

Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF
Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião - PPCIR
Doutorado em Ciência da Religião

Edmar Avelar de Sena

**O ISLÃ DO SUDESTE DO BRASIL: MODOS DE ADESÃO,
IDENTIDADES E DINÂMICAS SOCIAIS**

**Juiz de Fora
2013**

Edmar Avelar de Sena

**O Islã do sudeste do Brasil: modos de adesão, identidades e dinâmicas
sociais**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Religião Comparada e Perspectivas de Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Volney José Berkenbrock

**Juiz de Fora
2013**

Edmar Avelar de Sena

O Islã do sudeste do Brasil: modos de adesão, identidades e dinâmicas sociais.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de Concentração Religião Comparada e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em 28/06/2013

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Volney José Berkenbrock (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF

Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Júnior
Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF

Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira
Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF

Prof. Dr. Celso Pinto Carias
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC Rio

Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas

Agradecimento

Agradecer é sempre algo difícil, pois nesta caminhada muitos foram os incentivadores, conselheiros e colaboradores, a todos minha gratidão e carinho.

Agradeço, primeiramente, a Deus por mais este passo em minha caminhada, por mais um trabalho concluído e pelas oportunidades que este me proporcionou.

Agradeço de modo muito especial o professor Dr. Volney, meu orientador. Um mestre, um franciscano, uma pessoa admirável. Orientador atento e muito paciente. Dispensou-me valiosas considerações e, acima de tudo, nos momentos mais difíceis incentivou-me de maneira fraterna e sincera e apontou o caminho para onde este trabalho deveria seguir. Em alguns momentos pensei ter perdido o rumo, três comunidades, três realidade, mas Volney estava ali e me fez retomar o caminho.

À minha mãe Terezinha e à minha irmã Joana D'arc que me deram a oportunidade de adentrar no universo do conhecimento.

Ao Porticus pelo apoio recebido.

Ao professor chefe do Departamento de Ciências da Religião da PUC Minas, Professor Flávio Augusto Senra Ribeiro que aceitou o convite para participar da banca examinadora deste trabalho.

Aos colegas da PUC Minas. Em especial aos colegas de trabalho do Departamento de Ciências da Religião e da Pastoral Universitária. Ao colega, muito especial em minha carreira docente, professor Paulo Agostinho Nogueira Baptista que com paciência leu meus textos e ao amigo Wellington Teodoro pela paciência e pelo incentivo.

Aos professores Faustino e Arnaldo do Departamento de Ciência da Religião da UFJF que desde a qualificação estiveram atentos às potencialidades desta pesquisa.

À Simone Geralda de Oliveira, amiga e colega de trabalho, que me iniciou nas veredas da ciência da religião.

À Fabrício Emerich Soares pelas inúmeras dicas de escrita.

Aos amigos da Província Franciscana de Santa Cruz.

Ao amigo Dom Frei Dario Campos, hoje bispo da diocese de Cachoeiro do Itapemirim, ES, que apoiou meu projeto junto ao Porticus.

Aos amigos que fiz nas comunidades muçulmanas de Belo Horizonte, Rio de Janeiro e São Bernardo do Campo, em especial: Daniel, Rosângela, Sheikh Jihad, Sheikh Moktar, Sheikh Nader, Samir, Samia, Faustino, Mustafá, Nazir, Lucas, Mamude, Zaid, Franco, Zaquia, Sami, Fernando e Alan.

À revisora Lúcia Ribeiro pela formidável contribuição e sensibilidade.

Hem? Hem? O que mais penso, testo e explico:
todo-o-mundo é louco.
O senhor, eu, nós, as pessoas todas.
Por isso é que carece de religião:
para desendoidecer, desdoidar.
Reza é que sara da loucura [...].
Muita religião, seu moço!
Eu cá, não perco ocasião de religião.
Aproveito de todas.
Bebo água de todo rio...
Uma só para mim é pouca, talvez não me chegue [...]
Tudo me quieta, me suspende.
Qualquer sombrinha me refresca”.

(Riobaldo, *Grande sertão: Veredas*)

Em memória de Nelson Sena, meu pai e a Vitória Peres de Oliveira que me motivou a entender o fenômeno religioso do islamismo.

RESUMO

Esta tese é fruto de um trabalho de campo realizado nas comunidades muçulmanas de Belo Horizonte, Rio de Janeiro e São Bernardo do Campo que procurou analisar como os crentes destas comunidades vivenciam sua crença frente à sociedade mais ampla em que estão inseridos. A opção por pesquisar três comunidades teve aqui o objetivo de ampliar o campo de investigação no intuito de entender a dinâmica destes grupos e questões fundamentais como adesão, identidade e dinâmicas sociais. Levou-se em consideração neste trabalho as diferenças entre as comunidades e a tendência de universalização que esta religião vem tomando na sociedade brasileira. Estas comunidades eram basicamente compostas por imigrantes sírios e libaneses, portanto eram comunidades étnicas, mas em um período de pouco mais de uma década, vem se reconfigurando a partir da conversão de brasileiros que, sem ascendência muçulmana têm aderido a esta religião. Este fenômeno das conversões ao Islã é um dos traços comuns nestas comunidades, consideradas, atualmente, comunidades mistas e não mais étnicas. Esta reconfiguração trouxe para o interior destas comunidades o dilema da identidade, uma vez que a adesão feita pelos novos membros diz respeito à religião muçulmana e não à cultura árabe. O Islã no Brasil se estrutura como mais uma religião, portanto mais uma opção religiosa, e apresenta-se como uma realidade plural, fato que torna estas comunidades socialmente dinâmicas em sua relação com a sociedade local marcando sua presença no cenário religioso brasileiro atual. Ao observar o cotidiano destas comunidades evidenciou-se aspectos da vida social, tais como a relação entre imigrantes e convertidos, a construção de uma identidade, a estrutura social e política.

Palavras-chave: Islã, Identidade e Conversão

ABSTRACT

This thesis is the result of fieldwork done with Muslim communities in Belo Horizonte, Rio de Janeiro and São Bernardo do Campo that tried to analyze how Muslims in this community experience their beliefs compared to a larger society in which they live. The option of studying three communities had here the main objective to expand the field of research in order to understand the dynamics of these groups and fundamental issues as accession identity and internal tensions. It was taken into consideration in this study the differences between communities and the tendency to universalize that this religion has been taking in Brazilian society. These communities were basically composed of Syrians and Lebanese immigrants, so these were ethnic communities, but in a period of just over a decade, they were reconfiguring from conversion of Brazilians without Muslim background adhered to this religion. This phenomenon of conversions to Islam is one of the common traits in these communities, considered now mixed communities and not ethnic. This reconfiguration brought into the dilemma of these communities identity, since conversions made by the new members, concerns Muslim religion and not Arabian culture. Islam in Brazil is structured like one more religion therefore one more religious option, and presents itself as plural reality, a fact that makes these communities socially dynamic in their relationship with local society its making presence in the Brazilian religious scene. By observing the daily life of these communities, it was evident the aspects of social life, such as the relationship between immigrants and converts, building an identity and social structure and politics.

Keywords: Islam, Identity and Conversion

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura I – Amuleto com trechos do Alcorão	64
Figura II – Exposição sobre a visita de Dom Pedro II ao Líbano	69
Figura III – “Mascate” fotografia de Marc Ferrez	70
Figura IV – Fachada do CDIAL (arquivo pessoal)	90
Figura V – Jornal Alvorada	90
Figura VI – Folhetos de divulgação CDIAL	94
Figura VII – Fachada da Wamy (arquivo pessoal, 2011)	96
Figura VIII – Folheto de divulgação - Wamy	96
Figura IX – Acampamento - Wamy	98
Figura X – Campeonato - Wamy	98

ÍNDICE DE GRÁFICOS

Gráfico I – Composição do grupo da SBM-MG 2007-2012 (universo de 60 pessoas)	113
Gráfico II – Mobilidade religiosa dos convertidos da SBM-MG (15 entrevistados)	122
Gráfico III – Aplicação de questionário entre 80 estudantes do E.M	128
Gráfico IV- Aplicação de questionário entre 80 estudantes do E.M	128
Gráfico V – Aplicação de questionário entre 250 contatos do <i>faceboock</i>	129
Gráfico VI - Aplicação de questionário entre 250 contatos do <i>faceboock</i>	129
Gráfico VII - Aplicação de questionário entre 63 universitários	129
Gráfico VIII – Aplicação de questionário entre 63 universitários	130
Gráfico IX – Aplicação de questionário para 25 moradores do bairro mangabeiras	130
Gráfico X - Aplicação de questionário para 25 moradores do bairro mangabeiras	130
Gráfico XI – Composição atual da SBM-RJ 2012	142
Gráfico XII – Mobilidade religiosa dos convertidos da SBM-RJ 2011-2012	150
Gráfico XIII – Participação nas orações das sextas-feiras	161
Gráfico XIV – Composição atual do grupo de São Bernardo do Campo	170
Gráfico XV – Mobilidade religiosa dos convertidos (15 entrevistados)	182
Gráfico XVI – Co,posição atual das comunidades pesquisadas	197
Gráfico XVII – Composição dos grupos por faixa etária - Convertidos	198
Gráfico XVIII – Composição dos grupos por faixa etária - Imigrantes	199
Gráfico XIX – Composição dos grupos por gênero	199
Gráfico XX – Mobilidade religiosa dos convertidos	200
Gráfico XXI – A escolaridade dos Imigrantes	201
Gráfico XXII – A escolaridade dos convertidos	201
Gráfico XXIII – Perfil socioeconômico	202

Índice de Quadros

Quadro I – Instituições sírio-libanesas no Brasil	72
Quadro II – Mês do Ramadã 2012	165
Quadro III – População Muçulmana nas comunidades pesquisadas IBGE 2010	193

Lista de abreviaturas e siglas

CDIAL – Centro de Divulgação do Islã para a América Latina

CEI-BH – Centro de Estudos Islâmicos de Belo Horizonte

CRB – Campo Religioso Brasileiro

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

NPI – Nova Presença Islâmica

ONG – Organização Não-Governamental

SBM-MG – Sociedade Beneficente Muçulmana de Minas Gerais

SBM-RJ – Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro

SBI-SBC – Sociedade Beneficente Islâmica de São Bernardo do Campo

WAMY – *World Assembly of Muslim Youth* (Assembleia Mundial da Juventude Muçulmana)

Sumário

Introdução	17
Capítulo I - Modernidade e pluralismo: o Islã no campo religioso brasileiro	26
1.1 Secularização e pluralismo	28
1.2 As figuras do “Peregrino e do Convertido”	44
1.3 O Islã como mais uma opção no campo religioso brasileiro	50
Capítulo II – O Islã no Brasil	56
2.1 Muçulmanos no Brasil: da escravidão à imigração	58
2.2 Aspectos da religiosidade do grupo original de imigrantes sírios e libaneses	77
2.3 Nova configuração das comunidades muçulmanas	83
Capítulo III – As comunidades muçulmanas de Belo Horizonte, Rio de Janeiro e São Bernardo do Campo: um estudo etnográfico	100
3.1 A sociedade Beneficente Muçulmana de Minas Gerais (SBM-MG)	108
3.1.1 O grupo original de imigrantes	112
3.1.2 Os convertidos brasileiros	115
3.1.3 Tensões internas	131
3.2 A sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBM-RJ)	137
3.2.1 O grupo original de imigrantes	146
3.2.2 Os convertidos brasileiros	147
3.2.3 Tensões internas	153
3.3 A comunidade muçulmana de São Bernardo do Campo	168
3.3.1 O grupo original de imigrantes	171
3.3.2 Os convertidos brasileiros	177
3.3.3 Tensões internas	183
Capítulo IV - Um Islã plural - Observações e análises acerca das comunidades muçulmanas de Belo Horizonte, Rio de Janeiro e São Bernardo do Campo	190

4.1 Uma análise comparativa das comunidades pesquisadas a partir de uma pesquisa quantitativa	194
4.2 Elementos de uma pesquisa qualitativa: a questão da identidade	203
4.3 O Islã no Brasil do étnico ao universal	213
Considerações Finais	220
Referências	229

Introdução

*Em nome de Allah, o Clemente, o Misericordioso.
Louvado seja Allah, Senhor do Universo,
O Clemente, o Misericordioso,
Soberano do Dia do Juízo.
Só a Ti adoramos e só de Ti imploramos ajuda!
Guia-nos à senda reta,
À senda dos que agraciaste, não à dos abominados, nem à dos extraviados.
(AL-Fatiha – Surata de abertura – Alcorão)*

Uma tese em Ciência da Religião não pode prescindir da sensibilidade do pesquisador, pois trata de fenômenos sutis, tais como crença, identidade e emoção. Esta tese foi escrita tendo como foco empírico a observação destes fenômenos em três comunidades muçulmanas do Sudeste do Brasil — Belo Horizonte, Rio de Janeiro e São Bernardo do Campo —, entre os anos de 2009 e 2012.

A escolha por pesquisar o Islã nestas três cidades se deu pelo contexto em que o Islã se inseriu em cada uma delas. Além disso, são três grandes centros urbanos marcados pelos traços da modernidade e do pluralismo religioso que receberam desde o fim do século XIX um contingente de imigrantes sírios e libaneses. Desse contingente uma pequena parte era de muçulmanos que deram origem às comunidades em foco. Em Belo Horizonte, a comunidade muçulmana acentuou nos últimos tempos a tensão entre imigrantes e convertidos. Em 2008 esta comunidade se dividiu, ficando a mesquita com o grupo majoritariamente composto por imigrantes e os convertidos se concentraram em uma sala no centro da cidade. Esta divisão chamou-me atenção, porque pouco tempo depois, em 2011, o grupo dos convertidos retornou à mesquita, contudo mantiveram a divisão o que causou impacto na dinâmica interna desta comunidade.

A opção por estudar a comunidade do Rio de Janeiro se deu a partir de uma hipótese levantada por estudiosos do Islã no Brasil, segundo os quais a comunidade muçulmana do Rio se diferencia das demais por fazer frente ao processo de arabização do Islã; a ênfase, nesta comunidade, diz respeito à divulgação do Islã, e não à cultura árabe.

Já em São Bernardo do Campo, a comunidade muçulmana se mantém vinculada à tradição árabe e sua identidade está ligada a ela. Daí o interesse em observar sua

dinâmica e ver em que medida se relaciona com os processos ocorridos nas comunidades de Belo Horizonte e do Rio de Janeiro. Além disso, nessa cidade estão presentes outras duas entidades muçulmanas de grande importância para o universo muçulmano brasileiro: o Centro de Divulgação do Islã para a América Latina - CDIAL e a *World Assembly of Muslim Youth* – Wamy (Assembleia Mundial da Juventude Islâmica).

As três comunidades muçulmanas citadas são basicamente compostas por sunitas e se estruturaram, juridicamente, como Sociedades Benéficas Muçulmanas. Saber como essa religião de origem árabe se adapta à outra cultura, como a brasileira, em que é minoria, é uma das propostas deste trabalho, que, por meio da análise dessas comunidades, pretende contribuir para maior compreensão da composição do campo religioso no Sudeste do Brasil.

A observação participante nas comunidades supracitadas, durante esses anos, aproximou-me de pessoas inseridas em uma realidade social concreta, que professam uma fé diferente da minha e diferente da confissão de fé da maior parte dos brasileiros. Portanto, experimentei, primeiramente, uma aproximação com uma realidade incomum e *exótica*. A cada encontro com os grupos estudados, novas informações iam sendo assimiladas, muitas vezes de forma surpreendente. Ficava sempre um sentimento de que havia mais para ser explorado, fazendo-se necessário estar junto, por mais vezes, aos grupos.

Escrever sobre três comunidades muçulmanas do sudeste do Brasil é um desafio. Mesmo após um tempo dedicado ao trabalho de campo, são três realidades que ampliaram o objeto investigado. Escrever é constatar que, além do estranhamento causado quando se fala de Islã no Brasil, surge outro estranhamento ainda maior: a comprovação de que existe no Brasil não só um Islã, mas muitos. Escrever sobre o Islã pressupõe a análise de uma realidade plural.

A Antropologia forneceu-me algumas ferramentas, bem como os registros da história oral. Essas duas possibilidades de investigação possibilitaram que a presente pesquisa acontecesse e descrevesse, em parte pelo menos, a realidade observada. “É sobretudo a prolongada familiaridade, deste dentro, numa relação direta e de comunicação com um grupo, uma região, uma comunidade política, linguístico ou residencial” (LABURTHE-TOIRA; WARNIER, 2008, p. 423). Foi a partir desta familiaridade que foi possível realizar o estudo que agora apresento. Como sugere Thompson, “os recursos do historiador são as regras gerais para o exame das evidências” (THOMPSON, 1992, p. 176). Foi preciso, antes de tudo, criar essa

familiaridade a ponto de estar dentro e invisível ao mesmo tempo: “devemos encontrar amigos entre os informantes e informantes entre amigos” (GEERTZ, 2001, p. 45). Só a partir daí é que pude colocar em prática um plano, um projeto de pesquisa anteriormente pensado, mas reformulado várias vezes no decorrer do trabalho.

Esta pesquisa buscou entender como os muçulmanos se inserem numa sociedade mais ampla, como campo religioso brasileiro. Para isto, foi preciso perseguir os caminhos de Geertz; este autor orienta que “não sabemos o que é uma luva de apanhador se não conhecermos o jogo de beisebol” (GEERTZ, 1999, p. 106). Sendo assim, foi preciso primeiro conhecer o *ethos* islâmico, sua história e os pontos fundamentais de sua doutrina.

Além disso, analisa o cotidiano dos que buscam viver sua experiência religiosa a partir da tradição islâmica, bem como estudar as motivações que mobilizam esses religiosos, contrastando-as com outros aspectos de sua vida social, tais como a relação entre imigrantes e convertidos, a construção de uma identidade, a estrutura social e política das comunidades e a relação com o meio social em que estão inseridos. Para isso, fez-se necessário, primeiramente, conhecer mais de perto a realidade do Islamismo. Nesse sentido, foi a contribuição desses sujeitos, que, através de seus depoimentos, explicitaram aquilo que vivem, compartilharam sua história pessoal e do grupo, que forneceu elementos suficientes para sustentar a tese que ora apresento.

Esta pesquisa possibilitou a troca de experiências entre o pesquisador e o objeto pesquisado. Convivendo um tempo com os muçulmanos das três comunidades aqui estudadas, foi possível dialogar com o universo religioso de seus membros, submetendo-lhes o material coletado durante a pesquisa. Desta forma, os sujeitos envolvidos nesta pesquisa tornaram-se interlocutores, e não apenas fornecedores de informações e dados. Este envolvimento levou-me à familiaridade com o campo e com os hábitos dos sujeitos pesquisados.

Analisar uma comunidade religiosa é, antes de tudo, colher dados que possam ampliar o conhecimento sobre a dinâmica e sua inserção num universo mais amplo com o intuito de entender a adesão de novos membros que, no caso específico desta pesquisa, não possuem ascendência religiosa e cultural com este universo de fé.

Analisar um fenômeno religioso é, acima de tudo, analisar subjetividades, vivências e experiências que só podem ser compreendidas através da pesquisa qualitativa que seja capaz de descrever este fenômeno.

A pesquisa qualitativa se deu através de entrevistas semiestruturadas com valorização da história oral. Este método possibilitou a comparação de informações e o entendimento do *ethos* islâmico em sua realidade concreta, assim como demonstrou

contradições e desencontros de pontos considerados importantes para a vivência da fé muçulmana.

As entrevistas foram instrumentos importantes no processo de construção de uma teoria acerca de um grupo. Elas foram organizadas através de um roteiro semi estruturado, pois trata-se de um instrumento flexível válido para uma orientação daquilo que se pretende conhecer, por isso os roteiros abordavam questões vinculadas à vida pessoal e comunitária, como a conversão, a vida religiosa e as tensões e disputas. Este instrumento possibilitou, por ser flexível e qualitativo, observar concordâncias e contradições, pois, a cada entrevista, um paralelo entre a vida religiosa e social era traçado. Mas a metodologia qualitativa e a historiografia oral podem colocar o pesquisador em certa armadilha no sentido em que ele quase é levado a tomar partido quando terminado um depoimento até que o outro venha. Thompson, neste sentido, adverte que o pesquisador deve buscar “consistência interna, conferência cruzada de detalhes de outras fontes e confronto da evidência com um contexto mais amplo” (THOMPSON, 1992, p. 176). Os depoimentos nem sempre foram considerados fontes inequívocas de verdade; foram mais geradores de dúvidas que certezas e muitas vezes enganos foram detectados, sendo necessário contrastar a fala com outras fontes, como documentos escritos e a observação do campo. Por isso, foi necessário analisar nas entrevistas o que de fato a mesma revelava e o que escondia, para só depois agrupá-las de acordo com a organização dos assuntos tratados.

Em uma pesquisa como esta, o trabalho de campo só tem início quando os objetivos estão bem claros para que se possa ter uma postura metodologicamente guiada por uma observação atenta e uma participação invisível, mas presente. “Esta consiste em participar realmente das atividades dos sujeitos observados” (LABURTHE-TOIRA; WARNIER, 2008, p. 426). Manter esta postura nem sempre foi fácil, pois no campo se estabelecem algumas relações e, nos campos que escolhi para observar, sempre me senti em situação confortável e incômoda ao mesmo tempo. Ser recebido com um abraço e ser cumprimentado com tratamentos como grande amigo, gente boa, já é gente nossa, sempre me causou certo desconforto. Por vezes pensei: por que não me cumprimentam como pesquisador? Será que esta proximidade compromete a qualidade do trabalho que desejo realizar? Inevitavelmente esta proximidade teve que dar lugar, em alguns momentos, ao interesse da pesquisa, a fim de que não prevalecesse a versão contada por determinado membro de certo grupo. A pesquisa usou os depoimentos, mas não se amparou apenas neles. “Vindo de fora, o observador dispõe de recursos que os anfitriões, em geral, não têm. Não depende, para sua sobrevivência, das atividades das quais participa” (LABURTHE-TOIRA; WARNIER, 2008, p. 429). Eu me permiti usar dos

benefícios de ser de fora para que a aproximação e familiaridade fossem matizadas pelos objetivos da pesquisa e para que não se perdesse a experiência de campo para uma versão de sua história apenas.

Acima de tudo, o diálogo com meus interlocutores tinha que prevalecer, já que eles são parte da pesquisa e essa parte se funda na oralidade que foi o meio e o fim do que eu pretendia no campo.

As entrevistas buscaram captar as experiências vividas e meu papel era de coaduná-las com a observação do cotidiano do grupo e daqueles que outrora foram denominados objetos deste estudo.

Mas no campo há que se ter ouvidos tão ávidos quanto o olhar, o intuito é “alargar o conceito de verificação” (OLIVEIRA, 2006a, p. 170). É preciso reeducar os sentidos, prestar atenção ao que se prega e ao que se faz, pois, conforme bem lembrou Laburthe-toira e Warnier inspirados por Malinowski, “norma social é uma coisa, a prática é outra e a análise sociológica uma terceira” (LABURTHE-TOIRA; WARNIER, 2008, p. 431). A observação das normas e a vivência das mesmas necessitaram de certo afastamento, que é o que irá separá-las e isto é o objeto de análise do pesquisador.

Foi importante o uso aqui das imagens, pois a fala e a imagem, neste caso a fotografia, ajudam a compreender o que se passa no campo e como se vive neste diferente. Assim, não fiz economia deste recurso na esperança de que elas, as fotografias, revelassem o que a fala omitiu e, na maioria das vezes, ilustrassem a fala, ora confirmando-a ora denunciando-a.

Muitas questões surgiram no campo. Algumas foram incorporadas ao projeto de pesquisa pensado anteriormente, outras ficaram no vagar inquietante de uma “falta de respostas”, como em uma família há assuntos que não se fala, se capta daqui e dali, mas não se revela ao de fora. Algumas questões tiveram soluções que, creio, provisórias, dadas à dinamicidade dos grupos pesquisados.

Nos últimos tempos, principalmente após os acontecimentos de 11 de setembro de 2001, o Islã tem sido visto de várias maneiras pela mídia: religião intolerante, religião combativa, dificultadora do diálogo, extremista etc. Todas essas formas de ver o Islã reforçam estereótipos e preconceitos. No entanto, as comunidades muçulmanas no Brasil vêm adquirindo cada vez mais visibilidade na sociedade mais ampla em que se inserem, tornando-se mais uma opção no complexo campo religioso brasileiro.

Os antagonismos que predominam na mídia sobre a relação entre o Islã e o Ocidente parecem dificultar a possibilidade de convivência. Tal compreensão se detém nas diferenças e não leva em conta os traços comuns. Para Nizar Messari, acentuar as

diferenças seria uma forma tendenciosa de ver o Islã, pois ignora a herança comum: “em vez de distinguir entre Islã e nós, têm que falar de Islã em nós, ou seja, da presença do Islã no Ocidente. Por fim, antes de falar sobre o Islã e o Ocidente, têm que falar de Ocidente e Islã” (MESSARI, 2002, p. 13). O autor, ainda no mesmo artigo, trata da crescente presença muçulmana no Ocidente.

Partindo-se de panorama mais universal do Islã, contata-se que esta religião está presente em todos os continentes. O universo cultural árabe é apenas uma parte do contingente islâmico. Nas Américas, por exemplo, o número de muçulmanos não é muito expressivo, mas a presença desses grupos remonta a importantes momentos da história social e religiosa de alguns países, como o Brasil.

No caso específico do Brasil, o Islã não se insere como um bloco monolítico, e sua realidade não é estanque, mas dinâmica e, atualmente, passa por processos de reconfiguração na constituição de suas comunidades. Essa religião apresenta-se, segundo o pesquisador Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (2010a), da Universidade Federal Fluminense, numa forma plural e dinâmica, inserindo-se em contextos diversos. É nessa perspectiva que seguiu a pesquisa sobre o Islã nas três cidades do Sudeste brasileiro, cidades com contextos sociopolíticos, culturais e econômicos bem diversificados e que abrigam, em seu universo religioso, a presença do Islã em sua versão sunita. Estas comunidades tiveram origem com o primeiro ciclo de imigrantes sírios e libaneses ao Brasil, no final do século XIX e início do século XX, portanto, esta religião era basicamente composta como um grupo étnico definido, mas elas se apresentam, na atualidade, miscigenadas, mesclando aspectos tradicionalmente étnicos com novas identidades que emergem em seu núcleo a partir do fenômeno das novas conversões, fenômeno comum nas comunidades muçulmanas dessas três cidades. Mas a relação do Islã com o Brasil é mais antiga. No século XIX houve um movimento intitulado “revolta dos malês”, que foi um levante de escravos muçulmanos, ocorrido na Bahia, em 1835. Mas esta presença de escravos muçulmanos na Bahia nada tem a ver com a imigração síria e libanesa, iniciada no fim do século XIX. Mas, antes de falar destas comunidades e da configuração atual destes grupos religiosos, faz-se necessário recorrer ao percurso histórico e à constituição do Islã como religião no cenário brasileiro. O Islã surgiu no século VII da era comum entre dois impérios, o Bizantino e o Persa, a partir da pregação do profeta Mohammad ¹, na região da Arábia. A atuação

¹ Mohammad, nasceu no ano de 570 da era comum, na cidade de Meca. Segundo a tradição, recebe de deus em seu êxtase místico por volta dos 40 anos de idade, a figura do anjo Gabriel que é quem dita a ele o que mais tarde se tornará o livro sagrado do islã, o Alcorão. Segundo a tradição, enquanto meditava no Monte *Hira*, nos arredores de Meca, Muhammad começou a ter visões e a ouvir vozes, quando o anjo

do profeta primeiro se deu na cidade de Meca, sua terra natal, e, depois, em Medina, onde se refugiou até retornar à cidade de origem. Parte da população dessa região, a Península Arábica, era composta por nômades, e a outra, por sedentários. A nova religião era considerada pelos teólogos cristãos orientais da época uma derivação heterodoxa do Cristianismo, pois seu fundamento resgatava a trajetória dos profetas do antigo testamento e dava destaque à pessoa de Jesus como mensageiro de Deus. Além disto, tinha como princípios de fé a crença nos anjos, em especial, o anjo Gabriel, o mesmo que havia, segundo os evangelhos, anunciado a Maria que ela daria à luz, a Jesus e por fim a revelação da mensagem divina ao profeta Mohammad, que, segundo o Islã, foi quem fechou o selo da profecia e em seu conteúdo faz referências ao livro sagrado dos cristãos, não substituindo-o, mas alertando a humanidade de que seria a mensagem final de Deus aos homens.

O Islã teve origem na península arábica do século VII e hoje está presente em praticamente todos os continentes. Chegou ao Brasil através dos escravos africanos conhecidos como malês, porém as comunidades aqui pesquisadas tiveram origem com outros grupos de imigrantes, os sírios, libaneses e palestinos que aqui criaram estas comunidades objeto de estudo desta pesquisa.

O primeiro capítulo apresenta um quadro geral e breve sobre a discussão, no âmbito da sociologia e da ciência da religião, da secularização, pluralismo e privatização da religião com o objetivo de situar as comunidades islâmicas pesquisadas dentro do contexto em social em que estão inseridas. Neste sentido, apresenta alguns expoentes que ajudam a compreender as possibilidades de inserção de uma religião tradicional, como o Islã, em um campo religioso como o brasileiro marcado pelo pluralismo. Este capítulo irá contextualizar a situação atual do campo religioso brasileiro a partir das categorias de modernidade e pluralismo. Para isto, serviram-me de referencial teórico autores da antropologia e sociologia da religião. A secularização e o pluralismo das sociedades modernas foram analisados a partir, principalmente, das teses de Berger. Estas análises serão importantes para entender o contexto maior em que se inserem as comunidades religiosas que me propus a estudar. A situação da religião neste contexto, de secularização e pluralismo, foi entendida, principalmente, a partir das

Gabriel aparecera para lhe revelar a palavra de Deus. Depois disso, começou a anunciar uma nova forma de crer. A primeira comunidade muçulmana foi perseguida em Meca, o que levou o profeta a migrar, no ano de 622, para outro local, *Yatrib*, chamado logo após de *Madinat al Rasūl*, a cidade do Profeta, nomeada mais tarde de *al-Medina* (Medina), situada a 300 quilômetros ao norte de Meca. Essa fuga é conhecida como *hégira* (*hijra*) ou migração e marca o início do calendário muçulmano. Posteriormente, o profeta volta à Meca e assume o controle da cidade. Morre no ano de 632 deixando a Arábia unificada sob o signo de uma religião a ele revelada.

figuras do “peregrino” e do “convertido” propostas por Hervieu-Léger (2008), que colocou estas figuras como representação do religioso em movimento. O “peregrino” e o “convertido” são figuras que colaboraram na reorganização do religioso e na reconfiguração das associações religiosas em situação de secularização. O “peregrino” é aquele indivíduo que produz significados para a sua própria existência, constrói narrativamente sua experiência e representa trânsito, movimento, mobilidade. Enquanto a figura do “convertido” é exemplar para a formação das identidades religiosas no contexto de mobilidade, pois parte da escolha e da autonomia do indivíduo para legitimar sua identidade. O primeiro capítulo procura localizar o Islã no campo religioso brasileiro a partir desse breve olhar das perspectivas sociológicas e antropológicas da religião.

O segundo capítulo apresentará um panorama histórico da relação entre o Islã e o Brasil e procurará investigar como esta religião, de origem árabe, vem se adaptando no Ocidente, na cultura brasileira — em que é minoria — e como ela vem dialogando com a modernidade que estabeleceu princípios sob os quais as sociedades ocidentais se configuraram, a saber: avanço tecnológico, autonomia e secularização. Para tanto, partiu do encontro do Islã com o Brasil desde os escravos malês até os imigrantes sírios e libaneses. Este panorama ajudou a compreender o terceiro capítulo, que mostrará as características das comunidades muçulmanas do Rio de Janeiro, São Bernardo do Campo e Belo Horizonte e a inserção delas na configuração atual do campo religioso brasileiro.

O terceiro capítulo é a descrição do trabalho de campo realizado nas três comunidades muçulmanas em foco. Dividido em três subtítulos - um para descrição etnográfica de cada comunidade – estes se subdividem nas questões mais pertinentes para entender como vivem estes grupos: o grupo original de imigrantes, que busca remontar as origens das atuais comunidades e sua característica étnica, sírio e libanesa; os convertidos brasileiros que sem ascendência árabe compõem grande parte destes grupos e transformaram a características destas comunidades, que passaram de étnicas para mistas. E, ainda, as tensões e disputas entre imigrantes e convertidos, comum às três comunidades pesquisadas, que revelam a dinamicidade e os dilemas de identidade do Islã na realidade brasileira. Este capítulo é basicamente a descrição das observações do campo, o resultado da pesquisa qualitativa e a apresentação dos depoimentos coletados que demonstraram a realidade dos membros destas comunidades.

Já o quarto capítulo apresentará minhas análises da descrição apresentada no terceiro capítulo. Primeiramente, seguirá um estudo comparativo destas três comunidades, assim como apresentará dados quantitativos colhidos através da aplicação

de um questionário que objetivava revelar a composição dos grupos, a origem religiosa dos convertidos, a composição por gênero e idade, a situação socioeconômica e a escolaridade. Estes dados apresentados estatisticamente serão relacionados à pesquisa qualitativa, que pretende assim traçar o perfil comum das três comunidades, resguardando a peculiaridade de cada uma. Neste sentido, foi necessária a reflexão sobre a identidade e uma análise mais profunda do fenômeno das conversões nestas comunidades.

Capítulo I

Modernidade e pluralismo: o Islã no campo religioso brasileiro

Proponho, pois que se considere a nossa época, sob o ponto de vista dos seus fenômenos culturais fundamentais, como essa moeda que tem inscrita numa das suas faces a proposição fundamental do humanismo secular e, noutra, a sentença contrária preconizada pelo chamado retorno do sagrado. (Henrique Cláudio de Lima Vaz – A religião na Idade Moderna)

Para melhor compreensão da inserção do Islã no campo religioso brasileiro, é necessário analisar brevemente a estruturação desse campo a partir dos conceitos de modernidade e pluralismo, à luz de pensadores da Sociologia e da Antropologia da religião. Desse modo, este capítulo observará os aspectos da modernidade e do pluralismo que influenciaram o campo religioso brasileiro para, posteriormente, demonstrar de que forma o Islã está se constituindo nesse campo.

Partindo das análises de Hervieu-Léger (2008), principalmente em “O Peregrino e o Convertido”, é possível perceber o movimento interno das comunidades muçulmanas de Belo Horizonte, Rio de Janeiro e São Bernardo do Campo, nas quais a figura do crente muçulmano no Brasil coaduna bem com estas duas realidades. Essas comunidades religiosas se originaram principalmente da imigração síria e libanesa, e hoje abrigam convertidos, a maior parte da composição dos grupos, e a parte mais jovem, fenômeno que despontou no interior destas comunidades a partir da década passada, especificamente a partir do ano 2001.

A construção da modernidade, de acordo com Touraine, teve seu ápice no século XIX, com a instauração de um novo modelo de sociedade, regido por valores da burguesia, por arranjos sociais e políticos condizentes com as novas formas de organização do sistema produtivo e, conseqüentemente, das relações sociais; “a ideia de modernidade está, portanto, estreitamente associada à da racionalização” (TOURAINÉ, 1998, p. 18).

O desenvolvimento das cidades, acelerado pela Revolução Industrial, transformou camponeses em operários. O modelo capitalista de produção dos bens necessários à vida substituiu a economia fundada nas relações familiares. As transformações ocorridas no campo político e na economia criaram uma nova divisão de trabalho e novas classes sociais. Do ponto de vista filosófico, o Iluminismo fundou as bases para profundas criações da modernidade: a figura do “indivíduo” dentro de uma concepção liberal de humanidade, extensiva e abstrata. O racionalismo cartesiano

propôs uma interpretação do mundo, que tem como base a razão. Instalou-se o reino da razão, informado pelas regras do método, oposto às verdades, cujas bases são a tradição e a revolução.

Na religião, segundo esse autor, observaram-se alterações profundas, tanto pelas transformações ocorridas no âmbito das crenças quanto das instituições.

A secularização e o desencanto de que nos fala Weber, que definiu a modernidade pela intelectualização, manifesta a ruptura necessária com o finalismo do espírito religioso que exige sempre um fim da história, realização completa do projeto divino ou desaparecimento de uma humanidade pervertida e infiel à sua missão (TOURAINÉ, 1998, p. 18).

1.1 Secularização e pluralismo

A teoria da secularização foi preconizada por Weber (1989,1991), a partir de sua tese sobre o “desencantamento do mundo,” fenômeno que esse sociólogo observou a partir de elementos que constituíram o paradigma da sociedade moderna. Nesta perspectiva, a ciência seria fornecedora de sentido para a vida das pessoas, papel até então relegado à religião, que atuava também como instituição organizadora das estruturas sociais. Posteriormente, observou-se que o “desencantamento do mundo” não se deu de forma linear em todos os lugares. Para alguns autores, houve um eclipse da religião, retorno do sagrado, declínio da secularização, ou até mesmo uma revanche do sagrado, pois a religião continuou presente na sociedade em pleno vigor.

A continuidade da religião nas sociedades modernas demonstrou que o processo de secularização não desembocou necessariamente no fim da religião, mas impulsionou a transformação do papel que esta exercia nas sociedades e nos indivíduos. Essa transformação ocorreu dentro das instituições religiosas tradicionais e, em muitos casos, fez florescer novos movimentos religiosos. Ademais, esse processo de secularização fez com que as religiões tradicionais não só se reconfigurassem, mas deslocassem seus discursos para o âmbito privado, cabendo ao indivíduo orientar seu itinerário espiritual. A religião deixou de ser a única instituição responsável da ética e da moralidade e perdendo influência significativa no bojo social, marcada pelo cientificismo e pela racionalidade instrumental.

Sob a égide do progresso foram levantados os pilares da modernidade. Como a religião não coadunava com essa ideia, seu destino seria a expulsão do espaço público. A secularização passou então a não significar a negação total da religião, mas, antes, o fim dos monopólios religiosos.

Essa reconfiguração da religião chega à pós-modernidade² e diz respeito ao lugar e ao *status* das instituições na teia social. O processo de secularização foi a causa mais evidente dessa reconfiguração. Dentre os estudiosos desta teoria, destacou-se o sociólogo Peter Berger, que descreveu em sua obra intitulada “O Dossel Sagrado” o contexto no qual se inscreveu as bases de sua teoria sobre a relação da religião com a sociedade moderna. Um contexto conturbado de mudanças estruturais, na qual se deu, paralelamente, o processo de secularização da cultura e da sociedade que segundo este autor, pode ser definido como “o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura, são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 1985, p. 119). Reorganizaram-se, em um processo bastante complexo, as relações entre religião e sociedade. A natureza deixou de ser um dado imutável, matriz da ordem social e moral, e tornou-se, com a sociedade, objeto da ação humana. O processo de secularização, segundo a teoria de Berger, operaria em dois sentidos: a) socioestrutural, denominado também de secularização objetiva, que se manifestou principalmente através da saída das religiões de setores que antes estavam sob a tutela das mesmas. Este aspecto da secularização resultou na separação da Igreja e do Estado e na perda das estruturas de

² A pós-modernidade não é um termo novo, contudo é um conceito amplo, paradoxal e ambíguo. Para alguns autores este período seria uma nova fase do capitalismo pós-industrial. Lyotard sugere que a idade pós-moderna é aquela que rompeu com narrativas históricas próprias da chamada modernidade. Caracteriza-se pós-modernidade pela cultura da globalização permeada pelo neoliberalismo. Todavia, este conceito permanece de certa forma ligada ao conceito de modernidade baseada na ideia de progresso e de autonomia do indivíduo. Já o filósofo Lipovetsky utiliza o termo hipermodernidade, o que para ele é uma segunda modernidade, desreguladora e globalizada na qual houve a passagem da pós-modernidade (sociedade do efêmero) para a (sociedade do excesso). A 'pós' foi passagem para a 'hiper' sem contrários, absolutamente moderna, alicerçando-se essencialmente em três axiomas constitutivos da própria modernidade anterior: o mercado, a eficiência técnica, o indivíduo. “Tínhamos uma modernidade limitada; agora, é chegado o tempo da modernidade Consumada”. (LIPOVETSKY, 2004, p. 54). Nesta concepção o autor julga mais adequado o termo hipermoderno, pois o prefixo pós indicaria uma superação dos princípios estabelecidos pela modernidade, e o que de fato ocorre é uma reformulação, uma reconfiguração da modernidade, ou seja, os princípios da modernidade foram elevados a um grau superior àqueles pronunciados pelas narrativas ideológicas que sustentavam o termo “modernidade”. O individualismo, a sociedade de mercado, a relativização das fronteiras geográficas e a globalização econômica seriam algumas características desta nova fase das sociedades capitalistas pós-industrial. Portanto, ao invés de uma ruptura, a chamada pós-modernidade é uma continuidade do processo instaurado com a modernidade. O filósofo chama a atenção ainda para a fragmentação da sociedade e seus costumes, e a urgência de um novo paradigma social. Zigmund Bauman também discorda do termo pós-modernidade e utiliza “Modernidade Líquida” para caracterizar o momento atual em que os preceitos da modernidade derreteram-se (BAUMAN, 2001). Ele também concorda com Lipovetsky quando afirma que “a sociedade de consumo não é nada além de um excesso de coisas ofertadas pelo mercado. Enquanto a modernidade podia ser caracterizada por conceitos como: razão, verdade, objetividade, grandes narrativas, a pós-modernidade colocou em crise estes princípios trazendo para os indivíduos questões existenciais, pois a visão de mundo tornou-se fluida e relativa. Instaurou-se a partir daí um certo ceticismo frente ao que se considerava como verdades, o que resultou na perda de referências que antes baseavam um moralidade que se queria universal, tomaram lugar central a estética e as emoções, segundo Benedetti “o provisório, o efêmero, o fútil e o temporário são mais expressivos que o eterno, o imutável, o integrado, o harmônico e o sublime. A mistura é melhor que a pureza” (BENEDETTI, 2003, p. 69).

plausibilidade que sustentavam as religiões tradicionais; b) secularização da consciência ou secularização subjetiva é o conceito que o autor adotou para demonstrar o processo de individuação das interpretações religiosas, ou seja, ocorrência de certa desinstitucionalização da religião na qual os indivíduos escolhem seu percurso espiritual sem depender das grandes interpretações dadas pelas instituições tradicionais. Com isto, Berger demonstra que a religião não pode mais ser o elemento organizador da vida social, ela restringe-se à esfera do privado:

Secularização combina, de maneira complexa, a perda de influência dos grandes sistemas religiosos sobre uma sociedade que reivindica sua plena capacidade de orientar ela mesma seu destino, e recomposição, sob uma forma nova, das representações religiosas que permitiram a esta sociedade pensar a si mesma como autônoma (BERGER, 1985, p. 37).

Durante muito tempo, os estudos sociológicos da religião focaram suas abordagens sob este prisma da secularização. As teorias afirmavam que as instituições religiosas iriam perder suas influências sobre o espaço público e que, de fato, restaria o privado como *locus* da religiosidade. Contudo, esta teoria é hoje objeto de diversas revisões, uma vez que o surgimento de novas formas de crer e o reavivamento de religiões tradicionais tornou-se um fenômeno no mundo ocidental contemporâneo.

Segundo Martelli (1995), a crise da religião era irreversível e a secularização era uma consequência do processo de racionalização que transformara o Ocidente, assinalando o triunfo da racionalidade instrumental e, por isso, era um fenômeno que não podia ser detido, que comportava ao mesmo tempo a marginalização social da religião e a dessacralização, isto é, o “eclipse” ou, até mesmo, o desaparecimento do sagrado. A religião enfrenta uma emancipação e uma autonomia do mundo profano — a ciência, a política, a estética, a ética — em face dela. Observa-se uma laicização das diversas instituições sociais, ao se dotarem de ideologias, referências e regras de funcionamentos próprios. Segundo Martelli, “no plano individual, a secularização é a perda de plausibilidade da religião institucional pela visão do mundo pessoal” (Martelli, 1995, p. 292). A secularização, portanto, não trouxe necessariamente uma crise para a religião, mas, antes, colocou em cheque a credibilidade que instituições religiosas tinham no passado.

Para Acquaviva (1989), a secularização era sinônimo de “dessacralização”. E demonstra a existência de conexões entre dessacralização e mudança social. Na sociedade industrial, por causa das particulares condições de trabalho e de vidas criadas,

a experiência do sagrado torna-se cada vez menos possível, isto é, está em vigor um processo não só de secularização, mas também de dessacralização.

Já Pierucci (1997) assinalou que a secularização é uma teoria da transformação da sociedade, baseada no processo de desencantamento do mundo proposto por Weber. Nessa perspectiva, o protestantismo, ao alinhar-se com os propósitos da modernidade, tornou a religião secularizada, ou seja, houve um processo de secularização da religião. Porém, para Berger, o processo de secularização é muito anterior ao protestantismo, para ele, “o desencantamento do mundo começou no Antigo Testamento” (BERGER, 1985, p. 125). Aqui o autor faz menção à religião abraâmica, que teria deixado o caráter mágico da religião de então para se estruturar a partir da ética.

