são revividas no islã com maior vigor. As normas islâmicas de conduta apreciam com maior intensidade ações que eram mais flexíveis antes da conversão. As revertidas acabam retificando muitas ideias previamente estruturadas na sociedade brasileira na qual cresceram. A revertida Cadija expressa bem o desejo de pertencer a uma estrutura de poder que o islã só tende a fortalecer:

“o islã mostra que caminhos tomar. Antes eu ficava em relacionamento que é tudo vazio ali, não tem nada de bom pra te oferecer e você fica ali minguando de amores por uma pessoa que não te traz nada, não te acrescenta, não te alimenta. Aqui o pessoal entende o que que é isso, o que é uma coisa séria, o que é respeitar pai e mãe. Eles não acham isso careta aqui, o filho ter que abaixar a cabeça. E é um padrão de vida que a gente vive aqui em Minas também, que conserva isso um pouco, a gente não estranha muito o islã por causa disso e a gente respeita isso muito. E o estrangeiro muito mais que a gente ainda”.

A fala de Cadija explicita algumas questões já trabalhadas anteriormente que irei retomar para elaborar minha proposição. Primeiro ela entende o islã como o caminho certo que alinha condutas e anseios já predispostos em sua vivência “brasileira” como a questão de se relacionar com pessoas que te dêem valor e respeito, a seriedade que um relacionamento amoroso deveria ter e o respeito à família “baixar a cabeça para pai e mãe” como uma obrigação. Quando ela afirma que na mesquita todo mundo acha isso o certo, ela quis dizer que na estrutura islâmica as pessoas não vão questionar a autoridade dela como mãe, nem a seriedade do compromisso de casamento com seu marido, no islã esses são laços são muito bem definidos e por isso ela se sente segura nesse ambiente. Cadija ainda ressalta: “*Meu único arrependimento é não ter sido muçulmana a vida inteira, eu queria ter nascido muçulmana.*” Quando Cadija afirma que “para os estrangeiros isso ainda é mais” ou “eu queria ter nascido muçulmana” ela realiza um julgamento de valor que caracteriza aquilo que é árabe como mais “autêntico”. Ainda que seja uma “outsider” seu desejo é se legitimar nessa estrutura na busca de ser considerada uma “estabelecida” e para tanto ela precisa viver essas regras intensamente.

A educação de seus filhos, o casamento, sua vivência na mesquita, todos esses elementos compõem aquilo que ela acredita ser uma experiência islâmica de vida.

Antes da conversão Aisha era evangélica e morava no norte do país em uma cidade pequena com seu marido e dois filhos. Após sua conversão ela se distanciou de sua família e se mudou para outra cidade, uma que tivesse mesquita. Segundo Aisha comenta sua vida se “endireitou” depois da conversão:

Eu estava num caminho muito distante de deus, eu bebia, ia em muitas festas não tinha paciência com nada, estava muito perdida, o islã me deu as respostas que precisava, graças a Alá agora eu sei o que é certo, mesmo que ninguém na minha família aceite, eu sei que é certo pra mim. Aqui (na mesquita) eu tenho minhas irmãs e irmãos que me apóiam, tenho ajuda, antes eu não tinha nada direito.

O argumento de Aisha remete a questão de trazer a ordem a uma situação de caos, de descontrole pessoal. Ao se converter ao islã ela se afastou daquilo que considerava inapropriado como o ato de beber, ir a festas, sua relação com seu marido que ela comentou ter sido violenta e abusiva. Adentrou a uma estrutura que organiza essas coisas, assim como as noções de puro e impuro (DOUGLAS, 2014) que organizam o espaço da mesquita, a doutrina islâmica ordenou a vida de Aisha para que ela se sentisse no controle de suas ações, sabendo se articular de acordo com aquilo que a religião considera puro e correto. A escolha da reversão nesse caso também é uma forma de se manifestar em favor da experiência de se viver em uma estrutura e apreciar os desenlaces dessa decisão.

Cabe ressaltar que a conversão surge na aspiração de adentrar um universo que as revertidas descrevem como uma ideologia de vida na qual “tudo se encaixa”, que “tem resposta para tudo”. O islã se torna para essas mulheres a estrutura de poder que as permite desfrutar de uma estabilidade de gênero extremamente desejada. Safina também tem uma ideia semelhante da conversão como o aprimoramento pessoal, uma forma de encontrar o “caminho certo” da vida:

A única coisa que mudou na minha vida é que agora eu tenho um comportamento muçulmano, o islã me ensinou a ser mais tolerante, mais paciente, exercitar mais a fé e crer, saber que quando a gente coloca as coisas na mão de Alá vai ser resolvido. Aprendi a não ter pressa, não ser ansiosa para resolver as coisas. E a humildade também, porque com o passar do tempo a gente vai ficando tão dura que perde a humildade, o islã te faz resgatar esse lado humilde, né, resgatar a humildade, você tem que matar um leão por dia e vai endurecendo muito com a vida, perdendo a

humildade mesmo, a capacidade de reconhecer, pedir desculpa, tentar não errar, você vai perdendo isso com a dureza da vida, e eu resgatei isso, isso é muito importante.

Para Safina o islã é uma doutrina que norteia as ações humanas para o sentido da “melhoria”, do aperfeiçoamento de caráter e espírito, essa relação com o divino é também uma relação consigo mesma, no sentido de se auto avaliar, analisar o que pode ser melhorado e agir em prol de exaltar qualidades, como a humildade que ela entende como uma característica que foi resgatada depois da conversão. Ela ainda complementa que “*no islã eu aprendi a me amar, não depender dos outros, porque Alá já me dá tudo o que eu preciso*”. A ideia de que Alá provê o “bem estar” está associada a noção de que a estrutura ampara, para Safina ser muçulmana é uma forma de conforto pessoal e social.