A secularização pode ser encarada, portanto, como fenômeno impulsionado pelas manifestações do processo racional típico da modernidade, pois, neste período, instaurou-se certa crise de credibilidade na religião, sendo uma das formas mais evidentes do efeito da secularização, que acarretou, como foi visto, um amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade.

Ainda de acordo com Berger, os valores que dizem respeito à religiosidade privada são, tipicamente, irrelevantes em contextos institucionais diferentes dos da esfera privada. Por exemplo, “um homem de negócios ou um político podem aderir fielmente às normas da vida familiar legitimadas pela religião, ao mesmo tempo em que conduzem suas atividades na esfera pública sem qualquer referência a valores religiosos de qualquer tipo” (BERGER, 1985, p. 126).

A separação Religião/Estado, trazida por uma situação de secularização tornando o Estado Laico, não obstante, trouxe em seu núcleo, segundo Giumbelli, um paradoxo: “não deixa de ser paradoxal que a mesma modernidade que exigiu a separação entre Estado e igrejas, governo civil e religião, também instituiu a liberdade religiosa” (GIUMBELLI, 2004, p. 48). Neste caso, a laicidade pretendida pelas sociedades modernas tem, em si, a questão ainda não resolvida sobre o espaço do religioso na sociedade. O autor acima trata, no mesmo artigo, de dois exemplos — um no Brasil e outro na França —, cuja problemática dos espaços trouxe à baila a polêmica entre religião e espaço público/privado. Esses exemplos dizem respeito à proibição, pelo governo francês, do uso do véu por meninas muçulmanas nas escolas públicas daquele país e, no outro caso, analisa a discussão no Brasil sobre o ensino religioso nas escolas públicas.

A secularização, mesmo sendo um traço característico da modernidade, relaciona-se paradoxalmente com os princípios norteadores deste período histórico, pois esta não resultou, como alguns previram, no fim da religião, mas relegou-a ao foro

privado, pois nas sociedades modernas os sistemas de plausibilidade que sustentavam a primazia das instituições religiosas ficaram fracos e não conseguiram sustentar a estrutura que até então mantinha erguida o edifício das instituições religiosas no Ocidente. Esse fato revelou a importância da concepção que o indivíduo assumiu na sociedade moderna³. A religião perdeu o lugar que ocupava outrora, o espaço público, mas não deixou de existir. Mantém-se vigorosa, acesa e, em alguns casos, revitalizada, mas faz parte do universo que se quer privado, fruto da autonomia, característica fundamental do indivíduo na sociedade moderna.

A distinção das esferas, portanto, se insere na separação entre a esfera pública e a esfera privada, que é a pedra angular da concepção moderna de política. Outro paradoxo reside no fato de que a modernidade combina a perda da influência dos grandes sistemas religiosos e a recomposição, sob uma forma nova, das representações religiosas. A maneira que a modernidade encontrou para pensar a história continuou dentro da visão religiosa, da qual se afastou para conquistar sua autonomia.

A religião institucional deixou de ter sua influência sobre as decisões do Estado. Hoje a religião e instituições religiosas ficaram relegadas à escolha dos indivíduos e se situam em um sistema de concorrência religiosa, dada a realidade de pluralismo na qual tenta se adequar. Como sugere Pierucci (1997), a religião perdeu seu poder de coesão sobre a vida social e sobre as escolhas dos indivíduos. A religião já não é mais a reguladora da cultura e dos indivíduos fazem suas escolhas religiosas a partir de suas necessidades particulares e são autônomos para mudar ou para adaptar sua crença da maneira que lhe convém. Para Hervieu-Léger (1993), a religião na sociedade secularizada ganha nova forma, ao mesmo tempo em que “dilui, renasce e ressurge”.

A religião é fornecedora de sentido, um “empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmo sagrado” (BERGER, 1985 p. 38). É a partir da subjetividade que a experiência religiosa se apresenta na modernidade e mais precisamente na pós-modernidade. Neste contexto não há fidelização a uma instituição religiosa.

³ A compreensão da categoria indivíduo na sociedade moderna foi explicitada por Vaz em artigo sobre a religião na idade moderna, especificamente entre os anos de 1965-1985. Para este autor a “categoria ‘indivíduo’ que está na base da ideologia individualista não diz respeito, portanto, ao indivíduo enquanto emerge num determinado entorno cultural por traços e qualidades que o distinguem, como o *sophós* na Grécia, o *vir bonus* em Roma, o “cavaleiro” na sociedade feudal, ou o “humanista” da Renascença. É, exatamente, o “homem sem qualidades” (*Mann ohne Eigenschaften*) título de um romance famoso de Robert Musil que retrata a Viena dos princípios do século, um dos laboratórios mais avançados na elaboração da modernidade. Lutero antecipou-se genialmente, cunhando para o indivíduo da ideologia individualista a expressão *Herr omnes*. Uma sociedade em cujo centro organizacional e simbólico está o valor-indivíduo é uma sociedade para a qual o problema maior é o problema da satisfação das necessidades que se desdobram, como necessidades artificiais (sobrepondo-se e muitas vezes deformando as necessidades naturais), numa cadeia infinita (o ‘mau infinito’ na expressão de Hegel, o ‘i n f i n i t o em potência’ segundo Aristóteles): a efetivação histórica desse tipo de sociedade é a nossa ‘sociedade do consumo’”(VAZ, 1988, p. 39).

Assim, a realidade cultural em que a religião se apresenta é uma realidade plural. A polarização da religião, que a secularização ocasionou, e a concomitante perda do caráter coletivo ou de realidade também podem ser descritas dizendo-se que a secularização conduz a uma situação de pluralismo, pois, como afirma Berger, “a secularização causa o fim dos monopólios das tradições religiosas e, assim, conduz a uma situação de pluralismo” (BERGER, 1985, p. 146).

Na história humana, os estabelecimentos religiosos existiram como monopólios na sociedade, monopólios de legitimação última da vida individual e coletiva. As instituições religiosas eram, de fato, instituições propriamente ditas, isto é, agências reguladoras do pensamento e da ação. O mundo, tal qual definido pela instituição religiosa em questão, era mantido não apenas pelos poderes da sociedade e por seus instrumentos de controle social, mas, e mais fundamentalmente, pelo senso comum dos membros daquela sociedade.

Para Mariz (2006), a cosmovisão contemporânea é em si plural. Não há mais na sociedade contemporânea um princípio norteador. Esta realidade plural alimenta a autonomia dos indivíduos que livremente podem escolher: a escolha aparece aqui como um direito, como querem professar sua fé. A realidade pluralista faz com que a escolha seja algo de fundamental importância para os sujeitos, que cada vez mais podem exercer esse direito. A quebra dos monopólios põe fim à transmissão por tradição e inaugura a possibilidade de reinterpretação da realidade.

A religião participa deste processo de pluralização da sociedade. Diferentes formas de crer convivem no mesmo espaço. A diversidade de ofertas religiosas no campo religioso brasileiro atual demonstra um verdadeiro mercado em busca de fiéis. As diversas possibilidades de crer concorrem entre si no vasto “mercado religioso” (MARTELLI, 1995, p. 290). Para Berger (1985), a característica das realidades pluralistas é que os ex-monopólios religiosos não podem mais contar a submissão de suas populações.

Assim, os dois processos que caracterizam a religião num mundo secular seriam o pluralismo e a privatização. O pluralismo religioso reflete o fim da situação de monopólio e inaugura uma situação de mercado, em que as diferentes alternativas religiosas concorrem pela preferência dos crentes. A religião no mundo plural abandona sua ambição de unir toda uma sociedade ou de ditar a ética da vida pública, ficando confinada à vida privada.

Por outro lado, será preciso também entender que esse processo de modernidade, que favoreceu o que se denominou de pluralismo religioso, vem acompanhado de certa

crise de sentido, uma vez que os grandes sistemas valorativos ruíram, deixando o indivíduo livre para melhor buscar o que lhe dê significação:

Para além da religião, o tempo cultural em que vivemos e para onde dirigimos inclui cada vez mais um número maior de estilos de espiritualidades, de outros sistemas de sentido, de combinações pessoais e coletivas de saberes e valores que não apenas permitem, mas obrigam a própria pessoa-religiosa a interações de sentido, a integrações de escolhas, a indeterminações de seu próprio destino como indivíduo e uma identidade (BRANDÃO, 2004, p. 284).

Pierucci, nesse sentido, também refletiu a propósito da busca de sentido, mostrando que uma de suas faces pode ser uma pertença superficial àqueles sistemas que momentaneamente parecem fornecer ao indivíduo um horizonte de sentidos, porém, este não é fixo como no passado:

Nas sociedades pós-tradicionais, *et pour cause*, decaem as filiações tradicionais. Nelas os indivíduos tendem a desencaixar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer. Desencadeou-se nelas um processo de desfiliação em que as pertenças sociais e culturais dos indivíduos, inclusive religiosas, tornaram-se opcionais, mais que isso, revisáveis e os vínculos, quase só experimentais, de baixa consistência (PIERUCCI, 2004, p.19).

E parece que, no mundo moderno, tratando especificamente das pertenças religiosas, os sentidos são sempre entendidos de forma dialética. A forma como esta dialética se dá é entendida por Berger e Luckman, ao tratarem da modernidade e crise de sentido nas sociedades modernas, observando, acima de tudo, os processos de pluralismo e secularização:

Esta relação dialética de perda de sentido e criação de novo sentido, ou seja, enfraquecimento e fortalecimento de sentido, pode ser encontrada mais claramente no caso da religião. Ela é sem dúvida um padrão abrangente, rico em conteúdos e sistematicamente estruturada de experiências de valores (BERGER; LUCKMAN, 2004, p. 41).

A modernidade produziu um pluralismo cultural. O modelo tradicional, relativamente unitário, dá lugar à pluralidade de perspectivas culturalmente interpretadas. Facilita-se, assim, o acesso e a escolha do indivíduo diante dessa pluralidade. E a religião, no coração da cultura, sofre impacto semelhante, ficando entregue a um processo de individualização. Os indivíduos se libertam de ligações de

origem, de ordem, de religião e experimentam-se como centro de ação auto-responsáveis. Elas correspondem a um remanejamento global das referências coletivas, a rupturas de memória, a uma reorganização dos valores. Para Berger:

A situação pluralista, ao acabar com o monopólio religioso, faz com que fique cada vez mais difícil manter ou construir novamente estruturas de plausibilidade viáveis para a religião. As estruturas de plausibilidade perdem solidez porque não podem mais apresentar a sociedade como um todo para servir ao propósito da confirmação social (BERGER, 1985, p, 162).

O sujeito assim não só opta por sua denominação religiosa como elabora seu próprio universo religioso.

A racionalização do mundo e sua conseqüente secularização provocaram a busca de sentido, tanto em nível institucional como individual; neste caso, é a religião que fornece “funcionais satisfatórios, na sociedade moderna” (MARTELLI, 1995, p. 300), pois a modernidade fracassou em dar sentido à vida das pessoas. Esta falta de sentidos propiciou a volta de modelos religiosos. Este retorno aos modelos emocionais de devoção é interpretado como “protestos implícitos contra uma excessiva racionalização da religião” (SANCHIS, 1989, p. 15).

Vislumbrando a teoria da secularização das sociedades modernas, Berger (1985) retoma sua teoria que, segundo o autor, podia ser definida como uma situação em que o Estado se veria independente da chancela da religião, que se resumiria à esfera do privado. Isto seria possível porque, na visão deste sociólogo, a base socioeconômico e político-cultural, na qual a religião se assentava, entrou na modernidade em um processo de crise de credibilidade, o que ele denominou de problema de plausibilidade.

Ao se tratar, portanto, de pluralismo religioso, é preciso compreendê-lo de forma mais ampla. Entre os estudiosos se encontra o próprio Berger. Ele não negou que a mesma tenha ocorrido em algum momento e em diferentes situações nas sociedades modernas; no entanto, avaliou este processo e, a partir daí, pôde-se falar de dessecularização, termo utilizado também pelo sociólogo:

A modernização leva necessariamente a um declínio da religião, tanto na sociedade quanto na mentalidade das pessoas. E é justamente essa ideia central que se mostrou errada. Com certeza, a modernização teve alguns efeitos secularizantes, em alguns lugares mais que em outros. Mas ela também provocou o surgimento de poderosos movimentos de contra-secularização. Além disso, a secularização a nível societal não está necessariamente vinculada à secularização a nível de consciência individual. Algumas instituições religiosas perderam o poder de

influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso (BERGER, 2001, p. 10).

Ainda na visão deste sociólogo, a secularização atuou em dois níveis: no nível subjetivo da consciência e no nível da sociedade e da cultura. Por um lado, há o processo de privatização da religião, por outro, o processo de pluralismo religioso, resultado da ruptura do monopólio religioso e a instauração de competição entre definições distintas da realidade.

Segundo Mariz, fica evidente que o sagrado jamais poderia desaparecer das sociedades, mesmo nas consideradas seculares:

Toda sociedade, por mais secular e individualista que pareça, necessitará de um conjunto de crenças e valores que integre os indivíduos, que desempenhe, assim, o papel de uma religião, que seja funcionalmente uma religião (MARIZ, 2001, p. 115).

As crenças e valores para essa autora são como um cimento que mantém unido por laços de solidariedade indivíduos de uma mesma sociedade. Neste caso, a religião é uma instituição social e perpassa a construção de uma visão moderna de mundo.

A respeito do paradigma da secularização, Brandão (2004) afirma que um dilema foi instaurado a partir das previsões sobre a religião nas sociedades modernas:

Eis um dilema: tudo muda, mas tudo permanece mais ou menos igual. Anunciou-se, em séculos e décadas passadas, o “fim da religião” e a “morte de Deus”! Ei-los vivos por toda parte e gozando de boa saúde. A religião convive com ciências e ideologias e não parece perder terreno, mas antes revigora-se e abre-se a um mundo de ideias e de desafios humanos sem dúvida mais difícil que os “mundos culturais” que nos antecederam (BRANDÃO, 2004, p. 284).

Vaz explicita a dialética da modernidade secularizada coadunada com um reavivamento das mais diversas formas de crer, mesmo nas sociedades mais secularizadas e de certa forma considera que o chamado retorno do sagrado deve ser observado com prudência:

O que parece difícil é dissociar o avanço da modernidade deste fenômeno que aparentemente seria o seu reverso e que é o recrudescimento das manifestações do sentimento e das práticas religiosas

mesmo nas camadas sociais que são tidas e havidas por mais "secularizadas". Por outro lado, os mesmos anos que assistiram ao espriar-se da onda do "humanismo secular" cobrindo todos os campos da existência do homem ocidental, conheceram igualmente manifestações de surpreendente vitalidade por parte das grandes instituições religiosas. [...] Eis o que nos convida a usar com precaução a expressão "retorno do Sagrado". Tudo leva a pensar que o recuo do Sagrado tradicional ante a investida da modernidade passa a ser compensado com a emergência de um novo tipo de Sagrado, capaz de conviver com os padrões civilizatórios da modernidade, mesmo aparentemente contestando-os. É essa uma hipótese que deve ser cuidadosamente verificada e que, em todo o caso, não pode estar ausente das reflexões em torno do chamado "retorno do Sagrado" (VAZ, 1988, p. 43-44).

Ainda sobre o dilema que levou à revisão, sugerida por Berger (2001), a respeito da teoria da secularização e no intuito de obter melhor compreensão sobre a religião nas sociedades modernas, Mariz comenta:

Quando Berger escolhe o termo dessecularização ele reconhece ter havido um processo de secularização em algum momento. A escolha deste termo contradiz, ao menos aparentemente, sua crítica ferrenha à teoria da secularização. Apesar de reconhecer que ao se falar em dessecularização sustente indiretamente “a velha teoria de secularização”, Berger, em diversos momentos no texto, afirma que esse declínio da religião não foi observado. Chega a dizer, por exemplo, que o mundo hoje continua “furiosamente religioso como sempre foi, e em alguns lugares mais que nunca” (MARIZ, 2001, p. 25).

Já para Camurça, a situação do cenário religioso atual é marcada por um forte “reavivamento” de novos movimentos religiosos. Este fato, porém, segundo o autor, não pode ser entendido apenas como um “reencantamento do mundo” ou uma “revolução do Sagrado”:

Essas polêmicas em torno dos dois emblemas matriciais – sagrado e profano, verdadeiros ícones constituintes – no seu contraste, oposição e contraponto – das culturas e civilizações ao longo da História, a nosso ver, sintomatizam o que parece ocorrer nessa (pós) modernidade de começo de milênio: um rompimento da polaridade dada pela supremacia de um dos pólos, o secular, mas não necessariamente a inversão da polaridade com a predominância do sagrado, e sim a re colocação de um estado de tensão entre eles, que a emergência desses novos movimentos religiosos tende a expressar. Portanto, são movimentos que surgem entre o secular e o sagrado, explicitando na sua configuração a co-presença das duas dimensões constitutivas da humanidade, numa polaridade tensa e desafiadora (CAMURÇA, 2003, p. 55).

Os emblemas matriciais (sagrado e profano) de que fala Camurça neste trecho foram também assinalados por Vaz (1988), mas, neste caso, o autor sublinha o fato de que o sagrado não determina mais o profano como o fizera no passado:

Parece mais acertado dizer que é a relação tradicional entre "sagrado" e "profano" (esse apresentando-se agora como profano secularizado) que sofre uma mudança qualitativa e profunda, pela mudança mesma dos seus termos. Com efeito, na oposição tradicional entre "sagrado" e "profano" era o sagrado que definia o lugar do profano no universo simbólico da sociedade: ele se distinguia do profano para instituí-lo na sua significação última e para legitimá-lo. Era um Sagrado instituidor. A fronteira entre o sagrado e o profano era traçada pelo próprio Sagrado a partir do seu espaço sacral (o termo *pro-fanum* denota essa função definidora do Sagrado). A relação com o profano se inverte quando o sagrado se descentra na sociedade secularizada (VAZ, 1988, p. 44).

Seria, todavia, esta situação uma reorganização do religioso. Esta reorganização trouxe o fenômeno das novas formas de crer. Este fenômeno oferece universos religiosos em um estado de competição mercadológico no qual as religiões acotovelam-se umas nas outras ficando a encargo dos indivíduos decidir pela forma que mais sentido lhes dê, podendo dela se desligar a qualquer momento.

No mundo pós-moderno presencia-se uma série de manifestações religiosas que Huntington chama de revitalização religiosa. Esse autor cita dois exemplos de acontecimentos que, segundo ele, podem ser considerados como momentos de revitalização do religioso ocorrido no fim do século XX: as manifestações religiosas nos ex-países comunistas, nos quais a religião substituiu a ideologia socialista marxista e a revitalização do Islã na Ásia central que teve causa a própria modernidade:

A causa mais óbvia, mais visível e mais poderosa do ressurgimento religioso global é precisamente aquilo que deveria ter causado a morte da religião: os processos de modernização social, econômica e cultural que cobriram o mundo na sua segunda metade do século XX. Antigas fontes de identidades e antigos sistemas de autoridade foram destruídos. As pessoas se transferiram do campo para a cidade, ficaram separadas de suas raízes e assumiram novos empregos ou ficaram desempregadas. Elas interagiram com grande número de estranhos e ficaram expostas a novos conjuntos de relacionamentos. Precisaram de novas fontes de identidades, novas formas de comunidade estável e novos conjuntos de preceitos morais para dar-lhes alguma sensação de relevância e de propósitos. A religião, tanto da corrente principal como a fundamentalista, atende a essas necessidades (HUNTINGTON, 2010, p. 154).

No trecho acima, o autor sugere que a falta de identidade ocasionada pela modernidade e o fim das ideologias políticas podem ter causado o que ele chama de

revitalização da religião na pós-modernidade. O que deveria ter causado o fim da religião foi o elemento fundamental para manter acesa a chama das diferentes tradições religiosas. A religião fornece respostas atraentes e os grupos religiosos propõem comunidades de vida e partilha (HUNTINGTON, 2010, p. 155). Assim, a religião é, na pós-modernidade, a fornecedora de uma identidade. Os indivíduos encontram uma certa identidade ao integrar uma comunidade religiosa. Gilles Keppel (1998), ao se referir à reislamização, salienta que o que as pessoas encontram nas comunidades muçulmanas é um meio para reconstruir uma identidade que ficou sem sentido no mundo secular. Huntington ressalta que o ressurgimento religioso na contemporaneidade é uma reação contra o secularismo, o relativismo moral e a autoindulgência, bem como a reafirmação dos valores de ordem, disciplina, trabalho, auxílio mútuo e solidariedade humana. Assim, o papel que os grupos religiosos exercem é aquele deixado de lado pelos estados modernos. “O colapso da ordem e da sociedade civil cria vácuos que são as vezes preenchidos por grupos religiosos, frequentemente fundamentalistas”. (MOORE *apud* HUNTINGTON, 2010, p. 157). O papel que o Islã desempenha na sociedade atual pode ser comparado ao da ética protestante, de acordo com Huntington (2010), pois o Islã não é uma reação à modernidade, mas à ocidentalização. Em um capítulo intitulado “O ressurgimento Islâmico”, o autor acima afirma que:

Esse ressurgimento Islâmico é, na sua amplitude e profundidade, a última fase do ajuste da civilização islâmica ao Ocidente, um esforço por encontrar a “solução” não nas ideologias ocidentais mas no Islamismo. Ele personifica a aceitação da modernidade, a rejeição da cultura ocidental e o reengajamento no Islamismo como guia cultural, religioso, social e político para a vida do mundo moderno (HUNTINGTON, 2010, p. 178).

O Islã é uma reação ao Ocidente, e não à modernidade, sublinha o autor acima. Essa religião, em qualquer parte do mundo onde se insere, quer ser a guia para a vida concreta das pessoas, um exemplo de sociedade. O Islã é um estilo de vida e talvez este aspecto seja um diferencial num mundo de pluralismo religioso, pois sua doutrina quer abarcar todos os setores da vida do indivíduo e sua austeridade muitas vezes é atraente aos olhos de quem vive uma crise de identidade ou quer encontrar um pertencimento a um grupo.

Assim, secularização e pluralismo são fenômenos da modernidade, contudo, não são fórmulas estanques e não aconteceram necessariamente ao mesmo tempo e em todos os lugares. Estes fenômenos trouxeram a religião para o centro dos debates sobre a vida social em diversos lugares, sendo que o processo de secularização foi base para a

formação de uma situação de pluralismo que conseqüentemente abriu a possibilidade da competição entre as religiões, instaura-se assim, segundo Berger (1985), uma situação de “mercado religioso”. Diferentemente do que previa vários autores da teoria da secularização, a religião se encontra novamente na pauta das discussões. O próprio Berger, em um artigo de 2001, afirmou: “O mundo de hoje, com algumas exceções [...] é tão ferozmente religioso quanto antes” (BERGER, 2001, p. 10). **O ressurgimento das religiões ocorreu como uma reação à secularização na medida em que a modernidade desconstruiu a segurança que o ser humano encontrava na instituição religiosa. Esta mesma modernidade não foi capaz de substituir fontes de sentido que sustentassem os valores morais e éticos. No caso Islâmico, como foi visto, a relação com a modernidade não se mistura com o enfrentamento que esta religião declara ao Ocidente e o ressurgimento desta religião em alguns países teve a modernidade e a tecnologia como aliados para sua inserção social.**

É preciso ressaltar que a chamada modernidade não se instaurou homogeneamente em todo mundo ocidental e conseqüentemente a secularização foi apenas uma de suas características, tendo ocorrido diferentemente em diversas partes.

1.2 As figuras do “Peregrino e do Convertido”

Para caracterizar melhor o significado da religião no momento atual e enfim descrever as características que permeiam o muçulmano das comunidades pesquisadas, imigrantes, descendentes e convertidos, reportarei às considerações de Danièle Hervieu-Léger, socióloga francesa, que definiu a religião na contemporaneidade a partir de duas figuras significativas para compreensão desse novo modelo de religioso: “o peregrino e o convertido”. Duas categorias que marcam a forma como a religião se reconfigurou nas sociedades, demarcadas pela secularização e pela individuação, contudo, antes de adentrar, mesmo que brevemente, no interior da obra que trata destes dois personagens do religioso moderno, é preciso fazer menção a um tipo de crente que ainda faz parte do seio das comunidades religiosas tradicionais: a figura do crente praticante. Este se difere do peregrino e do convertido, pois o praticante é aquele que ainda se apoia na instituição e preza pela comunidade:

O que distingue de maneira decisiva a figura do praticante da do peregrino diz respeito ao grau de controle institucional de que um e

outro são objeto. O praticante conforma-se com disposições fixadas, que têm, assim, um caráter de obrigação para o conjunto dos fiéis. Mesmo quando a observância é solitária, ela conserva uma dimensão comunitária. A prática peregrina é pelo contrário uma prática voluntária e pessoal. Ela implica uma escolha individual, que permanece em primeiro plano mesmo no caso em que a peregrinação toma uma forma coletiva. [...] A figura do praticante e a do peregrino opõem-se enfim na medida em que encarnam dois regimes claramente distintos do tempo e do espaço religioso. A primeira está estreitamente ligada à estabilidade territorial das comunidades. [...] Prática excepcional, a peregrinação define um momento de intensidade religiosa que não se inscreve nos ritmos da vida ordinária e rompe com o ordenamento regular do tempo das observâncias praticantes (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 109-110).

Sobre o peregrino não há controle institucional, uma vez que é uma prática pessoal, individual e de acordo com as necessidades do crente:

O praticante se conforma a disposições fixas, que tem, por isso, um caráter de obrigação para todos os fiéis. Mesmo quando a observância é solidária, ela conserva uma dimensão comunitária. A prática peregrina, ao contrário, é uma prática voluntária e pessoal. Ela implica uma opção individual que mantém a primazia mesmo no caso em que a atividade assume uma forma coletiva. A prática peregrina é variável, ela permite dedicação subjetiva diferenciada, cujo sentido é, no fim das contas, produzido por aquele que realiza (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 98).

A figura do praticante e a do peregrino, segunda a autora, encarnam dois regimes nitidamente distintos do tempo e do espaço religioso:

A primeira é estritamente ligada à estabilidade territorial das comunidades [...]. prática móvel, a peregrinação remete a forma de espacialização do religioso, que é a do percurso que ele traça, dos itinerários que ela baliza e sobre quais indivíduos se movimentam (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 99).

Outro ator importante no cenário da nova configuração religiosa é o convertido. Segundo Hervieu-Léger, essa figura é a que oferece melhor identificação dos processos de identidades religiosas no contexto de mobilidade:

As conversões nas sociedades modernas são inseparáveis, a um tempo, da individuação da adesão religiosa e processo de diferenciação das instituições que faz emergir identidades religiosas distintas das identidades étnicas, nacionais ou sociais. Em uma sociedade em que a religião tornou-se assunto privado e matéria de opção, a conversão assume, antes de tudo, a dimensão de uma escolha individual, na qual se manifesta, por excelência, a autonomia do

sujeito crente. É por isso que a figura do convertido se reveste de caráter exemplar (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 108).

Sobre a figura do convertido, a autora os subdivide em três tipos:

O indivíduo que muda de religião, seja porque rejeita expressamente uma identidade religiosa herdada e assumida para adotar uma nova; seja porque abandona uma identidade religiosa imposta, mas à qual havia aderido, para adotar uma nova. Fazem uma avaliação comparativa das diferentes tradições disponíveis, não somente a forte aspiração a uma integração personalizada e uma comunidade em que se é recebido como um indivíduo, porém, mais amplamente, um direito à escolha religiosa que torna o passo acima de tudo dever de fidelidade a uma tradição herdada.

A segunda modalidade da conversão é a do indivíduo que, não tendo nunca pertencido a qualquer tradição religiosa, descobre, a partir de um caminho pessoal mais ou menos longo, aquela na qual se reconhece e à qual decide, finalmente, integrar-se. Essas conversões dos sem-religião tende a se multiplicar nas sociedades secularizadas, onde a transmissão religiosa familiar é, como vimos, consideravelmente precária. Para um grande número desses novos fiéis, a conversão marca o ingresso em um novo universo religioso em relação ao qual eles eram, até então, completamente estrangeiros. É o caso praticamente geral dos jovens imigrados da segunda e terceira geração que abraçaram o Islã. Falar em relação a eles de “re-islamização” não tem nenhum sentido, pois eles nunca foram, de fato, introduzidos na religião muçulmana que é, eventualmente, a de seus pais e avós.

A terceira modalidade da figura do convertido é a do “re-afiliado”, do “convertido de dentro”: aquele que redescobre uma identidade religiosa que permanecerá até então formal, ou vivida a mínima, de maneira puramente conformista. O protestantismo, como o catolicismo dos países ocidentais, oferece, hoje, exemplos dessa dinâmica de re-afiliação presentes em particular nos movimentos de renovação – do tipo pentecostal e carismático (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 109-110).

Nestas três perspectivas de convertidos descritos pela autora, nota-se que converter é inaugurar uma vida nova, um “nascer de novo”, e, nesta vida nova, o crente convertido reformula suas convicções, muda seus hábitos e redireciona suas relações sociais. Esse tipo de crente expressa uma clara perspectiva de identidade religiosa no contexto de mobilidade da modernidade, marcada pela tônica da escolha individual.

O peregrino representa o movimento, pode transitar entre várias expressões religiosas. O convertido representa a busca por uma identidade religiosa dentro de uma sociedade. Segundo Hervieu-Léger, o peregrino representa a modernidade caracterizada pela mobilidade, enquanto o convertido identifica os processos de formação das identidades religiosas no contexto de mobilidade.

Este aporte tornou-se significativo neste momento da pesquisa, pois ajudou a compreender o que está descrito no capítulo III e IV deste trabalho, principalmente no que diz respeito ao convertido muçulmano sem ascendência árabe nos grupos pesquisados e, mais particularmente, no subgrupo dos convertidos, no qual pude perceber os desdobramentos das três modalidades afirmadas pela autora: a) O indivíduo que muda de religião - nas comunidades muçulmanas pesquisadas a trajetória dos indivíduos, na maioria das vezes, demonstra sua origem católica, sua breve passagem por religiões evangélicas e por fim sua chegada ao Islã. Ao abraçar esta nova religião, os convertidos enfatizam a decepção que tiveram com as religiões anteriores, além da falta de apoio dos membros destas comunidades e, acima de tudo, o que eles chamam de relaxamento dos valores religiosos. Por isso, reafirmam que, ao abraçarem o Islã, buscam a vivência de uma religião nos atos cotidianos, e não apenas em alguns momentos especiais da vida. Buscam uma comunidade forte e unida e uma crença “mais simples”⁴ fundamentada na unicidade de Deus e nos ensinamentos do Alcorão. b) A conversão dos sem-religião – dentre os convertidos ao Islã nas comunidades pesquisadas também colhi relatos de convertidos que antes não tinham religião. Para estes, a racionalização e a tecnologia deixaram a desejar. Leitores da cultura geral fazem críticas severas às religiões, principalmente ao Cristianismo e em especial à Igreja Católica⁵. Depois de anos de busca, de confrontos com as ciências e de rompimento de laços ideológicos e políticos,⁶ eles encontram no Islã um misto de vida espiritual, busca por conhecimento e engajamento político. Estes não são muitos dentro do subgrupo de convertidos sem ascendência árabe, mas sua posição dentro destas comunidades é respeitada. Geralmente, conheceram o Islã lendo livros, jornais ou em viagens a países muçulmanos. São eles professores ou profissionais liberais. c) O ré-filiado – foi comum encontrar nas comunidades a presença desse terceiro tipo de convertidos, destacado por Hervieu-Léger, o ré-filiado. São convertidos mais antigos e que por algum motivo se afastaram da comunidade por um tempo e depois retornaram. Os motivos para o

⁴ É comum nos depoimentos os convertidos ao falarem da motivação que os levaram ao Islã, enfatizarem a simplicidade da religião. Esta simplicidade está também destacada nos materiais impressos de divulgação da religião. Este caso foi melhor apresentado no capítulo III.

⁵ Vêm a Igreja Católica como “uma empresa multinacional poderosíssima” que legitimou em muitos casos o poder estabelecido, “chancelou a escravidão” e é detentora de uma “máfia que opera em grande escala no mundo”. Além disso, citam com frequência os livros de Dam Braw, “Código Da Vince” e “Anjos e Demônios”. Sobre os evangélicos, principalmente os pentecostais, criticam os milagres e condenam o enfoque dado ao dízimo. Estas posições não são comungadas pelos mais velhos, tanto imigrantes, descendentes ou convertidos há muito tempo. A relação destes com as religiões cristãs é mais dialógica e não se opõem sobre filhos se casarem com pessoas cristãs. Para estes todas as religiões têm seus problemas, e enfocam que o Islamismo também os tem.

⁶ Dentre estes vários eram militantes de esquerda, participaram de movimentos estudantis, sindicatos e partidos políticos. Os partidos políticos mais citados por estes convertidos foram o PT e PDT (citados em Belo Horizonte), PSTU, PCB, PDT (citados no Rio de Janeiro) e PCO e PT (Citados mais frequentemente em São Bernardo do Campo).

afastamento são vários, geralmente, uma decepção como o caso do estudante convertido que ficou decepcionado com a comunidade de Belo Horizonte que lhe prometera uma bolsa para estudar no Sudão e depois não cumpriu a promessa. Ele era muito engajado na comunidade, para os outros um “exemplo de crente”, porém, desapareceu por meses da comunidade e só retornou recentemente. Outro caso desse tipo, encontrei na comunidade do Rio de Janeiro: um professor que, convertido ao Islã, falou-me que viveu muito tempo longe da comunidade e sua fé baseava-se nos livros que lia em casa e sua prática religiosa era mínima, o essencial, mas não externava sua escolha. Encontrei ainda dois membros da comunidade muçulmana mineira que depois da conversão optaram apenas pela vertente mística do Islã, pela vida espiritual e pelas reflexões baseadas no Alcorão; muitos não os consideravam muçulmanos. Estes retornaram à comunidade, pois o grupo espiritual em que estavam desfez-se devido a mudança para o exterior de seu guia espiritual; ressalta-se que nenhuma destas pessoas tinha qualquer vínculo com a comunidade.

Poderia ainda sugerir um quarto tipo de convertido àqueles que têm características dos três aspectos acima, acrescido de uma conversão avulsa e de uma militância autônoma. É o caso do convertido ao Islã de Belo Horizonte que não conhece a mesquita e que ele mesmo produz e distribui seus folhetos de divulgação, com mensagens de contestação ao mundo ocidental, nas ruas da cidade. Encontrei apenas este caso, mas nas ruas movimentadas das cidades grandes percebe-se enorme número de pessoas falando por si mesmas, pregando e distribuindo matérias sem nenhuma vinculação a um grupo ou à instituição religiosa a que se refere; a própria linguagem e a qualidade utilizada nos folhetos evidenciam uma iniciativa particular.

É, portanto, a partir deste cenário socioantropológico apresentado até aqui que analisarei as comunidades muçulmanas de Belo Horizonte, Rio de Janeiro e São Bernardo do Campo, na perspectiva de compreender, no discurso do crente, e observando-o em sua prática, como vem se dando o fenômeno das conversões dentro destas comunidades e como os novos integrantes se relacionam com a comunidade original, basicamente de imigrantes. Além disto, esta observação do crente em sua prática buscou entender como o Islã se insere no campo religioso brasileiro, onde esta religião é minoria, campo este balizado pelos traços da modernidade e do pluralismo.

Desta forma, será possível, a partir das reflexões acima, sobre a modernidade e pluralismo religioso, compreender os aspectos e suas influências no campo religioso brasileiro, no qual se situa meu objeto de pesquisa, as comunidades muçulmanas em foco.

1.3 O islã como mais uma opção no campo religioso brasileiro

A experiência religiosa é uma construção histórica inserida na cultura, dentro de um determinado contexto. No caso brasileiro, o contexto em que diversas religiões se inserem é de certo pluralismo. Certo pluralismo porque ainda o Cristianismo, em suas várias vertentes, é majoritário, mas há expressões religiosas mais diversas que fazem presença na outrora chamada Terra de Santa Cruz. Em um contexto tão diversificado é difícil conceber a ideia de uma identidade religiosa, uma vez que a religião está ligada a uma busca por identidade, por pertencimento a um grupo, a uma comunidade. O religioso tem hoje a característica de estar sempre em movimento de ser um peregrino, transitório e provisório.

Ao se identificar como um Estado laico, com liberdade de consciência, culto e crença, o Brasil abre uma possibilidade para que seus cidadãos possam escolher livremente, no rol de ofertas religiosas, aquela manifestação espiritual que mais sentido possa lhe oferecer. Neste rol de ofertas o Islã vem despontando como mais uma opção.

Sobre o estabelecimento do Islã em solo brasileiro Ribeiro apresenta três estágios da presença desta religião: “islamismo de escravidão (caso dos malês), islamismo de imigração (caso dos sírios e libaneses) e islamismo de conversão (caso das novas adesões por parte daqueles que sem ascendência árabe aderem a esta religião)” (RIBEIRO, 2012, p. 109). Por estas três fases, nota-se que não haveria o porquê falar em estranhamento de um Islã brasileiro, pois estas três fases são marcas históricas de uma dinâmica religiosa que se constituiu dentro da sociedade originada basicamente a partir de certo pluralismo religioso.

Ilustra a última fase apresentada acima por Ribeiro a notícia vinculada no dia 31 de março de 2013, no “Jornal Folha de São Paulo”, que trouxe uma matéria escrita por um enviado ao Irã com a seguinte manchete: “Brasileiro convertido ao Islã acha a vida no Irã Maravilhosa”⁷. A matéria relata a trajetória religiosa de um paulista que se converteu ao Islã na mesquita de Santos, interior de São Paulo, e ganhou uma bolsa de estudos para cursar teologia no Irã. O brasileiro, depois de algum tempo naquele país, resolveu mudar para lá com sua família. A motivação para a mudança foi a filha de um ano. Para esse convertido, o Irã pode dar uma educação mais adequada para a filha, pois

⁷ Folha de São Paulo, 31/03/2013, Caderno Mundo.

o Brasil, embora sendo um país religioso, perdeu, para ele, os valores morais que devem nortear a vida das pessoas:

No Brasil os valores morais estão invertidos. A criança na escola não respeita o professor, e a violência está em todo lugar. O sexo antes do casamento cai na banalidade e prejudica a sociedade. Por mais que as feministas digam que não, a mulher brasileira é, sim, um objeto. Poder andar na rua pelada é uma liberdade falsa. A brasileira sabe que, se ela não tiver um certo padrão de beleza, se sentirá inferior. Ela sabe que, se não mostrar o que tem, não conseguirá certas coisas. Não é isso que queremos para nossa filha. (Folha de São Paulo, 2013)

De acordo com a reportagem, o convertido não quer que sua filha se torne uma “mulher objeto”, que é como as mulheres são tratadas na sociedade brasileira, conforme a visão do convertido. Há pouco tempo este muçulmano brasileiro mudou novamente sua dinâmica religiosa e dentro mesmo do Islã optou pelo xiismo. No Irã encontrou uma sociedade que segundo ele é um lugar adequado para se educar a filha, pois, dentre as características do lugar, ele destaca:

A inocência da população, que não tem a maldade dos brasileiros[...]. Aqui a gente anda na rua sem medo de ter o relógio ou o dinheiro roubado[...]. O custo da vida é muito baixo. Minha bolsa mensal equivale a cerca de R\$ 100, mas aqui tudo é tão barato. Desde pequena, a chamamos para ficar pertinho na oração. Hoje ela já sabe quando é hora de fazer "Alá Akbar" [Deus é maior, frase pronunciada nas orações]. Ela se ajoelha e põe as mãozinhas na cabeça. Mas ela não vai deixar de ser brasileira, e o português será sua língua principal. Além disso, nosso plano é voltar a morar no Brasil dentro de uns dez anos, quando eu estiver formado e apto a mostrar o islã verdadeiro aos brasileiros. Ela talvez estranhe o ambiente quando estiver com a família brasileira, mas ela verá qual o valor da mulher no nosso país, e espero que um dia nos agradeça pela nossa escolha. Meu sonho é que ela construa uma família muçulmana. Mas também quero que ela passe por uma faculdade. O Corão incentiva muito os estudos. [...] Por mais que eu mostre o caminho certo e queira que ela tenha Deus no seu coraçãozinho, ela é quem vai decidir seu futuro. Amirah terá total liberdade para seguir seu caminho. A gente faz a nossa parte, mas o futuro só Deus sabe. Ela talvez estranhe o ambiente quando estiver com a família brasileira, mas ela verá qual o valor da mulher no nosso país, e espero que um dia nos agradeça pela nossa escolha. Meu sonho é que ela construa uma família muçulmana. Mas também quero que ela passe por uma faculdade. O Corão incentiva muito os estudos.(SIC) (Folha de São Paulo, 2013)

Os trechos da reportagem acima revelam que, ao abraçar uma religião o crente busca um sistema de sentido e valores morais, como assinala Hervieu-Léger: “Converter-se é, em principio, abraçar uma identidade religiosa em sua integridade” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 131). A opção por uma religião como o Islã

muitas vezes está ligada a uma busca por uma vida mais austera, uma alternativa para o modelo ocidental. Nos relatos dos convertidos, esta motivação é recorrente, como se poderá ver no capítulo III deste trabalho.

Sabe-se que o campo religioso brasileiro, hoje, é composto por uma diversidade de manifestações religiosas. Essa diversificação encontra suas bases na natureza histórica do Brasil, na qual a mistura teve papel fundante, montando, a partir daí, um quadro religioso, que teve suas origens na religião dos nativos, na religião dos africanos e na religião dos europeus. Acrescenta-se a este quadro a acentuada influência da modernidade, que aqui chega tardiamente, e, dentre suas características, destacamos a oferta das mais variadas formas de crer, o que é fundamental para se compreender o fenômeno do pluralismo religioso.

Desta forma, a composição do campo religioso brasileiro, estruturada sob o signo da diversidade, mostra-se mais claramente no momento atual, no qual o cenário, para estudiosos da Sociologia e da Antropologia da religião, é pintado de cores variadas. Sanchis, importante estudioso do campo religioso brasileiro, confirma a hipótese de que a situação de pluralidade religiosa não é nova no Brasil. Segundo este autor:

Uma pluralidade sistemática marca a sociogênese do Brasil, logo traduzida em porosidades e contaminações mútuas. Nem multiculturalismo de simples justaposição, nem confusão e supressão das diferenças. Basta lembrar, desde o início, os movimentos compósitos das “santidades” indígenas, que nasceram basicamente no grupo social dos mamelucos, mas logo envolveram lideranças indígenas, colonos lusitanos e “negros da Guiné”; depois, mais amplamente as tradições africanas, profundamente sincretizadas antes mesmo de chegar ao Brasil, e introduzidas aqui no caldeirão de uma matriz viva, historicamente ativa e, ao menos quanto à vivência “popular”, processadora das diferenças: o catolicismo (SANCHIS, 2011, p. 25).

Por esta razão soma-se à característica deste pluralismo religioso de formação as influências trazidas pela modernidade. Desta forma, o quadro atual pode ser entendido como uma situação na qual as sociedades transpassadas pelo viés da globalização convivem com uma variedade de formas religiosas, e que disputam o mesmo espaço, instaurando, assim, uma concorrência ou uma espécie de “mercado religioso”.

Diante deste quadro, a pertença a uma instituição religiosa passa a fazer parte da opção – escolha – do indivíduo, que buscará nesta o sentido e a orientação de sua vida. Desse modo, o indivíduo pode se desfiliar a qualquer momento, sem maiores complicações, caso o sistema de sentido escolhido deixe de oferecer respostas.

Ainda dentro desse ponto de vista, foi importante a reflexão de um artigo de Negrão, no qual o autor afirma que “tal pluralismo mercadológico está, de certa forma, presente no campo religioso brasileiro, bem como a competição entre grupos religiosos pela preferência do fiel consumidor” (NEGRÃO, 1997, p. 66). Assim, o campo religioso brasileiro, neste início de século XXI, pode ser compreendido como uma reunião de diversas formas de crer, instalando-se no setor da vida privada, porém, sem deixar de apresentar suas marcas do espaço público. Diante disso, não é mais possível encontrar apenas nos grandes sistemas tradicionais o fornecimento de sentido que os indivíduos buscam; estes grandes sistemas também parecem adaptar-se ao modelo de concorrência e disputa.

Esta situação faz oposição ao antigo sistema de hegemonia religiosa implantado, no caso do Brasil, através do processo de colonização. A tradição foi, neste caso, responsável pela sustentação da ideia de uma única forma de crer, reproduzida no núcleo familiar e reafirmada nos espaços públicos, pois tudo era marcado pelo traço do Catolicismo europeu. Todavia, com a chegada da modernidade na sociedade brasileira, marcada pela urbanização e industrialização, principalmente a partir de meados do século passado, novos paradigmas tomaram conta das instituições e dos indivíduos — quebrando antigos sistemas, como o monopólio religioso, resultando, daí, no fenômeno do pluralismo. Esse fenômeno encontrou, aqui, terreno fértil, principalmente neste momento da história, devido ao contexto de globalização, no qual as sociedades modernas se inserem. Esse contexto foi responsável pela aproximação das fronteiras geográficas, propiciando um encontro com o diferente, com o que antes parecia distante.

Assim, o Islã aparece no cenário brasileiro como uma religião basicamente de imigrantes. Os primeiros foram os africanos trazidos para cá como escravos e posteriormente foram os imigrantes sírios e libaneses. Hoje, com a chegada dos convertidos sem ascendência árabe, as comunidades muçulmanas vêm crescendo e ganhando novos adeptos; mesmo que esse crescimento seja discreto, deixa vislumbrar questões importantes sobre ser muçulmano no Brasil.

Embora majoritariamente cristão, o Brasil é um espaço que hoje convive com várias formas de crer e, neste caso, as religiões trazidas para cá por imigrantes, como é o caso do Islã, dentre outras, deixam seu caráter étnico-cultural e se apresentam como mais uma oferta, juntamente com as demais. Não num primeiro momento, pois não parece ser este o objetivo primeiro dos imigrantes, no caso muçulmano, mas neste momento atual.

No caso específico do Islã no Brasil, o que se pode constatar até agora é que, aqui, o Islã, no início, se caracterizava como uma religião apenas de imigrantes, e seu objetivo era apenas a preservação de uma identidade cultural, portanto, uma religião étnica. Entretanto, no momento atual, as comunidades muçulmanas no Brasil assumem nova configuração: deixam de ser comunidades exclusivas de imigrantes para se tornarem uma comunidade mais universal, uma vez que se apresenta aberta a todas as pessoas que queiram nela se ingressar, independentemente de sua origem religiosa.

Ajudou-me a compreender esse novo rosto das religiões consideradas antes étnicas e agora universais outra reflexão de Pierucci. Embora, neste trabalho, o autor não trate especificamente do Islã, os instrumentos utilizados por ele para a análise das religiões afro-brasileiras foram utilizados por mim para compreender o Islã em nosso campo religioso, uma vez que este autor emprega o termo ruptura para caracterizar o cenário de algumas religiões atualmente.

Assim, abraçar uma religião é abraçar uma nova religião (PIERUCCI, 2006). Neste caso, significa um rompimento com os laços anteriores de crenças para se inserir numa nova perspectiva, mais individual. É desta forma, que o Islã se insere no cenário das cidades brasileiras como mais uma opção religiosa e quer oferecer uma nova identidade àqueles que estão em busca de uma vida mais regrada e com sentido, ou de uma vida religiosa mais exótica, ou para aqueles que de alguma forma se sentem discriminados ou excluídos e imaginam que o Islã, por ser também marginalizado, seria seu lugar adequado.

O Islã, nas três comunidades pesquisadas, vem se constituindo a partir de sua discreta relação com a sociedade local, principalmente a partir da chegada dos novos convertidos sem ascendência muçulmana que, por motivações variadas, buscaram no Islã uma identidade religiosa mais sólida e austera. A entrada desses novos adeptos marca uma nova etapa na história dessas comunidades, uma vez que os mesmos trazem consigo objetivos diferentes dos membros mais antigos do grupo original de imigrantes. Para estes últimos, a divulgação da religião não era considerada algo importante; já para os novos convertidos, a divulgação é um passo importante para o crescimento do grupo. Os imigrantes também deram passos importantes para o crescimento dos grupos fora de seu meio étnico e prova disso foi a construção das mesquitas, pois sabiam que, uma vez que seus descendentes não seguiriam propriamente sua religião, os grupos deveriam se abrir para a comunidade maior, mesmo para preservar sua sobrevivência.

Capítulo II

O Islã no Brasil

Deixar de lado sua identificação étnica, retomar seu caráter universal e assumir uma identidade mais exclusivamente religiosa, apresentando-se no mercado religioso como mais uma opção viável para o crente brasileiro. É isso, no nosso entender, o que está acontecendo com o islã no Brasil. (Vitória Peres de Oliveira – O islã no Brasil ou o Islã do Brasil)

Neste capítulo buscarei apresentar os aspectos históricos do Islã com o Brasil. O objetivo central é demonstrar que a presença do Islã em solo brasileiro no século XIX, proporcionada pelo tráfico de escravos trazidos da África, que tinham sido islamizados em seus países de origem e aqui ficaram conhecidos como malês, nada tem a ver com as comunidades muçulmanas que aqui se estabeleceram a partir do século XX com as imigrações de sírias e libanesas.

A literatura que trata destes períodos históricos não menciona nada a respeito de uma relação entre um momento histórico e outro, embora trate da mesma religião. A história do Islã no Brasil não trata de uma continuidade, mas de dois momentos distintos nos quais os membros ou descendentes do primeiro em nada se relacionaram com o segundo. Contudo, as duas fases revelam apenas que o Islã no Brasil pôde ser considerado durante muito tempo como uma religião de imigrantes e só recentemente o seu caráter étnico vem sendo reconfigurado para uma característica mais mista e universal.

Estes dois momentos históricos foram relatados aqui a partir de uma pesquisa bibliográfica que procurou encontrar condições de possibilidades de estabelecimento desta religião em campo brasileiro, sendo que da fase das imigrações sírias e libanesas resultaram as comunidades contemporâneas, pelo menos no Sudeste do país. Dentro destas comunidades hoje se apresenta um novo fenômeno: os convertidos sem ascendência árabe que encontraram o Islã como mais uma opção religiosa. Estes convertidos foram encontrados nas comunidades pesquisadas e se relacionam, de forma fraterna e conflituosa, ao mesmo tempo, com a parcela de imigrantes que ainda hoje compõem o interior destes grupos.

É surpresa para muitos o título deste capítulo, pois o Islã ainda é visto como uma religião distante e de fora. Permanece popularmente certo antagonismo entre eles e nós, pois falar do Islã ou do mundo muçulmano remete logo ao Oriente Médio, à literatura árabe ou aos estereótipos construídos pela mídia: terrorismo, extremismo, intolerância.

Faz pouco tempo que o meio acadêmico brasileiro começou a apresentar pesquisas sobre o Islã e sobre as comunidades islâmicas no Brasil. Entre os pioneiros nesta área estão os trabalhos de Silvia Montenegro, Faustino Teixeira, Paulo Hilu da Rocha Pinto e Vitória Peres de Oliveira.

O censo 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE demonstrou dados tímidos sobre o número de muçulmanos no Brasil. As comunidades muçulmanas falam de cifras maiores, contudo, a presença do Islã ainda é bem invisível nas sociedades brasileiras. Além da discreta presença e da pouca visibilidade dessa religião, a população brasileira está acostumada a formular seus conceitos sobre o Islã e o mundo muçulmano, a partir das diversas mídias que, constantemente, veiculam notícias de um Islã bélico que faz oposição ao Ocidente. No entanto, afora essas formas de ver o Islã, o brasileiro está comumente acostumado à figura dos chamados turcos⁸. A maioria dos imigrantes sírios e libaneses eram cristãos e integraram parte de muitas cidades brasileiras, tanto do interior do país como em capitais, principalmente no Sudeste, onde a atuação no comércio deu visibilidade a este grupo étnico.

Este capítulo ajudará na compreensão dos capítulos seguintes, pois evidenciará que o Islã é uma realidade plural capaz de se inserir em contextos sociais tão diferentes de sua origem, mesmo onde é minoritário, como no caso brasileiro.

Nos dois casos constata-se que o Islã no Brasil foi uma religião de estrangeiros, étnica, e que só agora parece se abrir para uma realidade mista, com a entrada de convertidos sem ascendência árabe.

A partir desta perspectiva histórica e sociológica, mostra-se um Islã que, no Brasil, aos poucos, vai ganhando espaço e certa visibilidade capaz de desmontar estereótipos e ser mais uma oferta num campo religioso plural. Os dados aqui oferecidos podem trazer paradoxos ou mesmo pequenas alterações, uma vez que não há registros quantitativos sobre a população de muçulmanos malês no fim do século XIX, dados que faltam também no que tange à imigração sírio e libanesa durante o século XX.

Preservar a identidade religiosa era um objetivo importante para os imigrantes sírios e libaneses. Para isso criaram diferentes instituições religiosas. No início eram associações de cunho social, depois tornaram agremiações religiosas. Os muçulmanos criaram suas instituições religiosas, assim como os cristãos orientais, porém um pouco

⁸ Os imigrantes oriundos do Oriente Médio eram denominados turcos devido à ideia de que o Império Otomano era um império turco. Truzzi compreende que só após o início do século XX é que os emigrantes, ao chegarem às Américas, foram denominados turcos. (TRUZZI, 1997, p. 27)

mais tarde, a partir da segunda década do século XX . Nas associações muçulmanas as atividades principais seriam as orações diárias e a festa do fim do Ramadã (mês do jejum), casamentos e cursos de língua árabe.

2.1 Muçulmanos no Brasil: da escravidão à imigração

Para falar do Islã no Brasil imperial, focarei, primeiramente, a temporalidade da terceira década do século XIX, mais precisamente o ano de 1835, data em que estourou no Império o levante que ficou conhecido como Revolta dos malês. Esse movimento foi o primeiro contato documentado da presença muçulmana no Brasil. Há uma hipótese de que, juntamente com os portugueses, haviam desembarcado no Brasil seiscentista muçulmanos, mas não existe um *corpus* documental que comprove tal hipótese.

Em 1835, a sociedade brasileira era estruturada por um regime escravocrata e uma forte desigualdade social. O sistema vivia um contexto de intensas lutas entre movimentos emancipatórios, republicanos, separacionistas, e a Bahia foi palco de muitas delas. O ideal iluminista já se fazia presente entre a burguesia brasileira, mas, além deste, outros grupos sociais levantavam-se contra a estrutura econômica e política da ex-colônia.

Nesse contexto, vale destacar a importância do levante de escravos muçulmanos, ocorrido em 25 de janeiro de 1835, que, segundo o historiador João José dos Reis, pode ser considerado como um dos mais importantes movimentos de escravos ocorrido nas Américas, embora pouca importância se tenha dado a tal evento na literatura que enfoca o período. O objetivo principal desse levante era libertar Salvador e se apoderar do Recôncavo baiano.

O Historiador Boris Fausto relata que o Brasil havia declarado Independência de Portugal em 1822 e, em menos de uma década depois, Dom Pedro I abdicou do trono. Começa então o período regencial (1831-1840), uma vez que o sucessor, Pedro de Alcântara, mais tarde Pedro II, era menor de idade. Dom Pedro II foi coroado em 1840, com 14 anos, tendo início assim o segundo reinado. Portanto, o levante aqui referido acontece na Bahia, especificamente em Salvador, no período regencial, em que politicamente o país se encontrava desorganizado, atrelado às estruturas da antiga colônia e sem mobilidade social significativa. Além do levante do Malês, “outras revoltas ocorreram em várias regiões do Império, como a Cabanagem (PA), a Balaiada (MA), a Sabinada (BA), e a Guerra dos Farrapos (RS/SC)” (FAUSTO, 2006, p. 171). Tais eventos denunciavam a insatisfação com o governo imperial centralizador, o desmando e a miséria que tomavam a nação. O Período Regencial foi um dos mais

agitados da história política do Brasil; as rebeliões, que, nas províncias, quase levaram à quebra da unidade nacional, e a efervescência política foram os dois aspectos principais desse período. O poder estava nas mãos de um conselho de transição, de acordo com a Constituição de 1824, denominado Regência Trina Provisória, em virtude da menoridade do príncipe herdeiro.

A instabilidade do período regencial, segundo Fausto (2006), acabou instigando o desenvolvimento de dois outros importantes eventos. O primeiro deles foi a aprovação da Lei Interpretativa do Ato Adicional, de maio de 1840, que retirava a autonomia concedida às províncias. Dois meses depois, os exaltados conseguiram se aproveitar dos vários conflitos para que o Golpe da Maioridade antecedesse a chegada de Dom Pedro II ao poder, colocando um fim à Regência.

Retomando o contexto do Levante dos malês, de acordo com Reis (2003), no ano de 1835, a população de Salvador era de 65.500 pessoas, entre africanos, brasileiros e europeus, sendo que os africanos representavam 33% da população à época. Além da porcentagem de africanos, chama a atenção a menção que o historiador faz a Katia Mattoso, que calculou que 90% da população livre dessa cidade vivia “no limiar da pobreza”. Diante de tal quadro socioeconômico, o historiador destaca concentração de renda, que, na capital baiana, demonstrava que cerca de 10% dos mais ricos controlavam 66,9% da riqueza, enquanto os 30% mais pobres obtinham apenas 1,1%. É dentro desse contexto que explode a rebelião muçulmana.

O autor aprofunda a discussão, levantando uma série de fontes do período, historiadores, documentos oficiais e depoimentos que remontam ao evento:

A Bahia destacou-se como uma das regiões mais agitadas do país. Entre 1820 e 1840, a província foi palco de um conflito anticolonial, revoltas militares, motins portugueses, quebra-quebras e saques populares, rebeliões liberais e federalistas, com laivos republicanos, e levante de escravos (REIS, 2003, p. 45).

Segundo Reis, a data escolhida para estourar a revolta não foi por acaso. No calendário católico, o dia 25 de janeiro corresponde à festa de Nossa Senhora da Guia, na Bahia, e faz parte das festividades do Bonfim. Mas, segundo Reis, para os malês, essa data correspondia a uma das festas do fim do mês do Ramadã⁹ no Calendário islâmico:

⁹ O mês do Ramadã é o nono do calendário lunar muçulmano e corresponde ao mês sagrado do jejum ritual, um dos pilares da fé islâmica. Segundo a tradição muçulmana é o mês de renovação da fé, da caridade e da penitência, pois rememora-se a revelação do Alcorão pelo anjo Gabriel ao Profeta Mohammad.

A rebelião foi planejada para acontecer num momento especialíssimo do calendário religioso muçulmano, na verdade o mais importante: o mês do Ramadã.[...] Para confirmar estas informações, fiz a conversão do dia 25 de janeiro de 1835 da era de Cristo para o calendário muçulmano, e resultou o esperado: 25 de Ramadã A.H. 1250 (REIS, 2003, p. 262).

O historiador aprofundou um pouco mais sua pesquisa sobre a data escolhida para a revolta e, ao que sua pesquisa indica, a data corresponderia mais precisamente à “noite da glória”, festa na qual se recorda a revelação do Alcorão ao Profeta Mohammad. Esta festa precede o final do mês do jejum, mês sagrado para os muçulmanos:

Aproximava-se o final do jejum, e é possível que os malês celebrassem uma das festas que precedem o final do mês sagrado, o Lailat al Qadr, cuja tradução para os idiomas ocidentais é ora “Noite da Glória”, ora “Noite do Poder” ou “Noite do Destino”.[...] O Qadr representa a revelação da escritura sagrada a Muhammad, celebrando portanto a aproximação entre Alá e os homens (REIS, 2003, p. 263).

Segundo Verger (1987), a hora prevista para estourar o levante era aquela em que os escravos saíam das casas para buscar água nas fontes públicas, bem de manhã, pois, neste momento, estaria reunido grande número de insurgentes. Além disso, deveriam promover incêndios em diversos pontos da cidade para desviar a atenção da polícia.

Embora arquitetada pelos escravos africanos aqui chamados de malês, a revolta contou com africanos de outras etnias. Os malês eram os escravos com uma reconhecida identificação étnica e religiosa, trazida direta e objetivamente da África Ocidental: eram muçulmanos.

Segundo Bastide, o nome malê provém da região da África de onde eram oriundos esses escravos: “É evidente que esse termo é uma corrupção de Mali, nome de um dos reinos muçulmanos do vale do Níger, habitados por malikê, no século XII de nossa era” (BASTIDE, 1971, p. 204). Possuíam assim uma carga de organização política e, inclusive, militar, advindas das guerras e batalhas que traziam ainda frescas e estavam sendo travadas no continente africano. Assim, a categoria malê foi usada genericamente para classificar todo escravo que fosse muçulmano.

Na Bahia de 1835, os africanos muçulmanos eram conhecidos como “malês”. A origem do termo tem sido objeto de disputa. Braz do Amaral, por exemplo, sugeriu que derivasse de “má lei”, que seria como os católicos consideravam o Islã, em oposição à “boa lei” da religião católica.(...) o historiador americano R. K. Kent associou male

com Malām, a palavra haussá tomada do árabe *mu'allim*, que significa “clérigo” ou “mestre”. Nina Rodrigues, primeiro estudioso competente dos malês, sugeriu que o termo deriva de Mali, o poderoso Estado muçulmano da Costa do Ouro. Contudo, a explicação que nos parece mais sensata e direta é apresentada por Pierre Verger, Vincent Monteil e Vivaldo da Costa Lima, que associam o termo male a imále, expressão iorubá para muçulmano. Imále, por sua vez, é apontado por Kathleen Stasik como sendo derivado de Mali. (...) Dessa forma, Nina, Etienne, Bastide e outros estudiosos que apontam a etnia malinké como origem de male teriam passado por cima de um vocábulo mais próximo. Mali estaria então na origem da origem, na ordem /Mali – imále – male, que seria a etimologia mais plausível. (...) No entanto, deve ficar claro que na Bahia “malé” não denominava o conjunto de uma etnia africana particular, mas o africano que tivesse adotado o Islã, embora, se quisermos ser bem estritos e etnicamente corretos, *malês seriam apenas nagôs islamizados*. Porém, nagôs, haussás, jejes, tapas – enfim, indivíduos pertencentes a diversas etnias – eram tidos, se muçulmanos, por malês (REIS, 2003, p. 177).

No entanto, os *haussás* eram identificados como muçulmanos a ponto de *haussá* e malê se tornarem sinônimos, embora estes se designassem *mussulmi* e rejeitassem a associação dos termos. A etnia *haussá* foi trazida para as Américas na metade do século XIX. Eles correspondiam entre 15 e 20% da população escrava na Bahia, os outros eram na maioria adeptos da religião dos orixás. Poderíamos dizer que havia aqui certo pluralismo religioso entre os africanos de 1835, na cidade de Salvador. Reis afirma que o Islã se expandia em meio à população africana dessa cidade.

O que se pode perceber é que a religião colaborou, por seus princípios, para a instauração da rebelião, pois foi liderada pelos malês, que já traziam, em sua bagagem cultural, um elo entre política e religião.

Decerto, é inútil delimitar em casos como este a fronteira exata entre religião e rebelião. Esta última começa onde aquela enuncia a predileção por um grupo oprimido. O próprio fato de africanos escravos e libertos professarem o Islamismo configurava uma cisão, um afastamento radical da máquina ideológica escravista e, portanto, uma rebeldia. (REIS, 2003, p. 247)

A própria situação dos malês já era em si de rebeldes, pois professavam uma religião diferente da religião oficial no momento histórico em que a constituição do país, naquela época, não permitia a liberdade de expressão religiosa, e o Catolicismo figurava como religião oficial do Estado.

As religiões africanas eram perseguidas desde a Colônia como feitiçaria, superstição, curandeirismo. Isso não mudaria fundamentalmente após a Independência, pois continuariam a ser tratadas na órbita policial, e não constitucional. Nesse sentido, os malês viviam à margem da lei (REIS, 2003, p. 247).

A rebelião que objetivava a liberdade foi deflagrada e durou somente algumas horas: três, no máximo. As armas dos rebeldes eram mínimas e o levante foi reprimido rápido, por ter sido denunciado pouco antes de os rebeldes conseguirem implementar seus planos. Mesmo assim, os insurgentes resistiriam ao aparato militar. Verger relata como foi a denúncia:

Na véspera, por volta de nove horas da noite, ou seja, apenas oito horas antes do momento previsto para ação, uma mulher nagô emancipada, Guilhermina Roza de Souza, que tinha sido escrava de Firmino Joaquim de Souza Velho, veio prevenir seu vizinho da rua do Bispo, o cidadão André Pinto da Silveira, do que se tramava para o dia seguinte. [...] André Pinto da Silveira preveniu imediatamente o presidente da província e o chefe de polícia, Francisco Gonsalves Martins. Todas as disposições de defesa foram em seguida tomadas e a tropa alertada (VERGER, 1987, p. 340).

Foram, segundo Reis (2003), algumas centenas de participantes, cerca de 70 mortos, e outras centenas foram julgadas e punidas com prisão, açoites, deportação ou mortes. Deve-se levar em conta também o fato de que, ao contrário das demais, que começaram com tentativas de fuga em massa para organização na periferia, no interior, esta foi a primeira rebelião escrava ocorrida dentro da cidade, no centro, em Salvador. O terror dos senhores de escravos pelas suas propriedades e pelas suas vidas tinha que ser amenizado. Embora de curta duração, foi intensa, e sua relevância está em ter sido organizada por africanos muçulmanos que, impulsionados pelo sentimento religioso, não aceitavam a condição de escravos.

Assim terminou a revolta. O pequeno grupo de insurrectos tinha entretanto conseguido, em algumas horas, intimidar a guarda do palácio e resistir ao batalho de infantaria. Obrigaram a polícia a fechar-se em sua caserna da Mouraria e somente encontram resistência e contra-ataque na caserna da cavalaria [*sic*] (VERGER, 1987, p. 341).

Os julgamentos foram exaustivos, as investigações percorreram todos os participantes, determinaram todas as linhas de ação. E os castigos foram equivalentes. Cada execução de pena possuía seu ritual e sua significação política de exemplo. As sentenças de morte foram as mais pesadas; sem dúvida, os enforcamentos eram encarados como uma forma fundamental de intimidação para possíveis rebeldes em potencial. Foram quatro enforcados, todos devidamente registrados, todos com a pompa necessária. As execuções dos açoites foram menos espetaculosas, talvez, mas não menos públicas.

Baseado em grande parte nos autos da inquirição oficial, além de uma montanha de outros documentos inéditos, Reis vislumbra também quem eram esses escravos e nisso, certamente, está a grande força dessa obra.

Aguiar descreve as características desses escravos muçulmanos:

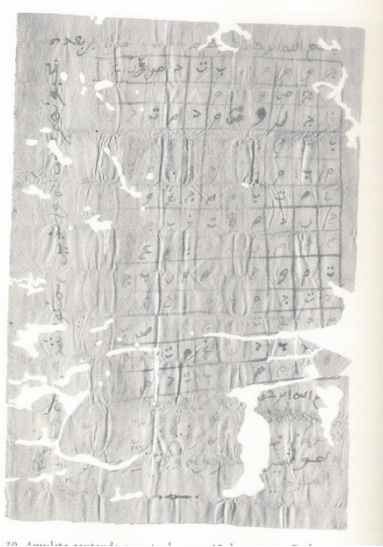
Os escravos muçulmanos se distinguiam dos demais pela vida austera que levavam, pela moral rígida que seguiam e pela moderação e sobriedade dos gestos e rituais. (...) a marca registrada desses escravos era a barba 'à la Cavaignac', que usavam como símbolo de diferenciação étnica e religiosa. Os homens usavam ainda uma espécie de túnica branca típica do Sudão maometano junto com um gorro de onde pendia uma longa faixa branca. As mulheres usavam turbante, saias rendadas e chinelinhas (AGUIAR, 1997, p. 22).

O cenário religioso baiano de 1835 era plural. Dentro dessa pluralidade de crenças, o Islã teve importante papel. Os escravos muçulmanos usavam trajes do Islamismo e, no corpo, traziam pequenos pedaços de papel com trechos do Alcorão (conforme figura I), o que posteriormente foi chamado de patuá.

Os muçulmanos eram minoria na Bahia, mas não uma minoria desprezível. Considerando o tamanho dos grupos étnicos entre os quais o Islã estava mais difundido (haussás, bornos, tapas e nagôs), calculo terem sido eles 15% e 20% dos africanos de Salvador de 1835 – mas estou falando de pessoas que tinham compromisso variado com a religião. De fato a maioria dos iorubás vítimas dos conflitos que acabei de narrar era adepta do culto dos orixás. Na melhor das hipóteses o Islã representava na Bahia um concorrente de peso, num ambiente em que convivia com o culto dos orixás nagôs, dos vunduns jejes, dos iskoki haussás, dos inquices angolanos – entre outras expressões da religiosidade tradicional. Somem-se os santos do catolicismo crioulo – também abraçado por africanos – e se terá uma ideia do pluralismo religioso no seio da população africana e afro-baiana daquela época (REIS, 2003, p. 178).

Esses escravos muçulmanos deixaram marcas de sua estada no Brasil. Os amuletos religiosos, que depois foram denominados patuás, são exemplos dessas marcas, além do turbante, a barba e o cabelo hoje ainda usado pelos adeptos do Candomblé. Essa religião africana herdou elementos e traços da presença do Islã na Bahia, no século XIX. Além disso, o ideal de liberdade e de não, submissão, afora Deus, foram marcas deixadas na história política e social do Brasil. A intensidade do levante muçulmano no Brasil está no seu conteúdo e na estrutura de sua organização, e não na duração do evento que se tornou o primeiro e único levante muçulmano na história da América Latina.

Figura I – Amuleto contendo trechos do Alcorão ¹⁰.



O mais notável e difundido símbolo do Islamismo entre os africanos da Bahia foi o patuá, que consistia num pedaço de papel com alguns trechos do Alcorão que se trazia junto ao corpo, como forma de proteção: “no corpo do negro abatido foi encontrada uma espada e muitos papéis em língua árabe, contidos dentro de um saquinho” (VERGER, 1987, p. 341). O costume de usar esse amuleto como forma de proteção foi incorporado pelos demais africanos que não eram muçulmanos. Os muçulmanos difundiram esse amuleto e, juntamente com ele, a religião islâmica. Inquirindo os insurgentes sobre o que estava escrito naqueles papéis, pois a polícia pensava ser a trama de mais golpes por parte dos malês, eles respondiam, segundo Verger: “De suas respostas, ressaltava que aqueles papéis eram preces de male escritas pelos mestres da nação *Ussá* e alguns também na nação *Tapa*, que ensinavam os nagôs que os conheciam” (VERGER, 1987, p.342). A polícia continuava sua investigação nos lugares que os escravos e emancipados habitam e nestes lugares descobriram mais papéis escritos com caligrafia árabe, que os mesmos julgavam ser planos dos rebeldes.

O conjunto de investigações nas habitações dos escravos e emancipados africanos levou à descoberta de numerosos papéis e brochuras descritas nos relatórios da polícia como sendo “escritos à maneira dos hebreus”, brochuras hebraicas”, cobertos de caracteres “harabes”, escritos “arabicamente”, em “hiheroglíficos” ou “em caracteres estrangeiros”. De fato, tratava-se de inscrições extraídas do Alcorão que, colocadas dentro de pequenos saquinhos de couro, serviam de talismã aos africanos, insurrectos ou não. Tinham também encontrado tábuas que pensavam serem feitas para a impressão tipográfica ou litográfica, mas eram na realidade aquelas que serviam aos letrados para ensinar os versos do Alcorão a seus alunos.(...) Em

¹⁰ Rolf Reichert, Os documentos árabes do Arquivo Público do Estado da Bahia. Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, 1970, doc. N.28. Acervo da Apeba.

sua ignorância, a polícia pensava que se tratava de papéis em caracteres desconhecidos, graças aos quais os insurrectos se comunicavam uns com os outros, o que lhes parecia provar pela presença, nos diversos lugares das investigações, de papéis e livros cobertos com a mesma misteriosa escrita. (...) A polícia encontrava também durante as buscas uns rosários sem crucifixo, mas com um pequeno bastão na extremidade e argolas de metal branco (VERGER, 1987, p.343).

Aqui na descrição de Verger aparecem outros elementos da religiosidade muçulmana, como as tábuas para a aprendizagem do Alcorão e o *masbaha* ou *misbaha*, também conhecido como *tasbih* ou *tespih*, que é um objeto similar a um rosário de uso tradicional entre os fiéis da religião islâmica, dividido em três partes de trinta e três contas cada, sugerindo os 99 atributos de *Aláh*.

Reis lembra, ainda, o poder que a palavra escrita exerce para o crente muçulmano:

A palavra escrita gozava de grande prestígio entre aqueles africanos mais familiarizados com a cultura oral, para os quais a escrita em si representava magia protetora da melhor espécie. Mesmo entre grupos islamizados como os fulanis, podiam ser encontrados indivíduos que apostavam no poder protetor da palavra escrita de extração não-islâmica. (...) Mas, num ambiente como a Bahia, a escrita ocidental não possuía tanta força mística entre os negros quanto os escritos islâmicos. Aqui, a popularidade do talismã islâmico remontava aos tempos coloniais, quando era conhecido como bolsa de mandinga. (...) Os amuletos malês eram em geral feitos de folha de papel contendo passagens do *Qur'an* e rezas fortes. Esses papéis eram escritos e cuidadosamente dobrados por gente entendida no assunto, até chegar a um tamanho de aproximadamente três a cinco centímetros – operação que também tinha seu mistério – e colocados dentro de bolsinhas de couro ou pano inteiramente costuradas. A função protetora aumentava com o número de amuletos carregados junto ao corpo (REIS, 2003, p. 181).

Talvez tenha sido o amuleto islâmico, tornado patuá, a herança mais forte da religiosidade muçulmana deixada pelos malês e incorporada à religiosidade brasileira. O patuá ganhou popularidade entre os filhos e pais de santo da religião dos Orixás e também do Catolicismo popular, agora não mais escrito com a caligrafia árabe, mas com orações dos santos católicos. Esse talismã retoma a história do Brasil e seu primeiro encontro histórico com Islã. É uma herança deixada pelos revoltosos malês. Este elemento se tornou pluri-religioso em grande parte da sociedade brasileira que a utiliza como forma de expressar sua fé na proteção divina.

Os grupos muçulmanos de origem escrava entraram em declínio devido à repressão de sua religiosidade, o que fez com que muitos fossem deportados e outros se tornassem católicos. No final do século XIX, essas comunidades quase desapareceram.

Contudo, a relação do Islã com Brasil não desapareceu com os malês; outros imigrantes, não mais escravos, optaram por estabelecer residência em solo brasileiro. Na segunda metade do século XIX, vários fluxos imigratórios de sírios e libaneses tiveram como destino o Brasil. Muitos desses imigrantes vieram motivados por questões financeiras, e outros, atraídos pela publicidade promovida pelo governo brasileiro aos que se interessassem em vir para o país. Esses imigrantes eram, em maioria, do sexo masculino e solteiros e se ocuparam primeiramente de atividades ligadas ao comércio. O objetivo era claro, conforme o depoimento do senhor Omar, de 72 anos, membro da Sociedade Beneficente Muçulmana de Belo Horizonte: “Meu objetivo era vir para cá ganhar dinheiro, ficar rico e depois voltar para o Líbano. Isso era antes de vir, depois que cheguei não quis voltar mais.” Assim, a pretensão inicial era uma emigração temporária, para amenizar as dificuldades financeiras enfrentadas por suas famílias. Entretanto, o que pretendia ser provisório acabou se tornando permanente: em vez de o imigrante retornar, em muitos casos, foi o restante da família que veio se juntar a ele no Brasil.

A maioria desses imigrantes não era muçulmana. De acordo com Waniez e Brustlein, entre as causas que explicam a imigração síria e libanesa para o Brasil, pode-se destacar o aprimoramento dos meios de transportes — o que facilitou o comércio internacional —, a “falta de infraestrutura urbana para absorver a população oriunda do campo, o contexto do Império Otomano¹¹, que colonizou a Síria e o Líbano e acirrou os conflitos étnicos, e, por fim, o desapego à terra natal” (WANIEZ; BRUSTLEIN, 2001, p. 158).

A parte muçulmana desse grupo de imigrantes sírios e libaneses, ao chegar ao Brasil, não teve ligações com as comunidades muçulmanas remanescentes dos Malês, embora poucos ainda existissem em várias cidades brasileiras. De acordo com Pinto, “as comunidades muçulmanas criadas pelos imigrantes árabes nunca se relacionaram com

¹¹ Praticamente sunita, o império otomano (1281-1924) adotava uma posição mais tolerante diante do ocidente. Entre os séculos XVIII e XIX este império entra em um processo de lento declínio, tendo fim após a primeira guerra mundial. Segundo Demant, o “império otomano foi o último grande poder muçulmano (mas não árabe) a unificar o oriente médio, além de parte da Europa. Viveu três séculos de expansão, seguidos de três séculos de estagnação e encolhimento, até seu desfecho final, após a Primeira Guerra Mundial. Além do Islã e da força militar, sua emergência e decadência foram influenciadas por fatores econômicos distantes. Assim, a restauração de ligações comerciais imediatas entre a Europa e a China, após a unificação pelos mongóis, estimulou o apetite dos Europeus pelas riquezas (e mercados) orientais. Ora quem controlava o mundo muçulmano controlava, por consequência, o acesso ao Extremo Oriente” (DEMANT, 2004, p. 59).

aquelas dos malês, sendo duas histórias descontínuas do Islã no Brasil” (PINTO, 2010a, p. 207). Segue-se daí a hipótese de que a origem histórica do Islã no Brasil, seja no período imperial escravista ou republicano, era formada basicamente por grupos étnicos, no primeiro caso, de africanos denominados de Malês e, no segundo caso, uma parte de sírios e libaneses, chamados de turcos¹².

A minoria muçulmana, dentre o contingente de imigrantes sírios e libaneses, casou-se com esposas cristãs e, talvez por esse motivo, os filhos nascidos aqui no Brasil não seguiram a religião do pai. “Ainda que o homem seja responsável, em última análise, pela família, a mulher domina o cotidiano familiar, sobretudo no que se refere à criação dos filhos até uma determinada idade” (TRUZZI, 2008, p. 37). O senhor Omar também me falou sobre a situação: “A gente não tinha interesse em divulgar a religião não. Quem casou com mulheres cristãs a educação religiosa dos filhos seguiu a mãe, né, é assim em quase todo lugar. E ser cristão também é ser bom” (Omar, 74 anos, imigrante).

Uma obra intitulada “Árabes no Rio de Janeiro”, também de autoria de Paulo Gabriel Hilu Pinto da Rocha, demonstra bem o cenário e as condições de possibilidades que motivaram a vinda em massa de emigrantes sírios e libaneses para o Brasil. Segundo esse autor, uma série de fatores motivou o processo de emigração, dentre os quais destaca:

A interferência imperialista das potências europeias no Império Otomano e as tensões sociais e conflitos sectários que ela gerou podem ser consideradas como uma causa geral indireta do processo de imigração, uma vez que, em decorrência, criaram o contexto pelo qual a emigração vai desenvolver, mas não o fenômeno em si. O mesmo pode ser dito do processo de centralização política do Império Otomano e a consequente marginalização das elites urbanas árabes da sua burocracia administrativa (PINTO, 2010b, p. 27).

Assim, à medida que as tensões administrativas, econômicas e políticas naquela região do Oriente Médio foram se intensificando, o fluxo migratório de sírios e libaneses para o Brasil foi aumentando, principalmente nas últimas duas décadas do século XIX.

Entre os que emigraram, segundo Lesser (2001), cerca de 15% eram muçulmanos, outros eram cristãos ortodoxos, maronitas, melquitas, siríacos e uma pequena parte era de judeus. Esse aumento do contingente de imigrantes sírios e libaneses se deu quando essa empreitada deixou de ser um projeto pessoal e passou a

¹² Os passaportes que usavam até a Primeira Guerra mundial (1914-1918) era expedido pelo Império Otomano.

fazer parte de um projeto coletivo mais amplo. “Torna-se parte de uma mobilização coletiva que envolvia relações construídas a partir de laços de parentesco, localidade, posição social, imaginários culturais e identidades religiosas” (PINTO, 2010a, p. 27). Para Pinto (2010a), os momentos mais fortes da imigração se deram no primeiro quarto do século XX. Durante a Primeira Guerra, esse processo desacelerou, sendo retomado entre 1920 e 1926.

O Brasil foi, assim, se tornando, segundo a categorização feita por Montenegro, “terra na qual o Islã é minoria, mas pode se desenvolver livremente num ambiente de paz e de convivência com as demais religiões” (MONTENEGRO, 2002, p. 62). O Islã, no Brasil, constituído a partir da imigração, apresenta sua face plural através dos modos e representações que aqui se estruturaram.

Figura II – Convite para a exposição histórica da visita de Dom Pedro II ao Líbano.



Os imigrantes sírios e libaneses se estabeleceram em várias partes do país, mas sua presença foi maciça em São Paulo e região metropolitana, um contingente menor no Rio de Janeiro e vários grupos se espalharam pelo interior de Minas Gerais. Nessas localidades, desenvolveram sua atividade econômica principalmente no comércio; em alguns lugares, ficaram conhecidos como mascates ¹³. Sua principal ocupação nos países de origem era a agricultura, mas, no Brasil, abraçaram como profissão o comércio, ao contrário de outros imigrantes da época em que vinham trabalhar nas lavouras. Tinham como objetivo serem donos do próprio negócio. Mascateavam nas zonas rurais, mas se estabeleceram nas cidades e nestas se fixaram em moradias populares, ou nos fundos das lojinhas que fundaram. De mascates, muitos passaram a

¹³ Nome dado ao vendedor ambulante associado popularmente à figura do “turco” imagem que os imigrantes tentaram dissociar devido aos estereótipos agregados a este epíteto.

pequenos comerciantes, varejistas e atacadistas, e outros se tornaram industriais, como é caso de um entrevistado de Belo Horizonte:

Quando cheguei no Brasil eu e meu irmão andamos muito nas cidades do interior, vendíamos muitas coisas, tecidos principalmente, era difícil viu, tudo difícil, às vezes andávamos a cavalo estradas de terra, eram dias de viagem e tínhamos que levar muita coisa. Depois retornávamos para cá, mais tarde abrimos uma lojinha ali na Rua dos Caetés, perto da rodoviária, vendíamos só panos né, enxoval, mas anos depois, foi em 80, um primo propôs um negócio e em sociedade criamos a tecelagem que teve seu primeiro lugar lá na cidade industrial em contagem e depois mudou para o Barreiro, mas a loja continuou, só que cresceu, hoje são três e meus filhos estão cuidando delas [*sic*] (Mansur, 75 anos - imigrante).

Devido à pluralidade de seu comércio, essa atividade, segundo Waniez e Brustlein (2001), está no arquétipo do “turco” construído pela sociedade brasileira. As pessoas que falavam árabe no Brasil ficaram conhecidas como turcos. Os autores também lembram que uma pesquisa *vox populi* atribuiu aos “turcos” uma grande capacidade de adaptação dos usos e costumes brasileiros; os autores destacam, ainda, que, segundo o jornal Folha de S. Paulo, em 1995, os sírios e libaneses no Brasil eram uma população de 8 milhões de imigrantes: o dobro da população do Líbano na época.

Figura III – “Mascate” fotografia de Marc Ferrez ¹⁴



¹⁴ Marc Ferrez. “Mascate” personagem anônimo, 1899. Acervo do Instituto Moreira Salles.

Quanto ao número desses imigrantes adeptos do Islã, os autores acima apontam, de acordo com os números do IBGE, que o censo de “1991 divulgou o contingente de 22.449”. (WANIEZ; BRUSTLEIN, 2001, p. 160), mas o número, segundo fontes muçulmanas (depoimentos dos imigrantes), apontava pra um contingente muito maior. Esse mesmo dilema dos números apareceu quase uma década mais tarde e foi abordado por Oliveira.

Pensar em 27.239 ou 200.000, ou ainda 1.000.000, não significa dizer que todos que se designam muçulmanos são praticantes ou vão à mesquita. Na maioria das mesquitas visitadas, percebe-se uma grande discrepância entre o número de fiéis que é apresentado pela entidade e o número daqueles que frequentam as orações das sextas-feiras (OLIVEIRA, 2006b, p. 85).

O censo do IBGE do ano de 2000 contabilizou 27.239 adeptos do Islã no Brasil, mas fontes internas sugerem que há mais de um milhão. No início do mês de julho de 2012, o mesmo instituto de estatística divulgou os dados do censo 2010 sobre religião, que apontou um tímido aumento do contingente de muçulmanos no Brasil. O número de adeptos do islamismo agora é 35.167¹⁵. Contudo, as fontes internas, Centro de Divulgação do Islã para América Latina – CDIAL e revistas publicadas nas mesquitas, continuam afirmando que os muçulmanos no Brasil são mais de um milhão.

Portanto, nem antes nem agora os números ajudam muito sobre quantos são os muçulmanos no Brasil. Afora essa polêmica, o que mais interessa é a inserção dos adeptos do islamismo no cenário religioso brasileiro.

Pinto (2010a) informa que os anos 70 assistiram a mais um momento de intensa imigração de muçulmanos para o Brasil. Desta vez, as causas motivadoras da migração foram as tensões em territórios do Oriente Médio, a Guerra Civil Libanesa (1975-1990), as guerras árabe-israelenses e a ocupação israelense dos territórios palestinos e do sul do Líbano, agravados pela crise econômica local.

O quadro a seguir demonstra alguns exemplos de entidades fundadas pelos diversos grupos de sírios e libaneses que se estabeleceram em São Paulo/São Bernardo do Campo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte. Cada grupo fundou sua entidade, que visava, acima de tudo, manter costumes, resgatar a identidade e vivenciar a religião. Fundar uma entidade assegurava acima de tudo a preservação de uma identidade que, inserida em outra realidade social, precisava ser resgatada, e uma vez resgatada representava uma rede de solidariedade entre os imigrantes e seus descendentes.

¹⁵ Dados do censo 2010 divulgados em julho de 2012 disponível em : www.ibge.gov.br/censo/censo2010.

Quadro I – Quadro com as instituições sírio-libanesas no Brasil

ASSOCIAÇÃO/AGREMIACÃO	FUNDAÇÃO	ATIVIDADE	Cidade
Sociedade União Síria	1897	Manutenção da identidade ligada à língua árabe.	Rio de Janeiro
Sociedade Ortodoxa São Nicolau	1900	Religião	Rio de Janeiro
Irmandade Maronita	1901	Religião	Rio de Janeiro
Sociedade da Mocidade Síria	1903	Manutenção da identidade árabe e religião	Rio de Janeiro
Primeira Mesquita da América Latina – Mesquita do Brasil	1929 transf. em 1956 p/ Av. do Estado.	Religião	São Paulo
Sociedade Beneficente Druziense	1929 em Oliveira (MG) transf. p/ BH em 1956.	Religião	Belo Horizonte
Sociedade Beneficente Alauíta	1931	Religião	Rio de Janeiro
Sociedade Beneficente Muçulmana	1951	Religião	Rio de Janeiro
Lar Druzo Brasileiro	1969	Religião	São Paulo
Sociedade Beneficente Muçulmana	1962	Religião	Belo Horizonte
Assembléia Mundial da Juventude Islâmica - Wamy	1973	Divulgação	São Bernardo do Campo - SP
Centro de Divulgação do Islã para a América Latina - CDIAL	1987	Divulgação	São Bernardo do Campo - SP
Mesquita de São Bernardo do Campo	1990	Religião	São Bernardo do Campo - SP
Inauguração da Mesquita de Belo Horizonte	1992	Religião	Belo Horizonte
Centro de Estudos Islâmicos de Belo Horizonte – Mussala	2007	Religião e Divulgação	Belo Horizonte

Cada instituição acima representou a necessidade de organização dos diversos grupos étnicos que emigraram da Síria e do Líbano para o Brasil. Estes espaços tornaram-se centros de referências para atividades diversas, desde atividades recreativas a atividades de cunho religioso. Foram importantes para muitos imigrantes na sua inserção social na realidade brasileira, além de serem responsáveis pelas relações

transnacionais dos diversos grupos. Tanto lá como aqui as organizações foram meios que favoreciam, por um lado, a manutenção de uma identidade e, por outro, auxiliava no processo de inserção na nova realidade.

Diante desse rápido panorama histórico, chegamos à atualidade com um marco importante no percurso do Islã no campo religioso brasileiro. Este marco é o ano 2001, período no qual o Islã no Brasil toma maior visibilidade e se torna mais uma opção religiosa no contexto do país. Antes de 2001, eram pouquíssimas as conversões ao Islã; em Belo Horizonte, por exemplo, havia apenas dois convertidos brasileiros sem ascendência árabe.

Ao que tudo indica, porém, não foram os atentados às torres gêmeas em Nova Iorque, na manhã de 11 de setembro de 2001, que provocaram maior visibilidade do Islã no Brasil. Talvez esses acontecimentos tenham suscitado, numa minoria, aspectos ideológicos em favor do Islã e uma reação antiamericana, mas não tenham sido responsáveis pela opção religiosa de muitos muçulmanos no Brasil.