Marta também expressou suas sensações em relação a conversão: “*minha vida mudou muito pouco porque eu sempre fui uma pessoa religiosa, mas depois do islã eu tive muito mais certeza das coisas, tanto da existência de Alá como de mim, de como devo agir, o que eu devo fazer, essas coisas...*” Percebe-se que na fala de todas as mulheres o islã está rodeado pela ideia de “seguir o caminho certo”, de que agindo conforme a doutrina e incorporando aspectos da cultura islâmica em suas vidas as revertidas se tornam mais realizadas. Proponho elaborar que a escolha da reversão como uma forma de agenciamento feminino de retificação das regras e normas já predispostas em suas vidas antes do islã. O casamento, o aprimoramento da humildade, a mulher de respeito, a família como algo sagrado são todas noções que já envolvem dilemas e imposições dentro da sociedade brasileira, no islã esses aspectos são revigorados sobre o entendimento de que o islã é o ambiente em que se pode vivenciar rigorosamente essas normas.

Safina era católica e me relatou que estudou o islã durante três anos, aprendeu algumas palavras em árabe, analisou o que era necessário para se converter e só então resolveu ir a mesquita realizar sua *shahada*. Safina possui uma família, tem três filhos adultos e dois netos que moram com ela. O islã para ela não significou uma ruptura familiar, mas sim fortificou sua relação com os filhos e netos, apesar de não serem muçulmanos eles respeitam a escolha de Safina e não “criaram caso” com sua reversão. Aisha era evangélica e morava no norte do país em uma cidade pequena com seu marido e dois filhos. Ela estudou o islã por um ano e então realizou a *shahada*. Após sua conversão ela teve que se afastar de sua família. Aisha resolveu se mudar para uma

cidade que tivesse mesquita e desde então tem morado em Juiz de Fora. Já para Marta o contato com o islã se deu na mesquita de sua cidade no sul do Brasil. Ela frequentou a mesquita durante um ano e meio e só então se converteu, mudou para Juiz de Fora para se casar com Roberto, formando uma família “completamente muçulmana”. Marta era uma católica dedicada que participava dos movimentos pastorais e grupos de estudo da bíblia, ela afirma:

“Eu estava em tudo que era atividade da igreja, sempre fui muito religiosa. Um dia eu li uma coisa que do islã... Falava sobre a mulher, e comecei a passar em frente à mesquita da minha cidade todo dia depois do trabalho, por curiosidade mesmo. Não era como essa aqui, a mesquita lá é uma mesquita mesmo, muito bonita, todo dia eu saía do trabalho e passava em frente. Até que um dia eu entrei e pedi para o sheik me explicar algumas coisas, aí eu comecei a ir sempre, fui gostando e resolvi fazer a shahada. Mas não era novidade pra mim estudar religião nem nada, porque eu sempre tinha estudo a bíblia e o alcorão tem muitos ensinamentos semelhantes ao da bíblia. Então era novidade, mas não era”.

Percebe-se que todas as pesquisadas possuem uma herança religiosa cristã, todas elas viviam de alguma forma sua espiritualidade dentro da mitologia cristã e o islã não significou o abandono dessas concepções, mas representa um ambiente no qual essas regras e são vividas com maior seriedade. É possível compreender que o islã é uma comunidade que permite que essas regras tomem uma forma mais real (circunstancial) e menos imaginária, onde as regras de conduta são vistas como obrigatórias a qualquer um que seja muçulmano e serão a todo tempo avaliadas dentro da comunidade da mesquita. O desempenho do comportamento muçulmano abarca todas essas questões, todo esse exercício de educação do corpo, a disciplina da mente e uma vida comunitária.

Durante um período de minha pesquisa uma imigrante africana passou a frequentar a mesquita, ela tinha trinta e dois anos e era uma nascida muçulmana. Apesar de muito reservada Aina era acessível e tive muitas oportunidades de conversar com ela. Ela tinha acabado de se mudar juntamente com seu filho de dez anos para tentar arranjar trabalho no Brasil. Aina era negra, dizia ser muito pobre, estava tentando encontrar um emprego no centro da cidade, mas não havia arranjado nada por não falar português muito bem. Ia à mesquita esporadicamente e não fez muita amizade com as demais irmãs da mesquita, existia uma certa barreira que não era cruzada.

Aina não exerceu nenhum tipo de fascinação- no sentido de ser um modelo a ser seguido- entre as revertidas brasileiras. Apesar de em geral as mulheres brasileiras prestigiarem imigrantes muçulmanos, isso não aconteceu dessa forma no caso de Aina.

Aina não se enquadrava no construto ideal da mulher muçulmana exaltado pelas revertidas. Ela era mulher africana, negra, de uma classe desfavorecida; aparentemente seu marido não havia vindo com ela para o Brasil, o que também influencia na percepção dos integrantes da comunidade local, sua presença na mesquita era indiferente para as demais revertidas. Aina não representava nenhum tipo de fascinação no imaginário “muçulmano” das mulheres brasileiras. Socialmente a africana pertencia a uma minoria mais desfavorecida do que as demais revertidas, era imigrante, negra, pobre e muçulmana. Mas Aina não trabalhava para ter reconhecimento social, ela não se esforçava para interagir na comunidade, assim como afirmava que nem usava o véu fora da mesquita.

Aina também pode ser considerada como uma outsider no sentido que estava às margens, dependia dos estabelecidos para lhe ajudarem com a compra do mês e para arrumar emprego. Meu ponto é que as revertidas se inspiram em um tipo ideal de muçulmana que desejam se assemelhar, não é qualquer pessoa que é considerada como uma estabelecida, mesmo uma nascida pode ser considerada como alguém que não se enquadra a certos padrões de reconhecimento de identidade. O corpo de Aina não emanava nenhuma fascinação nas revertidas, era um corpo que do ponto de vista delas, ainda precisava agregar muito valor para ser visto como um parâmetro de comparação.