Pinto (2010a) e Montenegro (2004) indicam que a telenovela “O Clone”, de autoria de Glória Perez, exibida pela Rede Globo de Televisão, poucos dias após os atentados, tenha sido um importante meio de desvinculação dos estereótipos produzidos pela mídia, principalmente após os atentados de 11 de setembro.

Os discursos estigmatizantes sobre o Islã no pós 11 de setembro não tiveram o monopólio da representação do Islã na esfera pública brasileira, uma vez que tinham de enfrentar a concorrência dos discursos de cunho positivo vinculados pela novela (PINTO, 2010a, p. 209).

A telenovela “O Clone” estreou no horário nobre da TV brasileira, no dia 1º de outubro de 2001, e teve grande audiência. O tema abordado foi a clonagem de seres humanos. O enredo se dava através do intercâmbio entre famílias brasileiras e marroquinas. Ora no Marrocos, ora no Brasil, apresentou a figura de muçulmanos alegres com fortes laços afetivos com o Brasil. A personagem principal, Jade, que vive entre a cultura islâmica e a brasileira, inspirou mulheres pela beleza e simpatia e, ao mesmo tempo, vivia a crise entre um amor brasileiro e um casamento resultante dos moldes tradicionais da cultura árabe. O tio desta personagem, Ali, interpretado por Stênio Garcia, mostrava, por um lado, a importância da preservação dos costumes e da tradição religiosa. “Desde o início, o público sabe que Jade vive a transição difícil de dois mundos, duas culturas” (MONTENEGRO, 2004, p. 249). No entanto, a afetividade transmitida pelos personagens, que descobrem poder viver sua crença religiosa num país

de costumes tão diversificados como o Brasil, demonstrou um Islã fora daquele bloco monolítico do contexto geopolítico atual. A crise entre a tradição e modernidade ocidental revelou formas de coadunar crenças e costumes com a modernidade ocidentalizada, fazendo com que o tradicional fosse reinventado sem perder de vista o amálgama que caracteriza a pertença religiosa.

Nas pesquisas realizadas, por Oliveira (2006b), entre comunidades muçulmanas no Brasil pós 2001, todas apontam para o crescimento do número de convertidos posterior a esta dada; em Belo Horizonte, por exemplo, eles representam 40% dos crentes e, em São Bernardo do Campo, o número vem crescendo consideravelmente, mas todos chegaram à comunidade depois de 2000, o que aconteceu também no Rio de Janeiro. Em algum momento nas entrevistas, crentes dessas três comunidades mencionaram a novela e como vislumbraram um Islã aqui no Brasil.

Entretanto, por mais importante que tenha sido a novela para a construção de ideário muçulmano, outros fatores também merecem destaque. Segundo Pinto (2010a), a visibilidade do Islã não pode ser devotada apenas às conversões pós 2001. Segundo esse estudioso da cultura árabe, as comunidades muçulmanas estabeleceram novos laços com a sociedade brasileira e o crescimento das conversões se deu nessas comunidades, que criaram canais de diálogo com os brasileiros e integraram os novos adeptos. O número de convertidos na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro cresceu 70%, sendo eles hoje a maioria. O autor classifica, ainda, quatro tipos de conversão ao Islã pelos brasileiros: conversão matrimonial, afetiva, intelectual e ideológica (PINTO, 2010a, p. 212) Conversei com uma brasileira na comunidade do Rio de Janeiro que me disse ter abraçado o Islã depois de se casar. Seu marido, um argelino, vive entre aquele país e o Brasil, e ela descortinou um estilo de mulher brasileira e muçulmana.

Eu abracei o Islã depois de me casar. Meu marido mora na Argélia, passa uma temporada aqui e depois volta. Não vejo problema em vestir véu e revelar minha fé aos outros. Aqui no Brasil as pessoas respeitam a gente. Acham diferente na rua, mas respeitam. Por isso, quero ficar aqui, mas meu marido também quer se mudar de vez para cá (Isabel, 38 anos - convertida).

As relações amistosas também foram ponto de destaque nas entrevistas. O carinho e o acolhimento dos brasileiros aproximaram as culturas e possibilitaram um diálogo que promoveu um conhecimento maior da religião. Foi o caso de uma senhora que se sentiu motivada a abraçar o Islã depois da recepção que teve dos membros da comunidade de São Bernardo do Campo.

Outro ponto observado por Pinto (2010a) e que verifiquei nas visitas à comunidade do Rio foi o fato de muitos membros estarem ligados a uma certa intelectualidade que promove destaque na comunidade e serve para se evitar o clichê de ser o muçulmano atrasado. Há, inclusive na comunidade do Rio, um comitê para a educação, no qual alguns membros se tornaram conhecidos por serem autores de diversas obras sobre o Islã e a ciência.

Há ainda, porém, em número bem menor, aqueles que devotam sua decisão de optar pelo Islã por interesses ideológicos. Entre estes os negros se destacam tanto em Belo Horizonte como no Rio de Janeiro. Nessas comunidades, a causa negra é vista como uma motivação para a conversão, pois, de acordo com os relatos dos crentes, o Islã foi, na história, a única religião que não escravizou. Além disso, associam a figura do muçulmano às lutas norte-americanas de personagens com Malcom X e a resistência dos negros para sobreviver naquele país. Alguns, neste caso, citaram a revolta dos malês, mas sem muito destaque.

2.2 Aspectos da religiosidade do grupo original de imigrantes sírios e libaneses

O Islã é uma religião monoteísta, não tem um corpo de sacerdotes, não tem uma igreja e é baseada na revelação feita por *Aláh* ao profeta Mohammad, transcrita no Livro Sagrado. O Alcorão¹⁶ é fonte para os preceitos religiosos e orientação para a vida do crente. Os pilares da religião são cinco:

¹⁶ O Alcorão é o livro sagrado do Islã. A palavra Alcorão designa, em Árabe, “recitação”. Para o Islã, é a palavra de Deus revelada ao profeta Mohammad. Este livro está dividido em 114 suras (capítulos), que, por meio de um gênero literário poético e peculiar à língua árabe, traz os preceitos de Deus para que os seres humanos o sigam. Estas *suras* foram organizadas por ordem de extensão decrescente e não seguiram a ordem cronológica em que foram reveladas. O livro sagrado tem lugar especial nesta religião, pois ele é a base que sustenta toda fé e quer ser também um código de normas que orienta e fundamenta toda ação do fiel. É um livro considerado perfeito, pelos muçulmanos, pois ele estabelece a orientação para vida espiritual e social. Mesmo sendo um livro religioso, é a fonte do ordenamento jurídico e da organização política e moral do Islamismo. O Alcorão foi revelado, de acordo com crentes, em língua árabe e, por isso, não pode ser traduzido, nem comercializado. Foi revelado a Mohammad por um período de duas décadas. Já fontes muçulmanas entendem que todas as vezes que um fragmento era revelado, o profeta chamava seus companheiros e lhes ditava o trecho revelado. O início da revelação se deu quando este fazia um retiro. Tinha 40 anos quando lhe apareceu o anjo Gabriel e lhe pediu que recitasse o que seria depois parte do Livro Sagrado:

*Em nome de Deus, Muito Bom Misericordioso:
Recita em nome do teu Senhor que criou:
Que criou o homem de um grumo de sangue coagulado.
Recita: Teu Senhor é muito Generoso
Que ensinou graças ao junco para escrever,*

1. A unicidade de Deus e a Profecia de Mohammad (*shahādatān*) consiste em se reconhecer a unicidade de Deus, o que é fundamental para um muçulmano. Segundo a tradição muçulmana, as primeiras palavras que devem ser sussurradas no ouvido de um recém-nascido são o *Sahāda*, ou seja, o testemunho de fé: “*la ilaha-Iah wa Mohammad rasulu-Iah*” (Atesto que não há outra divindade afora Deus e Muhammad é o seu mensageiro). Este também é o testemunho público de alguém que deseja abraçar o Islã como religião.

2 - As orações (*salāt*) são realizadas cinco vezes ao dia. Elas são como um dever que o crente tem para com Deus, independentemente de onde esteja. As orações para os muçulmanos têm o objetivo de purificar o coração e livrar das tentações. As orações são, ao mesmo tempo, um ato de fé e súplica, e um momento de mostrar a submissão a Deus. Destacamos aqui a *Sura* de abertura do Alcorão *Al-Fatiha*, colocada no início das orações e considerada a grande oração do Islã. Nela, Deus é exaltado como o soberano do Dia do Juízo e é também a forma de adoração na qual o crente pede a Deus que o conduza ao caminho correto reservado por ele a seus seguidores.

3 – A esmola (*Zakāt*) pode ser considerada um tipo de caridade e faz parte dos cinco pilares da prática de fé do muçulmano. Constitui-se como forma de misericórdia para com o outro, prática essa que agrada a Deus. Segundo Jomier (1992), é estabelecido o pagamento anual de 2,5 por cento das economias do crente durante o ano, podendo ser destinadas aos setores mais pobres da comunidade ou dada a qualquer pessoa que se encontre em situação de necessidade. Esta prática pode ser comparada a um tipo de dízimo ou imposto social.

4 - O jejum no mês do Ramadã (*siyān, sawn*) nono mês do calendário lunar, está descrito na sura II, verso 183 do Alcorão, que diz: “Ó crentes! Foi-vos prescrito o jejum da mesma forma como foi ordenado aos vossos antepassados, para que possais afastar da tentação”. Trata-se de um jejum rigoroso que, além das privações, deve também ser complementado por orações fervorosas, a fim de evitarem sempre pensamentos pecaminosos. No artigo “O desafio do islã no ocidente”, Anthony Johns cita a proclamação que, segundo ele, o profeta costumava fazer: “Mohammad costumava proclamá-lo com estas palavras: Chegou a vós o mês do Ramadan. É um mês abençoado, e Allah ordenou que jejuais durante este mês. Neste mês, se abrem as portas do céu e se fecham as portas do inferno” (JOHNS, 1986, p. 27).

No mês do Ramadã, o jejum é constituído da seguinte forma: entre o nascer e pôr do Sol não se come nem se bebe; também não se pode fumar nem ter relações

sexuais. À noite são suspensas tais proibições e é sempre momento de festa. O nono mês para este jejum foi escolhido porque, segundo a tradição islâmica, foi neste mês que Mohammad teve sua primeira revelação. O jejum simboliza que cada crente deve fazer o que o Profeta fez. Porém, nem todos estão obrigados ao jejum; são dispensados os doentes, as grávidas e os viajantes; estes devem cumprir o jejum noutra ocasião.

5- A Peregrinação a Meca (*hajj*): Meca é um lugar especial para os muçulmanos; os fiéis se voltam para lá quando oram, os mortos são enterrados também nesta direção e, nas mesquitas, o eixo mais longo aponta para lá. Meca é o destino das peregrinações conhecido como *hajj*. Os sacrifícios são ponto alto nessa peregrinação. Os peregrinos matam um animal e, com este ato, lembram que Abraão foi tão obediente a Deus que se dispôs a sacrificar seu filho Isaac; Deus foi misericordioso e lhe deu um animal para sacrificar no lugar do filho. Aqui se vê o ponto fundamental dessa peregrinação: a obediência a Deus.

Além destes preceitos considerados os cinco pilares do Islã, esta religião se alicerça sobre cinco pontos que fundamentam sua teologia: “A religião tem cinco pontos fundamentais da fé em sua teologia: a crença num Deus único, a crença nos anjos, a fé nos livros sagrados, a fé nos enviados de Deus e a fé no juízo final” (JOMIER, 1992, p. 68). Além disso, o Islã quer fornecer normas que orientam toda a vida do crente.

As duas principais divisões da religião muçulmana tiveram início logo após a morte do profeta Mohammad, no ano de 632. Depois da morte do profeta, muitas confusões e conflitos marcaram os primeiros tempos da comunidade de crentes sem presença do seu líder carismático, que durante sua vida guiou seus seguidores político e religiosamente. Aquele que deveria tomar o lugar de comando à frente da comunidade de fiéis seria chamado califa, que era um líder, e não um profeta. O primeiro desta linha de sucessão foi Abu Bakr, seguido de Omar, Uthman e Ali; este último, primo do profeta e casado com sua filha Fátima. Este foi o último dos denominados “bem guiados” que teve de enfrentar conflitos oriundos das diversas facções, conflitos que seus antecessores não conseguiram minimizar. As crises internas tinham se acentuado principalmente no governo de Uthman que, embora morto, havia nomeado inúmeros parentes para cargos de poder.

Mas logo (Ali) se viu diante de um novo desafio da Síria, onde o governador, Mu’awiya ibn Sufyan, era parente próximo de Uthman. (...) Ali foi se enfraquecendo e ele acabou assassinado na sua própria cidade de Kufa. Mu’awiya proclamou-se califa e o filho mais velho de Ali, Hasan, aquiesceu (HOURANI, 1994, p. 44).

Com *Mu'awiya* no poder, a capital do império mudou-se para Damasco e a partir dele teve início a dinastia omíada.

O Islã então seguiu dividido partidariamente, mas não no que dizia respeito à doutrina religiosa, rigorosa na unicidade de Deus e fiel ao Alcorão. O grupo denominado *sunita* aderiu a *Mu'awiya* e seus sucessores. Para este grupo, o califa deveria ser aquele descendente da tribo dos coraixitas, tribo do profeta. Já aqueles que tomaram o partido de Ali defendiam que o califa deveria ser um descendente de Ali e foram denominados *xiitas*.

A maioria da população muçulmana no mundo é *sunita* – cerca de 85% – e uma minoria é *xiita*. Há ainda outros grupos islâmicos como os *sufis*, corrente mística do Islã, e grupos *druzos*, entre outros, que correspondem a uma parcela no universo populacional islâmico. O xiismo segue sendo um movimento que contesta a legitimidade dos califas, após a morte de *Hussein ibn Ali*, descendente direto do profeta Mohammad, que seguiu uma linhagem de imãs que foram martirizados pelos sunitas.

Baseado nestas fontes, crença em Deus, fidelidade ao Alcorão, acolhimento ao ensinamento do profeta e transmissão da tradição, o Islã foi se constituindo na história, não como um grupo coeso, estanque, mas como uma sociedade dinâmica organizada politicamente, se estruturando na história entre conquistas e perdas, ascendência e declínio, mas capaz de sobreviver em ambientes culturais diversos.

Ao se espalhar pelo mundo, os muçulmanos traziam consigo uma profissão de fé austera que orientava o comportamento dos indivíduos. Os grupos de muçulmanos emigraram para praticamente todos os continentes e por motivos diversos se estabeleceram em mundos completamente diferentes de seu ambiente de origem. O Brasil recebeu primeiro os africanos islamizados, como foi visto anteriormente, e depois os sírios e libaneses.

Os imigrantes sírios e libaneses que vieram para o Brasil não tinham, num primeiro momento, a intenção de divulgar a religião. Esses imigrantes foram, aos poucos, constituindo família. A maioria se casou com mulheres cristãs e nunca mais retornou à terra de origem, embora tivesse fortes ligações nesses lugares.

A ideia inicial de se reunir era, primeiramente, para preservar hábitos e costumes, assim como a história e a identidade, mas sem nenhuma pretensão de divulgar a religião. Basicamente compostos por imigrantes, os grupos mantinham discreta relação com a comunidade local; não viam nenhum problema em estarem casados com mulheres cristãs e muitos de seus filhos seguirem a religião da mãe.

Então, à medida que os grupos se encontravam, sentiam a necessidade de fundar uma associação. Aqui o elemento religioso aparece como motivação e, à medida que a religião tomava certa visibilidade frente à sociedade local, ficava clara a preocupação em resgatar a identidade religiosa. Posteriormente, construíram as mesquitas, primeiro em São Paulo e depois em outras regiões do país.

Segundo Pinto (2010b), o principal signo expresso pelo ritual religioso criado pelos imigrantes no Rio de Janeiro era a língua árabe, mas, neste caso, não só pelos muçulmanos. Em São Bernardo do Campo, observei também essa característica, pois a língua árabe, desde a fundação da sociedade muçulmana, é utilizada em todos os rituais de cunho religioso.

Foram vários os motivos da emigração para o Brasil de sírios e libaneses de várias etnias e tradições religiosas, mas, segundo Knowlton, o motivo maior da emigração para o Brasil foi o econômico:

A grande maioria dos imigrantes sírio-libaneses do Brasil procedem da pequena minoria cristã do Oriente Médio. Apesar de muitos terem vindo para o Brasil para fugir da posição precária de inferioridade sócio-religiosa numa sociedade predominantemente islâmica, a maioria emigrou por motivos econômicos (KNWLTON, 1960, p. 183).

Todavia, afora os interesses econômicos no Brasil, os imigrantes sírios e libaneses organizaram associações que tinham o objetivo de manter traços da cultura e da religião; assim, foram criando mesquitas, igrejas e clubes, espaços de socialização e de encontros. Sendo os muçulmanos a parte menor desse grupo de imigrantes, o espaço social deste foi discretamente construído. O objetivo dessas sociedades era manter a comunidade coesa com um local para a celebração das festividades religiosas e sociais.

Os sírios eram, em sua maioria, praticantes do rito bizantino e fundaram no Brasil as igrejas melquitas. Já os libaneses, grande parte, pertenciam ao rito maronita da igreja católica de Antioquia, mas havia também católicos armênios, siríacos e um pequeno número de judeus. Os ortodoxos fundaram a sua primeira agremiação religiosa em 1900: a Sociedade ortodoxa São Nicolau, no Rio de Janeiro. Como não dependiam do parecer da Igreja Católica Romana, logo se estruturaram conforme observação de Pinto:

Os ortodoxos foram os primeiros a construir instituições de cunho religioso, uma vez que não podiam contar com o quadro religioso ou institucional da Igreja Católica Romana. (...) Essa sociedade tinha como objetivo, além da mútua ajuda entre os ortodoxos do Rio de Janeiro, a organização de cultos e celebrações religiosas (PINTO, 2010b, p. 111).

No Rio de Janeiro, o primeiro espaço religioso fundado por imigrantes muçulmanos foi a comunidade Alauíta, grupo religioso xiita, em 1931, nela convergia o centro da vida religiosa, orações, festas e celebrações.

Até a aquisição da sede da Sociedade Alauíta, na Tijuca, as celebrações religiosas eram feitas na casa do shaykh (líder religioso) Hassan Ahmad Safatli, no Estácio, onde havia grande quantidade de famílias árabes alauítas e não alauítas (PINTO, 2010b, p. 127).

A organização social dos imigrantes sírios e libaneses em torno das atividades religiosas foi de certa forma uma saída encontrada por eles para manter tradições e preservar aspectos sociais e culturais do grupo. Os muçulmanos sunitas no Rio de Janeiro organizam a Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBMRJ).

2.3 Nova configuração das comunidades muçulmanas

A Europa, cada vez mais, convive com um número crescente de adeptos do Islamismo, sejam eles imigrantes ou recém-convertidos. O Jornal “Estado de Minas”, de 20 de outubro de 2006, trouxe uma matéria que mostra certa preocupação do então Papa Bento XVI com o abandono dos valores cristãos na Europa e o avanço do Islã nesse continente, além de outros fatores políticos e intelectuais que demonstram também preocupação com tal situação:

Trata-se de uma clara alusão à nova corrente de intelectuais, catalogados na Itália como “ateus devotos”, que aproximam cada vez mais da igreja católica, por sua defesa dos valores e princípios europeus. Entre os expoentes mais emblemáticos dessa corrente configura-se o ex-presidente do senado italiano, Marcello Pêra, e a jornalista Oriana Fallaci, falecida recentemente, que, em seus últimos livros, fustigava a chamada “Eurábia” (Europa mais Arábia), um continente que, segundo ela, está se convertendo numa província do Islã, uma colônia do Islã (JORNAL ESTADO DE MINAS, 2006, p. 19).

Demant nos dá mais informações sobre o Islã na Europa. Para esse autor, a religião adquiriu nova configuração no continente depois da Segunda Guerra Mundial:

Os muçulmanos da Europa se dividem em dois grupos completamente diferentes. Nos Bálcãs, na Europa ocidental e na Rússia se encontram

descendentes de populações túrcicas e de grupos de nativos convertidos ao Islã, deixados sob autoridades não muçulmanas após a retirada otomana: bósnios servocratas e pomaks búlgaros (ambos convertidos do bogolismo, uma seita cristã medieval), tártaros (incluindo os da Criméia), chechenos do Cáucaso setentrional, bashquires e outros. Outro grupo são os imigrantes muçulmanos mais recentes na Europa, cuja maioria só chegou após os anos 60 e vive principalmente na Europa ocidental. Eles são estimados entre dez e quinze milhões, sendo que a maioria se encontra nas respectivas ex-potências coloniais ou senhores de esferas de influência (DEMANT, 2004, p. 170).

Já um trabalho de Wohlrab-Sahr, sobre os convertidos ao Islã nos Estados Unidos e na Alemanha, também ajuda a compreender a escolha por parte dos crentes por esta religião num contexto ocidental. Segundo a autora:

E deve haver um contexto social que torne a escolha religiosa possível, no sentido de permitir pensar sobre a conversão a uma religião, o que parece estranho a muitas pessoas nas sociedades ocidentais. Por esta razão, os muçulmanos convertidos submetem-se positivamente a uma situação pluralística que lhes permite desviar das orientações e comportamentos religiosos da maioria (WOHLRAB-SAHR, 2002. p. 4).

Ao analisar o contexto muçulmano europeu, Demant descreve as etapas de imigração do Islã para Europa:

Os muçulmanos chegaram à Europa essencialmente em três ondas. A primeira foi de nativos colaboradores com as potências coloniais, que terminam em represálias após a independência e que foram estabelecendo na metrópole, como os harkis na França. A segunda onda, muito maior, foi a dos trabalhadores-hóspedes (*guest workers*). Durante o período de expansão econômica europeia durante os anos 60 e 70, que correspondeu à crescente miséria no Oriente Médio e na África do Norte, eles chegaram aos milhões para preencher as vagas menos desejáveis nas indústrias e serviços dos países capitalistas avançados. [...] Uma terceira categoria de imigrantes muçulmanos se juntou então às anteriores; refugiados políticos perseguidos nas inúmeras ditaduras do mundo muçulmano: Irã, Somália, Etiópia, curdos do Iraque, palestinos. Países como a França, Holanda e Suécia já tinham uma tradição secular de acolher vítimas de intolerância em outras partes. [...] Os números da terceira onda são muito menores do que da segunda, sendo cada caso julgado individualmente. Mesmo assim chegaram dezenas de milhares, e também acabaram provocando por sua vez reações nativas xenófobas (DEMANT, 2004, p. 172).

Estudiosos do Islã, na Europa, adotaram a sigla NPI¹⁷ — Nova Presença Islâmica — para demonstrar a nova configuração da religião naquele continente. Acreditam que o número significativo de imigrantes, devido ao processo de descolonização, foi responsável pela divulgação do Islã nesse continente, mas é principalmente a chegada do fenômeno das novas conversões que deixa vislumbrar questões ainda não respondidas sobre o aumento do Islã em todo o mundo.

Segundo Walker, o Islã foi revelado em contexto árabe, o que não significa que seja uma religião árabe, dadas as influências do Judaísmo e do Cristianismo: “O islão não é uma religião especificamente árabe, mas a sua formulação e a sua expressão na Arábia infundiram aspectos a esta fé que só os Árabes lhe poderiam ter dado” (WALKER, 2005, p. 15). Assim sendo, pode-se afirmar que o Islã tem fortes ligações com a cultura árabe, mas não pertence só a este espaço. A experiência da Europa vem demonstrando, na história, que esta religião, em contextos diferentes, se relaciona com o Ocidente, tomando características do cenário onde se encontra. Assim, o Islã pode ser visto como uma religião étnica ou como mais uma opção religiosa para pessoas sem ascendência muçulmana.

Talvez tais experiências possam ajudar a entender o crescimento do número de convertidos ao Islã no Brasil contemporâneo e a configuração das comunidades muçulmanas presentes nas cidades brasileiras em que analisarei.

O Islã está presente, praticamente, em todos os continentes. O universo cultural árabe é apenas uma parte do contingente islâmico. Nas Américas, por exemplo, o número de muçulmanos não é muito expressivo, mas a presença desses grupos remonta a importantes momentos da história social e religiosa de alguns países.

O número de muçulmanos nas Américas é muito pequeno, como foi dito. Em alguns países, quase invisível. Em outros, os grupos de imigrantes nem conseguiram se estruturar, ficando perdido seu elo com a religião. Por serem muito discretos, principalmente na América Latina, há poucos estudos sobre estes grupos e comunidades e as estatísticas ficam quase sempre a encargo dos próprios crentes, o que dificulta chegar a um consenso de quantos são.

¹⁷ A partir da pesquisa publicada em Nova Iorque e em Londres de autoria de Tomas Gerholm e Inge Litmam em 1998 denominada *The New Islamic Presence in Western Europe*, a sigla NPI (*new islamic presence*) passou a ser comumente usada para falar do islã na Europa.

De qualquer forma, os EUA têm o maior número de muçulmanos nas Américas, sendo eles, principalmente, imigrantes e negros convertidos¹⁸. Entretanto, mesmo tendo um contingente considerável de muçulmanos, os EUA encabeçam uma lista de países que veem com certo receio o crescimento do número de fiéis muçulmanos. Além disso, associam o terrorismo internacional ao Islã.

Na realidade, o ataque da al-Qaeda (al-Qa'ida, a Base) ao World Trade Center, em nova York, em 2001, foi apenas o auge de uma série de atentados cada vez mais audaciosos contra os interesses e símbolos norte-americanos. Porém, seu impacto foi muito maior que o dos anteriores, por atingir sua inviolabilidade territorial e pelo número espantoso de vítimas. Este “ato de guerra da ala mais extremista do islamismo contra a civilização ocidental em si” despertou uma fortíssima reação norte-americana na cena internacional (DEMANT, 2004, p. 184).

É comum entre os estadunidenses a chamada islamofobia, segundo Demant (2004), que generaliza as práticas terroristas e cristaliza cada vez mais uma visão estereotipada e preconceituosa sobre o Islã.

Em países como o Brasil, o que chama a atenção é que, no passado, essa religião se concentrava basicamente entre os imigrantes sírios e libaneses e, agora, começa a se configurar como um grupo sem ascendência muçulmana.

Para Demant (2004), a América Latina é a parte menor e menos estudada do mundo muçulmano. Segundo o autor, a influência da Igreja Católica e a cultura latina são responsáveis por essa discreta presença. Depois do Brasil, está na Argentina a maior concentração de muçulmanos da América Latina. A origem desses grupos é a mesma da norte-americana; a maioria provém de imigrações no início do século XX.

No Brasil, os muçulmanos são a minoria, porém, há comunidades muçulmanas organizadas em todas as regiões do país. E essas comunidades, segundo pesquisas recentes, vêm crescendo muito ultimamente, devido ao fenômeno das novas conversões, transformando-se em comunidades mistas e não podendo ser consideradas mais como grupos étnicos.

Mesmo diante de controvérsias que envolvem o Islã com o terrorismo, essa religião vem demonstrando no Brasil, nos lugares em que se organiza e se relaciona

¹⁸ De acordo com Demat (2004), os muçulmanos nos EUA chegam hoje a seis milhões de pessoas. Ligados à luta pelos direitos humanos e contra o racismo, os negros muçulmanos estadunidenses constituem o que o autor acima chamou de *Nation of Islam*. Um personagem conhecido desse grupo foi Malcolm X, assassinado em 1965, pregava uma independência negra nos EUA.

com a sociedade mais ampla, um relacionamento aberto e dialogal, como participação em eventos sociais e ações de solidariedade junto com outras religiões.

Uma das características das comunidades muçulmanas do Brasil na atualidade é a figura do convertido, pessoa sem ascendência muçulmana que aderiu à religião. O processo de conversão de brasileiros ao Islã é um fenômeno que está sendo abordado em todas as pesquisas sobre o Islã no Brasil Montenegro (2000), Ramos (2003), Chagas (2006), Ferreira (2007), Marques (2000), Sena (2007), Cunha (2006) e Jesus (2010). Como religião, o Islã quer ser universal, o que não significa que seja único, uma vez que cada comunidade possui a sua particularidade, devido às diferenças étnicas e culturais que a constituíram.

As pesquisas sobre as comunidades muçulmanas no Brasil identificam os atentados terroristas de 11 de Setembro de 2001 nos Estados Unidos como o divisor de águas para essas comunidades, pois antes eram compostas basicamente por imigrantes, portanto, um grupo étnico, e depois recebem um número considerável de brasileiros que aderiram à religião.

Tais comunidades, embora independentes, mantêm laços interativos. Não formam um organismo hierárquico, como no caso da igreja católica — paróquias, diocese —, mas formam redes de solidariedades e sociabilidades. Essas comunidades religiosas foram aos poucos se inserindo de forma discreta na sociedade em que estão presentes. Entretanto, em alguns casos, como o de São Bernardo do Campo, sua inserção não tem sido tão tímida. Estão presentes em cerimônias cívicas, na rádio e TV, além de promoverem ações sociais e eventos de grande visibilidade social.

As comunidades em foco vêm sofrendo transformações. A Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, fundada há mais de 50 anos, transita entre a arabização e o caráter multiétnico: árabes, convertidos e africanos. Um processo de transformação está ocorrendo na Sociedade Beneficente Muçulmana de Minas Gerais, em função da alteração da comunidade, antes também composta por maioria de imigrantes árabes — sírios e libaneses — e hoje composta por estrangeiros muçulmanos de outras origens não árabes e convertidos.

Já em São Bernardo do Campo, observa-se, a partir das visitas realizadas para este trabalho, que a comunidade é mais tradicional talvez pelo grande contingente de estrangeiros oriundos de países árabes. Nessa comunidade há uma maior preocupação com a preservação cultural. Os novos integrantes têm a seu dispor aulas de recitação do Alcorão, de língua árabe e até uma pequena feira com alimentos árabes. Existe uma aglomeração de muçulmanos vivendo próximo à mesquita, facilitando o comparecimento de grande número de homens, mulheres e crianças nas orações das

sextas-feiras. As mulheres usam o véu islâmico, os homens usam as roupas próprias do vestuário árabe.

Nessas comunidades há esforço em desconstruir a imagem do Islã ligado ao fundamentalismo, à violência e ao terrorismo. As comunidades recebem nas mesquitas pessoas interessadas em conhecer o Islã e fornecem informações sobre o Islã e os muçulmanos.

Na Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, há uma grande procura de informações por parte de pessoas de diversos segmentos da sociedade carioca: jornalistas, professores, estudantes e membros de outras religiões. Nesta comunidade, há publicações de livros e informativos sobre o Islã, escritos por alguns de seus membros, que têm o objetivo de esclarecer e informar sobre a vida religiosa islâmica. Nestas o Islã é apresentado como a religião da paz e da justiça, portadora de um código moral correto, capaz de orientar todos os aspectos da vida dos crentes. Além disso, os escritores fazem questão de relacionar seus conhecimentos religiosos às descobertas científicas, no intuito de mostrar que tudo está contido no Alcorão.

Já na comunidade muçulmana de Belo Horizonte, alguns recém-convertidos são simpatizantes dos discursos antiamericanos e buscam uma identidade muçulmana “mais austera”. Nessa comunidade não há publicação própria e o material distribuído vem de São Bernardo do Campo e da comunidade do Rio de Janeiro.

Nas comunidades islâmicas do Brasil, a visão “distorcida” que os meios de comunicação têm sobre o Islã e os muçulmanos, em sua opinião, é combatida por meio de textos explicativos nos seus sites, nos quais é possível perceber certo desconforto com o que é divulgado pela imprensa sobre o Islã.

Os muçulmanos não falam em proselitismo islâmico, mas ele fica claro no cotidiano das comunidades. Não é evidente como no caso evangélico, mas percebe-se a ocorrência dessa prática nas atividades promovidas pelas associações. Adaptações das práticas religiosas são necessárias e têm sido feitas, como mudanças de horário e local das orações, sermões proferidos em português. Em São Bernardo do Campo, usam-se equipamentos de tradução simultânea.

A relação entre os convertidos e os muçulmanos de origem árabe em Belo Horizonte também é de tensão. Os convertidos tentam dissociar o Islã, enquanto religião, da cultura árabe. Nesse caso, a reclamação dos convertidos recai sobre os árabes, que, segundo eles, não querem que a comunidade cresça. Relatam também sobre a falta de interesse do *sheikh* — que é marroquino — em divulgar o Islã. De qualquer forma, o Islã nas comunidades pesquisadas já não pode mais ser associado ao mundo árabe. Neste sentido, Pace (2005) lembra que as maiores concentrações estão na Ásia e

na África negra, e não no mundo árabe. Porém, o elemento que remete à cultura árabe é a língua, pois o livro sagrado está escrito em língua árabe e as orações também são feitas em árabe. Em São Bernardo do Campo utiliza-se o meio de tradução simultânea, pois é a comunidade com maior número de convertidos sem ascendência árabe. Ao adentrarem na mesquita as pessoas que não dominam o idioma árabe recebem os aparelhos para acompanhar a prédica feita pelos sheiks nas sextas-feiras. Já no Rio de Janeiro e em Belo Horizonte, após a prédica, o sheik ou o imã fazem um resumo da prédica.

Os costumes árabes são passados aos convertidos, principalmente em São Bernardo do Campo, onde questões culturais do mundo árabe e religião se confundem.

Falar árabe em uma dessas comunidades é de certa forma um *status* simbólico. Os brasileiros convertidos sentem-se submetidos aos demais quando não dominam o idioma árabe. O idioma árabe é um marco divisor nas sociedades e demarca um território simbólico, podendo às vezes servir como um elemento para estabelecer certo *status* dentro dos grupos.

Esta divisão entre os dois grupos está presente, embora de forma velada, nas comunidades em foco. Todavia, ela só vem à tona nos depoimentos ou é sentida através de um convívio com o cotidiano dessas comunidades.

A divulgação da religião vem sendo feita pelos próprios brasileiros convertidos, através de folhetos e livros produzidos pelo Centro de Divulgação do Islã para a América Latina - CDIAL que é o órgão responsável pela produção e divulgação do Islã. O órgão fornece subsídios para os divulgadores da religião - material impresso sobre o Islã, livros, sites - e promove os congressos. A comunidade do Rio de Janeiro promove um curso de introdução ao Islã e de língua árabe.

Figura IV – Fachada do CDIAL em São Bernardo do Campo – (2012) Arquivo pessoal.



O CDIAL foi fundado em 1987. Fica localizado ao lado da Mesquita *Abu Baker Assedic*, em São Bernardo do Campo - SP. Esse centro é responsável pela edição e produção do material de divulgação da religião, que é distribuído nas mesquitas e nos

centros islâmicos do Brasil e da América Latina; ademais, organiza congressos e palestras e é responsável também pela publicação mensal do informativo “Alvorada”, que já tem mais de 90 números editados e o “Jornal Makka”.

Figura V– Jornal Alvorada, número 88 de setembro 2011.



O CDIAL organiza congressos e palestras para muçulmanos de toda América Latina. Os encontros nacionais geralmente acontecem em São Bernardo do Campo e têm o objetivo de discutir a religião seus caminhos pelo mundo.

Em 2010, o CDIAL promoveu seu 24º Congresso, ocorrido no mês de julho, na cidade de Florianópolis, que coincidiu com o lançamento do Portal www.islam.br na internet e com a inauguração da Web Rádio. Já no mês de julho de 2011, aconteceu o 25º Congresso Internacional dos Muçulmanos da América Latina e do Caribe. Essa edição do congresso coincidiu com 25º aniversário do órgão, que, desde sua fundação, promove o evento. A edição comemorativa teve o apoio da Câmara de Comércio e Indústria Muçulmana do Brasil, sediada em São Paulo. O tema tratado foi “A importância da conduta islâmica na vida contemporânea” e o evento foi realizado no Hotel Hilton, no bairro do Morumbi, na cidade de São Paulo. Estiveram presentes autoridades religiosas de diversos países e representantes de as todas comunidades muçulmanas do Brasil. Durante os três dias do evento, líderes religiosos e políticos, assim como representantes do corpo diplomático de países árabes, discutiram sobre o jeito de ser muçulmano no mundo atual. Entre os mais de 250 participantes, encontravam-se deputados, como o deputado federal Vicentinho, do PT de São Paulo, e Protógenes Queiroz, do PCdoB, também de São Paulo, e o Secretário de Relações Internacionais da Prefeitura de São Bernardo do Campo. A vida religiosa islâmica foi tratada no congresso, tendo em vista que o Islã, nos países da América Latina como o

Brasil, é uma religião minoritária e encontra dificuldades para a vivência dos preceitos religiosos, como por exemplo a oração das sextas-feiras na mesquita. Para muitos é uma dificuldade ir à mesquita, pois, no Brasil a sexta-feira é um dia comum de trabalho e apenas o intervalo para o almoço não é suficiente para as pessoas se deslocarem até ela.

No ano de 2011, o CDIAL participou pela primeira vez da XV bienal do livro na cidade do Rio de Janeiro. Na oportunidade, esse órgão expôs suas publicações e foi visitado por muitas pessoas que queriam informações sobre a religião.

O CDIAL é responsável pela coordenação pedagógica do Colégio Islâmico Brasileiro, cuja mantenedora é a Sociedade Beneficente Muçulmana de São Bernardo do Campo. O colégio fica na Vila Carrão, em São Paulo, e oferece ensino fundamental e médio. Além das disciplinas obrigatórias, o colégio oferece formação religiosa, aulas de Árabe e recitação do Alcorão. Neste colégio não estudam apenas crianças e jovens muçulmanos; ele é aberto ao público em geral. Em São Bernardo do Campo também é responsabilidade pedagógica do CDIAL a elaboração de material de divulgação da religião. Este colégio é conhecido por ser a única escola trilingue, inglês, espanhol e árabe, porém, o ensino oferecido é só fundamental e funciona na modalidade semi-integral e integral.

O CDIAL também é responsável pelo portal islambr.com.br e pela rádio e TV islâmica, que são mantidos com recursos da própria instituição e da comunidade muçulmana de São Bernardo do Campo.

Em uma das minhas visitas ao CDIAL, no mês de janeiro de 2012, o divulgador que me recebeu disse que o órgão se preparava agora para dar um curso para os muçulmanos do Brasil que desejam fazer o *Hajj*.

Estamos trabalhando agora para oferecer um curso para os muçulmanos brasileiros que vão fazer o *Hajj*. Já temos muita gente interessado. Daqui mesmo de São Bernardo do Campo deve sair muitas pessoas para este curso. Vários nos procuram. Decidimos por este curso a partir do momento que constatamos que muita gente se reunia ao redor de algum membro da comunidade que foi fazer o *Hajj* para saber como foi. A curiosidade é grande para saber das dificuldades, dos relacionamentos, da hospedagem e até das roupas. Então pensamos em oferecer este curso (Marcos, 28 anos, divulgador CDIAL).

Perguntei ao divulgador sobre a questão financeira, as despesas dessa viagem:

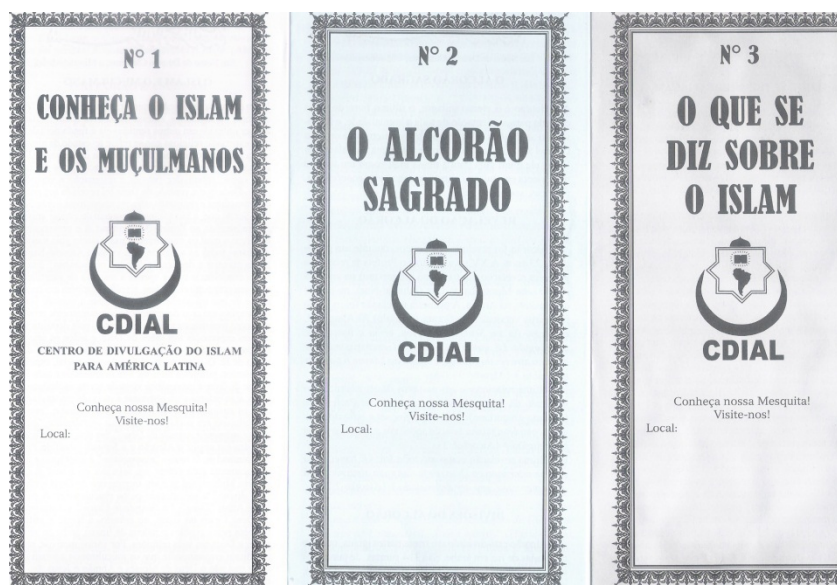
Nós (O CDIAL) podemos financiar para alguns, mas não temos condições de financiar para todos. Nas comunidades o próprio grupo se junta faz uma vaquinha, outras vão juntando arrecadações para

ajudar aqueles que querem ir e em outros lugares, como lá em BH; as vezes um membro bem-sucedido banca uma pessoa, como se fosse um padrinho. Aqui no CDIAL a gente vê a pessoa que esta mais preparada, mais interessada e que tem condições de saúde, sabe um pouco da língua, está envolvido com algum trabalho da comunidade (Marcos, 28 anos, divulgador CDIAL).

Encontrei de fato um jovem convertido da comunidade de Belo Horizonte que tinha se preparado para o *Hajj*, inclusive intensificado o estudo da língua árabe. Segundo ele, um senhor sírio, dono de uma grande loja de móveis, ofereceu-lhe a viagem, mas, quando estava tudo pronto para ir, o mesmo recuou e não ofereceu os recursos prometidos. Este jovem ficou chateado com a comunidade inteira e, depois do episódio se afastou, ficando meses, segundo ele, distante da comunidade quando então retornou.

Além da produção relatada pela informante, a entidade também edita uma revista e um jornal: a “Revista Alvorada” e o “Jornal Makka”. Este material traz entrevistas com especialistas e *Sheikhs* do mundo inteiro, noticia os eventos e os acontecimentos nas comunidades e é um canal de orientação da religião. É vendido nas comunidades em toda a América Latina, em português e espanhol.

Figura VI – Folhetos de divulgação produzido pelo CDIAL



Há uma diretoria financeira responsável por buscar recursos no exterior e manter contato com os organismos islâmicos internacionais, no intuito de manter os projetos realizados aqui no Brasil pelo CDIAL.

O CDIAL, juridicamente, é uma fundação beneficente cujos objetivos oficiais, segundo os documentos da entidade, são:

O Centro de Divulgação do Islam para a América Latina percorre os caminhos da beneficência, trabalhando de maneira simples e de acordo com suas condições, tentando alcançar o tempo perdido por gerações anteriores que nos precederam nessas terras. Por isso, o Centro tem se comprometido em completar essas lacunas onde elas possam existir na comunidade islâmica nesse enorme Continente, com o objetivo de dar apoio às comunidades islâmicas cultural, social, política e economicamente, esclarecendo as veracidades dessa religião maravilhosa, para que o cidadão muçulmano seja um componente ativo e um exemplo de conduta islâmica para todos.

O CDIAL também se concentra no ensino da língua árabe, a língua do Alcorão Sagrado, para que ele seja divulgado no interior da comunidade islâmica e para aqueles que desejam aprendê-la. Além disso, buscando a melhor compreensão da honrada cultura islâmica, esclarecendo os mais diversos pontos da religião islâmica de maneira correta e clara através de discussões, simpósios, cursos, matérias em jornais e encontros internacionais que o Centro promove anualmente para divulgar cultura e pilares de acordo com o princípio islâmico da “não separação e nem segregação”. Por tudo isso, o CDIAL já traduziu um enorme número de livros islâmicos, que são distribuídos a todas as universidades e centros islâmicos espalhados nesse continente.

Também temos como objetivo incentivar a memorização do Alcorão Sagrado e a preocupação de construir mesquitas e, conseqüentemente, continuar com a divulgação do Islam nas mesmas. Uma vez que as mesquitas são os locais onde as pessoas crescem e as primeiras escolas onde os indivíduos se conscientizam em cumprir com aquilo que Allah determinou.¹⁹

O CDIAL é responsável pela formação dos chamados divulgadores. Cada comunidade tem uma ou mais pessoas responsáveis pela divulgação da religião. Em minhas visitas, conheci um convertido ao Islã há mais de 15 anos, que se tornou divulgador e me falou de seu trabalho:

O divulgador hoje aqui no CDIAL é responsável pela maior parte das pessoas que abraçam o Islã, só esta semana foram quatro. O divulgador orienta, dá as informações necessárias, fala sobretudo do que é ser muçulmano. A pessoa leva alguma coisa para casa para ler sobre o Islã e depois de algumas visitas abraça definitivamente a religião. Posso te dizer que aqui em São Bernardo são cerca de 10 a 15 pessoas por mês que fazem sua profissão de fé e deste número 70% é de mulheres. Isso é devido ao divulgador que informa, tira as dúvidas, é a pessoa que recebe e tem o dever de tratar as pessoas da melhor maneira possível. Todo o mundo pode ser muçulmano, a reeducação da pessoa é gradativa, ela vai mudando seus hábitos aos poucos (Samir, 35 anos).

¹⁹ Estatuto da entidade, cedido pela secretária para consulta, mas não permitido cópia.

Perguntei a esse mesmo divulgador, Samir, sobre os imigrantes que fundaram a comunidade, sobre o papel deles na divulgação, pois conheci apenas convertidos com esta função:

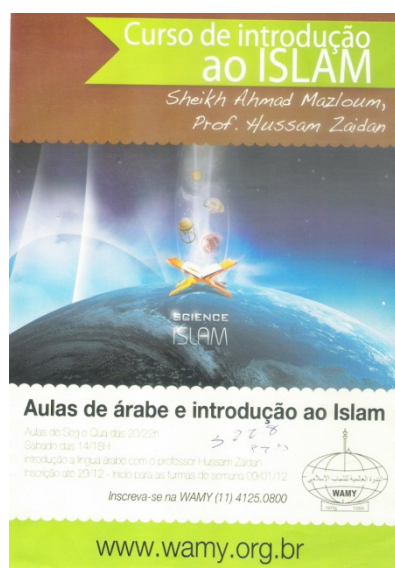
Eles são importantes e trabalham na divulgação também. Não desta forma direta. Mas quem é que traduz os textos, quem é que ensina a língua são eles. Isso é divulgação também.

Figura VII- Fachada da Wamy em São Bernardo do Campo (2011) – Arquivo pessoal



Além do CDIAL, a cidade de São Bernardo do Campo abriga a Assembleia Mundial da Juventude Islâmica – Wamy. É um organismo internacional não-governamental; uma ONG fundada em 1973 com a finalidade de divulgar a religião, dando ênfase ao público jovem. São Bernardo do Campo é uma das 66 filiais dessa organização, que tem sede na Arábia Saudita. O atual presidente da entidade no Brasil é um *sheikh* brasileiro que se formou naquele país. Ele também exerce o cargo de divulgador junto à juventude. A ONG oferece cursos para jovens sobre o Islã, aulas de Árabe e campeonatos juvenis, além dos acampamentos que acontecem todos os anos com jovens de todas as comunidades muçulmanas do país.

Figura VIII – Folheto de divulgação do curso de introdução ao árabe - Wamy



A WAMY fornece assistência humanitária a países atingidos por guerra, está credenciada na ONU e tem uma atuação beneficente

Os objetivos desta entidade são:

- Cooperar com organizações/associações para a juventude, nacionais e internacionais, visando estabelecer um melhor entendimento entre várias comunidades e grupos étnicos e religiosos, criando uma base comum para promover a paz no mundo e o aperfeiçoamento da humanidade;
- empenhar esforços para garantir os direitos humanos básicos para todas as pessoas;
- lutar contra o crime, comportamento imoral, a violência, o uso de drogas e qualquer espécie de intoxicantes;
- apoiar programas e projetos que busquem tornar o mundo econômica e ambientalmente adequado para a vida humana e para a natureza;
- cooperar com as Nações Unidas e organizações similares, que trabalham para a paz, prosperidade e melhoria da humanidade; através de seus representantes, a WAMY participa de encontros/palestras/debates, visando esclarecer a sociedade da proposta islâmica.²⁰

Figura IX – Acampamento muçulmano em Florianópolis – Wamy



O cartaz acima faz a divulgação do acampamento anual promovido pela Wamy, que acontece todos os anos em Florianópolis. Neste ano, o acampamento foi orientado pelo *Sheik* Jihad, que também é diretor da instituição. A divulgação deste evento fica a encargo dos jovens muçulmanos que o fazem através das redes sociais.

Os trabalhos de divulgação dessa entidade estão todos voltados para os jovens. Há, inclusive, uma grife com artigos religiosos, como camisetas, bonés e livros.

²⁰ Documentos da entidade. Estatuto da entidade registrada no cartório civil da cidade de São Bernardo do Campo.

Também existe divulgação na internet, principalmente nos sítios de relacionamento: Twitter, Orkut e Facebook. Em parceria com a Escola Barão de Mauá, a entidade oferece cursos de língua e cultura árabe.

Figura X – Campeonato de Futebol promovido pela Wamy – Arquivo Wamy



A Wamy promove também atividades recreativas, como o campeonato de futebol que acontece em São Bernardo do Campo e envolve os jovens muçulmanos da comunidade de São Bernardo do Campo e outras instituições, como os alunos do Colégio Anchieta e os jovens de outras Ong's na cidade.

Há ainda uma ONG denominada “Amigos do Islã”, mantida pela WAMY, que promove a solidariedade dos jovens muçulmanos com adolescentes e jovens de comunidades carentes. Essa ONG também fornece bolsas de estudo para cursos universitários em diversas áreas.

A WAMY organiza a peregrinação a Meca com jovens; há um *sheik* responsável pela seleção de brasileiros convertidos que participarão dessa peregrinação, ponto alto da fé muçulmana.

O *sheikh* que preside a WAMY é brasileiro e fez parte do primeiro grupo de jovens que foram estudar numa escola teológica na Arábia Saudita e hoje seleciona os jovens que pretendem estudar lá. A formação em escola da Arábia Saudita explica a posição tomada pela comunidade de São Bernardo, bem mais ligada à cultura árabe do que as outras.

Capítulo III

As comunidades muçulmanas de Belo Horizonte, Rio de Janeiro e São Bernardo do Campo: um estudo etnográfico

Impulsionado por certos motivos, movido por determinados sentimentos, guiado por certas ideias. Tais sentimentos, ideias e impulsos são moldados e condicionados pela cultura em que os encontramos e são portanto uma peculiaridade étnica da sociedade em questão. Deve-se, portanto, empenhar em seu estudo e registro. (Malinowski - Argonautas do Pacífico Ocidental)

O objetivo deste capítulo é apresentar um perfil etnográfico sobre aspectos da vida religiosa das comunidades muçulmanas de Belo Horizonte, Rio de Janeiro e São Bernardo do Campo, estruturadas com o nome jurídico de Sociedades Benéficas Muçulmanas.

Como na maior parte das cidades brasileiras, a tradição religiosa predominante nesses três centros urbanos é o Cristianismo, representado, principalmente, por católicos e evangélicos, embora, hoje, nesse campo religioso, possa ser notada uma variedade de formas de crer, fato característico das sociedades modernas ocidentais.

Belo Horizonte, localizada na região Sudeste do Brasil, é a capital do Estado de Minas Gerais, tendo sido fundada em 12 de dezembro de 1897. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), é a sexta cidade mais populosa do país. O último censo realizado pelo mesmo Instituto, no ano de 2010, contabilizou uma população de 2.375.151²¹. O Rio de Janeiro é a capital do Estado com o mesmo nome e a segunda maior cidade brasileira, fundada em 1565, com o nome de São Sebastião do Rio de Janeiro; hoje é um dos principais centros culturais do país. Foi capital da colônia e do Império Português, que abrigou, em 1808, a família real. Posteriormente, na fase da república, continuou como capital até 1960. A população dessa cidade, segundo o censo de 2010, é de 6.320.446²². São Bernardo do Campo faz parte da Região Metropolitana de São Paulo. Como vila, tem uma história antiga, mas sua emancipação como

²¹ Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística disponível em www.ibge.gov.br (censo 2010).

²² Idem.

município ocorreu em 1945. Cidade industrial, marcada principalmente pelas montadoras de veículos, tornou-se palco, nas décadas de 70 e 80, das lutas dos trabalhadores, metalúrgicos, por melhores condições de trabalho e pela redemocratização do país. Nesse cenário, destaca-se a figura de Luiz Inácio Lula da Silva, ex-metalúrgico e presidente da República entre os anos de 2002 e 2010. A cidade é conhecida também como capital da indústria moveleira, marca da forte imigração de europeus, sírios e libaneses. A população atual é de 765.463 habitantes, segundo o censo do IBGE realizado no ano 2010²³.

O Islã, em Belo Horizonte, foi objeto de estudo de minha dissertação de mestrado concluída em 2007, e o retorno a esse campo se deu em virtude da criação de uma nova comunidade, criada em 2008, composta por convertidos que se desligaram do grupo original, empreitada que durou pouco, pois em 2011 este grupo reestabeleceu os laços e retomou ao grupo de origem. As tensões internas na Sociedade Benfícete Muçulmana de Minas Gerais (SBM-MG) já tinham sido observadas através de minha pesquisa anterior. Agora, pretendo entender a configuração desses grupos e como se relacionam. A opção por estudar a comunidade do Rio de Janeiro se deu a partir de uma hipótese levantada por estudiosos do Islã no Brasil, segundo os quais a comunidade muçulmana do Rio se diferencia das demais por fazer frente ao processo de “arabização” do Islã. A ênfase, nesta comunidade, diz respeito à divulgação do Islã, e não a cultura árabe. Tal característica despertou atenção, uma vez que esta pesquisa procura analisar a questão da identidade religiosa dos membros desses grupos. Já em São Bernardo do Campo, a comunidade muçulmana se mantém vinculada à tradição árabe e sua identidade está ligada a ela. Daí o interesse em observar sua dinâmica e ver em que medida se relaciona com os processos ocorridos nas comunidades de Belo Horizonte e do Rio de Janeiro. Além disso, nessa cidade, estão presentes outras duas entidades muçulmanas de grande importância para o universo muçulmano brasileiro: o Centro de Divulgação do Islã para a América Latina - Cdial e a *World Assembly of Muslim Youth* (Assembleia Mundial da Juventude Islâmica) – Wamy.

As três comunidades muçulmanas citadas são basicamente compostas por sunitas e se estruturaram, juridicamente, como sociedades benfícetes muçulmanas, formadas inicialmente por imigrantes sírios e libaneses. Hoje, são comunidades que recebem pessoas sem ascendência árabe que se converteram ao Islamismo, modificando a configuração dos grupos. Descrever sua nova configuração é um dos objetivos deste

²³ Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, disponíveis em www.ibge.gov.br (Censo 2010).

capítulo. Ao que tudo indica, essa nova configuração teve início após o ano de 2001, período em que muitos brasileiros aderiram ao Islã como religião, fazendo com que as comunidades muçulmanas deixassem de ser compostas quase que exclusivamente por imigrantes. Saber o que essa mudança acarretou em termos de visibilidade para a religião é outro objetivo dessa abordagem etnográfica. Saber como essa religião de origem árabe se adapta em outra cultura, como a brasileira — em que é minoria —, é uma das propostas deste trabalho, que, por meio da análise dessas comunidades, pretende contribuir para maior compreensão da composição do campo religioso no sudeste do Brasil.

A presente pesquisa vem sendo realizada desde o ano de 2008 e segue três passos: a) levantamento bibliográfico, interpretação e análise crítica, b) visitas sistemáticas a campo e c) sistematização, transcrição e análise de entrevistas. Para sua realização, o trabalho de campo teve fundamental importância. Foi utilizada a etnografia, com observação participante direta, num determinado período de tempo, entre julho de 2009 e dezembro de 2010, de acordo com a prática religiosa dos grupos.

Quando iniciei os trabalhos, fui bem recebido nas comunidades, que estão acostumadas com a presença de pesquisadores, haja vista o número de pesquisas sobre comunidades islâmicas no Brasil que vem crescendo no meio acadêmico. Tive a oportunidade de participar de diversas atividades realizadas por essas entidades, principalmente das orações da assembleia, às sextas-feiras, nas Mesquitas. Vale ressaltar, aqui, que as três cidades têm mesquitas, sendo a maior a de São Bernardo do Campo. Dessa forma, tive a oportunidade de observar a vida religiosa dos membros das comunidades em várias ocasiões de seu cotidiano, como em: casamentos, estudos da religião, confraternizações e recepções de visitantes de outros países.

A participação nas atividades das comunidades muçulmanas das cidades de Belo Horizonte – MG, Rio de Janeiro – RJ e São Bernardo do Campo possibilitou observar como vivem e professam sua fé os muçulmanos destas comunidades a partir desta observação foi possível traçar aspectos comparativos e interpretativos e construir um estudo etnográfico²⁴ e fenomenológico. Entende-se aqui o estudo etnográfico como uma

²⁴ Para Angrosino, etnografia significa literalmente a descrição de um povo. É importante entender que a etnografia lida com gente no sentido coletivo da palavra, e não com indivíduos. Assim sendo, é uma maneira de estudar pessoas em grupos organizados, duradouros, que podem ser chamados de comunidades ou sociedades. (ANGROSINO, 2009. p. 16). Já Marina de Andrade e Zélia Maria Neves definem de forma mais introdutória o termo que segundo as autoras consiste em um dos ramos da ciência da cultura que se preocupa com a descrição das sociedades humanas. (MARCONI; PRESOTTO, 2007. P.5) A antropologia estruturalista de Lévi-Strauss designa etnografia como a observação e a análise de grupos humanos considerados em sua particularidades a esta escrita corresponde à terceira etapa do estudo antropológico que é a análise e a descrição dos dados colhidos no campo (LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia cultural. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1967. p.14). Clifford Geertz em sua antropologia

descrição analítica detalhada do objeto investigado a partir do trabalho de campo. Os dados obtidos para este detalhamento partem da pesquisa qualitativa de campo, que procurou observar as relações sociais estabelecidas pelos membros dos grupos pesquisados e os contextos históricos em que os mesmos se inseriram. A partir da descrição etnográfica foi possível interpretar os aspectos característicos dos grupos e seus universos culturais, no caso específico aqui apresentado imigrantes, chamados árabes, e convertidos, aspectos estes que levaram em conta os padrões de comportamento, o *ethos* muçulmano e vida social ao redor da comunidade religiosa. Para a construção destes aspectos etnográficos foi imprescindível a convivência com estes grupos através do trabalho de campo que permitiu a observação direta dos membros das comunidades em sua prática religiosa, além das entrevistas com alguns membros dos vários segmentos que compõem o grupo.

Para a etnografia foi elaborado um planejamento que guiou os estudos, os dados colhidos no campo e a observação dos momentos comuns do grupo e os depoimentos individuais, além da interação entre as pessoas e os documentos das instituições.

O aspecto fenomenológico desta etnografia é a descrição das experiências ocorridas por ocasião do trabalho de campo e a comparação entre as falas dos entrevistados sobre um mesmo objeto, tendo como fim captar o que é essencial no mesmo, valorizando a experiência religiosa do depoente. Neste sentido, foi necessário colocar em suspenso essas mesmas experiências pessoais para tentar captar o fenômeno na forma mesmo como ele aparece, sendo para isso preciso um olhar atento aos dados da experiência e a partir dele provocar questionamentos que dessem conta da problemática investigada, que são as questões geradoras, que instigaram esta pesquisa.

O trabalho de escrever sobre as vivências no campo tem o objetivo de descrever as experiências partilhadas entre observador e observado. Mas essa descrição deve obedecer a alguns critérios para que não se torne apenas um recorte jornalístico. Para que isto não ocorra no momento da escrita, Geertz sugere que essa descrição seja uma “descrição densa”:

Em antropologia ou, de qualquer forma, em antropologia social, o que os praticantes fazem é a etnografia. E é justamente ao compreender o que é etnografia, ou, mais exatamente, o que é a prática da etnografia, é que se pode começar a entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento. Devemos frisar no entanto, que esta não é uma questão de métodos. Segundo a opinião dos livros-textos, praticar a etnografia é estabelecer relações,

interpretativa destaca a características da descrição etnográfica: ela é interpretativa; o que ela interpreta é o fluxo do discurso social e a interpretação envolvida consiste em tentar salvar o dito num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixa-lo em formas pesquisáveis. (GEERTZ,1989, p. 35)

selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário e assim por diante. Mas não são estas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma descrição densa, tomando emprestada uma noção de Gilbert Ryle (GEERTZ, 1989, p. 15).

A “descrição densa”, termo que o antropólogo americano toma emprestado, diz respeito à construção de uma monografia capaz de especificar na escrita o objeto observado, tendo os detalhes da observação como pontos fundamentais para a construção de um conhecimento acerca do grupo, ao mesmo tempo que analisa contradições e não ditos, falas e práticas. Por isso, uma escrita etnográfica, como é o caso apresentado tem que se basear numa observação atenta, para não correr o risco de fixar uma análise apenas na fala do depoente, mas como o depoente fala. Mas qual seria o sentido de descrever esta observação? Segundo Peirano, descrever tem o objetivo de tornar universal um conhecimento adquirido via observação de um grupo específico. Sendo assim, para esta autora, “É importante, então, reter a ideia de que as observações são realizadas não só para descrever o curioso, o exótico ou o diferente por si mesmos, mas também e principalmente para universalizá-los” (PEIRANO, 1995, p. 18). A observação e a observação participante então, foram o passo fundamental para descrever o que segue neste capítulo “o estudo etnográfico depende acima de tudo da observação e da observação participante” (ATKINSON, 2007, p. 220). Observar, portanto, é decifrar. Desta forma, a descrição que agora proponho tem esse caráter, essa formatação. Contudo, há de se esperar que nem sempre uma descrição coerente é possível, uma vez que a área de conhecimento na qual se insere esta tese é a ciência da religião, e não a antropologia, e, mesmo se fosse, parece que a antropologia não assegura a validade de seus trabalhos por essa busca de coerência. Todavia, é este o método que norteia a pesquisa sem perder o caráter fenomenológico do estudo da religião. Mas, seguindo ainda as orientações de Geertz, um alento é dado a este trabalho, devido à ocorrência de certa falta de coerência.

Outra implicação é que a coerência não pode ser o principal teste de validade de uma descrição cultural. Os sistemas culturais têm que ter um grau mínimo de coerência, do contrário não os chamaríamos sistemas, e através da observação vemos que eles têm normalmente muito mais que isso. Mas não há nada tão coerente como a ilusão de um paranoico ou a estória de um trapaceiro. A força de nossas interpretações não pode repousar, como acontece hoje em dia, com tanta frequência, na rigidez com que elas se mantêm ou na segurança com que são argumentadas. Creio que nada contribuiu mais para desacreditar a análise cultural do que a construção de representações

impecáveis de ordem formal, em cuja a existência verdadeira praticamente ninguém pode acreditar (GEERTZ, 1989, p. 28).

A descrição cuidará, portanto, de trazer para a escrita o que foi visto e ouvido no campo: uma interpretação dos fenômenos sobre o objeto estudado. O próprio Geertz, em outro trabalho, também alerta para os riscos de uma análise interpretativa, como a que proponho aqui:

Tal como a poesia, que no seu sentido vasto de *poiesis* (“fazer”) é aquilo que está implicado, a mensagem neste caso tão profundamente submersa no meio que transformá-la em uma rede de proposições é arriscar cometer simultaneamente ambos os crimes característicos da exegese: ver nas coisas mais do que realmente lá está, e reduzir uma riqueza de significados concretos a uma parada monótona de generalidades [grifo do autor] (GEERTZ, 1991, p. 133).

Estes perigos são os desafios nesta escrita. Toda hermenêutica corre este risco, porém, isso não significa que, por mais perigoso que seja, se deixe de fazê-la. Como não ver mais do que a realidade aponta? E como não reduzir significados? É com esta preocupação que procurei descrever o que segue. Por isso, optei aqui em falar não de um estudo das comunidades muçulmanas de Belo Horizonte, Rio de Janeiro e São Bernardo do Campo, mas de todo um estudo nas comunidades muçulmanas. São três comunidades, três contextos, três grupos de interlocutores com motivações diversas, ligados apenas pelo sentimento religioso. Espero que esta estratégia diminua os riscos descritos acima e possa apresentar uma escrita de cunho etnográfico aliada a aspectos fenomenológicos.

Durante o período em que convivi com os muçulmanos, ouvi muitos depoimentos e os classifiquei em dois grupos: a) imigrantes — membros mais antigos e muçulmanos de origem, que me falaram de sua chegada ao Brasil, como se adaptaram ao país e como construíram a Comunidade e a Mesquita —; b) convertidos²⁵ — jovens, na maioria, que abraçaram o Islã e que me contaram como vivem sua crença, como se relacionam com o grupo original de imigrantes e como sua opção religiosa teve implicações em suas vidas. Foram realizadas 15 entrevistas em cada comunidade, norteadas por um roteiro semiestruturado para cada grupo.

²⁵ Geralmente os muçulmanos não gostam de usar os termos conversão ou convertido, pois, para eles, esse termo sugere força ou violência; sendo assim, eles preferem dizer “abraçamento ao Islã” ou “reversão”. Há uma certa ideia de que todos os seres humanos são muçulmanos, uma vez que ser muçulmano designa submissão total e voluntária a Deus; assim, quando alguém abraça o Islã, retorna à origem a que sempre esteve destinado. Entretanto, optei por utilizar o termo convertido por ser uma caracterização sociológica e mais adequado aos objetivos desta pesquisa.

Observei, nesse período, que a vida religiosa dos muçulmanos gira em torno da Mesquita, pois é ponto de encontro da comunidade, que, além das orações, realiza encontros sociais, estudos sobre o Islã e festas religiosas, como a do fim do mês do Ramadã. A divulgação da religião fica por conta dos novos fiéis, que preparam panfletos e ministram aulas e palestras para jovens, sobre o Islã, em faculdades e escolas da cidade.

São comunidades bem mistas, pois, além dos imigrantes sírios e libaneses e dos convertidos, encontrei em todas elas estudantes do Norte da África, que vieram estudar nas universidades brasileiras através de convênios entre governos desses países, e tendo apoio na comunidade muçulmana, além de imigrantes franco-marroquinos, paquistaneses e indianos.

O que foi desenvolvido nos capítulos anteriores foi importante para analisar a situação das três comunidades muçulmanas, pois o Islã se apresenta aqui como uma religião que quer ser universal, e não como uma religião étnica, baseada apenas na cultura árabe.

O título do artigo de Vitória Peres de Oliveira, “O islã no Brasil ou o islã do Brasil?”, publicado na Revista *Religião e Sociedade*, faz referência à situação dos crentes muçulmanos no Brasil:

E é por isso que entendemos que, para saber se o islã efetivamente aportou no Brasil, precisamos investigar se de fato podemos falar de islã do Brasil, que, como aquele vivido em outros países, espelhe tanto semelhanças como diferenças dos demais (OLIVEIRA, 2006b, p. 85).

Chamou-me a atenção nessas três comunidades o olhar que a mídia lança sobre elas, que, seguindo a tendência do mundo ocidental, vem moldando e construindo uma forma de ver o Islã, o que ficou claro nas manchetes das reportagens que levantei. Além disso, as reportagens fazem questão de mostrar que o Islã, no Brasil, principalmente nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo, antes se encontrava basicamente enraizado entre a população de imigrantes; agora, começa a fazer parte do cotidiano brasileiro. As manchetes de jornais e revistas demonstram isso: “O Brasil que se volta para Meca” (Revista *República*, 1997); “Islã tropical” (Revista *Isto É*, 1998); “Alá também é Brasileiro” (Revista *Isto É Independente*, 2010); “O islã cresce na periferia das cidades do Brasil” (Revista *Época*, 2010); “O islã com jeitinho” (Revista *Veja*, 2007); “Alá meu bom Alá” (Revista *O Globo*, 2009); “Muçulmanos superam católicos” (Revista *Veja*, 2008); “Como vivem, quais os costumes e o que pensam os adeptos do Islã no

Rio”.(Jornal do Brasil, 2009); “Brasileiro convertido ao Islã acha a vida no Irã uma maravilha, (Folha de São Paulo, 2013).

Essas reportagens demonstram que o Islã está inserido no campo religioso brasileiro. Não se pode mais negar a presença dessas comunidades e a identidade religiosa que vão assumindo, por isso são relevantes pesquisas que possam dizer quem são e como vivem os muçulmanos no sudeste do Brasil, pois, de maneira geral, os brasileiros convivem com uma noção estereotipada dessa religião.

Conforme Oliveira, as comunidades muçulmanas no Brasil são independentes; não existe uma organização em nível nacional. Cada mesquita ou centro faz referência a uma organização islâmica ou país, dependendo da origem dos imigrantes desses centros.

Cada mesquita é independente e não há, no mundo sunita, algo como um papa que dê uma palavra final sobre uma questão.[...] Normalmente, ou estão ligadas à região de origem da maioria dos imigrantes, e/ou a organismos internacionais de financiamento, e/ou a outras mesquitas brasileiras como forma de se manterem e de partilharem a prática do islã (OLIVEIRA, 2006b, p. 92).

A comunidade do Rio é a que parece demonstrar maior preocupação com a desarabização; em Belo Horizonte, a divisão do grupo tem revelado seus conflitos internos e, em São Bernardo do Campo, a comunidade tende estar ligada à cultura árabe, uma vez que abriga organismos internacionais de manutenção e divulgação da religião.

Outro interesse pelo estudo dessas três comunidades diz respeito à divulgação da religião. Quem são os divulgadores da religião? Quais as estratégias e os objetivos da divulgação do Islã no Brasil? Existe a figura do divulgador oficial? Sobre estes questionamentos, que motivaram uma observação mais atenta a esse aspecto, Peres sugere:

Normalmente, o divulgador é um sheikh que cursou uma universidade islâmica de teologia ou alguém que se preparou para tal através de cursos em institutos islâmicos, ainda que não tenha feito um curso universitário de teologia. Uma mesquita que tem um divulgador está mais apta para cumprir com suas funções religiosas e também se expandir [...] (OLIVEIRA, 2006b, p. 94).

Para a compreensão do Islã no Brasil, descrevi parte do cotidiano de cada uma das três comunidades muçulmanas pesquisadas. Isso foi possível devido à observação de campo e da análise do depoimento de pessoas que fazem parte dessas comunidades. A partir daí, pude perceber semelhanças e diferenças entre elas. Além disso, constatei o

fenômeno das conversões ao Islã presente nas três cidades escolhidas para essa pesquisa.

3.1. A Sociedade Beneficente Muçulmana de Minas Gerais (SBM-MG)

Então, a carne e o sangue da vida nativa real preenchem o esqueleto vazio das construções abstratas. [...] Em outras palavras, há uma série de fenômenos de suma importância que de forma alguma podem ser registrados apenas com o auxílio de questionários ou documentos estatísticos, mas devem ser observados em sua plena realidade. A esses fenômenos podemos dar o nome de os imponderáveis da vida real. [...] nesse tipo de pesquisa, recomenda-se ao etnógrafo que de vez em quando deixe de lado máquina fotográfica, lápis e caderno, e participe pessoalmente do que está acontecendo. Ele pode tomar parte nos jogos dos nativos, acompanhá-los em suas visitas e passeios, ou sentar-se com eles, ouvindo e participando das conversas. (Malinowski – Argonautas do Pacífico Ocidental)

O Islã é uma realidade nova no contexto cultural e religioso de Belo Horizonte, embora a Sociedade Beneficente Muçulmana de Minas Gerais (SBM-MG) tenha se originado oficialmente em 1961. Ser mineiro e muçulmano ainda é uma novidade quase inimaginável no universo social da cidade. Abaixo descreverei duas situações que apontam para discreta presença do Islã em solo mineiro.

A pedra fundamental da construção da Mesquita de Belo Horizonte foi colocada em 1989 e a construção ficou pronta em 1992, mas a Sociedade Beneficente Muçulmana de Minas Gerais existia desde 1962²⁶. Antes da construção da mesquita, os muçulmanos se reuniam para suas orações às sextas-feiras, numa sala sobre uma loja de departamentos, denominada Nova Brasília, na Rua São Paulo, 692, no centro da capital mineira, de propriedade de uma família síria.

Os imigrantes sírios e libaneses que se estabeleceram em Belo Horizonte tinham o objetivo, segundo um informante, de ganhar dinheiro e, depois, retornar para sua terra natal. Não tinham, num primeiro momento, a intenção de divulgar a religião. Esse mesmo informante nos relatou as dificuldades que o primeiro grupo de imigrantes tinha para conservar os costumes e ritos religiosos:

Naquela época, tínhamos dificuldades inclusive de saber quando era o mês de Ramadã, uma ligação para o Líbano era coisa muito difícil, ficávamos sabendo por carta muito tempo depois do início do mesmo (Samir, 70 anos - imigrante).

²⁶ Registros da Sociedade Beneficente de Minas Gerais. Ata de fundação e fotocópia de registro em cartório, cedida para consulta pelo então presidente da Sociedade Sr. Nazir Mansour.

Tais imigrantes foram, aos poucos, constituindo família em Belo Horizonte. A maioria se casou com mulheres cristãs e nunca mais retornou à terra de origem, embora tivesse fortes vínculos com esses lugares.

Na década de 60, o grupo se reunia na casa do sr. Ali Slaibe. A ideia inicial era preservar hábitos e costumes, assim como a história e a identidade, mas sem nenhuma pretensão de divulgar a religião. A sociedade ficou por um tempo desativada de suas atividades e foi novamente retomada por iniciativa do senhor Ali, em 1972. Como foi dito anteriormente, o grupo passou a se reunir para as orações das sextas-feiras, numa sala no centro da cidade. Basicamente composto por imigrantes, o grupo mantinha discreta relação com a comunidade local; não via nenhum problema no fato de os homens estarem casados com mulheres cristãs e muitos de seus filhos seguirem a religião da mãe.

Em 27 de agosto de 1989, foi colocada a pedra fundamental do que seria a Mesquita Profeta *Mohammad*, hoje Mesquita de Belo Horizonte, que deu novo impulso ao grupo. A planta para essa construção foi enviada pelo governo de Marrocos e a construção foi financiada pelos próprios membros do grupo.

Em 1991, ficou pronta a mesquita e o grupo de imigrantes agora marcava presença de uma forma também física no espaço público de Belo Horizonte. Nesse período, o grupo recebeu os primeiros convertidos mineiros sem ascendência árabe, pois o contexto religioso mundial dá, desde essa época, certa visibilidade às diversas formas de crer. Ajudaram-me a compreender o momento das reflexões de Brandão:

Para além da religião, o tempo cultural em que vivemos e para onde nos dirigimos inclui cada vez mais um número maior de estilos de espiritualidades, de outros sistemas de sentido, de combinações pessoais e coletivas de saberes e valores que não apenas permitem, mas obrigam a própria pessoa-religiosa a interações de sentido, a integrações de escolhas, a determinações de seu próprio destino como indivíduo e uma identidade (BRANDÃO, 2004, p. 284).

À medida que o grupo tomou certa visibilidade frente à sociedade local, principalmente depois da construção da mesquita, observou-se a entrada, nesse grupo original de imigrantes, de mineiros sem ascendência muçulmana, que, movidos por uma busca de sentido, por uma identidade religiosa, encontram no Islã uma alternativa e uma forma de vida religiosa que, ao mesmo tempo, abrange o interior e fornece orientação para vida.

O grupo, atualmente, é composto por imigrantes, já em sua maioria idosos, por pessoas de descendência muçulmana e pelos novos adeptos, que tiveram acesso ao Islã através de alguma literatura, de algum tipo de estudo ou mesmo pela mídia.

Segundo relato dos membros mais antigos do grupo de imigrantes, o dia 27 de agosto de 1989 foi festivo para muçulmanos de Belo Horizonte, seus familiares e amigos, pois foi o dia da colocação da pedra fundamental da mesquita profeta Mohammad. Embora sem dados precisos, o grupo era pequeno e tinha pouco mais de 50 pessoas, naquele dia. A Rua João Camilo de Oliveira Torres, no alto das Mangabeiras, ficou tomada de pessoas e carros. Vieram para o evento vários imigrantes sírios e libaneses de outras religiões, que tinham fortes laços de amizade com os muçulmanos, devido à atividade no comércio da cidade e à frequência nos clubes sociais, em especial, o clube sírio.

Na Pampulha, conforme informou Adad, a festa seguiu com o almoço e os visitantes passaram o dia todo no clube.

Três anos depois estava concluída a mesquita de Belo Horizonte. Em 1991, foi inaugurada a mesquita oficialmente, porém, não houve festa, pois, à medida que partes da construção iam ficando concluídas, a SBM-MG utilizava esses espaços, mesmo sem o acabamento.

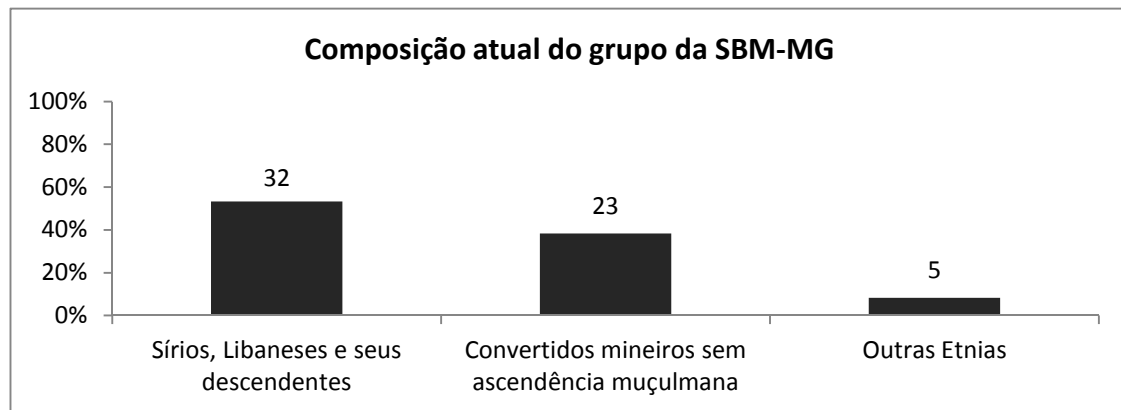
3.1.1 O Grupo original de imigrantes

A imigração síria e libanesa para Belo Horizonte, assim como para outras cidades do interior de Minas Gerais, se intensificou durante e após Segunda Guerra mundial.

Em Minas Gerais, o número de muçulmanos é muito pequeno. Basicamente, os imigrantes se concentraram no Sul, Zona da Mata e na capital do Estado. O grupo de muçulmanos em Belo Horizonte tem cerca de 250 membros, entre imigrantes, seus descendentes e novos adeptos. Porém, o número dos que frequentam a mesquita é bem menor, chegando a 90 pessoas em ocasiões especiais, sendo que, nas orações das sextas-feiras, o número não chega a 50 pessoas. Originalmente, o grupo de sírios e libaneses muçulmanos que criaram a Sociedade Beneficente Muçulmana de Minas Gerais (SBM-MG) chegou à capital mineira durante a Segunda Guerra Mundial. Depoimentos dos imigrantes mais antigos dão conta de que não eram muitos, mas não podem precisar o número exato.

Éramos poucos, tinha os outros que não eram muçulmanos, esses vieram em maior número, mas muçulmanos mesmo eram poucos. E nos espalhávamos. Você imagina, muitos foram morar no interior do estado, perdia o contato conosco. Aqui mesmo era muito difícil da gente se encontrar, estávamos em busca de trabalho e adaptação à nova realidade. Acho que nós formamos um grupo muito pequeno. Até hoje, você pode ver, nem todos se integraram aqui. Tem muita gente que não vem aqui (mesquita). Então o grupo sempre foi pequeno (Adad, 73 anos - imigrante).

Gráfico I: Composição atual do grupo da SBM-MG – Trabalho de campo realizado entre 2007-2012 – universo de 60 pessoas que, em média, frequentam a mesquita nas sextas-feiras



O relato do senhor Adad e o gráfico anterior demonstram que a comunidade de muçulmanos de Belo Horizonte nunca foi grande; o depoente esclarece que não é possível quantificar dados precisos sobre o número dos muçulmanos que emigraram para a capital mineira. Na pesquisa bibliográfica, também não foram encontrados dados quantitativos especificamente sobre a emigração para Belo Horizonte. O gráfico acima só foi possível através das visitas constantes na mesquita. Os membros da SBM-MG falam que o grupo é composto por aproximadamente 250 pessoas, mas não conseguiu contabilizar presença maior que 60, no período de 2007 a 2012. Com o tempo, também pude perceber que neste universo de 60 pessoas havia pouca rotatividade; praticamente eram os mesmos com poucas variações.

O grupo é composto, hoje, basicamente por homens. O número de mulheres é muito pequeno, cheguei a contabilizar cinco, mas, no geral, não passa de três. Quando apareciam mais mulheres na mesquita, eram visitantes ou familiares que estavam de passagem por Belo Horizonte. Parte dos imigrantes casou-se com mulheres cristãs, o que explica a presença maciça de homens nessa comunidade; o número de mulheres convertidas é ínfimo. O grupo conta com a orientação espiritual do *sheikh Mokktar*, marroquino de origem, que vive com a família há mais de dez anos no Brasil.

Mesmo sendo pequena, a SBM-MG ganhou visibilidade após a construção da mesquita, que se tornou lugar de referência e identidade social. Foi construída em local turístico da cidade, num bairro nobre. Toda em estilo árabe, a mesquita destoa das demais construções. Seu minarete pode ser visto de longe, uma vez que se localiza na parte alta. Na entrada há um *hall* e um jardim de inverno, cadeira para os visitantes de frente para o salão principal das orações, onde um tapete que cobre todo o chão orienta para o púlpito. As linhas em vermelho na diagonal denunciam o erro no projeto inicial. O arquiteto, segundo me contou um dos membros da época da construção, errou a direção para Meca, mas, como a mesquita já estava construída, a ideia foi colar as linhas no chão.

A descrição do senhor Nazir pode ser vista na figura anterior. Já a parte debaixo da mesquita está dividida entre o apartamento do *sheikh* e o local para ablução. O mezanino é um espaço permitido apenas para as mulheres. Há ainda na mesquita a secretaria da SBM-MG, salas de aula e biblioteca.

A SBM-MG se organizou como entidade de sociedade civil. Seu estatuto prevê a eleição para diretor, secretário, tesoureiro e conselheiros. Para a realização desta pesquisa, pedi ao presidente da SBM-MG o estatuto da entidade, que foi cedido apenas para consulta. Nesse documento percebe-se que se trata de um registro civil de uma agremiação religiosa sem fins lucrativos, por isso beneficente.

O papel da diretoria é o da manutenção física, social e jurídica da SBM-MG. A orientação espiritual fica a encargo do *Sheik*, que é mantido pela entidade local. As despesas da mesquita são rateadas pelos membros da SBM-MG. A comunidade não recebe ajuda financeira do exterior, a não ser quando há um projeto específico de edificação ou alguma campanha realizada pela SBM-MG. O Centro de Divulgação do Islã para a América Latina fornece o material impresso de divulgação da religião.

3.1.2 Os convertidos brasileiros

Pode-se dizer que, entre 2007 e 2012, a comunidade muçulmana de Belo Horizonte caracterizou-se como um grupo misto. Os imigrantes sírios e libaneses compõem a faixa etária mais alta do grupo, entre 60 e 75 anos. Os mais novos, uma pequena parte, são descendentes desses sírios e libaneses. Os convertidos ainda não são a maioria nessa comunidade, mas compõem uma parte importante do grupo. São jovens mineiros, sem ascendência muçulmana, que se converteram há, no máximo, três anos, com idades entre 17 e 23 anos. A chegada deles e sua incorporação ao grupo só pôde ser

possível por causa da movimentação da comunidade muçulmana de Belo Horizonte, que deixa de ser um grupo étnico para se tornar um grupo mais universal, o que significa que a religião está aberta a qualquer pessoa. Esse movimento ficou evidente quando observei a recepção de visitantes, a distribuição e confecção de material de divulgação da religião e a presença de algum membro da comunidade em meios de comunicação ou em escolas, dando palestras ou falando sobre os princípios basilares do Islã.

De acordo com Weber (1991), a conversão, sob o ponto de vista sociológico, está relacionada ao “desenvolvimento do conceito de uma religiosidade ética”, portanto exige do convertido uma ruptura que acarreta mudança de vida, de hábitos e modos de ver o mundo, ou seja, sua cosmovisão.

Sobre este aspecto observa Carrier (1965), a conversão “gera crise” e, ao mesmo tempo, total adesão aos novos valores compartilhados em certo grupo, pois a experiência auxilia o indivíduo em sua integração social. Valle também me auxiliou nessa percepção da conversão com a seguinte reflexão:

Sempre que existe um movimento mais profundo de reorganização da pessoa pode-se legitimamente falar de processos que merecem o nome de conversão, pois as pessoas passam por significativas transformações ao nível da personalidade (VALLE, 2002, p. 2).

Nos relatos dos convertidos, em pelo menos duas vezes em seus depoimentos, os eventos de 11 de setembro de 2001 apareceram, ora demonstrando um sentimento antiamericano, ora demonstrando certa simpatia para um movimento mais amplo de busca por uma identidade religiosa mais austera.

Outro ponto importante a destacar no horizonte dos convertidos ao Islã é o discurso do crente, que, analisado mais profundamente, demonstra a reprodução de parte do material de divulgação, que é distribuído nas mesquitas e nos centros islâmicos. Essa situação foi destacada no artigo de Oliveira, no qual ela e Mariz caracterizam o fenômeno das novas conversões:

Quando questionados sobre a conversão ao Islã, os entrevistados enfatizam sempre a simplicidade, a lógica e a racionalidade da religião. Frequentemente dizem que a motivação para sua conversão ocorre devido ao fato de o Islã ser uma religião sem mistérios, ser lógica e coerente, além de estimular a pesquisa e o conhecimento. A similaridade dos relatos é quase o discurso oficial e indica uma recepção e absorção do discurso do Islã sobre crente. O discurso, em geral, é apresentado no material de publicidade (folhetos e livros) impressos pelo Centro de Divulgação do Islã para América Latina e

Nesse artigo, as autoras fazem uma análise do discurso dos convertidos e dos materiais de divulgação.

O número dos que abraçaram o Islã sem ascendência árabe chega a corresponder a uma média de 40 %²⁸ dos membros do grupo. Segundo o presidente da sociedade, os sírio-libaneses (erroneamente chamados de turcos) vieram para o Brasil no início e meados do século passado para trabalhar, “ficar rico e voltar para o Líbano”²⁹ era o objetivo de alguns, portanto não havia no início da ideia de divulgar a religião. Dentre os libaneses, a maioria era cristãos maronitas. O contingente de imigrantes muçulmanos não conseguiu que seus filhos interessassem por esta religião. Os descendentes mantiveram os laços com a cultura árabe através dos eventos e das instituições sociais promovidos pelo grupo de sírios e libaneses, como os clubes e as festas dos representantes do comércio e da indústria.

Assim, o grupo de muçulmanos, inicialmente, parecia um grupo pequeno de homens que se reunia para discutir assuntos ligados ao trabalho (comércio). De fato, pelo que parece, muitos desses imigrantes enriqueceram como planejaram, mas não voltaram à terra natal.

Entretanto, o que chamou atenção nesse grupo não foi seu número de integrantes, mas a forma como ele se relaciona com a sociedade local, como atrai novos adeptos e como está se inserindo num cenário mais amplo.

Os mineiros que aderiram ao Islã, hoje correspondentes a uma importante parcela do grupo, quando questionados sobre a motivação que os levou ao Islamismo, alegam sempre que foi devido à clareza, à lógica e à racionalidade dessa religião. O fato de o Islã se apresentar como uma religião simples, sem sacerdotes nem sacramentos,

²⁷ *When questioned on why they converted to Islam the interviewees always emphasized the reason as being the clarity, logic and rationality of this religion. It is repeatedly said that the motivation for conversion is due to the fact that Islam is a religion with no mysteries, it is logical, coherent, and it stimulates the search for knowledge. The similarity of these reports, which are almost standardized, indicates to us the reception and absorption of the discourse of Islam about itself. This discourse, in general, is present in the publicity material (books, brochures) printed by the Centro de Divulgação -do Islam para a América Latina (Center for Diffusion of Islam to Latin America — CDIAL), or (mostly translations of material published in Muslim countries)*

²⁸ Dados do trabalho de campo realizado entre 2007-2012.

²⁹ Esta fala foi colhida em entrevista com o senhor Omar, que há mais de 40 anos mora em Belo Horizonte.

também foi enfatizado. Esses argumentos estão presentes também no material que é divulgado nas mesquitas.

O depoente, aqui, ao falar de sua motivação religiosa, faz menção às descobertas científicas, segundo um livreto publicado pelo CDIAL, denominado “Os milagres científicos no Alcorão”. Nesse livreto, assuntos como a concepção humana, a conquista do espaço, e até mesmo as doenças sexualmente transmitidas são tratados a partir do Alcorão. De acordo com os produtores desse material, todas essas coisas reveladas pela ciência recentemente já estavam descritas na mensagem do Alcorão. As interpretações querem dar o caráter de racionalidade da religião, do qual fala o depoente citado anteriormente.