4.4. A reversão como um ato político

Aquilo que faz da norma uma estrutura estável também é aquilo que faz da estrutura uma organização vulnerável e suscetível a transformação (MAHMOOD, 2001). Uma mulher brasileira que se converte ao islã está agenciando sua ação dentro de duas estruturas. Primeiro a mulher brasileira questiona a sua posição na estrutura a qual se formou como sujeito (sociedade brasileira) e deseja adentrar em uma nova formação normativa, o islã. Portanto, ela se rebela contra a estrutura social de origem e rompe a fim de encontrar no islã a estrutura que julga ser a mais adequada para continuar sua vida. No primeiro movimento a agência é construída no intuito da ruptura e no segundo a agência é utilizada para fortalecer uma estrutura, previamente existente. Previamente existente porque o islã já existia antes dessas mulheres se converteram e também porque muitas das ideologias e normas que as mulheres buscam viver intensamente no islã já estavam dispostas em seu imaginário antes mesmo de conhecerem o islã.

Cabe então entender essa passagem de uma estrutura de imposições da feminilidade para outra completamente diferente. A reversão é um processo de

abstração e abertura, aceitação e aprendizado, se antes da conversão as mulheres estavam subordinadas a uma série de normas que ditavam no que elas seriam valorizadas, o islã provê uma série de outras regras com o mesmo intuito. A diferença está que as mulheres escolheram adentrar a essa estrutura e se esforçam para atuar dentro das regras. Proponho então uma análise desse esforço que é a reversão, o esforço de emergirem outra estrutura de poder na qual a posição da mulher permanece delicada e também controversa.

Como apresentei no primeiro capítulo o projeto orientalista atua no sentido de impor certas noções nas suas explicações do cenário Oriental, inferiorizando e julgando situações e contextos de acordo com as categorias vigentes em seu arcabouço intelectual. Temos na sociedade brasileira alguns estereótipos sobre a mulher muçulmana que decorrem da perspectiva orientalista, é comum ouvirmos falar que a “mulher muçulmana apanha”, ou “a mulher muçulmana é obrigada a se cobrir” e ainda “a mulher muçulmana é submissa”. Essas são constatações que permeiam muitos discursos, até mesmo acadêmicos, sobre a temática da condição de vida das mulheres muçulmanas. Por meio de minha observação eu não presenciei nenhuma situação em que as mulheres se sentissem assim, muito pelo contrário, elas já tinham uma contra resposta para esse tipo de opinião, elas me diziam que só as mulheres que não conheciam a religião ficavam a mercê desse tipo de situação, “aquela que conhece o alcorão sabe que no islã a mulher é muito mais bem protegida do que em qualquer religião”.

Contudo é essencial nesse momento retomar algumas discussões teóricas a fim de encontrar um percurso que não se prenda a concepção binária de subordinação/subversão. . O feminismo clássico se torna problemático para lidar com situações como as das mulheres muçulmanas, sendo necessário recorrer a uma elaboração mais sensível da experiência humana nas estruturas de poder. Segundo Mahmood a escola feminista clássica vem negligenciando outras modalidades de agência cujo sentido e efeito não é capturado sob a lógica da subordinação/subversão. Para Mahmood é crucial que a agência não seja entendida apenas como aquilo que o sujeito é capaz de fazer para subverter as normas ou resistir a elas, mas também como aquilo que o sujeito é capaz de fazer para reforçar as estruturas de poder que o mantém na condição de submisso, “neste sentido, a capacidade de agência pode ser encontrada não só em atos de resistência às normas como também nas múltiplas formas em que essas normas são incorporadas” (MAHMOOD, p. 131, 2005). Intento então recodificar

o entendimento da agência feminina a partir de meus dados de campo, ilustrando como se materializa na ação o processo da conversão e a vida da mulher revertida na sociedade brasileira.

Para as revertidas conhecer a religião é uma espécie de poder de gênero, de agência no sentido de Mahmood, uma modalidade de ação. Levemos adiante a fala das mulheres muçulmanas de que aquelas que conhecem a religião jamais saem prejudicadas nas relações de gênero. Segunda me as revertidas me relataram uma mulher que conhece a religião sabe seus deveres e direitos, cuidar dos filhos e da casa é um dever, ser sustentada e respeitada por seu marido é um direito. Ser uma mulher discreta e obediente a Deus é um dever, ter conforto e receber um dote de seu marido é um direito. Esse tipo de conhecimento é muito útil para as mulheres quando desejam reivindicar alguma coisa ou precisam se justificar de alguma forma.

Todas as mulheres pesquisadas afirmam que no islã se sentem mais seguras e protegidas como mulher, essa percepção é confirmada por Safina quando diz “*Me sinto mais respeitada hoje do que quando usava decotão*”. Certa vez conversávamos a respeito de como as mulheres são assediadas nas ruas pelos homens e cada uma contava uma história sobre sua experiência. Cadija relatou “*Se você passa em frente a uma obra o pedreiro não mexe com você, eles não mexem com a gente que usa o véu porque lembram de Maria mãe de Jesus, daí eles respeitam mesmo*”. Para Cadija essa interpretação de que os homens respeitam as mulheres do véu porque lembram da “figura sagrada” de Maria, extremamente respeitada no imaginário brasileiro, é uma forma de valorizar o uso do véu, o *hijab* possui algo de sagrado que emana respeito. Já Aisha me contou que estava morando em um bairro distante e que uma vez um homem a perseguiu dizendo que queria “descobri-la” no sentido de que queria tirar seu véu, ela ficou tão assustada que se mudou para um apartamento próximo a mesquita. Uma vez eu fui com Aisha ao mercado e como estávamos na mesquita de véu, eu não tirei o meu *hijab* e assim saí pelas ruas. Foi interessante porque não tive a visibilidade que eu estava esperando, já era noite e andamos por uma rua considerada perigosa, mas ninguém nas ruas ou no mercado parou e ficou nos encarando, ninguém nos abordou nem nada parecido. No entanto, Aisha carregava esse medo de que os homens “implicam com as muçulmanas”, e falava disso durante toda a nossa caminhada. Por conta desse episódio dramático que ela vivenciou usar o *hijab* para ela passou a representar certo risco, ela se sentia insegura em andar nas ruas de véu a noite, porque acreditava que atraía atenções indesejadas.