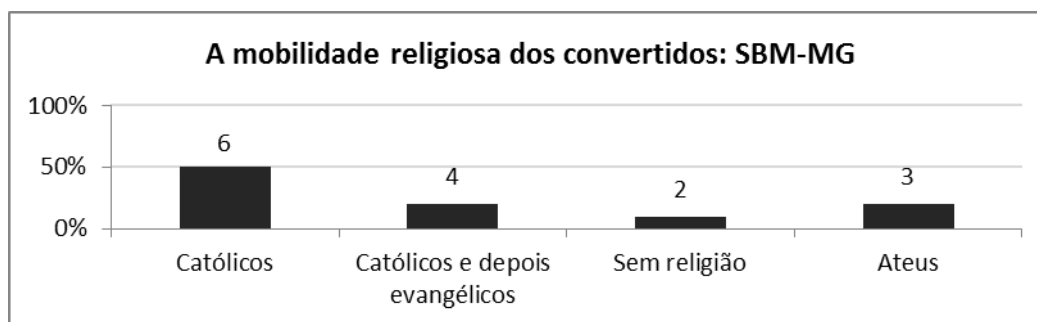
Como expus anteriormente, um ponto interessante a se destacar é que do grupo dos convertidos sem ascendência muçulmana estão na faixa etária entre 17 e 23 anos, procedentes de famílias cristãs, sem nenhuma ligação com o Islã. Esses jovens falaram sobre as dificuldades de se ter uma identidade religiosa que exige mudança de conduta. Segundo eles, o relacionamento familiar não foi afetado, mas, na escola e no emprego, as pessoas tinham dificuldades em entender tal opção. A própria oração das sextas-feiras implicaria mudanças, pois sexta-feira é um dia comum de trabalho; os que estudam, por exemplo, deixam, neste dia, as aulas mais cedo. Apesar dessas pequenas adaptações, os jovens muçulmanos fazem questão de mostrar sua identidade e divulgam, de certa forma, a nova religião.

Parece-me que, de fato, a divulgação do Islã tem ficado a cargo dos convertidos. Nas entrevistas que fiz com os imigrantes, não vi, por assim dizer, uma preocupação clara com a divulgação e com a busca de novos adeptos. Já os entrevistados convertidos falam da importância de se falar do Islã, como vimos no relato acima. Um convertido falou-me que foram feitos cerca de 8.000 folhetos sobre o Islã para serem distribuídos em escolas e faculdades da capital.

Como foi visto, embora não haja um consenso entre o número de muçulmanos divulgados pelo IBGE e o número divulgado pelos próprios muçulmanos, o que se pode notar é um visível e crescente interesse por essa religião no Brasil. Esse fato não acontece apenas em nosso país, mas no mundo todo, principalmente após os eventos de 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos, no qual o Islã ganhou certa visibilidade no cenário mundial. Acredita-se que muitas conversões se deram a partir daí. Porém, bem antes das que ocorreram na década de 80, a comunidade de Belo Horizonte recebeu convertidos não de uma forma comum como hoje.

Para entender de uma maneira mais ampla as motivações e a lógica implícita ao fenômeno das novas conversões ao Islã, fenômeno que modificou a configuração do grupo, procurei descrever o trânsito religioso percorrido pelos convertidos, até chegarem ao Islã, e constatei, a partir de dez entrevistas, que a maior parte deles antes de serem muçulmanos eram católicos.

Gráfico II: Mobilidade religiosa dos convertidos SBM-MG – (15 entrevistados)



Fonte: Dados da pesquisa de campo

A enquete acima revela certa coerência com estatísticas atuais sobre o campo religioso brasileiro, que demonstra ainda ser a religião Católica a maior fornecedora de fiéis para outras religiões. Nesse processo de trânsito religioso, muitas pessoas se converteram primeiro a alguma igreja evangélica, depois de terem sido católicas, e, por fim, tornaram-se adeptas de alguma religião oriental, neste caso, o Islã.

Para chegar a esses dados, parti do meu trabalho de campo, que foi realizado na comunidade no primeiro semestre de 2009. Neste período, participei de todos os encontros do grupo, principalmente nas sextas-feiras, dia sagrado para os muçulmanos e momento da oração da tarde. Nesses encontros, participei observando as orações, os ritos e a pregação. Foram momentos de suma importância para compreender o grupo, pois aí pude observar o crente em sua crença, além da frequência dos membros e seu envolvimento com os assuntos da comunidade. Percebi, a partir do interior do grupo, as relações estabelecidas e o sentimento de pertença entre seus membros com relação à religião e mesmo em suas relações interpessoais.

A rotina das sextas-feiras era a seguinte: procurei ficar atento às minúcias e aos fatos novos que pudessem me ajudar a perceber o grupo. Ocorreu uma situação em que observamos uma discussão de um visitante do Egito, que interpelava um brasileiro a respeito do jejum do mês do Ramadã: o brasileiro argumentava que pôr água na boca e cuspi-la, sem engolir, não quebrava o jejum. Já o egípcio dizia que isto não podia acontecer. A discussão se prolongou, uma vez que nada nos escritos e no livro sagrado

esclarecia tal situação, que parecia uma discussão fútil para quem observava, mas de extrema importância para marcar a identidade da fé professada e quem chegaria mais perto do que é a verdade religiosa. O caso descrito era questão de jurisprudência e dependia de cada escola teológica.

Os membros do grupo sempre chegavam para a oração das sextas-feiras por volta do meio dia e trinta; os estudantes vinham direto da escola e os trabalhadores que atuavam no comércio chegavam um pouco mais tarde. Num primeiro momento mais informal, reuniam-se no *hall* de entrada da mesquita para cumprimentos e conversas ou mesmo para receber os visitantes. Por volta das 13h, alguns se dirigiam para o piso inferior da mesquita, onde se encontram as pias para a *Ablução*³⁰; depois, retornavam ao piso principal e se dirigiam para a área reservada aos muçulmanos, em cujo tapete, com listras vermelhas que marcam a direção para Meca, devem ser feitas as orações. Seguem-se, então, as genuflexões individuais, a leitura do Alcorão e também orações individuais.

Dependendo da época do ano o *Moezim*³¹, que, no caso da comunidade de Belo Horizonte, é um indiano radicado no Brasil há mais de vinte anos, entoa o chamado para a oração que tem início as 13h20. Em seguida, o *Sheikh* entra e começa a pregação, que primeiro é feita em Árabe e depois resumida em Português. Essa pregação é feita de um púlpito à frente do salão das orações. Interessante foi notar que, na ausência do *sheikh*, essa pregação era feita pelo membro mais velho do grupo ou por aquele mais versado nos assuntos da religião. Em meu diário, registrei vários temas abordados nessas pregações, como:

- A vitória do Hamas no parlamento palestino;
- as charges que denegriam a imagem do profeta, divulgadas por um jornal dinamarquês;
- a desunião do povo muçulmano, que devia dar exemplo ao mundo;
- os profetas desde Abraão até Mohammad;
- os pilares da fé islâmica.

³⁰ Ato de lavar parte do corpo — geralmente o rosto, o braço e os pés — a fim de se purificar para a oração. Pode-se também tomar banho de corpo todo, de acordo com a consciência do crente. São considerados os atos que precederam aquele dia; podem ser maus pensamentos ou mesmo relações sexuais; este último requer banho do corpo todo. Curioso é que, na falta de água, pode-se fazer a ablução com a areia.

³¹ O *moezim* serve para chamar o grupo para oração. Nos países muçulmanos, ele entoa o canto no *Minarete*, espécie de torre; seu canto é ouvido nas redondezas. O canto diz: Não há Deus além de Deus, e *Mohammad* é o seu mensageiro.

Por fim, após a pregação, chega o importante momento da oração da congregação, porque, para o crente, rezar em congregação vale 27 vezes mais do que rezar sozinho, por isso os homens devem ir à mesquita às sextas-feiras. Ao final se dá um momento de despedida, momento de conversas agendadas para se conhecer o grupo e a religião, momento no qual colhi várias entrevistas e depoimentos.

No dia 6 de abril de 2012, sexta-feira santa para os católicos, estive presente na mesquita para mais uma visita. Para os católicos mineiros, a tarde deste dia considerado santo é sempre bucólica, silenciosa e triste. As igrejas costumam ficar cheias para a cerimônia das três da tarde: a morte de Jesus.

Neste dia havia umas 30 pessoas para a oração do meio-dia. A pregação do *sheikh* neste dia foi sobre Jesus. O resumo do que tinha dito em árabe tinha a seguinte mensagem:

Nós cremos que *Alah* enviou os profetas para falar aos homens. Abraão, Moisés, Jesus e o *Monhammad*, que a paz esteja com todos eles. Destes, *Mohammad*, que a paz esteja com ele, foi o último, mas Jesus também foi um profeta virtuoso. Perante Deus, Jesus é semelhante a Adão; *Ele criou-o da poeira depois disse: Sê. E ele foi. Sura 3*. É muito importante examinar a vida de Jesus, pois ele era um homem virtuoso, pertencia à linhagem dos profetas. Os profetas foram enviados por Deus. Os muçulmanos acreditam nos profetas e nós acreditamos também na mensagem de Jesus, que foi justo e mensageiro de Deus. Desde Adão Deus envia seus mensageiros, mas a humanidade não os escutaram, nem a Moises, nem a Jesus e nem *Mohammad*, que a paz esteja com ele, porque os homens são descrentes mesmo diante daqueles que trazem a verdade e a justiça. O Islã acredita que a verdade revelada por Jesus é a mesma verdade revelada por *Mohammad*, que a paz esteja com ele. É preciso hoje em dia, no meio de tantas brigas, lembrar os mensageiros de Deus, que buscavam a paz e a justiça. Que a paz de Deus esteja com todos os profetas, pois Deus falou pela boca deles. Os cristãos sabem que Jesus falou a verdade e encontrou a paz diante de Deus, mas eles o rejeitaram. Os que o aceitaram se equivocam ao achar que ele é Deus, ele é o mensageiro de Deus, por isso a paz esteja com ele. Deus falou por ele, por isso ele é virtuoso e digno de respeito. Salam.

Terminada a oração, seguiu-se uma confraternização, pois era feriado e os muçulmanos aproveitaram para conversar ao redor da mesquita. Perguntei a vários deles, principalmente aos convertidos, como era ser mineiro e ser muçulmano. A maioria me disse que não era muito diferente, pois as pessoas de fato ainda não conhecem o Islã. Que a comunidade é pequena e que era preciso dar visibilidade ao grupo. Os imigrantes mais velhos diziam que não importava o número e o tamanho da comunidade.

Após a oração na mesquita, conversei por algum tempo com alguns membros da comunidade e logo em seguida me despedi e saí em direção ao centro da cidade. Ao passar pela Praça Sete de Setembro, centro comercial e popular da capital mineira, por volta de umas 3h30, deparei-me em uma das esquinas desta praça com uma pessoa vestida de branco, *taquia* na cabeça, um livro verde e dourado numa das mãos e na outra um bloco de panfletos. Parei um pouco e constatei que se tratava de um muçulmano solitário que vez ou outra soltava um brado: *Allahu Akbar* (Deus é maior). Nunca tinha visto esta pessoa na mesquita e neste dia também ele não estava entre os muçulmanos.

Fiquei olhando por um tempo o trabalho de panfletagem solitária do rapaz, que apresentava ter uns 20 anos, para certificar se de fato tratava-se de um muçulmano. Aproximei-me. Cumprimentei-o, e peguei o folheto que distribuía. Vi que se tratava de uma fotocópia e que tinha o título “A religião de toda humanidade”. No folheto o texto que seguia era curto e simples:

O Islam é a religião de toda humanidade. Trata-se de uma fé global, que não pertence ao Oriente nem ao Ocidente, é a clemência de Deus à toda humanidade. Submeter-se à vontade de Deus, como é exemplificado no Alcorão Sagrado, é realizar a vontade do criador que esta em harmonia com o universo, e neste sentido o Islam não se refere somente ao ato de submissão como sua consequência, a Paz (Salam) – [*sic*].

Esta cena chamou-me tanto a atenção que resolvi ficar por ali mais um pouco e observar o trabalho deste, que agora tinha certeza se tratar de um muçulmano. Estranhei o fato de não conhecê-lo, pois, devido ao trabalho de campo, fiquei muito familiarizado com os muçulmanos que frequentam a mesquita. Depois de um tempo, aproximei-me mais uma vez e perguntei se podíamos conversar um pouco. Muito atentamente ele se dispôs a um diálogo, que durou mais ou menos uns 40 minutos, ali mesmo, em pé, no calçadão da praça.

O jovem me disse que se chamava Marcos, tinha 21 anos e era estudante do primeiro período de Física da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), não tinha nenhuma ascendência árabe e nunca tinha ido à mesquita. Até bem pouco tempo era um “seminarista” da Igreja Universal do Reino de Deus e se preparava para ser pastor. Disse-me que se sentiu revoltado com a igreja em que estava e com o cristianismo em geral e naquela semana santa tinha tido uma revelação que mudara sua condição.

Eu pensei,... Deus quer que eu seja muçulmano, porque o mundo todo está contra os muçulmanos. Vi uma reportagem sobre o massacre na Síria e aquilo me chocou. Tenho visto o que os judeus fazem com os palestinos e isso me deixa indignado. Mesmo no seminário eu já lia

alguma coisa sobre o Islã. Agora eu tinha certeza que essa era a religião de Deus, pois é a religião de todas as pessoas perseguidas neste mundo. Aí comecei minha *Jihad*. Eu tinha estas roupas que comprei quando fui a Jerusalém conhecer a Galiléia, queria estudar um pouco mais a Bíblia. O Alcorão eu pedi num site da câmara de comercio árabe de São Paulo e eles me enviaram pelo correio, para a casa da minha mãe, porque lá na IURD não pode ler estas coisas. Depois da decepção que tive com a escola teológica, que não se importa nem um pouco com os perseguidos, vi que não me faltava mais nada. Vim pra cá para dizer a todos que se existe uma religião verdadeira, essa é o Islã. Não tem essas hipocrisias do cristianismo. Todo mundo acha que sou louco agora, mas não a verdade é para ser revelada e as pessoas não a conhecem, porque a mídia não deixa. Eles têm a mídia a seu favor. Então tem que ser assim, se cada um que conhece a verdade vir para a praça, fazer o boca a boca, não tenha mídia que consiga superar isto. É por isso, que estou aqui. ...nao me importar estar sozinho, pois Deus tá do meu lado e ele também está cansado com o cristianismo, os católicos e os evangélicos que escondem a verdade revelada (Marcos, 21anos - convertido).

Perguntei-lhe se iria procurar a mesquita, conhecer os demais muçulmanos de Belo Horizonte, fazer parte da comunidade e se ia fazer sua profissão de fé, a que respondeu:

Eu nem sabia que tinha mesquita aqui, fiquei sabendo outro dia mesmo lá na internet. Mas eu vou pensar. O que Deus quer é o meu testemunho, não quero mais fazer parte de nenhuma igreja, nem de nenhum grupo. Isso é tudo falso. Deus quer que a gente diga a verdade. Não precisa igreja. Mas vou pensar, não sei como é. A profissão de fé a gente faz a Deus (Marcos, 21anos - convertido).

Questionei-o mais uma vez, dizendo que a profissão de fé é um preceito da religião islâmica e ele foi enfático:

Eu já fiz minha profissão de fé perante a Deus e isto que estou fazendo agora é minha profissão de fé. (Marcos, 21anos - convertido)

Nas duas situações relatadas anteriormente, na mesquita e na praça, percebe-se que o Islã em Belo Horizonte ainda é uma religião invisível. Embora, haja por parte dos convertidos um esforço para dar visibilidade à religião, ela é ainda desconhecida na sociedade local. Assim, não é possível dizer o que é ser muçulmano e mineiro, mas os mineiros que são muçulmanos sabem bem o que pretendem e o que os motiva. O divulgador solitário na praça está convicto de que ingressou em uma *jihad*, na qual seu esforço deve ser o de falar para as pessoas sobre uma verdade que elas não conhecem. No entanto, parecia que os transeuntes não estavam muito interessados; era só mais um em meio a um universo de publicidades e anúncios. Recebiam seu panfleto sem ao menos ler.

Já na comunidade muçulmana, o grupo reconhece sua pouca visibilidade, e enfatiza o fato dos imigrantes não se preocuparem com a divulgação da religião. Os convertidos querem que a comunidade cresça e estão empenhados na divulgação da religião. Contudo, a sociedade belo-horizontina parece não tomar conhecimento desses esforços.

Entre os meses de março e abril de 2012, apliquei um rápido questionário sobre a visibilidade do Islã na cidade com as seguintes perguntas:

- 1- Você conhece o Islã e os muçulmanos?
- 2- Você sabe que em Belo Horizonte há uma mesquita muçulmana?

Para essas duas perguntas, as opções de resposta eram apenas sim ou não. Distribuí estas perguntas entre estudantes do 3º ano do Ensino Médio de uma classe de 35 alunos de uma escola particular e em uma classe da mesma série de 45 alunos de uma escola pública. Depois enviei as mesmas perguntas a 250 contatos do *Facebook*. Apliquei também a uma turma de 63 alunos do curso de Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gérias (PUC Minas) e o estendi a 25 moradores ao redor da mesquita no bairro Mangabeiras. As respostas foram as seguintes:

Gráfico III – Aplicação de questionário entre 80 estudantes do Ensino Médio

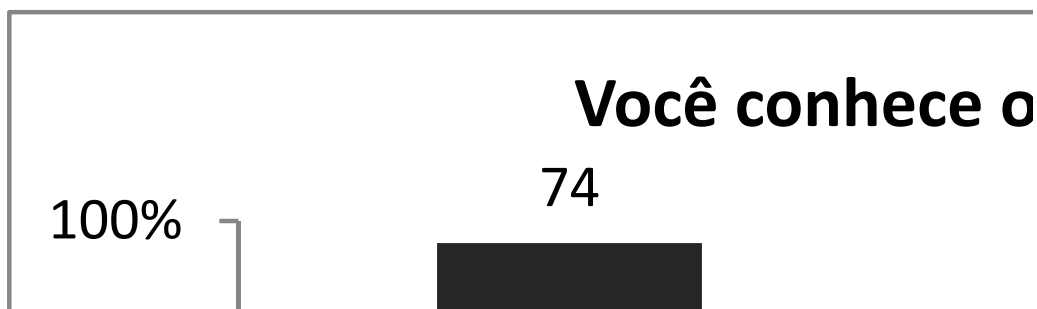


Gráfico IV – Aplicação de questionário entre 80 estudantes do Ensino Médio



Este gráfico demonstra que entre os estudantes 80 do Ensino Médio das redes pública e privada de ensino, 74 responderam que não conhecem o Islã nem os muçulmanos; apenas um respondeu "sim" e quatro riscaram as respostas. Sobre a mesquita de Belo Horizonte, 75 responderam que não conhecem, cinco não responderam. Embora seja uma amostragem pequena e demonstra a falta de conhecimento desse grupo de alunos da religião e da mesquita na cidade.

Gráfico V – Aplicação de questionário entre 250 contatos do facebook.

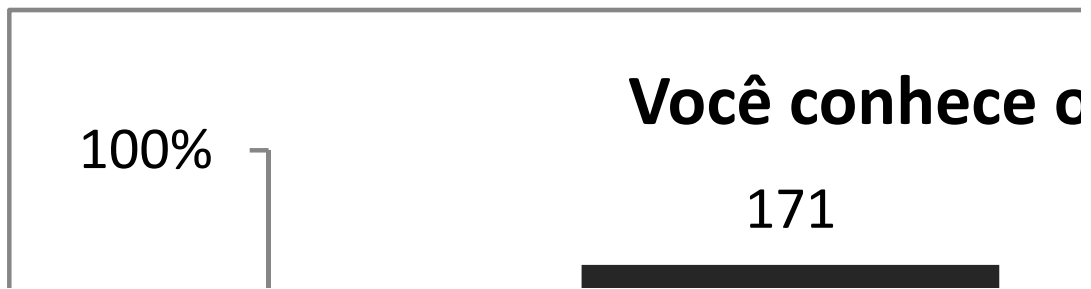
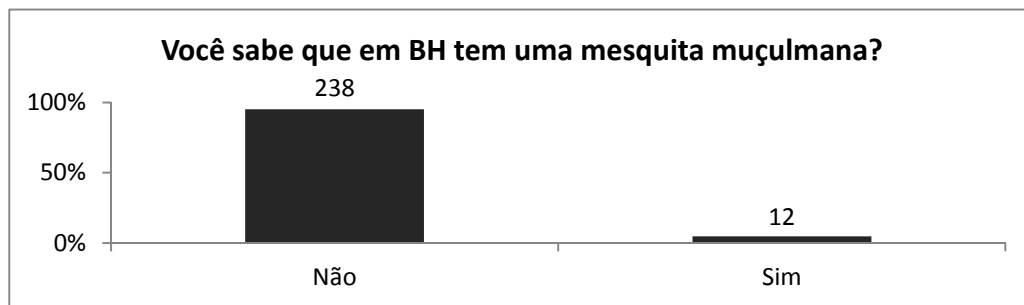


Gráfico VI – Aplicação de questionário entre 250 contatos do facebook.



Entre os participantes do *facebook* adicionados ao meu perfil, dos 250 que responderam às duas questões, 79 disseram que conhecem o Islã e os muçulmanos e apenas 12 disseram que têm conhecimento de uma mesquita em Belo Horizonte. Para esses respondentes, a internet é um meio que usam para obter informações sobre os mais variados assuntos, assim, o número dos que responderam “sim” às duas perguntas foi maior. A maior parte dos jovens convertidos de Belo Horizonte conheceram o Islã pela internet e através de redes sociais chegaram à mesquita.

Gráfico VII – Aplicação de questionário entre 63 universitários

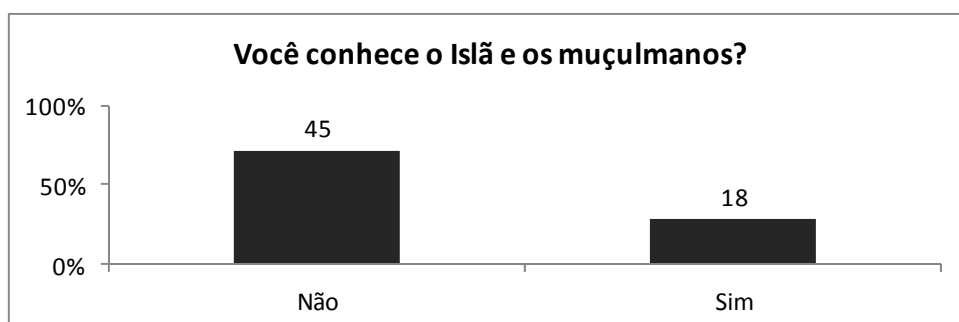
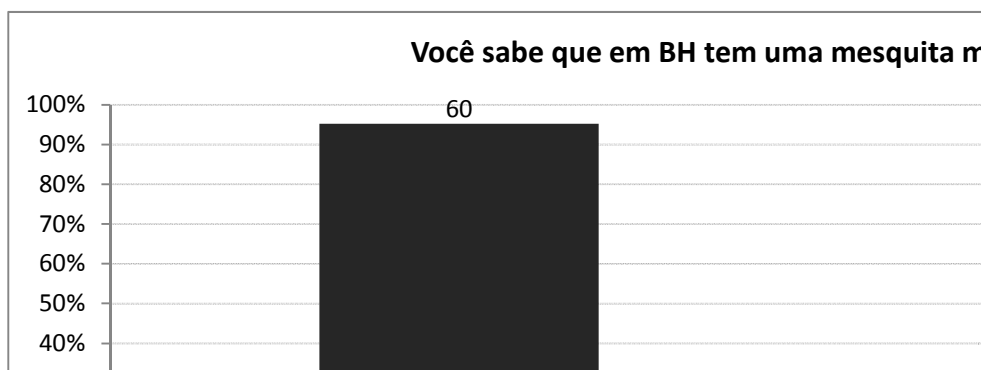


Gráfico VIII – Aplicação de questionário entre 63 universitários



Entre os 63 universitários respondentes, 18 responderam que conhecem o Islã e o muçulmanos, e apenas 3 responderam que têm conhecimento da mesquita de Belo Horizonte

Gráfico IX – Aplicação de questionário entre 25 moradores do bairro mangabeiras

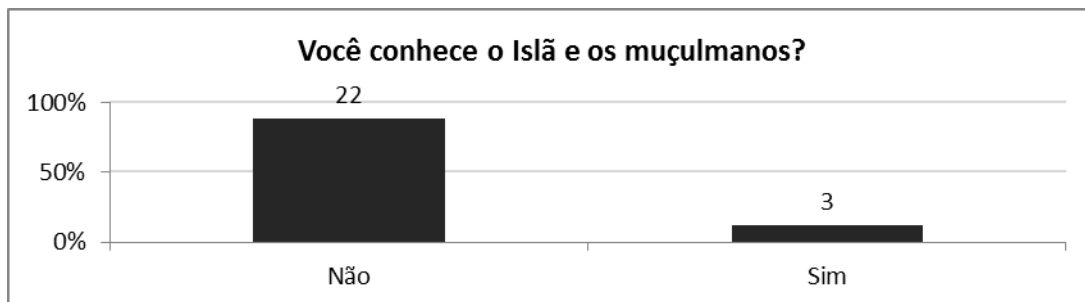
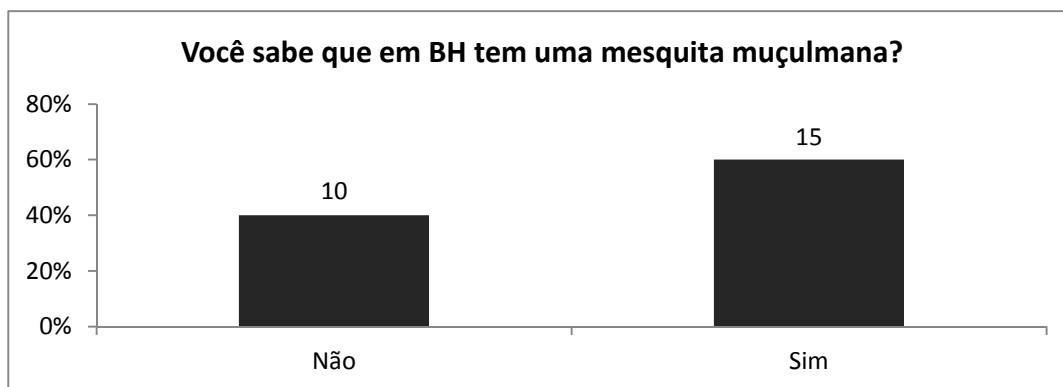


Gráfico X – Aplicação de questionário entre 25 moradores do bairro mangabeiras



Entre os 25 moradores da entorno da mesquita, 15 responderam que têm conhecimento da mesquita e apenas 3 responderam que conhecem o Islã e os muçulmanos.

Estes dados querem ilustrar a percepção descrita acima sobre o Islã em Belo Horizonte, uma religião ainda desconhecida. Mesmo assim, sua presença tímida conseguiu atrair alguns convertidos, o que transformou, como foi visto, a configuração do grupo.

Os mineiros sem ascendência árabe vivem sua religião de maneira discreta, desejam ser vistos e por isso insistem em divulgar a religião e seu estilo de vida. Transitam bem entre a maioria religiosa cristã e estão abertos à ciência e à internet, meio pelo qual muitos chegaram à religião. Seu universo religioso se amplia, por contato nas redes sociais com muçulmanos de diversas partes do Brasil e do mundo. Nessas redes, trocam experiências, falam de suas vidas e tentam compreender mais a religião a que aderiram.

3.1.3 Tensões internas

O grupo de convertidos, ao falar de sua relação com os imigrantes, chamados de “árabes”, faz questão de deixar clara a existência de tensões dentro da comunidade. A questão que é colocada diz respeito a uma tentativa constante de se dissociar o Islã, como religião, da cultura árabe. Essa constatação apareceu também em trabalhos que analisaram outras comunidades muçulmanas no Brasil, como o trabalho publicado em 2006 na “Revista *Exange*”, das professoras Vitória Peres de Oliveira e Cecília Mariz, que destacam a Conversão no Brasil Contemporâneo. Dessa mesma forma, o artigo de Sílvia Montenegro (2002) sobre a identidade muçulmana no Brasil enfatiza está polêmica na Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro:

A Sociedade Muçulmana do Rio de Janeiro não se identifica com uma “identidade árabe”. Ao contrário, adere a um tipo de Islamismo que se opõe a que essa tradição religiosa possa associar com uma identidade étnica. Nossa hipótese é que a principal divergência entre as comunidades do Brasil, em sua adaptação à realidade local, passa hoje pelo dilema de se definir como arabista ou não arabista, sendo que a maioria deles deve seu início institucional à iniciativa de segmentos que se identificavam como árabes muçulmanos. O não arabismo constitui uma tomada de posição peculiar, que comunidades como a do Rio de Janeiro tem decidido assumir (MONTENEGRO, 2002, p. 67).

Nesse sentido, o que se entende aqui por Islã, como identidade, é a experiência espiritual de uma religião que se encontra em contexto de concomitância com várias outras, numa realidade de pluralidade como a nossa, porém, trata-se de uma religião entendida como universalista. A mesma autora citada nos dá indicações plausíveis de que a divergência maior nas comunidades muçulmanas gira sempre em torno de uma oposição ao chamado arabismo. Essa postura reforça nossa impressão de que o Islã está em transição, neste momento, de uma religião étnica para uma religião universal:

Desta forma, vamos construindo uma análise na qual torna-se possível compreender que a desarabização – como chamaremos o processo empreendido neste grupo – está intrinsecamente relacionada com a islamização, termo que eles se referem para um programa específico plausível de ser desenvolvido no Islã do Brasil e na mesquita local. “arabização” e “islamização” aparecem como um par de oposições discursivas, e, este grupo, não sem certas ambiguidades, parece tomar partido pela segunda destas opções (MONTENEGRO, 2002, p. 67).

O grupo mineiro de Belo Horizonte parece também adotar a mesma postura. A maior parte dos convertidos deixa clara sua opção: aderem ao Islã, e não ao mundo árabe. Assim, Islã e cultura árabe são coisas distintas para esses novos crentes, que procuram acentuar a polêmica, pois insistir numa arabização, como a autora quis chamar, seria impedir o desenvolvimento, o crescimento e o relacionamento do grupo.

Observei, também, que muitos mineiros que se converteram — principalmente os mais jovens — depois de certo tempo deixaram de frequentar a mesquita. O número era maior quando iniciei o trabalho em 2006.

Perguntei ao *sheikh* sobre o número dos participantes, e a resposta dele me chamou atenção por refletir a fala dos imigrantes:

Não precisa conversão. Se o cristão for cristão mesmo, não precisa conversão. A pessoa pode estar aqui, pode estar em qualquer lugar; o importante é fazer a vontade de Deus. Os irmãos muçulmanos às vezes também deixam a desejar, porque não são unidos como Deus quer que seja. Deus falou para Adão, para Abraão, para Moisés, para Jesus e depois para Mohammad, que a paz e a graça de Deus esteja com ele. A mensagem é mesma (*sheikh* – SBM-MG).

Esta fala do *sheikh* demonstrou certa indiferença dele em relação à divulgação da religião e ao aumento dos fiéis, fato que deixava os novos convertidos em situação de desconforto, pois estes fazem questão de divulgar o Islã e conquistar novos adeptos.

Em uma de minhas visitas, fui convidado a me converter; os convertidos falaram que seria muito bom se isto acontecesse, pois, para eles, eu já sabia bastante sobre o Islã, o que ajudaria muito.

Entendi, portanto, que o fenômeno das novas conversões ao Islã, especificamente no Brasil, mudará, em um futuro próximo, a constituição das comunidades, que, aos poucos, vão perdendo sua característica étnica para contar com um grupo cada vez maior de convertidos, o que caracterizará uma religião mais universal. Isso fará com que aqueles que optaram por essa religião assumam uma nova identidade religiosa ou refaçam sua identidade a partir de algum ponto especial dessa nova religião.

Nos momentos comuns, o grupo sempre se apresentou coeso, ligado e irmanado pela religião. Não havia aqui subdivisões aparentes, ou mesmo queixas sobre as tensões internas do grupo; tais situações nos foram relatadas apenas nas entrevistas, quando as rivalidades se tornavam claras, principalmente entre os membros de origem e os convertidos.

O que ficou marcante nessa observação que fiz foi que a característica principal desse grupo religioso, no momento atual, é sua fase transitória. A passagem de um grupo étnico para um grupo misto vem gerando tensões no interior dele, demonstrando uma dinâmica, em seu processo de constituição, que indica mudanças em seu núcleo. As mudanças deixam vislumbrar questões que só a longo prazo poderão ser respondidas, como, por exemplo: uma vez que o grupo de imigrantes está envelhecendo, é provável que, no futuro, todo o grupo passe a ter a identidade dos convertidos. Daí, qual seria seu posicionamento na sociedade mais ampla? Uma vez distanciado de uma identidade sírio e libanesa de origem, como o grupo se estruturaria a partir de uma identidade religiosa de adesão?

Pelo que foi exposto, meu objetivo foi desenhar o perfil deste grupo e apresentar suas características fundamentais: quem são? o que fazem? e como se relacionam? Estes dados etnográficos revelaram mecanismos realizados pelos próprios membros do grupo em seu esforço de criar uma identidade religiosa e reconhecimento social.

O conflito, que existia entre árabes e convertidos, foi apresentado em meu trabalho sobre esta comunidade, finalizado em 2007. A eleição, ao que parece, foi a gota d'água para a decisão do grupo de convertidos se separar da SBM-MG. Fundaram, assim o Centro de Estudos Islâmicos de Belo Horizonte - CEI-BH . Porém, esta iniciativa não foi bem-sucedida e em 2011 parte do grupo retornou à SBM-MG.

A disputa entre árabes e brasileiros permanece na SBM-MG, mas agora de forma mais velada, pois os membros evitam falar sobre o fato que levou à separação. A iniciativa dos convertidos não foi bem-sucedida porque não tinham número suficiente de pessoas para manter a nova entidade. Visitei o local da CEI-BH, no início de 2010, e

constatei que o local era de pouca visibilidade e difícil acesso, com apenas uma placa tímida na porta da sala do 3º andar. Na sala, um tapete, alguns exemplares do Alcorão e material de divulgação produzido pelo CDIAL. A maior parte do tempo, a sala ficava fechada e só abria às sextas-feiras.

De qualquer forma, a mesquita continua sendo o centro de referência dos muçulmanos em Belo Horizonte, seja por sua representação simbólica ou pela estrutura criada para receber um grupo, tanto com relação a questões religiosas quanto aos eventos sociais.

3.2 A Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBM-RJ)

Ao captar a visão essencial dos outros [...] estamos contribuindo para alargar a nossa própria visão. Não podemos chegar à sabedoria final socrática de conhecer-nos a nós mesmos se nunca deixarmos os estreitos limites dos costumes, crenças e preconceitos em que todo homem nasceu. [...]E mais: nunca a humanidade civilizada precisou dessa tolerância mais do que agora. (Malinowski – Argonautas do Pacífico Ocidental)

Cheguei pela primeira vez à comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, no dia 10 de janeiro de 2010 e fui direto à sede da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBM-RJ), na Rua Gomes Freire, no Centro da cidade. Este local, antes da construção da mesquita, era local também de oração. Nele funciona a secretaria da entidade um escritório com duas salas nas quais são desenvolvidas atividades burocráticas da comunidade, como sede jurídica da instituição. De lá fui ao Bairro da Tijuca e, ao passar pelo estádio do Maracanã, cheguei à tranquila Rua Gonzaga Bastos. Antes de chegar ao número da mesquita, fiz questão de perguntar aos transeuntes, motoristas de táxi, donos de bares e restaurantes se conheciam alguma mesquita naquela rua. Várias pessoas me informaram que conheciam, sim, a mesquita e me falaram do bom relacionamento dos muçulmanos que frequentam aquele local com a vizinhança. A foto a seguir mostra a fachada da mesquita muçulmana sunita da cidade do Rio de Janeiro, naquela ocasião. A ênfase dada no título sunita se justifica, uma vez que nesta cidade há outro grupo muçulmano, a comunidade Alauíta, que se situa a partir do xiismo.

No local da construção da mesquita, já são realizadas as atividades da comunidade muçulmana, que hoje é mista, mas antes fora marcada pelo caráter étnico

das famílias de sírios e libaneses que se estabeleceram na cidade no fim do século XIX e início do século XX.

O endereço da mesquita aponta para o lugar da reunião e dos acontecimentos da vida religiosa dessa comunidade, pois a mesquita representa o espaço social para o encontro da comunidade, principalmente para as orações das sextas-feiras, cursos e festividades.

Também vale ressaltar que, na cidade, há uma mesquita inacabada na região de Jacarepaguá. Essa construção tinha o objetivo de ser o lugar de concentração da comunidade muçulmana xiita, mas a empreitada não foi levada a cabo e ela está desativada desde 1983.

Nas salas que ocupa no centro da cidade, a Sociedade Benfícete Muçulmana do Rio de Janeiro (SBMRJ) se organiza institucionalmente e todas as iniciativas, financiamentos e parcerias são realizados lá, além das reuniões da diretoria da sociedade. Contudo, é ao redor da mesquita que a vida religiosa toma impulso, pois é o espaço de representação social e religioso no qual o crente encontra sustentação e fundamento para sua fé e sua vida cotidiana, além de ser o lugar de partilha e encontro, conforme me relatou uma informante:

A SBM-RJ tem uma série de publicações sobre o Islã, cujo objetivo é sempre esclarecer os princípios da religião para os brasileiros e divulgar a religião, embora seus membros não considerem essa atividade uma forma de proselitismo.

A SBM-RJ mantém relações com a Liga Islâmica Mundial do Ministério do Kuwait para assuntos religiosos e com Qatar, além do apoio do consulado da República Árabe do Egito no Rio de Janeiro. Tais instituições financiam as publicações da SBM-RJ.

Segundo o presidente da entidade, os objetivos que compõem o regimento da SBM-RJ são: a divulgação da religião, a união e integração entre os muçulmanos, a defesa do Islã junto aos meios de comunicação, a cooperação com os organismos que trabalham para divulgar o Islã dentro e fora do Brasil e a tradução de material para a língua portuguesa.

A comunidade do Rio de Janeiro, desde a década de 90, procurou separar, segundo os relatos dos membros da comunidade, islamização e arabização. Isto foi analisado por Montenegro, num artigo que apresenta a comunidade:

Na SBMRJ opera-se um processo que analisamos aqui como «desarabização», que tende a desvincular crescentemente a identidade islâmica de uma identidade árabe. Aquilo que em outras zonas do Islã no Brasil aparece justaposto, isto é,

arabismo e islamismo como síntese legítima, na comunidade do Rio aparece como termos opostos, rivais. (MONTENEGRO, 2002, p. 73)

Em minhas visitas a essa comunidade, percebi que todas as atividades eram voltadas para divulgar o Islã entre os brasileiros sem ascendência árabe e, a todo o momento, os membros faziam questão de dissociar o que é Islã do que é árabe. Montenegro já havia chamado atenção para tal peculiaridade da comunidade muçulmana carioca:

[...] poderíamos considerar a desarabização como sendo um traço específico da comunidade do Rio analisada aqui. No que diz respeito ao ponto específico tratado aqui, as fronteiras da comunidade do Rio se abrem ao diálogo com movimentos internacionais mais amplos, que enfatizam certos discursos de identidade. Estes tendem a lutar contra a ideia de que fora dos mundos muçulmanos a religião islâmica é uma religião de imigrantes árabes (MONTENEGRO, 2002, p. 73).

Pode-se dizer, com isto, que a comunidade muçulmana do Rio está procurando, já há algum tempo, construir uma identidade religiosa própria dentro do Islã, separando a religião da cultura árabe, o que, em Belo Horizonte, foi causa de divisão do grupo e que, em São Bernardo, mantém-se entrecruzada.

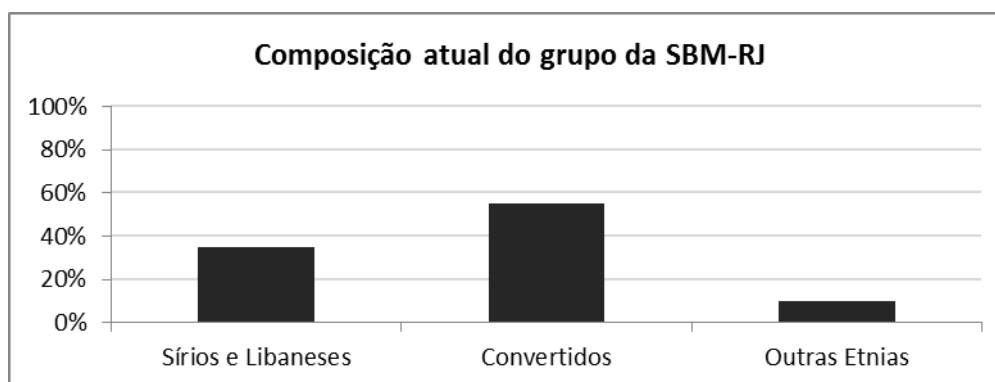
A Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro foi fundada por imigrantes que se reuniam para fazer as orações de sexta-feira. No início da década de 90, como já se constatou acima, a instituição passou a se preocupar com o trabalho de divulgação do Islã e iniciou uma série de ações com esse objetivo. Por conta disso, cerca de 60% dos frequentadores atuais da SBM-RJ são brasileiros convertidos à religião. Os imigrantes sírios e libaneses são hoje minoria, mas ocupam cargos importantes na entidade.

Diferentemente de outras comunidades muçulmanas do Brasil, a comunidade do Rio, no início, não era composta apenas de imigrantes sírios e libaneses; havia nela também egípcios, palestinos e africanos, que vieram para o Brasil em diferentes contextos.

Segundo o presidente da SBM-RJ, um egípcio radicado no Rio, existem na capital fluminense cerca de 500 famílias muçulmanas, ou seja, aproximadamente 2 mil pessoas. Mas frequentam a instituição no máximo 250 pessoas.

Os muçulmanos do Rio de Janeiro não têm a mesma influência que a comunidade de São Bernardo tem no contexto muçulmano nacional. É uma comunidade mais aberta a brasileiros e o ambiente é bem mais misto do que em Belo Horizonte, que se fechou em dois grupos bem determinados: árabes e convertidos.

Gráfico XI– Composição atual da SBM-RJ (2012) trabalho de campo.



A mesquita está em construção. Conforme pode ser visto nas figuras acima, não houve mudança importante no andamento das obras entre 2010 e 2012. Ela terá como fachada uma arquitetura árabe. Em seu interior, há o espaço para as orações, salão de reunião e salas de aula. Na parte externa, encontra-se o recinto reservado para a ablução. São 525m² de área. A mesquita, que terá o nome de *Al Nur* (a Luz), tem uma área construída de 375m² e está dividida da seguinte forma:

- Primeiro pavimento: capacidade para 300 pessoas no salão de oração, dois banheiros e acomodações para fazer a ablução. Pavimento já concluído.
- Segundo pavimento: salas administrativas, salas de aula, biblioteca, dois banheiros. Pavimento já concluído.
- Terceiro pavimento: dois banheiros, uma cozinha, salão social para confraternização, pequeno auditório, pequeno estúdio áudio-visual. Pavimento em construção.
- Quarto pavimento: espaço que será reservado para a residência do *sheikh*, além de uma área destinada à recreação de crianças. Pavimento em construção.

A construção tem sido custeada com recursos da SBM-RJ e com doações dos crentes. Há uma ajuda financeira internacional, mas não é suficiente para manter as publicações e a construção. A SBM-RJ está, no momento, sem a direção espiritual de um *sheikh* e as orações das sextas-feiras têm sido presididas pelo imã da comunidade, membro mais velho.

Segundo me relatou o presidente da SBM-RJ, os custos para a conclusão da mesquita ficaram em torno de 800 mil reais, tanto para os dois pavimentos que devem ser concluídos como para a construção da fachada e para a escada e o elevador que pretendem instalar. Esses recursos serão adquiridos por doações, tanto no Brasil como no exterior

A previsão, segundo o presidente da SBM-RJ, é que a mesquita ficaria pronta até meados de 2012, pois houve um atraso grande devido aos poucos recursos da entidade. Passar as atividades religiosas para a mesquita, mesmo sem esta estar completamente construída, foi uma estratégia para mostrar aos participantes a importância de se tê-la.

A mesquita é o local da prática doutrinal; é o centro de manutenção da vida religiosa e de suas práticas rituais. É nesse espaço que membros da comunidade religiosa criam sentimentos e comportamentos que os identificam com sua religião. Além de congregar os membros da comunidade, a mesquita também é o lugar onde se trata de assuntos relacionados ao cotidiano dos crentes, pois, para o muçulmano, não há uma separação entre o que se vive neste espaço e suas atividades cotidianas. A SBMRJ, além da mesquita, tenta fornecer orientação religiosa aos seus membros, realizando cursos e divulgando textos sobre a religião e os muçulmanos. Nessa comunidade, há escritores que se dedicam à publicação de livros sobre a doutrina religiosa do Islã. O chão da mesquita é todo coberto por carpete e os seus membros costumam sentar-se no chão para ouvirem os sermões e conversarem em grupos. Há um lugar reservado para a ablução no exterior do prédio. No salão principal, está disposição dos membros da comunidade, livros e exemplares do Alcorão. O salão principal é equipado com aparelhagem de som e projetores. As cadeiras para os visitantes ficam situadas na parte de trás do salão dedicado à oração.

Segundo me informou o presidente da SBM-RJ, as obras estão paradas, principalmente na parte externa, por falta de recursos.