Retomando a conversa sobre o uso do véu, Marta comentou nesse mesmo dia que: “*Gente se o cara olha pro corpo da mulher a culpa é dele, sim é dele, o islã não fala que não é. Só que a mulher é tão generosa que ela não quer dar nem a oportunidade pro irmão dela pecar*”. Nesse entendimento o véu é uma forma de agenciamento de poder, a mulher é tão sábia que ela prevê o comportamento masculino e logo o remedia. Usar o véu é nesse sentido uma forma de proteção da relação dos sexos que prioriza a proteção da mulher e a dignidade do homem. Marta complementa que a mulher possui um grande peso na vida do homem: “*Os homens precisam sim da sabedoria da mulher, da generosidade da mulher, precisam da espiritualidade da mulher quer eles queiram ou não. A mulher é muito mais generosa, ela é mais madura e por isso é muito mais sábia.*” A mulher é tão generosa que permite ao homem errar, essa é uma noção muito importante da experiência de ser muçulmana. Sob essa perspectiva elas estão executando uma articulação de poder dentro da estrutura, as mulheres deixam o homem errar para provar porque são sábias e sabem o rumo e as conseqüências das ações.

O véu é uma grande questão da reversão. Ele é uma forma de afirmação de identidade, mas antes de tudo é um demarcador de gênero. Cadija se sente respeitada porque o véu lembra a figura de Maria, Aisha se sente insegura porque o véu ressalta sua posição de mulher vulnerável (o estereótipo da religiosa indefesa, oprimida) e para Marta o véu é uma espécie de forma de agenciamento de poder, usar o véu é uma gentileza em relação a conduta pecadora masculina, que prevê o impuro e alerta para a sabedoria das mulheres. Em todos esses casos o *hijab* essencialmente que esse é um corpo feminino que pode ser respeitado, desacatado ou poderoso, ele é um corpo muçulmano especialmente designado para o sexo feminino. Esse corpo é construído porque está previamente inscrito numa estrutura que deve lidar com ele de alguma forma, seja respeitando ou desmoralizando, esse corpo é reconhecido e demanda certo tipo de relacionamento social. O corpo do véu, o corpo coberto, é um corpo que pode gerar a curiosidade para aqueles não muçulmanos e a admiração daqueles inscritos na estrutura islâmica. Como compreender a construção desse corpo que vem a significar tantas coisas para aqueles que o habitam?

Sabemos que as revertidas trabalham na educação de seu corpo, na composição de sua performatividade, estudam e apreendem certas características e são corrigidas quando transgridem certas regras. Entendo que o corpo de uma muçulmana é o corpo que pratica a devoção no intuito de internalizá-la, que busca sincronizar a ação com a

emoção. Quanto mais repete e aperfeiçoa a ação, mais intensos são os sentimentos que se internalizam. Segundo Mahmood a ação não decorre de sentimentos naturais, a ação cria a emoção. As virtudes como a humildade descrita por Safina, a sabedoria prezada por Marta, são sentimentos internos produzidos por ações externas. Quando Marta usa o véu ela está praticando a virtude da sabedoria, quando Safina diz ser mais paciente com as pessoas ela pratica a humildade que dizia ter perdido. Todas essas qualidades são recriadas na ação, no contexto islâmico que as vê como valorosas características femininas.

A questão da mudança de nome é outra forma de entender como a identidade é criada na ação, quando as revertidas mudam de nome e começam a serem chamadas por esse nome, essa prática está construindo sua legitimidade como muçulmana. Austin afirma que a ação produz sentido, não apenas a fala, mas a linguagem como um todo, observado a corporalidade dos sujeitos conseguimos compreender aquilo que eles são e desejam expressar. Todas essas ações que as revertidas incorporam são formas de agência, desde a mudança de nome ao uso do véu. Cada gesto possui uma produção de sentido específico que busca produzir impacto social, alertando os demais para aquilo que se deseja expressar. Por fim entendo que se converter ao islã é um ato política de rejeição de paradigmas e incorporação de normas. É uma forma pessoal de resistência e consentimento a certos tipos de estrutura.

Segundo Saba Mahmood a excelência da performance das muçulmanas fortalece a estrutura de poder islâmica, que a princípio é considerada como patriarcal. O fracasso do desempenho da revertida demonstra que seu interior e exterior estão desalinhados, que o sujeito “muçulmana” está incompleto. Se como Larissa, que participava de um grupo de teatro, a muçulmana realiza atividades consideradas transgressoras ela não é considerada uma “muçulmana de verdade” dentro da comunidade, ela foi incompleta em seu processo de reversão e deve se empenhar mais para sincronizar esses âmbitos.