Os desafios para esta construção são muitos. Está faltando colaboração de pessoas e entidades de dentro e fora do Brasil para concluir a obra. Os únicos que colaboraram com a gente foram o Banco de Desenvolvimento Islâmico da Arábia Saudita e algumas pessoas aqui do Brasil, através da Wamy. Mas graças a Deus tivemos várias conquistas também, com o fortalecimento de parcerias com a Wamy, a Fambras e a Uni. A obra está praticamente parada, mas graças a Deus temos várias boas promessas de auxílio para o término da obra como do Wakf da Arábia Saudita. Tivemos a honra de receber a visita oficial do vice-ministro dos assuntos religiosos desse ministério, que elogiou publicamente o trabalho da comunidade e os nossos esforços, prometendo que ajudaria a mesquita em sua conclusão (Mohammed Zeinhom Abdien - Presidente da SBMRJ).

A SBM- RJ está organizada em quatro departamentos, comandados por um diretor em cada um deles: departamento educacional e de divulgação, departamento financeiro, departamento social e departamento feminino. Além disso, conta com um

presidente, um vice, um secretário e três conselheiros. Vale ressaltar que apenas o departamento educacional e de divulgação é comandado por brasileiros.

A sede da entidade é no centro do Rio, porém, em todas as visitas que fiz, observei que atividades são realizadas na mesquita, que é a única do Estado; a sala no centro da cidade se tornou apenas um escritório. Além das atividades religiosas, a SBM-RJ, no espaço da mesquita, promove diversos eventos, entre eles, cursos sobre a história islâmica e a presença e trajetória dos muçulmanos no Brasil, a Semana de Cultura Islâmica; palestra sobre temas diversos, nas áreas da religião e ciências sociais; participação em encontros de diálogo inter-religioso e participação em várias comissões em nível governamental.

Em dezembro de 2011, foi aberto o processo de eleição para a nova diretoria da SBM-RJ. Conforme seu estatuto, as eleições devem ser realizadas de três em três anos e os candidatos devem ser membros frequentadores que apresentem um planejamento de gestão³². Apenas o atual presidente da SBM-RJ, Mohammed Zeinhom Abdien, entregou o planejamento, sendo assim o único candidato. No dia 03 de janeiro de 2012 após a oração da sexta-feira, o então presidente e o único candidato foi declarado reeleito para o triênio 2012-2015. A nova diretoria teve mandato iniciado em janeiro de 2012. A nova diretoria foi composta por:

Presidente: Mohammed Zeinhom Abdien, (Egípcio)

Vice-presidente: Anas Kemel Ayoubi

Secretário: Rogério Correa (convertido)

Departamento educacional e de divulgação: Sami Armed Isbelle (nascido no Brasil)

Departamento financeiro: Samer Abou Arabi

Departamento social: Samer Osman Isbelle

Departamento feminino: Samia Osman Isbelle

Conselheiros: Kemel Ayoubi, Gilbert Masah e Omar Barakat

A SBM-RJ tem, junto à sua diretoria, quatro departamentos cujo objetivos segundo seu estatuto são:

Departamento social – manter assuntos que são de interesse comum, como almoços das famílias, cine-islâmico, organização de campanhas de doação de sangue e alimentos, a quebra de jejum no mês do Ramadã. Além de ações de lazer, entretenimento e interação entre as pessoas da comunidade, buscando fortalecer os laços de irmandade.

³² Estatuto da SBM-RJ cedido apenas para consulta.

Departamento educacional - Oferecer cursos de introdução ao Islã, língua árabe e memorização do Alcorão. Favorecer o intercâmbio de *sheikhs* de outros estados para ministrar palestras na SBM-RJ. Oferecer atendimento a pessoas que procuram a mesquita e produzir material de divulgação do Islã. Acompanhar os novos adeptos da religião. Realizar acampamentos e manter atualizado o site da SBM-RJ.

Departamento feminino - Oferecer evento para as mulheres, esporte, passeios e piqueniques. Favorecer o estudo do Alcorão para crianças. Promover palestras sobre o *hijab* e casamento.

Departamento financeiro - Buscar recursos para a manutenção da SBM-RJ, seja entre os membros da comunidade e entidades islâmicas de dentro e fora do Brasil.

O departamento social organizou, em abril de 2012, a terceira campanha de doação de sangue da SBM-RJ. Este trabalho é desenvolvido juntamente com a fundação Hemorio e mobilizou boa parte da comunidade.

A SBM-RJ também está ajudando alguns muçulmanos que moram na cidade de Niterói a organizar sua associação; um grupo vai realizar encontros mensais até que esta nova comunidade esteja organizada. Além disso, os convertidos da SBM-RJ realizam trabalhos constantes de divulgação da religião em alguns lugares do Rio de Janeiro, como Central do Brasil. Eles organizam um grupo e panfletam na praça. Os folhetos produzidos pelo departamento educacional e pelo CDIAL trazem mensagem sobre o que é o Islã e o Alcorão.

3.2.1 O grupo original de imigrantes

A história da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBMRJ) retoma a chegada dos imigrantes sírios e libaneses ao Brasil, mais especificamente a esta cidade. Os imigrantes árabes chegaram ao Brasil na segunda metade do século XIX. A região do Oriente Médio, na época, encontrava-se sob domínio Otomano, que era muçulmano. A maioria dos imigrantes que chegaram ao Rio de Janeiro era de cristãos. Estes viviam em condições desiguais em relação à população muçulmana naquela região.

Pinto no trabalho intitulado “Árabes no Rio Janeiro”, informa que a comunidade muçulmana alauíta, “formada basicamente por sírios, estabeleceu-se na cidade oficialmente em 1931 e é a única no Brasil” (PINTO, 2010b, p. 115). Os alauítas fazem parte de uma comunidade muçulmana ligada ao xiismo, cuja filiação religiosa é hereditária e cujas tradições religiosas são transmitidas em rituais individualizados. Eles se consideram descendentes de Mohammad e não reconhecem a conversão ao Islã — só

é alauíta quem nasce de uma família alauíta. A sociedade ortodoxa é a mais antiga e mantém uma relação com Patriarcado em Damasco. “A comunidade Melquita chegou ao Rio de Janeiro no final do século XIX e início do século XX, de origem libanesa e síria” (PINTO, 2010b, p. 113). A Igreja Católica Melquita faz parte do grupo de igrejas chamadas de Uniatas, que aceitaram a autoridade de Roma. Já a Sociedade Beneficente Muçulmana sunita, em foco neste trabalho, é multiétnica e recebe brasileiros sem ascendência árabe que aderem ao Islã. A relação dos membros dessa sociedade com a identidade árabe é relativa, pois dissociam o Islã da cultura árabe. Os muçulmanos sunitas no Rio de Janeiro organizam-se em torno da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBM-RJ), criada por um grupo de imigrantes sírios e libaneses, com aproximadamente 250 membros. As atividades da SBM-RJ estão voltadas para a oração das sextas-feiras, ao ensino da língua árabe e às reuniões do seu conselho. Os sunitas, ao contrário dos alauítas, aceitam os convertidos, por isso formaram uma comunidade mista, perdendo seu caráter inicial de comunidade árabe. A maioria de seus membros atualmente é formada por brasileiros convertidos. Pelo que pude observar, esses representam cerca de 60% da comunidade.

Os imigrantes sírios e libaneses são, na maioria, comerciantes e atuam nas áreas de alimentação, têxteis e móveis. São os maiores responsáveis pela manutenção da SBM-RJ, pois é o grupo de maior poder socioeconômico.

3.2.2 Os convertidos brasileiros

A Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBM-RJ) foi fundada em 1951. Na década de 90, a SBM-RJ se abriu para a divulgação da religião. Daí em diante, a entidade se reestruturou para receber pessoas que queiram conhecer o Islã, criou folhetos e palestras para não muçulmanos e se desvinculou da cultura árabe. A partir de então, recebeu adesão de brasileiros.

Em uma das reuniões de que participei durante a oração da sexta-feira, contabilizei a presença de 70 pessoas, sendo, doze mulheres. No local havia muitos visitantes, a maioria jovens em busca de informações sobre o Islã. Havia vários exemplares do Alcorão disponíveis para toda a comunidade. As mulheres ficaram durante todo o tempo no fundo do salão, os visitantes sentados no meio e os homens no chão, próximos ao púlpito. Entre os membros da SBM-RJ, há muitos negros brasileiros e estrangeiros convertidos ao Islã.

Seu depoimento demonstrou que sua opção primeira pelo Islã foi por causa do marido; depois teve que mudar seus hábitos, pois usa o véu, o que causa certo estranhamento nas pessoas, em razão de seu modo de se vestir.

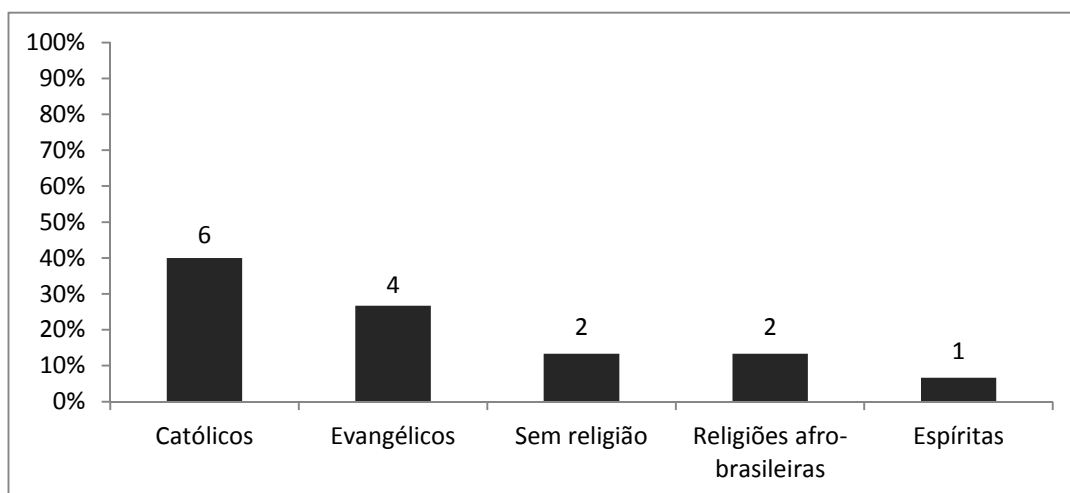
Outro convertido, um angolano que reside há 10 anos no Rio, falou-me de sua fé e de sua profissão e que conheceu o Islã depois que veio para o Rio. Ele é *rapper* e sempre procura falar do Islã em suas composições:

Sou angolano, moro aqui há 10 anos, vim conhecer o Islã aqui no Brasil; antes não tinha religião; na África eu nunca tinha visto falar do Islã. Aqui eu assisti aquele seriado na televisão “OZ”, você lembra, e depois li o livro sobre a vida do Malcom X e fiquei quatro anos me preparando. Para mim, o Islã é a religião verdadeira. Na minha música procuro falar sempre a verdade e denunciar as injustiças, falo do Islã como caminho correto (Xumane, 35 anos, angolano radicado no Brasil, aderiu ao Islã no Rio há 4 anos).

Este convertido é exemplo da associação que muitos fazem do Islã com a luta dos negros por liberdade. Esse angolano me disse, ainda, que denuncia em sua música a hegemonia americana, o racismo e o capitalismo.

No relato desse convertido, notam-se algumas frases contidas no material de divulgação: “verdadeira religião” e “eu era muçulmano internamente”. Isso pode ser constatado em outros depoimentos. Muitas vezes, o crente, ao relatar o motivo de sua conversão, utiliza as argumentações contidas nos materiais publicados e distribuídos nas mesquitas.

Gráfico XII: A mobilidade religiosa dos convertidos (pesquisa com 15 convertidos da SBM-RJ 2011-2012)



Perguntei a dois convertidos sobre o significado do Alcorão para a vida de um muçulmano e se o fato de estar escrito em Árabe se torna algum empecilho para viver a religião, e ambos foram enfáticos quanto à mensagem sagrada desse livro para os muçulmanos:

Um caso interessante na SBM-RJ é de um jovem de 26 anos, que se converteu ao islã aos 17 e foi estudar no Sudão hoje é *sheikh*. O caso é interessante porque ele é filho de pai muçulmano, um palestino que reside há 40 anos no Rio, mas desde criança seguia a religião da mãe, que é católica.

Eu fiz a minha reversão em 2003. Já conhecia muito da religião por causa de meu pai, ele é palestino e mora no Brasil há mais de quarenta anos, eu nasci aqui mesmo no Rio e desde criança segui a religião da minha mãe, que é católica. Depois que retornei para o Islã sempre quis aprofundar mais na religião, aí fui estudar fora. Em 2006 eu fui estudar no Sudão. Lá eu estudei assuntos islâmicos, tinha a oportunidade de estudar Direito a *sharia*, mas optei por estudos islâmicos na universidade de lá. Lá é uma universidade como outra qualquer, ...não é um tipo de seminário, a gente estudo junto com outros estudantes de cursos diferentes,... não bem uma teologia e mais um conhecimento das bases profundas da religião. Eu não gosto de dizer que sou *sheikh*, quando dirijo a oração é porque segundo a tradição deve dirigir aquele que conhece mais a religião, o *iman* (Nader, 26 anos, convertido).

A SBM-RJ ainda não o convidou para ser o *sheikh* da comunidade, o que, segundo ele, demanda tempo. Enquanto isso ele faz as pregações nas orações das sextas-feiras e já que a comunidade do Rio não tem um *sheikh*, ele atua como *iman*, que é uma pessoa que conhece mais a religião. O presidente da SBM-RJ informou que é comum na SBM-RJ a presença de *sheikhs* de outros estados para dirigir as orações, mas ainda não está prevista a vinda de *sheikh*.

3.2.3 Tensões e disputas

O grupo original de imigrantes se relaciona bem com os convertidos, pois este foi um objetivo que estava bem claro para SBM-RJ: abrir-se para receber novos membros. O grupo, que no passado era representado por várias nacionalidades, hoje é minoria, menos de 20% da comunidade. Através de minhas entrevistas com os membros, principalmente os mais velhos, senti que muitos se sentiam felizes em ver a comunidade crescer.

O presidente da SBM-RJ, que também é imigrante, falou-me sobre a relação dos imigrantes com os novos convertidos:

Aqui todo mundo é muçulmano, pronto. Eu vim do Egito e tô aqui; quem mora no Rio veio pra cá é muçulmano como eu. Por isso somos uma comunidade. Ninguém quer ser árabe, todo mundo quer procurar andar nos caminhos de Deus (Mohammed Zeinhom Abdien, Presidente da SBM0-RJ).

A preocupação com a religião, e não com a cultura árabe, parece ser a peculiaridade do Islã no Rio. Nas falas supracitadas, podem-se notar elementos que dirimiram as tensões entre árabes e convertidos: todos são muçulmanos, a comunidade tem cara própria, e o importante é seguir a religião.

A comunidade do Rio, como é composta em sua maioria por convertidos, não se preocupa com a cultura árabe e seus membros fazem questão de dizer que sua opção foi pelo Islã enquanto religião. Esta foi a peculiaridade que senti desse grupo em relação aos demais.

Na SBM-RJ, opera-se um processo que analisamos aqui como « desarabização », que tende a desvincular crescentemente a identidade islâmica de uma identidade árabe. Aquilo que em outras zonas do Islã no Brasil aparece justaposto, isto é, arabismo e islamismo como síntese legítima, na comunidade do Rio aparece como termos opostos, rivais (MONTENEGRO, 2002, p. 76).

Também o mesmo artigo de Sílvia Montenegro sobre a identidade muçulmana no Brasil enfatiza essa polêmica, na Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro:

A Sociedade Muçulmana do Rio de Janeiro não se identifica com uma <<identidade árabe>>. Ao contrário, adere a um tipo de islamismo que se opõe a que essa tradição religiosa possa associar com uma identidade étnica. Nossa hipótese é que a principal divergência entre as comunidades do Brasil, em sua adaptação à realidade local, passa hoje pelo dilema de se definir como arabista ou não arabista, sendo que a maioria deles deve seu início institucional à iniciativa de segmentos que se identificavam como árabes muçulmanos. O não arabismo constitui uma tomada de posição peculiar, que comunidades como a do Rio de Janeiro tem decidido assumir (MONTENEGRO, 2002, p. 76).

E Peres também observou essa identidade na SBM-RJ:

A liderança da SBM do Rio de Janeiro, ao contrário dessa posição paulista, desde 1993 decidiu que os esforços deveriam ser em direção dos brasileiros. Primeiramente, tentaram realizar um censo dos muçulmanos existentes no estado do Rio de Janeiro, e com isso descobriram resistência na própria comunidade muçulmana. Segundo o dirigente, a partir de então, 80% dos esforços do grupo são

concentrados para a população brasileira e 20% para a população muçulmana (OLIVEIRA, 2006b, p. 95).

Nesse sentido, o que se entende aqui por Islã, enquanto identidade, é a experiência religiosa com uma religião que se encontra em contexto de convivência com várias outras, numa realidade de pluralidade como a do Brasil, e que quer ser uma religião universalista.

Na SBM-RJ, existe um fluxo muito grande de estrangeiros oriundos de países muçulmanos que estão em passagem pelo Brasil e há também aqueles que por algum motivo estão temporariamente no Brasil, como os africanos que se encontram no Rio para estudar.

As mulheres que frequentam a SBM-RJ são em menor número, mas formam um grupo de aproximadamente 12 a 15, em média, nas reuniões das sextas-feiras na mesquita. Elas assumem um importante papel na comunidade, como o estudo da língua, a venda de livros e a organização de eventos sociais, principalmente a doação de alimentos.

Os convertidos, a faixa mais jovem da comunidade, e hoje a maioria, ficam responsáveis pela divulgação da religião e estão empenhados em desvencilhar religião de cultura árabe. São os principais frequentadores das aulas de língua árabe e do estudo do Alcorão, acolhem os visitantes e dão palestras em escolas sobre o islã. Este grupo conecta-se aos demais convertidos ao Islã no Brasil e em outros países, através de redes sociais e congressos anuais, como o que foi promovido pela Wamy, a Assembleia da Juventude Islâmica.

Na fala de um convertido e de um imigrante aparecem questões próprias da comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, o que há mais de uma década foi observado por Montenegro, que destacou que essa comunidade vive seu “dilema identitário”, pois, embora sendo uma comunidade muçulmana, a partir do momento em que se tornou mista, recusa-se a ter uma identidade árabe. Este aspecto é apontado principalmente pelos convertidos, que hoje são a maior parte do grupo. Os depoimentos demonstram o desejo do convertido de que a comunidade cresça, pois ela é símbolo, mesmo para os que não abraçaram o Islã, segundo a informante convertida, enquanto, para o imigrante, é bom ter a mesquita, mas o mais importante é a fé do muçulmano. Ficou claro para o convertido que é importante a divulgação da religião, e ter um prédio que represente essa opção religiosa também é uma forma de divulgação.

A questão da identidade vem sendo discutida e é um processo em construção cujo dinamismo vai além do caráter étnico. Esse dilema foi acirrado a partir da chegada

dos novos convertidos, o que reconfigurou o grupo e tornou o elemento identidade um fator social expresso na dinâmica das relações estabelecidas entre os membros do grupo ou como bem expressa Santos:

Na construção de uma identidade religiosa na SBMRJ, a questão do local e global é de grande importância, não para tentar saber o que é ou não islâmico, ou buscar uma essência da religião, mas para conhecer como atitudes, declarações e rituais são administrados para a construção de uma identidade (SANTOS, 2010, p. 14).

Montenegro (2002), em outro trabalho, demonstra como a SBMRJ não quer se identificar com a cultura árabe, ficando clara a decisão de seus membros, sem ascendência muçulmana, ao aderir ao Islã como religião e não se associar a uma identidade étnica.

Ser muçulmano, para mim, é mais do que aderir a uma cultura ou a uma língua. O árabe é hoje, para nós, uma língua que simboliza a revelação de Deus, porque nela foi revelada o Alcorão ao profeta — que a paz esteja com ele. Mas o Islã é a religião de Deus para toda a humanidade. A cultura árabe é uma parte do Islã. Eu não preciso pôr roupa árabe para mostrar que sou muçulmano. Eu creio em Alah e acredito que o profeta — que a paz esteja com ele — é o seu mensageiro e nisto está minha fê (Xumane, 35 anos, angolano radicado no Brasil, aderiu ao Islã no Rio há 4 anos).

A comunidade está aberta à mídia e se faz presente na comunidade mais ampla com suas ações sociais. Entre seus objetivos³³ estão:

- Divulgar o Islã;
- trabalhar para a união e a integração dos muçulmanos;
- trabalhar para melhorar as condições de vida para os muçulmanos;
- cooperar com organismos que trabalham para divulgar o Islã;
- editar livros islâmicos em língua portuguesa.

O mesmo material produzido e distribuído pela SBMRJ descreve suas atividades:

- Realizar as orações na mesquita;
- quebrar o jejum coletivo do mês do Ramadã;
- celebrar casamentos e encontros das famílias;
- tomar providências sobre o preparo do corpo, lavagem e oração fúnebre e sepultamento;
- destinar auxílio financeiro a famílias muçulmanas carentes através da distribuição do *Zakat*;
- promover cursos para muçulmanos e não muçulmanos. Como o curso de introdução ao Islã e à língua árabe;

³³ Material da própria comunidade.

- prestar atendimento na mesquita a pessoas que desejam conhecer o Islã, visita a escolas, acompanhamento individual aos convertidos;
- realizar encontros para jovens;
- palestrar em escolas e universidades que promovam o diálogo inter-religioso;
- participar na mídia;
- cuidar da manutenção da página na Internet;
- fomentar a publicação de livros sobre o Islã.

As tensões na comunidade do Rio, pelo que observei até agora, apontam para as divergências entre religião e cultura árabe. Como os esforços da comunidade têm sido no sentido de desfazer esta relação, as tensões são mais brandas.

Quando Montenegro escreveu seu artigo sobre as tensões na comunidade do Rio, em 2002, estas eram mais severas. Segundo a autora, a divergência maior na comunidade muçulmana girava sempre em torno de uma oposição ao chamado arabismo “arabização” e “islamização” aparecem como um par de oposições discursivas, e este grupo, não sem certas ambigüidades, parece tomar partido pela segunda destas opções”. (MONTENEGRO, 2002, p. 6.8)

Agora, tais divergências parecem diluídas, e membros da comunidade já não trazem à baila essa discussão, o que não significa que não existam, mas caminham em outra direção, como, por exemplo, a disputa pela diretoria da SBM-RJ, que, segundo um informante, sempre é muito tensa.

O ponto central de encontro da comunidade islâmica carioca é sempre às sextas-feiras, dia em que mais pessoas se encontram na comunidade. Porém, os trabalhos na SBM-RJ acontecem todos os dias. A sede da entidade, no centro do Rio, tem expediente diário e os trabalhos de divulgação da religião nas escolas e universidade também funcionam nos dias de semana. Alguns trabalham na elaboração de livros sobre o Islã. Na comunidade do Rio, estão presentes vários autores de livros sobre o Islã, o Alcorão, sobre os princípios da fé e do profeta *Mohammad*. Uma dessas obras, de autoria de Sami Armed Isabelle, trata do Estado Islâmico e de sua organização. O livro tem apresentação do embaixador do Kwait no Brasil e desenvolve a organização do sistema político em um Estado muçulmano, aborda questões de direito dos indivíduos e política externa, bem como a condição dos não muçulmanos no Estado islâmico. O conceito de *Jihad*, também trabalhado densamente na obra, faz um contraponto ao terrorismo a partir de versículos do Alcorão. O sistema econômico, penal e a *sharia* são tratados na segunda parte do livro.

O mesmo autor também publicou “Islam: a sua crença e a sua prática”. As obras dos autores muçulmanos da SBM-RJ são publicadas pela Editora Qualitymark, de um empresário muçulmano, Saidul Rahman Mohamed, com sede no Rio de Janeiro e é especializada em administração financeira e recursos humanos. A editora tem uma seção denominada Azaan, na qual, além dos livros de Sami Isabelle, estão os títulos sobre o Islã: “Sob as luzes do Alcorão”, de Munzer Armed Isabelle, “Passos no caminho da felicidade”, de *Sheikh* Ahmad Osman Mazloun, “Mensagem do anjo Gabriel para humanidade: fundamentos dos Islã”, de Jamaal al-Din M. Zarabozo e “Educação espiritual no Islam”, também de *Sheikh* Ahmad Osman Mazloun.

Os autores são imigrantes, comerciantes aposentados e conhecedores da religião; muitos deles passam o dia escrevendo. São muitas as produções, o que faz com que o trabalho da SBM-RJ se volte quase sempre para este fim.

A comunidade se reúne também para eventos sociais: festas de casamento, comemorações de alguma produção e aniversários. As festas do calendário litúrgico islâmico são celebradas na Mesquita.

Segundo esse relato, o crente muçulmano encontra algumas dificuldades para viver a sua fé num país em que sua religião é minoria, mas isto não o impede de vivê-la.

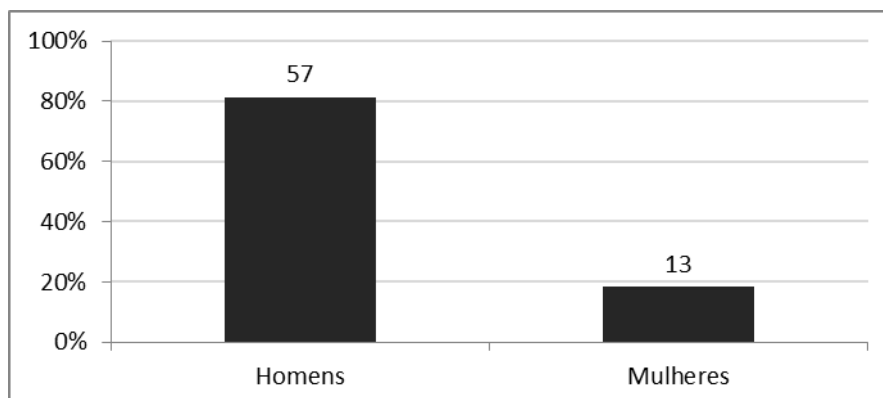
O presidente da SBM-RJ disse-me que, se o muçulmano está há mais de 10 km da mesquita, ele não está obrigado a ir até ela. Sendo sexta-feira um dia normal de trabalho no Brasil, muita gente não pode ir. Por isso, reuniões sociais ou festividades que ocorrem na mesquita à noite ou nos fins de semana costumam ter mais pessoas presentes.

Nas sextas-feiras, os que desejarem podem chegar mais cedo, pois há uma sessão, antes da oração, em que podem tirar dúvidas sobre questões religiosas.

A média de participação nas orações das sextas-feiras no Rio, pelo que pude observar, tem variado entre 60 a 70 pessoas. Mas, em outros momentos, o número pode chegar a 100.

Sem dúvida, todo muçulmano vê uma importância muito grande em estar na mesquita às sextas-feiras, porém, este é um desafio para o muçulmano que vive num país não muçulmano: adaptar suas obrigações religiosas à sua realidade.

Gráfico XIII: Participação nas orações das sextas-feiras



No dia 20 de julho de 2012, teve início o mês do ramadã³⁴. Neste ano, o início do mês sagrado para os muçulmanos foi numa sexta-feira e eu estava na comunidade do Rio de Janeiro para observar como os muçulmanos participam desse festividade religiosa.

O presidente da SBM-RJ distribuía um folheto aos membros da comunidade que chegavam para a oração, contendo os seguintes dizeres:

Ramadã é um tempo para a oração, unificação, paciência, caridade, e o auto-sacrifício. Como muçulmanos e verdadeiros crentes que somos, devemos praticar essas virtudes durante o Ramadan, e por todo o ano. Se falharmos nos nossos esforços, não poderemos esperar que as nossas diligências em disseminar a mensagem do Islam tenham sucesso. Como muçulmanos que somos, o mês de Ramadan nos oferece uma oportunidade especial para revivermos, renovarmos e revigorarmos a nossa fé. Oremos a Deus que nos guie no sentido de assim fazermos, e Ele nos haverá de prover, nesta vida e na Outra.

Nesse dia havia um número maior de participantes comparado com outras vezes em que estive nessa comunidade. Contabilizei mais de 70 homens, 15 mulheres e 10

³⁴ O mês de Ramadã na tradição muçulmana foi o mês em que foi revelado o Alcorão. Nesse mês, os muçulmanos jejuam durante o dia. Segundo me informou o *sheikh* Nader, que estava na SBM-RJ no início do ramadã de 2012, o jejum durante este período “tanto serve para fomentar o temor a Deus como a recordação d’Ele, nos corações dos crentes, servindo ainda para que agradeçamos a Deus pela diretriz que Ele nos concedeu, com o Alcorão”. O Ramadã é um tempo especial para que os muçulmanos se unam como uma comunidade. É um dos cinco pontos fundamentais sobre os quais o Islã se baseia. No jejum islâmico, nada há para ser comido ou bebido desde a alvorada até o pôr-do-sol.

visitantes. O número de estrangeiros era grande, pois os muçulmanos de diversos países que estavam no Rio de Janeiro procuraram a mesquita por se tratar de uma data especial. Consegui identificar um grupo de moçambicanos que estava de férias, um indonésio a negócios e dois paquistaneses conhecendo o Brasil pela primeira vez. E antes do Rio tinham passado por São Paulo e na mesquita do Brás foram informados de que havia uma mesquita no Rio de Janeiro.

Dada a importância da data para os muçulmanos, procurei na SBM-RJ o responsável pelo departamento educacional e fiz uma entrevista com ele para melhor entender o comportamento dos muçulmanos no período. Iniciada a oração por volta de meio dia e trinta minutos, o *sheikh* convidado para dirigir a oração é um brasileiro filho de palestino muçulmano e mãe cristã que foi estudar no Sudão. Na SBM-RJ, o discurso do *sheikh* ou *imam* é feito em português, sendo que apenas os versículos do Alcorão e as orações de súplica são feitas em árabe.

Sua prédica foi basicamente estruturada para orientar os participantes sobre o mês do Ramadã. Transcrevi parte do discurso:

Temei a *Aláh*, como deve temê-lo. Mais uma vez *Aláh* nos deu a oportunidade de jejuar. Aquilo que é obrigatório se ganha 70 vezes mais. A oração de sexta-feira por ter caído no primeiro dia do mês de ramadã terá 70 vezes mais de recompensa. Setenta era um número usado pelos árabes simbolicamente, para demonstrar que *Aláh* pode recompensar quantas vezes quiser. Neste mês, devemos diminuir a distância entre nós e o Alcorão Sagrado. Devemos lê-lo o máximo possível. No mês de Ramadã o anjo Gabriel visitou o profeta todos os dias. Ao diminuirmos a distância entre nós e o Alcorão, diminuiremos a distância entre nós e *Aláh*. Ramadã é o mês em que foi revelado o Alcorão, que é uma orientação para a humanidade. Este mês tem que ser diferenciado. *Aláh* prescreve o jejum não para dificultar, mas para facilitar. *Aláh* prescreve esta ação para facilitar nossa vida no dia do juízo final. Deus revelou a Abraão no mês de ramadã, os evangelhos também foram revelados no mês de ramadã. Este foi o mês escolhido por *Aláh* para revelar todos os seus livros à humanidade. O início deste mês é misericórdia, o meio o perdão e o final se livra do fogo do inferno. A cada quebra de jejum no fim de um dia do mês de Ramadã 60 mil pessoas são libertas do fogo e no último dia trinta vezes 60 mil. Pagar o *zakat* neste mês a recompensa é de setenta vezes mais. Então não vamos desperdiçar esta chance deste mês que começa na sexta-feira.

Os muçulmanos do Rio buscam uma identidade religiosa desvinculada da cultura árabe. Ao reforçar o universalismo da religião islâmica, abrem-se para as conversões, fazendo com que a SBM-RJ aponte sempre para a questão da identidade religiosa do muçulmano carioca, enfatizando sempre em seus meios de divulgação que o Islã é “uma religião para toda humanidade”. Ter uma identidade religiosa numa cidade, que, entre outras características, é marcada por aspectos da cultura brasileira, abriu uma tendência menos ortodoxa nessa comunidade muçulmana. O fato de o Brasil ser um país não-muçulmano reforçou a prática de um Islã diferente, que convive com outras religiões, como o caso do grande número de evangélicos e espíritas na cidade, além do catolicismo tradicional em ambiente fortemente influenciado por diversos aspectos da cultura brasileira, como o carnaval, o futebol e as atrações turísticas da cidade. Aqui vale lembrar que a identidade é uma construção, como propõe Berger e Lukmann, e não é algo estático; tem uma dinamicidade e transita entre processos pessoais e coletivos: “a identidade é formada por processos sociais, uma vez cristalizadas é mantida, modificada ou mesmo remodelada pelas relações sociais”. (BERGER; LUCKMANN, 1998, p. 228)

Outra característica desse ser muçulmano carioca, pelo que colhi nesta pesquisa de campo, é o papel que assume na divulgação da religião. Uma das preocupações do muçulmano no Rio é sempre a divulgação da religião, trazer mais pessoas. Ele quer que a comunidade cresça e faz questão de colaborar com tal crescimento. A ideia de um “certo proselitismo” do muçulmano carioca pode estar ligada à própria situação das religiões do Rio, principalmente as evangélicas, que têm forte presença na cidade, ao buscar em diversos meios atrair sempre mais fiéis. Essa prática pode ter marcado principalmente os convertidos, que, segundo relato, muitos foram evangélicos antes de abraçarem o Islã.

Essa pesquisa sobre os muçulmanos no Rio de Janeiro baseou-se no trabalho de campo realizado na Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, entre 2010 e 2012. Foram realizadas entrevistas com membros da instituição. O objetivo primeiro foi apresentar um panorama geral da comunidade e depois produzir dados o suficiente para demonstrar as características principais dessa comunidade religiosa.

Segundo Sami Isbelle, professor e escritor da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro e responsável pelo departamento educacional da entidade, a comunidade muçulmana tem criado meios de comunicação mais elaborados,

como um periódico, manutenção do site e folhetos sobre a SBM-RJ, que é um espaço onde os religiosos possam tomar conhecimento da comunidade ou até mesmo do que acontece nos países de muçulmanos.

As entrevistas foram focadas na interpretação da religião por parte dos membros da SBM-RJ, que tomam como verdade o que os meios de divulgação expõem, e na hifenização, ou não, da etnia.

3.3 A comunidade muçulmana de São Bernardo do Campo

[...] a longa distância que existe entre a crua declaração nativa e a sua apresentação etnográfica explícita. [...] qualquer que seja a importância de tais textos, eles não são a única nem a mais importante fonte de informações etnográficas. O observador deve ler estes textos considerando o contexto da vida tribal. (Malinowski - Argonautas do Pacífico Ocidental)

Quando fui pela primeira vez a São Bernardo do Campo, chamaram-me atenção duas torres que despontavam em meio aos edifícios que compõem o cenário urbano do centro da cidade. Próximo à praça do paço municipal, pode-se avistar uma arquitetura que destoa das demais. Caminhando em direção a elas, percebi que se tratava dos minaretes da mesquita muçulmana de São Bernardo do Campo.

A mesquita, de arquitetura árabe, concentra em seu entorno uma comunidade de imigrantes sírios e libaneses, mas principalmente libaneses, e seus descendentes. Na rua onde se situa, no bairro Jardim das Américas, há uma grande concentração de famílias libanesas, sendo grande parte destas muçulmanas. O bairro é uma região nobre da cidade, o que pode ser visto pelas fachadas das residências e por sua infraestrutura.

Os imigrantes são, na maioria, empresários da indústria moveleira e comerciantes de São Bernardo do Campo e mantêm fortes características da tradição árabe. Os imigrantes iniciaram a construção da mesquita em 1982 e a concluíram em 1990, entregando-a à comunidade com o nome de mesquita *Abu Baker Assedic*. Antes, se reuniam para as orações numa sala próximo ao centro da cidade.

A maioria dos imigrantes libaneses exerciam atividades rurais em sua terra natal, mas o processo emigratório que se deu em virtude do desejo de melhorar as condições econômicas fez com que aqui mudassem suas atividades laborais e passassem à indústria, ao comércio e à atividade de mascateio.

O contingente masculino de imigrantes era bem superior ao feminino, mas isto foi mudando com o florescimento dos negócios iniciados no Brasil; à medida que iam prosperando, os imigrantes foram trazendo as esposas e os filhos que estavam no Líbano. Os que vieram solteiros se casaram com brasileiras cristãs e seus filhos foram educados seguindo a religião cristã; alguns, na juventude, optaram pelo Islã.

A comunidade muçulmana de São Bernardo do Campo se estruturou no bairro Jardim das Américas antes da construção da mesquita; a edificação desta deu ao lugar um aspecto, étnico, pois sua arquitetura e traçados, assim como a estrutura das entidades ao seu redor, se remetem ao mundo árabe islâmico. Nesse bairro, as famílias libanesas, algumas sírias e palestinas, educaram seus filhos a partir da mesquita que se constitui também centro de lazer, escola e restaurante.

Embora mantenha uma característica muito ligada à cultura árabe, a comunidade muçulmana de São Bernardo do Campo, denominada juridicamente de Sociedade Beneficente Islâmica, que chamaremos doravante SBI-SBC, recebe muitos brasileiros sem ascendência árabe que querem aderir ao Islã. O número de convertidos é grande, e a procura, mesmo para obter informações sobre o Islã, é diária.

Nas orações das sextas-feiras, é possível observar que a característica étnica dessa comunidade se destaca, mesmo com muitos brasileiros frequentando o local. É comum observar pessoas sem ascendência árabe e convertidos recentemente ao Islã utilizando vestimentas árabes. As mulheres vão além do *jihab* e utilizam também vestidos e maquiagem em estilo árabe.

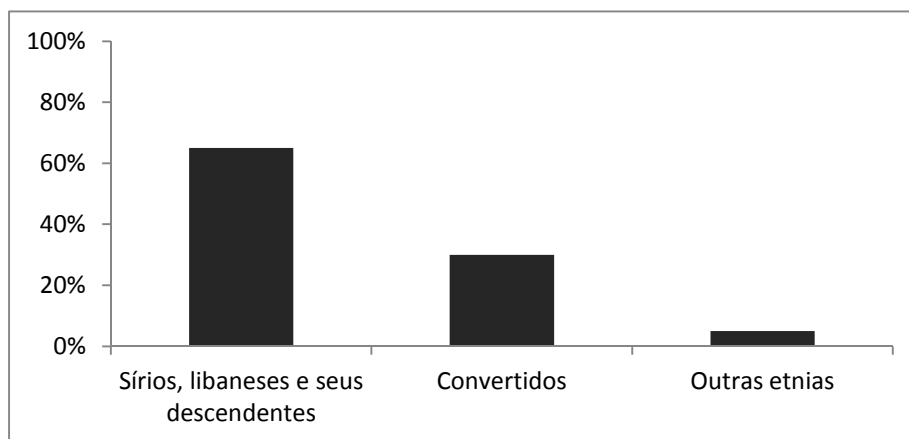
O número de participantes é grande, se comparado às outras duas comunidades estudadas: em média 200 pessoas nas sextas-feiras. Há orações todos os dias e a frequência é variável. O número de *sheikhs* também é expressivo na comunidade, que conta com três brasileiros que foram estudar na Arábia Saudita, além dos *sheiks* estrangeiros que moram na comunidade e administram as entidades muçulmanas no local. A WAMY³⁵ conta com três *sheiks* e o CDIAL³⁶ com mais dois. Além disso, há um fluxo constante de visitantes, pessoas oriundas de vários países árabes que vem ao Brasil devido a negócios, não só na cidade, mas em toda região do ABC paulista.

³⁵ WAMY *World Assembly of Muslim Youth* é uma organização internacional e não-governamental, criada em 1973, com sede na Arábia Saudita, a serviço dos muçulmanos em geral e da juventude islâmica em particular, atuando através de uma série de programas sociais, culturais e educacionais.

³⁶ CDIAL é o Centro de Divulgação do Islã para a América Latina. Fundação beneficente cujo objetivo é a divulgação da religião islâmica. Produz material sobre o Islã para os não muçulmanos e para as mesquitas do Brasil, mantenedora do portal islam.br.

Especialistas em assuntos religiosos também circulam pela comunidade, pois apoiam e incentivam as instituições mantidas por eles no Brasil.

Gráfico XIV - Composição atual do grupo da SBI - SBC



Fonte: Trabalho de campo – 2011-2012

As entidades citadas são independentes. Cada uma é uma instituição juridicamente diferenciada. O grande número de imigrantes de países árabes fez com que São Bernardo do Campo abrigasse a SBI-SBC, que contempla a mesquita e suas funções religiosas: o CDIAL, que é centro de divulgação da religião, e a WAMY, que é um organização não governamental direcionada à juventude.

Cada instituição é dirigida por um grupo de *Sheiks* ligados a organismos internacionais, principalmente da Arábia Saudita. A reunião dessas três instituições num mesmo bairro fez com que o Jardim das Américas se tornasse um local de passagem para muitos estrangeiros oriundos de países árabes. Há sempre grande número de estrangeiros nesta localidade, além de brasileiros de outras regiões que frequentemente estão em São Bernardo do Campo para participar dos cursos promovidos pelas instituições anteriormente mencionadas.

3.3.1 O grupo original de imigrantes

A mesquita de São Bernardo do Campo é o local de grande concentração de muçulmanos nas sextas-feiras. Em todas as visitas que realizei nessa comunidade religiosa, sempre contabilizei números superiores a 200 participantes.

Na parte debaixo da mesquita há um restaurante que oferece comidas típicas da culinária árabe, além de vender peças do vestuário árabe e petiscos como biscoitos, gomas e doces. Ao lado, há uma quadra de esportes onde são realizados campeonatos de futebol e festas da comunidade. Atrás, funciona a escola, que oferece para as crianças cursos de língua árabe e recitação do Alcorão. Há sempre uma feira na entrada da mesquita de alimentos de origem árabe, como doces e cereais.

Em uma de minhas visitas, participei da oração da sexta-feira. Na ocasião, um *sheikh* chamado *Houssen*, da Arábia Saudita, que estava de passagem pela comunidade, fez a prédica ritual em árabe. Recebi o transmissor de tradução simultânea e me sentei no tapete junto com os crentes. Nesse dia, a pregação foi toda direcionada para o tema “pecado”. E o *sheikh* fez fortes críticas ao que ele chamou de liberalismo ocidental. Neste dia havia cerca de 248 pessoas no salão, grande parte das quais era de jovens descendentes de imigrantes e convertidos. Na comunidade, o grupo de convertidos é grande, mas todos aderiram à tradição árabe. Havia também grande número de mulheres que se concentraram no mezanino do salão. A seguir, fiz uma transcrição resumida da pregação do dia:

Hoje é comum nas ruas de São Paulo ver rapazinho com rapazinho, mocinha com mocinha e aí o muçulmano deve pedir licença para seguir seu caminho. Ele não pode deixar que o pecado atravesse na sua frente, quem está no pecado tem que deixar o caminho livre para aquele que está no caminho correto, no caminho de *Alah*, transmitido pelo profeta, que a paz esteja com ele. Veja a Aids é uma punição de *Alah* para aqueles que insistem em continuar no caminho errado, *Alah* pune para que os que estão no caminho certo possam perceber que *Alah* os protege. Por isso, o muçulmano não pode desviar do seu caminho, não pode deixar nada passar na sua frente. Deve seguir o caminho de *Alah* que está no Alcorão, revelado ao Profeta *Mohammad*, que a paz esteja com ele. Tem que ter medo do dia do juízo, pois quem teme a *Alah* anda no seu caminho, o caminho que foi revelado a toda humanidade, que é um presente de *Alah* para os homens de todas as épocas. Tudo que está no Alcorão Sagrado serve para todos os tempos, pois ele veio para livrar a humanidade do pecado e para que todos sejam recompensados no dia do juízo e não condenados. Segui firmes no caminho de *Alah* porque sua recompensa é grande. O paraíso é para que aqueles que temeram a *Alah* e em seu nome obedeceram a lei correta, o caminho correto. Aquele que não teve olhos para o pecado e cerrou seus ouvidos toda blasfêmia contra *Alah* porque ele é único e não tem sócios.

Ainda sobre as funções das organizações religiosas muçulmanas no Brasil, Paulo Hilu da Rocha Pinto lembra:

As sociedades beneficentes das diferentes comunidades muçulmanas tinham como objetivo servir de espaços de sociabilidade onde as famílias poderiam estar em contato, e as novas gerações seriam socializadas nos costumes de sua comunidade. Outra função importante das sociedades beneficentes era permitir que os membros das novas gerações encontrassem cônjuges dentro da comunidade muçulmana de origem árabe. A missão de transmitir as tradições culturais dos imigrantes muçulmanos e de manter as gerações nascidas no Brasil dentro do universo religioso do Islã estruturou o caráter das instituições muçulmanas no Brasil até início do século XXI (PINTO, 2010b, p. 206).