4.5 O casamento e o sujeito das normas

O diagnóstico feminista clássico sobre as mulheres muçulmanas modernas permeia a marginalização da conduta religiosa pós secularismo, sendo que a conduta das mulheres muçulmanas sejam as egípcias ou as brasileiras revertidas incomodam muitas feministas que buscam criticar a “condição resignada” das muçulmanas. O contexto muçulmano vem sido associado ao fundamentalismo reacionário, e principalmente após o 11 de setembro esse cenário é replicado a tal ponto de não

precisar de nenhuma análise profunda. Explícitei no capítulo um o dilema feminista em abordar contextos não ocidentais, e a alternativa oferecida por Mahmood para pensarmos a experiência da mulher muçulmana como sujeito que deseja viver as normas e habitá-las se esforçando para agir cada vez mais dentro delas. Essa inclinação do esforço de retificação da estrutura também pode ser vista como uma modalidade de agência. Cabe ressaltar que existem autoras muçulmanas que criticam o modelo patriarcal reproduzido pelas mulheres, no entanto, o caminho que elas tomam é o de reinterpretar os textos sagrados no intuito de reaver a mulher certa igualdade de gênero.

Em sua obra sobre sexualidade e desigualdade, Ziba Mir-Rosseini (2012) considera as regras do casamento islâmico como o efeito do imperativo patriarcal que legitima o controle sobre as mulheres. Para a autora, o casamento muçulmano legalizado nas constituições de países árabes como o Irã e a Arábia Saudita são fundamentados na ideia de que a mulher e a sexualidade são propriedade dos homens e juntas representam um perigo a ordem social. Ou seja, para Mir-Rosseini, o casamento islâmico é um contrato que legitima a dominação masculina. A antropóloga muçulmana expressa seu desconforto com o termo “lei islâmica”, argumentando que a tradição legal muçulmana nada mais é que construções jurídicas feitas por homens e que as construções de gênero que despontam no islã decorrem de um contexto pré-moderno em que até mesmo a escravidão era considerada uma atividade cotidiana. Muitos dos valores prezados pelo islã estão descompassados com a realidade atual. Essa é uma das percepções e críticas feminista que se tem em relação ao casamento no islã.

O casamento islâmico possui leis específicas para ser efetivado e também possui normas rígidas para ser rompido. No entanto, cada contexto muçulmano aplicará essas regras sobre o relacionamento amoroso de forma singular. O islã é uma religião que possui múltiplas vertentes, semelhante ao que ocorre no cristianismo com a Bíblia, se subdivide em escolas interpretativas do Alcorão. A partir de interpretações do Alcorão, juntamente com o conhecimento do *Hadith* do profeta Maomé os *imãs* (líderes religiosos) elaboram a lei muçulmana chamada *sharia*, legitimando a jurisprudência islâmica nas sociedades muçulmanas (PINTO, 2009).

Em contraponto na obra “O Contrato Sexual” Carole Pateman argumenta que todo o contrato social inglês se baseia nos ideais de democracia e sociedade civil e tem um papel central na constituição de uma sociedade patriarcal inglesa. Ao realizarem o contrato social os teóricos políticos ingleses também realizaram um contrato sexual de sujeição da mulher, delegando ao homem o espaço público e o papel de provedor; e à

mulher o espaço privado e o papel de cuidadora da casa e da família. Pateman afirma que as mulheres lutam por seus direitos publicamente desde o século XIX e que tudo aquilo que conseguiram descende da noção de liberdade e do desejo de igualdade.

Em ambas as obras as autoras alegam que as leis estatais de suas nações realizaram a manutenção de um regime patriarcal que ordena a sociedade. Seja por meio da religião ou da racionalidade moderna das filosofias liberais, ambas as autoras detectam que as organizações centrais que coordenam suas vidas foram forjadas a partir da visão social patriarcal. No entanto, essas críticas partem de premissas feministas clássicas e negligenciam a possibilidade de ação que as mulheres possuem dentro das estruturas. Quando falei um pouco da questão do casamento entre as mulheres pesquisadas, percebe-se que essas mulheres não questionam a estrutura do mesmo, o que elas desejam é conquistar esse tipo de união de alguma forma.

Destacarei três pontos nos quais as mulheres justificam seu desejo pelo casamento sem questionar sua posição dentro do matrimônio. Em primeiro lugar o casamento já se constitui como mérito social na sociedade brasileira, grande parte das mulheres acreditam que o casamento é uma etapa obrigatória da vida e essa concepção é levada para o processo de reversão e intensificada na estrutura islâmica. Em segundo lugar o casamento é um mérito social dentro da comunidade da mesquita, a mulher casada pode vir a ser mais respeitada, ela terá mais credibilidade, pois, cumprirá as tarefas de cuidar da casa e do seu marido e essa dedicação é considerada uma qualidade da mulher muçulmana. Em terceiro lugar entra-se no campo das emoções estacando o amor e a fé no islã que operam no intuito de fortalecer o núcleo familiar e delegar a mulher a função da provedora emocional, a fonte da sabedoria.

Marta me contou que quando era católica ela abominava a ideia de se casar, se tinha algo que não importava a ela era a questão do casamento. Quando se converteu ela disse que o islã mudou isso. Marta afirma que aprendeu muito sobre a questão do casamento no islã e achou muito bonita a concepção da união amorosa retratada nos textos sagrados, ela recitava “*um deve ser a roupa do outro*”. A questão do companheirismo e da priorização da família como fonte de amor, são noções que a fizeram mudar de decisão e se casar no islã. E depois que se casou ela disse que não se importou de parar de trabalhar, pois ela se dedica a cuidar de sua família. Seus filhos são sua responsabilidade e se ela trabalhasse delegaria essa responsabilidade a outros. Portanto a escolha de se casar e de ficar em casa cuidando de seus filhos e do marido é

uma forma de modalidade de ação. Ela construiu para si uma experiência muçulmana de vida e desfruta dessa escolha com satisfação.

O caso de Safina foi retratado no último capítulo, seu casamento com um imigrante africano não foi muito bem sucedido. Safina se casou logo que se converteu, porque procurava se enquadrar ao máximo no contexto islâmico. Para ela o casamento é um elemento que atribui muita legitimidade a revertida e agrega valor ao status de muçulmana. No entanto, ela não obteve sucesso com essa união e acabou sendo difamada na mesquita por suas ações em relação ao desejo de matrimônio. Essa tentativa frustrada de cumprir padrões de comportamento foi negativa na performatividade muçulmana de Safina, mesmo assim ela ainda deseja se casar de novo, porque para ela o casamento ainda é uma representação crucial da experiência de ser muçulmana. Questões como o afeto amoroso não são para ela tão importantes, quanto o status de muçulmana, ela mesmo diz *“a gente conversa bastante (com o pretendente na internet), se a gente gosta pode se casar. Mas conhecer mesmo é só depois do casamento, o amor vai ser cultivado depois”*.

A noção de que a mulher é provedora de uma estabilidade emocional é muito importante para as revertidas da mesquita. Como Marta diz *“a mulher é muito mais sábia que o homem”*, de uma forma geral as revertidas entendem que as mulheres devem desfrutar de mais virtudes que os homens. O casamento é uma forma de praticar esse tipo de autoridade emocional e aprender como se comportar com seus filhos e marido é uma prática essencial de aprendizado de vida. Para as mulheres novas o casamento é um imperativo muito maior que para as mulheres mais velhas (com mais de quarenta anos).

Podemos entender o desejo do casamento como um sentimento moral inscrito na estrutura islâmica de relações de gênero. O amor, a afeição e a rejeição realizam o trabalho micropolítico de dramatização desse desejo (REZENDE e COELHO, 2013). Peguemos o caso de Leila que se reverteu há dez anos e nunca quis se casar no islã, isso porque ela já havia sido casada duas vezes e não tinha vontade de adentrar de novo nesse tipo de relação. No entanto, Leila é uma senhora extremamente respeitada na mesquita, ela é fonte de conhecimento e inspiração para as demais, e principalmente provê essa segurança emocional que muitas almejam alcançar. Leila me dizia :

Olha eu já era velha quando me converti, só tinham homens aqui na mesquita, eu vinha fazer as orações eles sempre me respeitaram e eu sempre deixei claro que me reverti pela fé e não tinha intenção de

casar. Casar é para jovens, para aqueles que querem ter filhos e reproduzir o islã nas futuras gerações. Eu já tinha quatro filhos adultos, nenhum deles quis se reverter, mas todo mundo respeita.

Para as mulheres mais velhas como o próprio sheik havia dito, o casamento é um ritual dispensável da vivência islâmica e quando mulheres mais velhas como Raissa e Safina se empenham em conseguir o matrimônio elas não são bem vistas pela comunidade da mesquita, mesmo que para elas isso seja uma questão crucial da construção do status de muçulmana. Dentro dessa estrutura uma mulher mais velha deve ser sábia o suficiente para entender que o casamento islâmico não pode mais ser um propósito de vida. Já as mulheres mais novas são incentivadas a se casar e ter filhos para que se intensifique a vivência islâmica da mesma. Aisha por exemplo, ainda é bem jovem e afirma que se encontrar uma pessoa adequada irá se casar. Karina também é jovem e tentou se casar com um senhor da mesquita, mas como é considerada uma muçulmana incompleta (por participar do grupo de teatro e não usar o véu fora da mesquita) não conseguiu legitimar sua união. As reputações envoltas nas emoções também estão em jogo nessa dança dos véus, o corpo deve expressar aquilo que é necessário para o reconhecimento social da emoção. Uma revertida que não atua de acordo com as normas, ou melhor, que se recusa a atuar de acordo, será discriminada e excluída. Sob esse ponto de vista Safina e Raissa estão mais inseridas na estrutura do que Karina.

Percebe-se que as mulheres muçulmanas não são meros sujeitos da submissão, elas são os agentes que corroboram estruturas de poder. Ao executarem suas ações, trabalharem em sua corporalidade e se dedicarem no aperfeiçoamento de sua identidade muçulmana elas são agentes da norma. É importante para elas atuar e compor sua performatividade, e elas elaboram suas próprias explicações e opiniões a respeito dessas ações. Em outras palavras, as muçulmanas não estão à mercê de uma estrutura, elas constroem uma estrutura. Isso porque almejam habitar as normas, retificar regras que para elas, constroem um ambiente mais seguro e mais estável para a configuração de seu gênero.

5. Conclusão

“Precisa-se de antropólogos. Nenhuma experiência é realmente necessária. Paga-se melhor que à maioria dos poetas”. (SAHLINS, p.25, 2004)

As discussões do véu foram o grande fio condutor de minha argumentação, isso porque o véu, tanto em sua imagem, quanto em sua abstração é um ícone poderoso nas argumentações a respeito das mulheres muçulmanas, falar do véu é captar sentidos que jamais poderiam ser explorados por outro símbolo da religião islâmica. No caso desse trabalho, discutir políticas do véu implicou na análise de configurações de poder internacionais, blocos geográficos imaginados e disputas de hegemonias. Dissertar a respeito das reputações do véu constituiu uma análise da dinâmica de uma sociabilidade particular, buscando entender as forças que a constroem e quais valores morais essa comunidade exercita cotidianamente. Investigar experiências do véu foi um trabalho dedicado a pensar aspectos íntimos e certa noção de subjetividade e corporalidade da experiência do sujeito feminino dentro de uma estrutura social complexa, dividida e dicotômica em muitos sentidos. Nesse processo de converter o trabalho de campo em escrita, a noção de heterotopia tornou-se cada vez mais relevante, já que expressava esse lugar (físico e abstrato) do intransponível e do imensurável.

Logo, a heterotopia referente ao espaço da mesquita também se reproduz no espaço entre pesquisador e pesquisado, nesse *entre lugar*, às vezes aberto, às vezes fechado. Tal “espaço entre nós” é tão elíptico quanto é aparente, preenchido por momentos de certeza e insegurança que são sobrepostos no tempo e compõe aquilo que chamamos de experiência de campo. Esse espaço que, como argumenta Michel Foucault, é “um lugar sem lugar, que vive por si mesmo, que é fechado sobre si e é entregue ao mesmo tempo” instrumentaliza nossa experiência de contato com o outro e são a partir das lacunas e da instabilidade dessa relação que se tem a certeza de sua consistência e imperfeição. O fazer antropológico se faz ‘heterotopicamente’, investigando limitações e potencialidades.

Ao longo de todo meu exercício de escrita e durante as reflexões que produziram as elaborações aqui apresentadas, permanece em mim a inquietação sobre a questão da dedicação das mulheres na construção de tais identidades, o esforço não só “islâmico”, mas em linhas gerais, de todo o trabalho pessoal depositado no desempenho de ser aquilo que se imagina. A trajetória do que reconhecemos como feminino tanto no que permeia elementos quanto dos agentes não se trata puramente da inibição da ação e da

inquisição de normas perante o gênero masculino, mas sim do manejo da ação a fim de adentrar e retificar normas. O feminino, a mulher, as virtudes são elementos que quando conjugados devem ser performatizados na ação, até ganhar sentido, até ganhar forma, até ser em si um estilo de vida autônomo. Não me é estranho esse tipo de pensamento: da ideia que ganha vida e se repete até construir sentido por si só; mas dentro do contexto islâmico tal ciclo gera grandes repercussões enfatizadas nos choques entre Ocidente e Oriente e mais ainda quando esses valores têm de conviver em um mesmo espaço físico e o estranhamento é personificado quando nos deparamos com o processo de reversão. Instigando a intolerância e a curiosidade esse estranhamento com o atípico se manifesta nesses espaços comuns e oblíquos, de esbarros e afastamentos de observação e inquietude, nas heterotopias do convívio humano.

Em termos estritamente religiosos a reversão em si vem se figurando em meu pensamento teórico como um procedimento heterotópico no qual a “entrega do corpo e da mente” ao islã criam essas novas dimensões de experiência para os devotos. Um pé aqui outro lá, nunca se adentra, mas está dentro. O esforço das revertidas em suas performances é um exemplo claro desse lugar incerto que ocupam, que por um lado é legítimo e as vezes seguro, mas rapidamente pode ser desbancado e é questionado. Como é rápida essa transição e ao mesmo tempo facilmente se reverte a situação, basta incorporar as normas, saber representar o modelo, por fim basta saber escolher de acordo com as normas, com as estruturas que se deseja adentrar e vivenciar. A decisão da mulher de ser uma mulher muçulmana foi uma noção central investigada nesse trabalho no qual procurei enfatizar a ideia de uma agência feminina ativa e constante me contrapondo a impressão comum da mulher muçulmana subjugada.

As reputações são o combustível dessas configurações sociais, se conjuram como a moeda de troca cujo valor irá indicar o posicionamento do sujeito dentro da comunidade. Mas as reputações podem mudar, podem melhorar ou piorar de acordo com os eventos cotidianos fomentando atritos e dispositivos de articulação social. As reputações estão interligadas ao detrimento do poder que em sua forma mais sutil e ardilosa atua o tempo todo, mudando de um para outro, ordenando as posições e valores vigentes. Sendo assim o poder é o elemento central da organização de estruturas e da manutenção de normas, o poder exercido pela revertida está presente tanto em sua subjetividade (na escolha de ser muçulmana) quanto em sua sociabilidade (na ação que cria a reputação do sujeito na comunidade), sendo assim o poder permeia todas as formas de normatização e ação.

Presente nos mínimos detalhes, desde o vestuário até no cardápio do muçulmano, a doutrina islâmica é um estilo de vida. Retomando o argumento de Mahmood, *ser muçulmana* está associado aos processos de aprender a internalizar emoções de maneira a criar na expressão da conduta cotidiana características que as mulheres anseiam incorporar a si mesmas. Mas, as emoções que as estimulam a “seguir esse caminho” justificam os obstáculos que têm de enfrentar cotidianamente, como nos casos que se vêem obrigadas a retirar o véu ou constrangidas por ter que realizar orações em público. A negociação que as revertidas realizam quando tem que lidar com esses descompassos culturais é uma demonstração de seu engajamento numa espécie de mediação cultural.

Vimos que o islã não é apenas uma doutrina religiosa, é um estilo de vida, uma comunidade, uma visão de mundo, uma nação e também uma forma de subjetividade. Como afirma a psicóloga Márcia Zaia (2010) “o islã é uma religião que é fonte de influência no cotidiano”, eu diria que não só influi, mas, se torna uma fonte de inspiração cíclica, a cada “ação islâmica” que a mulher revertida desempenha, por exemplo, está implícita satisfação e uma motivação que a levará ao próximo passo de sua subjetividade. Isso quer dizer que o islã não é apenas uma plataforma de normas, ele é vivo dentro daqueles que realizam sua performance. O islã também é uma emoção, no sentido que estimula uma via de processos de *purificação* que permite aos devotos por meio do aprimoramento, alcançarem o objetivo religioso de enxergarem Alá em si mesmos.

Olhando a distância, vejo que a pesquisa de campo é uma viagem, repleta de percalços e aprendizados que tem um fim abrupto e inesperado. É mesmo necessário estar lá, usar o véu, sentar na mesquita descalça, participar das aulas de religião, ouvir o que os outros tem a dizer, se sentir estranha e insegura, para então ter a impressão de que entende, de que adquiriu a habilidade de falar sobre esse ambiente. E as leituras foram essenciais, direcionaram meu olhar e expressaram minhas inquietações. As teorias organizaram minha experiência em um trabalho que por sua vez teorizou um período de tempo, um conjunto de percepções a principio subjetivas e cruas. Em suma, o “trabalho do antropólogo” é para os sensíveis aos outros, aos que carregam em si a curiosidade pela diferença e a satisfação da aproximação, afirmam que “paga-se melhor que aos poetas” (SAHLINS, 2004).

Referências Bibliográficas

ABU-LUGHOD, Lila. Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. *American Anthropologist*, Vol. 104, nº 3; pp. 783-790, 2002.

_____. *Veiled sentiments: Honor and poetry in a Bedouin society*. Berkeley and Los Angeles : University of California Press.1986

_____. *Dramas of Nationhood: The politics of television in Egypt*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

AHMED, Leila. *A quiet Revolution*. Copyright Yale University, 2011.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. Tradução: Denise Bottman: São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

AUSTIN, J. L. *Quando Dizer é Fazer*. Tradução: Danilo Marcondes de Souza Filho: Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.

BAILEY, F. G. *Gifts and poison: the politics of reputation*. New York: Schocken Books. 1971

BOURDIEU, Pierre. “A casa Kabyle, ou o mundo as avessas”. São Paulo: *Revista USP*, ano IX, nº8, 1999.

CALDEIRA, Tereza Pires do Rio. A presença do autor e a pós-modernidade na Antropologia. *Novos Estudos*, CEBRAP: Nº 21, pp. 133-157, julho de 1988.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do Cotidiano*. Tradução: Ephaim Ferreira Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

COGGIOLA, Osvaldo. *A Revolução Iraniana*. Fundação Editora da UNESP: São Paulo, 2007.

DESCOLA, Philippe. *La Selva Culta: Simbolismo y práxis em la ecologia de los Achuar*. Quito, Ed: Abya Yala, 1987.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu*. Tradução: Mônica Siqueira Leite de Barros; Zilda Zakia Pinto: São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Como pensam as instituições*. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador, Vol.1: Uma História dos Costumes*. Tradução: Ruy Jungmann: Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2011.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders*. Tradução: Vera Ribeiro: Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2000.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Os nuer: Uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Editora 1989.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa org. *Olhares Femininos sobre o Islã*. São Paulo: Editora Hucitec, 2010.

_____. A Teatralização do Sagrado Islâmico: a palavra, a voz e o gesto. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n.20, pp.95-105, 2009.

_____. Redes Islâmicas em São Paulo: “Nascidos muçulmanos” e “revertidos”. *Revista Litteris*: Campinas, nº3, 2009.

FOOTE-WHYTE, William. *Sociedade de Esquina: A estrutura social de uma área urbana pobre e degradada*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1996.

FOUCAULT, Michel. “Espaços Outros”, In: Michel Foucault. *Ditos e Escritos. Vol. III*, pp.411-422. Forense Universitária. Rio de Janeiro, 2006

GALLAND, Antoine. *As mil e uma noites, Vol. I*. Tradução: Malba Tahan: São Paulo, Editora Saraiva, 2002.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós modernidade*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro: Rio de Janeiro: D P & A editora, 2005.

LACAN, Jaques. *Os complexos familiares*. Tradução: Marco Antonio Coutinho Jorge; Potiguara Mendes da Silveira Junior. Rio de Janeiro, Zahar, 2008.

MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press: Princeton, 2005.

_____. Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology* vol.16, pp.202-236, Chicago, 2001.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre as variações sazoneiras das sociedades esquimó” [1906]. In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MERNISSI, Fatima. *Las sultanas olvidadas – la historia silenciada de las reinas del Islam*. Barcelona: El Aleph Editores: S.A., 2003.

MIR-ROSSEINI, Ziba. *Sexuality and Inequality: Restriction and Resistance*. Zed Books: New York, 2012.

PATEMAN, Carole. *O Contrato Sexual*. Tradução de Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

- PEIRANO, Mariza G. S. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Editora Universidade Federal de Brasília, 1994
- _____. *A teoria vivida e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- PINTO, Paulo Gabriel da Rocha. A “Casa do Islã”: igualitarismo e holismo nas sociedades muçulmanas. *Revista Antropológica*, Niterói, n. 3, pp. 91-118. 1997.
- _____. Ritual etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil. *REVISTA USP*, São Paulo, n.67, p. 228-250, 2005.
- _____. *Islã: Religião e Civilização. Uma Abordagem Antropológica*. São Paulo: Editora Santuário, 2010.
- REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Claudia. *Antropologia das Emoções*. Editora FGV: Rio de Janeiro. 2010
- SAHLINS, Marshall. *Esperando Foucault, Ainda*. Tradução: Marcela Coelho de Souza; Eduardo Viveiros de Castro: São Paulo, Cosac Naify, 2013.
- SAID, Edward.W. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução: Rosaura Eichenberg: São Paulo: Companhia do Bolso, 2013.
- SOUZA LIMA, Antonio. *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva*. Tradução: André Villa Lobos: Campinas: Ed. UNICAMP, 2006.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- VALADARES, Licia. Os dez mandamentos da observação participante. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol.22, nº63, 2003.
- WOOLF, Virginia. *Mrs. Dalloway*. Tradução: Cláudio Alves Marcondes. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- ZIZEK, Slavaj. *Como ler Lacan*. Tradução: Maria Luiza X. de A. Borges: Rio de Janeiro. Zahar, 2010.

Anexo 1



Anexo 2

Hijab em cena do filme “Procurando Elly” (2009) de Asghar Farhadi, Irã.



Cena do filme “O sonho de Wadja” (2012) de Haifaa Al-Mansour, Arábia Saudita. À direita a personagem da mãe de Wadja usando a burca.