Ainda sobre a fundação das organizações religiosas, o autor mostra a importância da criação das mesquitas:

A construção das mesquitas permitiu que o aspecto religioso das instituições muçulmanas começasse a ganhar mais importância em relação a sua função como espaço de sociabilidade da comunidade muçulmana de origem árabe (PINTO, 2010, p. 208).

Nesse sentido, foi a edificação das mesquitas construídas pelos imigrantes sírios e libaneses que deu destaque a sua identidade religiosa, que antes se encontrava implícita nas atividades sociais das entidades criadas por tais grupos.

3.3.2 Os convertidos brasileiros

Os convertidos participam mais das orações das sextas-feiras, mas sua participação institucional diz respeito à divulgação da religião. O CDIAL e a Wamy ficam no mesmo bairro da mesquita. Tais entidades fornecem o material impresso e contam, principalmente com o trabalho dos convertidos, para a divulgação. Há um trabalho também na mídia eletrônica, o portal eletrônico da comunidade de São Bernardo do Campo, que propõe *links* com as redes virtuais de relacionamento, *facebook*, *orkut* e *twitter*.

Já sobre a motivação das conversões, consegui perceber, nas entrevistas, que o brasileiro que escolheu o Islã como sua nova religião o fez baseado nas seguintes

argumentações: a simplicidade da religião e sua relação com questões políticas e sociais, principalmente com a causa dos negros e com o movimento antiamericano.

O material de divulgação distribuído na mesquita de São Bernardo do Campo, produzido pelo CDIAL, trata da questão da mulher no Islã e o relato acima parece reproduzir o conteúdo desse material, principalmente no que se refere à igualdade entre mulher e homem, e cita a figura de Maria como exemplo que Deus faz a distinção de sexos. A seguir, a transcrição de trechos deste material, cujo conteúdo se aproxima muito da fala da depoente:

O PAPEL DA MULHER NO ISLAM

O Islam a XV séculos atrás fez as mulheres igualmente responsáveis perante Deus, não estabelecendo limites sobre o seu progresso moral, intelectual e espiritual, o Islam também estabeleceu a igualdade da mulher em relação ao homem em relação à condição humana.

No Alcorão, na surata das Mulheres, Deus diz: *(Ó humanos, temei a vosso Senhor, que vos criou de um só ser, do qual criou a sua companheira e, de ambos, fez descender inumeráveis homens e mulheres. Temei a Deus, em nome do Qual exigis os vossos direitos mútuos e reverenciai os laços de parentesco, porque Deus é vosso Observador.)* {Alcorão 4: 1 }

Uma vez que homens e mulheres vêm da mesma essência, eles são iguais em sua humanidade, as mulheres não podem ser más por natureza (como algumas religiões acreditam) ou então os homens o seriam também, de forma semelhante nenhum gênero pode ser superior ao outro pois isto seria uma contradição ao status de igualdade que ambos possuem.

A CONDIÇÃO DA MULHER

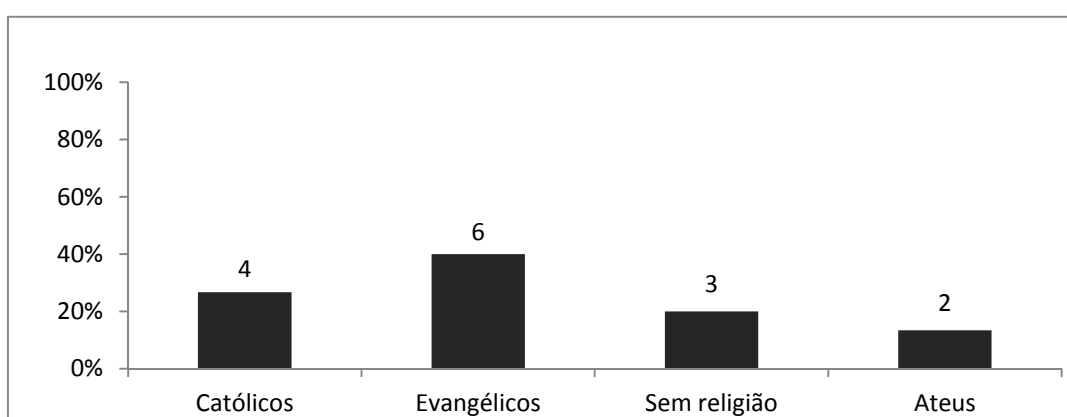
A forma a qual outras religiões em geral idealizaram a mulher acabou abortando a imagem feminina, e a elegeram como sendo fonte de todo o pecado ligado a sensualidade e a sedução, e colocou sobre a mulher a estigma da perdição e fez dela a principal fonte de fracasso do homem. Já o Islam instituiu a responsabilidade sobre ambos nestas questões, e fez da mulher *uma fortaleza* para o homem, o Alcorão Sagrado exemplifica em mais de uma passagem que a relação dos humanos para com Deus se constitui na fé e nos atos realizados nesta vida. Transmitindo uma mensagem de igualdade entre ambos os sexos, diz Deus no Alcorão Sagrado: *(A quem praticar o bem, seja homem ou mulher, e for fiel, concederemos uma vida agradável e premiaremos com uma recompensa, de acordo com a melhor das ações.)* {Alcorão 16:97} Seja homem ou mulher, cumprindo os ensinamentos do Islam terá a sua recompensa, diz Deus: *(Ó humanos, em verdade, Nós vos criamos de macho e fêmea e vos dividimos em povos e tribos, para reconhecerdes uns aos outros. Sabei que o mais honrado, dentre vós, ante Deus, é o mais temente. Sabei que Deus é Sapientíssimo e esta bem inteirado.)* {Alcorão 49:13}

E fez dela um exemplo, como Ele disse: *E (Deus propõe o exemplo para aqueles que creem) de Maria, a filha de Imran, que guardou sua*

*castidade; então sopramos nela Nosso Espírito (ou seja, Gabriel), e ela acreditou nas palavras de seu Senhor e Seus Livros e foi devotadamente obediente.) {Alcorão 66: 12}*³⁷

Os casos acima são diferentes dos anteriores por trazerem à tona motivações mais emocionais da nova opção religiosa. Nos dois percebem-se motivações diferentes do que aquelas escritas nos textos impressos em material de divulgação e ausência de aspectos políticos. Percebe-se uma importância na busca de uma identidade, no reconhecimento público de uma decisão religiosa na avaliação das opções anteriores.

Gráfico XV : O trânsito religioso dos convertidos (15 entrevistas)



Fonte: trabalho de campo – 2011-2012

3.3.3 Tensões internas

Os convertidos brasileiros sem ascendência muçulmana são um número que vem crescendo em todas as comunidades islâmicas do Brasil e em São Bernardo do Campo não é diferente. Porém, pelo fato de esta comunidade abrigar outras instituições islâmicas e ser um centro internacional de divulgação da religião, há sempre um número muito grande de imigrantes; muitos dos quais, além dos que estão radicados na cidade, estão ali de passagem.

Com isto, não aparecem explicitamente as disputas entre imigrantes e convertidos, pois a comunidade é grande e conta sempre com presença muito forte de árabes. Embora existam, essas disputas não são sentidas por um observador ou visitante e as tensões tendem a diluir antes de tornarem perceptíveis. Os convertidos dizem que não se sentem discriminados e que é bom conviver com os árabes, pois eles sabem

³⁷ Mulher no Islam, número 10. Folheto produzido pelo Centro de Divulgação do Islã para América Latina – CDIAL.

muito do islã, mas revelam também as tensões existentes no grupo por muitos resistirem aos aspectos da cultura árabe.

As falas acima revelam e escondem tendências. Por um lado, a busca dos convertidos para se integrar à comunidade, desde que passem pelos mais velhos; e por outro, a visão do imigrante de que a comunidade está aberta, mas quem quiser dela participar precisa se preparar.

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 desconfortante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar, ao menos temporariamente (HALL, 2011, p. 13).

Daí pode-se perceber que as tensões estão focadas na faixa etária mais alta do grupo, na qual estão os imigrantes mais antigos, assim como acontece em outras comunidades.

O Islã é uma religião que se inseriu no contexto dessa cidade metropolitana e sua inserção pode ser percebida nos relatos dos brasileiros que se converteram, nos eventos sociais e na mídia local.

Os grupos que compõem a comunidade se harmonizam e se separam definindo limites e papéis capazes de marcar diferenças, porém, sem comprometer a unidade que desejam demonstrar. São três entidades independentes que compõem um mesmo universo, que demarcam uma identidade.

Assim, com a apresentação dos dados etnográficos da comunidade muçulmana de São Bernardo do Campo este capítulo alcança seu objetivo: descrição etnográfica das comunidades pesquisadas. O próximo e último capítulo desta tese terá como objetivo analisar os elementos aqui descritos e estabelecer algumas comparações entre estas comunidades, assim como relacionar os dados etnográficos à pesquisa quantitativa no intuito de se ter uma maior compreensão da configuração destas comunidades dentro do contexto do atual campo religioso brasileiro.

CAPITULO IV

Um Islã plural - Observações e análises acerca das comunidades muçulmanas de Belo Horizonte, Rio de Janeiro e São Bernardo do Campo

[...] permitir distinguir claramente, de um lado, os resultados da observação direta e das declarações e interpretações nativas e, de outro, as inferências do autor, baseadas em seu próprio bom-senso e intuição psicológica. [...] Na etnografia, é frequentemente imensa a distância entre a apresentação final dos resultados da pesquisa e o material bruto das informações coletadas pelo pesquisador através de suas próprias observações, das asserções dos nativos, do caleidoscópio da vida tribal. (Malinowski, Argonautas do Pacífico Ocidental)

O objetivo deste capítulo é apresentar algumas análises e considerações do trabalho de campo realizado nas Sociedade Beneficente Muçulmana de Belo Horizonte-SBM-MG; Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro -SBM-RJ e Sociedade Beneficente Islâmica de São Bernardo do Campo- SBI-SBC. Este trabalho forneceu elementos importantes para a compreensão do cotidiano e da vida religiosa destas comunidades. As análises apresentadas neste capítulo têm como foco os aspectos comparativos sobre a estrutura e o funcionamento destas três realidades, além de situar as mesmas dentro do cenário religioso brasileiro descrito no capítulo I.

A título de introdução deste capítulo, vale ressaltar que os fatos colhidos em campo, que resultaram num trabalho etnográfico, conjugaram coleta e análise. Porém, o que se quer apresentar são argumentações da análise do campo, traçando comparações e explicitando interpretações entre estas três comunidades religiosas. Esta divisão é apenas metodológica, pois, como informa Laburthe-Toira e Warnier, não há fatos etnográficos que não possam ser analisados:

Não existem fatos etnográficos brutos que se possam reunir em bloco durante a pesquisa, a fim de, num segundo momento, tendo deixado o campo, serem analisados. Os fatos sociais são construídos como tais pelo procedimento antropológico, que divide a ação dos sujeitos e constrói assim os objetos que chamamos “fatos sociais”. Na prática da pesquisa, coleta e análise de dados conjugam-se e se buscam mutuamente, numa alternância mais ou menos controlada. A pesquisa antropológica é e continuará sendo, por muito tempo, do âmbito do artesanato, e até da bricolagem erudita. (LABURTHE-TOIRA; WARNIER, 2008, p. 437)

Assim, o que este capítulo apresenta são as interpretações do campo. A partir destas interpretações, é possível fazer alguns paralelos entre estas três realidades sociais estudadas, embora o processo de análise tenha acompanhado toda etapa da pesquisa, desde a elaboração de seu projeto. Não há como estar no campo sem analisar, e não há como descrever sobre este campo sem incorrer em análises e por vezes comparações, principalmente no caso de se tratar de mais de uma realidade, como é o caso deste trabalho. Ainda de acordo com os autores acima, “o momento analítico começa com projeto de pesquisa”. (LABURTHE-TOIRA; WARNIER, 2008, p. 437)

No momento mesmo da escolha do campo, os interlocutores e alguns documentos já estavam de fato sendo analisados. Este momento que agora apresento é uma exposição destes resultados, é uma explicitação das condições em que foi produzida a etnografia. É a apresentação de três comunidades muçulmanas no Brasil, a partir da descrição etnográfica e da interpretação dos fatos produzidos no campo.

Ser responsável por um trabalho etnográfico é estar sozinho em meio a uma grande quantidade de informações, documentos e imagens. “É a mesma pessoa que define seu tema, escolhe seu campo, acha seus interlocutores e negocia com eles, observa, interpreta dados que produziu e publica os resultados...” (BEAUND; WEBER, 2007, p. 191)

Estes autores citados sugerem que o etnógrafo deva recorrer ao sociólogo para ajustar sua observação, dada a proximidade com o campo. Neste caso foi preciso tomar certa distância para chegar às análises que este capítulo apresenta.

Quando o etnógrafo das sociedades contemporâneas está muito próximo de seu objeto, é preciso tomar distância, afastar-se para “ver melhor”. É então que ele precisa do sociólogo que, este sim, ajustou os instrumentos para observar, ao nível macrosociológico, a realidade social (BEAUND; WEBER, 2007, p. 10).

Neste sentido, as análises aqui apresentadas têm como horizonte metodológico a Antropologia e a Sociologia, ambas as disciplinas aplicadas aqui na interpretação de um fenômeno religioso: os modos de adesão, a identidade e as dinâmicas de três comunidades muçulmanas do sudeste do Brasil.

Esta fase de explicitação e de análises do campo foi a fase em que o erro esteve mais propenso em minha escrita. Uma fase angustiante: como e quando parar o campo e retomar à escrita e à pesquisa? Interpretar é traduzir o que se viu e viveu: isto é sempre um desafio. Traduzir uma realidade exige muita familiaridade com a realidade

pesquisada, pois “Os dados não falam por si, precisam ser interpretados” (ANGROSINO, 2009, p. 90) Para amenizar a angústia da interpretação fiz uma lista das entrevistas e classifiquei-as de acordo com os temas que queria explorar, voltei às transcrições várias vezes para captar detalhes que me ajudassem a compreender a realidade de quem falava e ver se havia algo parecido em entrevistas colhidas nas outras comunidades. Separei-as então por assuntos: processo de construção da comunidade; processo de conversão e tensões internas. A partir destes três temas, busquei entender se nestes três casos ocorria o mesmo e em que se diferenciavam. Foi um processo de juntar depoimentos e classificá-los. Percebi neste processo que a própria transcrição das entrevistas gerava interpretações e muitas destas interpretações tinham como objetivo buscar algum tipo de comparação. No caso desta tese, comparar foi sempre um risco e um perigo eminente, pois a pesquisa se deu em três realidades e a primeira tentativa é sempre comparar acontecimentos, falas e eventos. Mas nem sempre a comparação foi possível, pois, ao retomar os depoimentos, mais distanciado do campo, percebi que a tentativa de comparar não deixava vir à tona a especificidade e a singularidade de cada realidade social. Foi preciso então contextualizar, como o exposto no capítulo III, para proteger a pesquisa das grandes generalizações e comparações.

Assim, retomei a leitura do diário de campo e as condições em que os depoimentos foram produzidos. Desta forma, foi possível relacionar textos e documentos aos relatos obtidos no campo e pude fugir um pouco das generalizações e comparações.

Segundo Geertz, além das técnicas que possibilitam a construção de uma etnografia, o que define a mesma é o risco que assume ao descrever o objeto observado:

(...) praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são estas coisas, as técnicas e os procedimentos determinados, que definem o empreendimento. O que o define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma “descrição densa”(...) (GEERTZ, 1989, p. 15).

A maior preocupação é então obter uma “descrição densa”, sobre estes grupos pesquisados resguardando suas particularidades. O objetivo dessa empreitada etnográfica é descrever estes eventos, fatos, ações e contextos, e dizer como são produzidos, percebidos e interpretados. Assim, percebi que todo o material que tinha colhido dialogava entre si: a observação, o diário, as entrevistas, os documentos, as imagens e a contextualização. Neste capítulo apresento este diálogo. Além de comparar,

quis demonstrar e, mais que isto, cruzar informações e dados que pudessem levar a uma conclusão, mesmo que imprecisa, que é a realidade do Islã nestas três cidades pesquisadas; uma realidade plural, pois insere-se de maneira diferente em cada sociedade.

Para apresentar a realidade destas comunidades, o quadro abaixo demonstra a representação quantitativa do contingente destas comunidades em face da população das cidades em que se encontram:

Quadro III – População Muçulmana nas três cidades pesquisadas – Fonte IBGE

Cidade	Rio de Janeiro	Belo Horizonte	São Bernardo do Campo
Pop. /Censo 2010	6.320.446*	2.375.151*	765.463*
Nº de Muçulmanos/ Censo 2010	964*	224*	1.292*
% em relação à população	0,015%	0,009%	0,168%
Nº de Muçulmanos/ fontes internas**	>1000	>450	>1500
Comunidade	Sociedade Beneficente Muçulmana – RJ (SBM-RJ)	Sociedade Beneficente Muçulmana – MG (SBM-MG)	Sociedade Beneficente Islâmica – São Bernardo do Campo (SBI-SBC)

*Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Censo 2010. Dados disponíveis em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default.shtm>, acesso em 28/07/2012.

** Dados produzidos por organismos da própria religião, CDIAL, Wamy e comunidade local.

Trata-se, pois, de grupos pequenos em relação ao universo social em que estão inseridos. Os dados mostram discrepância entre números oficiais e os apresentados pelas próprias comunidades muçulmanas. Contudo, mesmo sendo dissonantes, constatam uma realidade: O Islã no Brasil ainda é uma religião estruturada em pequenos grupos. Mas, mais que números, interessa aqui conhecer as condições nas quais estes grupos minoritários organizam sua associação religiosa e de que forma vivem a sua fé nestes contextos. São contextos urbanos e realidades sociais secularizadas, no entendimento mais profundo do termo, diferente do universo cultural árabe.

O que seguirá de agora em diante diz respeito à análise interpretativa dos grupos com atenção especial à observação e às interações entre os membros, assim como suas relações sociais para identificar o que é próprio de cada comunidade e estabelecer uma comparação entre as mesmas.

4.1 Uma análise comparativa das comunidades pesquisadas a partir de uma pesquisa quantitativa

Peirano (1995), ao apresentar a “metodologia adotada por Evans-Pritchard”, considera que, para este antropólogo, o trabalho etnográfico é um trabalho de tradução e, portanto, a antropologia seria sempre comparativa. Estaria esta ciência utilizando um método que inevitavelmente levaria o pesquisador a traçar algumas comparações. A comparação pode se dar entre a realidade do pesquisador e o campo pesquisado.

Os dados apresentados neste capítulo, colhidos por meio de pesquisa qualitativa e quantitativa (questionários aplicados a 40 membros de cada comunidade), possibilitaram fazer comparações entre as três comunidades muçulmanas pesquisadas.

De uma forma mais geral, ocorreu a elaboração de algumas perguntas: Em que ponto estas comunidades se diferenciam? Em quais aspectos se aproximam? Como dialogam com a sociedade local? Como divulgam a religião? Pode-se dizer que as diferenças entre as três comunidades muçulmanas aqui estudadas foram captadas através de um processo longo de convívio no interior das mesmas. Há mais de sete anos observo a comunidade muçulmana de Belo Horizonte e há três as do Rio de Janeiro e São Bernardo campo.

Cada comunidade possui uma especificidade que lhe dá o caráter identitário que seus membros idealizam. O caso das tensões internas entre árabes e convertidos em Belo Horizonte, por exemplo, é uma disputa velada, sem solução. Porém, mesmo diante do conflito, os membros da comunidade insistem na ideia de que ela é unida e que não há divisões. Essas tensões foram detectadas nos depoimentos e recorrentes na fala dos convertidos, mas esse dado foi obtido depois de algum tempo acompanhando o grupo, depois de ter sido criada certa familiaridade, o que favoreceu uma abertura de alguns e o relato dos acontecimentos. Em uma primeira visita, não se percebe tensão no grupo, mas o implícito tornou-se tão evidente que o grupo separou, passando a ter uma comunidade de árabes e uma de convertidos. Entretanto, esta separação não perdurou e o grupo se uniu novamente, mas a tensão continua. Como um informante ironicamente me disse:

“Aqui é todo mundo mineiro mesmo, nem briga e nem faz as pazes” (risos) (Samir, 70 anos imigrante). Ao salientar que “aqui todo mundo é mineiro mesmo”, o informante revela que mesmo sendo estrangeiro se considera mineiro. Em outro momento da mesma entrevista, e diz que se considera mineiro porque depois de tanto tempo em Belo Horizonte aprendeu o “jeito mineiro” de lidar com situações de conflito. Perguntei, então, que jeito era esse e ele me respondeu: “vamos tomar café com pão de queijo e aí tudo fica bem (risos)”. A fala do imigrante sírio, embora cômica, reflete de fato o que é essa comunidade. O não dito permeia as relações, mas não há uma disputa declarada. Interessante também foi ele, um imigrante sírio, se classificar como mineiro pela postura política que identifica no imaginário popular brasileiro a figura do mineiro.

Nessa fala, o convertido sugere que os imigrantes, chamados por ele de “árabes”, se julgam “donos” porque são estes que sustentam economicamente a mesquita. A diretoria da SBM-MG é praticamente composta pelos imigrantes e são estes de fato que rateiam entre eles os gastos da manutenção do local. Para os convertidos o problema está aí. Para os imigrantes o fato econômico não tem relevância alguma: a mesquita é “para todo mundo”, como sugere Samir.

As tensões e disputas nesta comunidade se polarizaram na separação entre árabes e convertidos, mas tem um modo muito peculiar e discreto de vivenciar esta divisão. Observei que no fim do mês do Ramadã, do ano de 2012, o festim organizado na mesquita reuniu muita gente, mas os grupos de imigrantes e convertidos não se misturaram. Neste dia, um convertido me disse “tá vendo lá as panelinhas”, se referindo ao grupo de imigrantes que conversavam entre si e o grupo de convertidos que se concentraram noutro canto do lugar. Entre os imigrantes falava-se árabe e quando estavam conversando em português falavam do comércio, de política e da crise na Síria. Já os convertidos contavam casos de futebol sobre a performance do Brasil nas Olimpíadas e outros assuntos relacionados ao esporte.

Na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, a tensão entre árabes e convertidos existe e ficou tradicionalmente conhecida dos pesquisadores desta comunidade. Foi Montenegro que classificou a situação demonstrando que os convertidos sem ascendência árabe não querem aderir a esta cultura, mas sim à religião. A autora descreveu o que foi classificado por ela como uma oposição entre arabização e islamização. Para ela, a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro “não se identifica com uma ‘identidade árabe’”. Ao contrário, adere a um tipo de islamismo que se opõe a

que essa tradição religiosa possa se associar a uma identidade étnica” MONTENEGRO, 2002, p. 66). Embora esta situação seja evidente neste grupo, uma pesquisa recente realizada por Santos (2010) na SBM-RJ sugere que a posição apresentada por Montenegro “pode estar mudando”, pois a presença de *sheiks* de São Paulo tem trazido para a comunidade carioca certo arabismo. Contudo, se isto está de fato acontecendo, não é factível para todos, pois percebi que este fluxo de *sheiks* na comunidade, embora tenha trazido a possibilidade da entrada deste “arabismo”, a resistência a este ideal ainda é grande e o discurso de fora não tem surtido tanto efeito. Os depoimentos continuam, como no caso apresentado por Montenegro, apontando para o caráter “anti arabista” dos membros da comunidade: “O islã é uma religião de todo mundo. Só uma pequena parte dos muçulmanos é árabe. Abracei o islã e não a cultura árabe. Deus é para toda a humanidade. Isto é muito claro para mim”. (Fátima, - 48 anos - convertida).

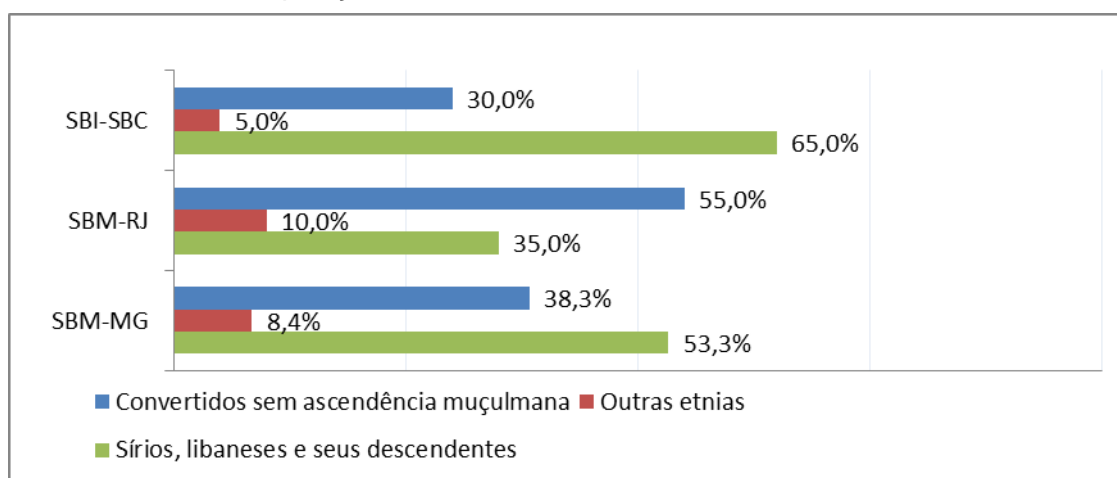
As relações dos membros convertidos desta comunidade com a identidade árabe são relativas, uma vez que frisam que o islã não pertence ao mundo árabe, mas a todo mundo, e, como religião, utiliza a língua árabe, na qual foi revelado o Alcorão.

Já na comunidade de São Bernardo do Campo esta disputa existe, mas não faz parte do cotidiano da comunidade que está vinculada diretamente a instituições árabes que fazem parte de organismos internacionais. Por sediar o CDIAL e a WAMY, a comunidade conta com a presença de muitos estrangeiros árabes e muitos *sheiks*, que, mesmo brasileiros, foram estudar em países árabes e mantêm o caráter étnico da religião. Embora seja grande o número de convertidos, estes não enfatizam a divisão entre cultura árabe e religião ao contrário do que acontece na SBM-MG e SBM-RJ. Os convertidos se esforçam por estudar a língua árabe, usam vestimentas árabes nas reuniões das sextas-feiras e intercambiam em países árabes, pois contam com financiamentos do CDIAL e da WAMY. É muito comum encontrar jovens convertidos que já fizeram um intercâmbio patrocinado por estas instituições. Ademais, há um contingente significativo de descendentes de sírios e libaneses. Estes jovens acabam estimulando os outros brasileiros convertidos a aderirem a certo padrão de comportamento árabe. Existe, inclusive, uma feira de produtos árabes na porta da mesquita, com venda de goma de mascar, doces e frutas próprias da cultura árabe e muitos brasileiros, ao consumirem estes produtos, alegam ser mais saudáveis. Além da feira, um restaurante de comida árabe abaixo da mesquita também é ponto de reunião de muitos brasileiros. Com estas características, parece-me que os brasileiros convertidos desta comunidade se sentem bem ao transitar por estes dois universos culturais e por

vezes ressaltam os pontos que para eles tornam a cultura árabe mais atraente: “Aqui as coisas se misturam muito, as pessoas perderam o respeito. Os árabes vivem uma vida mais regrada, mais austera. Aqui não tem limite pra nada; uma pessoa pode fazer o que quiser e nada acontece a ela” (Valmir, 32 anos – convertido).

Apresentarei agora dados que permitem verificar semelhanças e diferenças apresentadas no material coletado nas três comunidades em estudo e que validam as informações supracitadas. Os dados buscaram apresentar alguns tipos de variações nos grupos pesquisados, variações estas que dizem respeito à maneira de organização social do grupo, classe social e gênero. Começo pela composição atual das comunidades estudadas, que caracterizo como “mistas”. A partir do trabalho de campo, constatei esta característica e para chegar aos números que apresentarei aqui utilizei os dados colhidos a partir de um questionário que apliquei nas três comunidades para 40 respondentes. Este questionário trouxe dados quantitativos através dos quais foram construídos os gráficos a seguir:

Gráfico XVI – A composição atual das comunidades

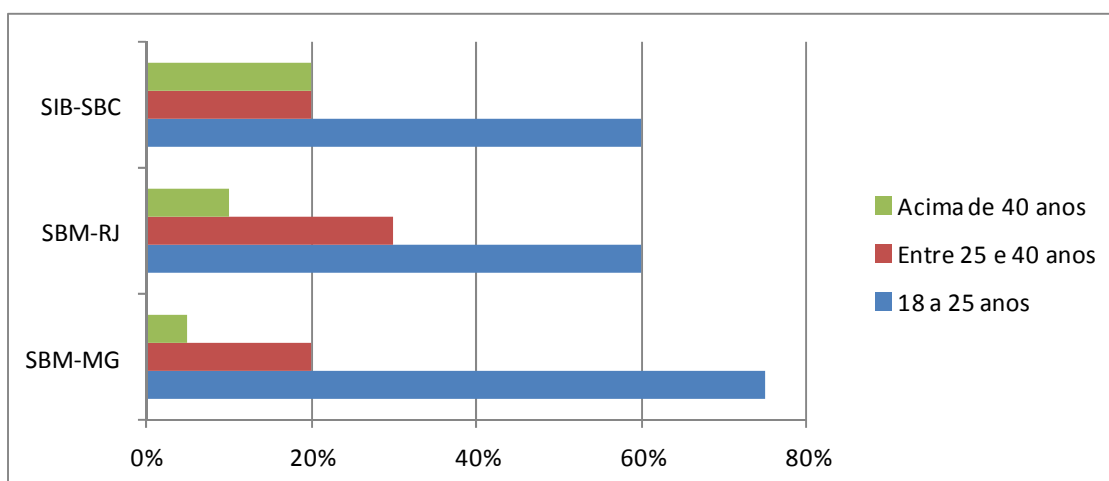


Observa-se a partir do gráfico que o maior número de convertidos está na SBM-RJ, 55% dos membros desta comunidade, o menor contingente deste subgrupo está em São Bernardo do Campo onde somam 38% do total da comunidade. Na SBM-MG este subgrupo representa basicamente a metade da comunidade. Os imigrantes são a maioria na SIB de São Bernardo do Campo, que abriga outras instituições islâmicas situadas na cidade o que justifica este número. Entretanto, este contingente é instável porque muitos estão apenas de passagem por esta comunidade. Nas três comunidades há estrangeiros de passagem pelo Brasil, mas em São Bernardo este grupo de estrangeiros é bem maior, sendo que toda semana há chegada e saída deles na cidade, pois uns vêm a negócios e

outros vêm com finalidades estritamente religiosa como ministrar palestras ou cursos. Estes são de diversas nacionalidades que no gráfico acima estão denominados como outras etnias.

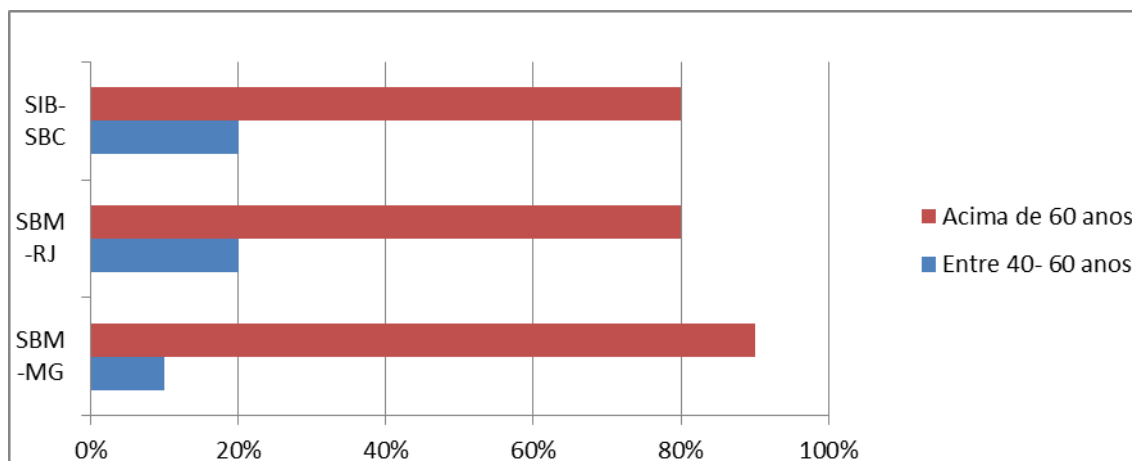
Analisando ainda a composição atual dos grupos, ficou perceptível que a faixa etária mais baixa está entre os convertidos, que, nas três comunidades, estão basicamente entre 18 e 25 anos. A SBM- MG tem o maior grupo nesta faixa etária. Pode-se concluir então que o grupo de brasileiros convertidos ao Islã na três comunidades é composto por jovens, ponto comum encontrado nas três realidades pesquisadas.

Gráfico XVII – A composição dos grupos por faixa etária – Convertidos



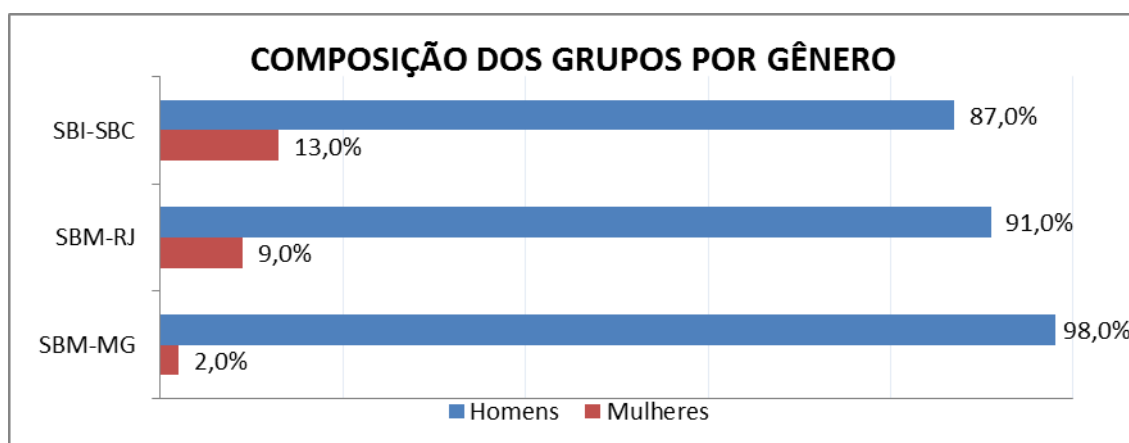
Entre os imigrantes encontra-se a faixa etária mais alta. A comunidade com maior número de idosos é a SBM-MG, que somam praticamente 90% e estão acima dos 60 anos. Na SBM-RJ e SIB – SBC há grande número de idosos, mas há também imigrantes mais jovens na faixa dos 45 anos.

Gráfico XVIII – A composição dos grupos por faixa etária - Imigrantes



No que diz respeito à categoria “gênero”, as mulheres são a menor parte em todos os três casos. Na SBM-MG, as mulheres que fazem parte do grupo são apenas a esposa e a filha do *Sheikh*. Na SBM-RJ entre as mulheres há convertidas e há nesta comunidade atividades voltadas exclusivamente para elas, visitas ao zoológico e promoção de palestras com temas sobre a mulher no islã. Em São Bernardo do Campo há a presença de mulheres nas orações das sextas-feiras. Há convertidas que trabalham no CDIAL e há também mulheres que trabalham nas instituições, mas não se tornaram muçulmanas.

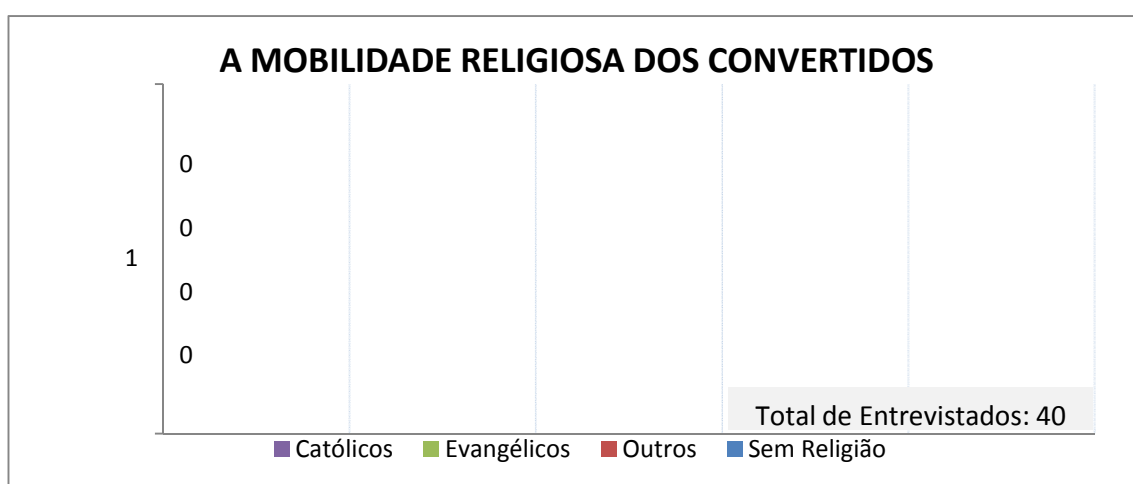
Gráfico XIX – A composição dos grupos por gênero



Os questionários ajudaram também a visualizar o trânsito religioso do grupo dos convertidos. Neste caso separei quatro categorias: católicos, evangélicos, sem-religião e outros. A categoria “outros” se justifica porque encontrei respostas muito variadas, entre elas há apenas um que respondeu ter sido espírita kardecista, um que passou pela umbanda e um que participou de uma comunidade budista. Além disso, houve mais de

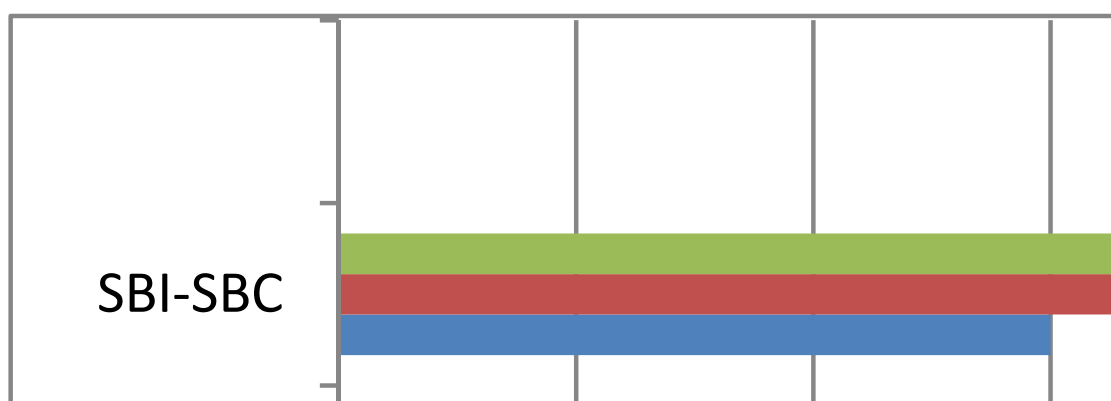
uma resposta para alguns casos, como um respondente que escreveu ter sido do candomblé e participante da comunidade do “vale do amanhecer” ao mesmo tempo. Segue então o gráfico que obtive através destas respostas. O eixo horizontal traz a indicação da comunidade e o vertical a legenda. Importante notar que a SBM-MG é a que apresentou maior número de católicos antes de se tornarem muçulmanos e, curiosamente, o número de evangélicos e a categoria “outros” praticamente não sofreu alterações. Já em São Bernardo do Campo o número dos que eram evangélicos foi maior do que o número dos que se declararam católicos.

Gráfico XX– A mobilidade religiosa dos convertidos



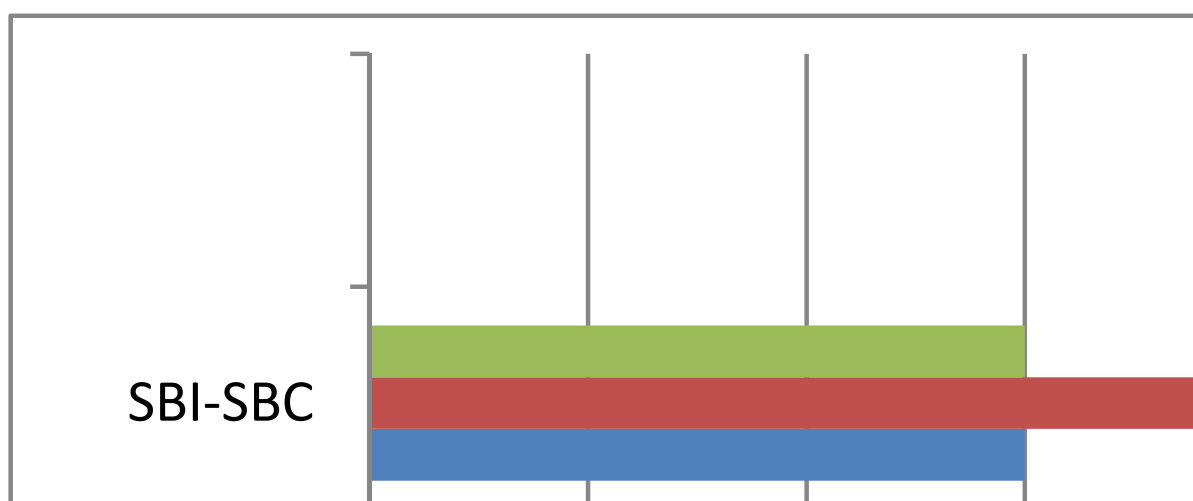
No que diz respeito à escolaridade, pode-se dizer que a maioria dos muçulmanos das comunidades pesquisadas tem alto nível de instrução. Todos os respondentes são alfabetizados, tanto imigrantes quanto convertidos, e possuem variado grau de escolaridade. Entre os convertidos estão os estudantes, secundaristas ou universitários. Muitos dos imigrantes possuem curso superior completo e são profissionais liberais, mas muitos deles mesmo tendo formação em diversas áreas como advogados, dentistas e engenheiros, optaram por continuar na indústria ou no comércio. Como muitos fizeram parte de seus estudos fora do Brasil declararam equivalência ao que no Brasil, se classifica como Ensino Médio; outros se declaram apenas letrados. Na SBI de São Bernardo do Campo é onde se concentra o maior número de imigrantes com curso superior.

Gráfico XXI– A escolaridade dos imigrantes



Pode-se dizer que o grupo de convertidos nas três comunidades é basicamente um grupo de estudantes. Na SBM-MG, a maior parte deles está cursando o ensino médio, a maior parte dos universitários está na SBM-RJ e a SBI de São Bernardo do Campo tem o maior número de convertidos com curso superior completo.

Gráfico XXII – A escolaridade dos convertidos



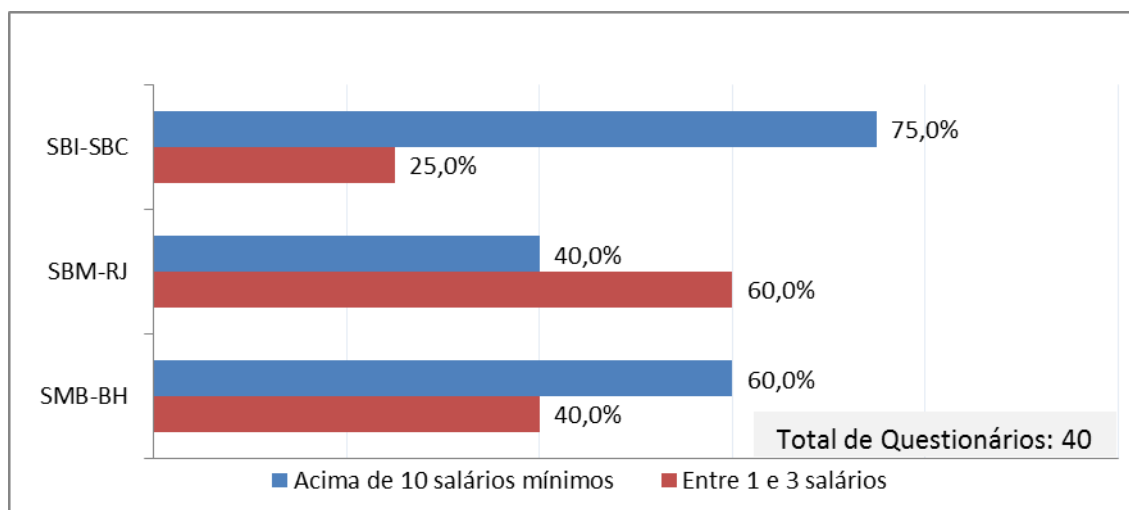
No quesito socioeconômico das comunidades muçulmanas pesquisadas, o questionário apresentou realidades que foram separadas em dois grupos: renda entre um e três salários mínimos e renda acima de dez salários. O salário mínimo vigente na época tinha o valor pré-fixado em 622,00 reais.

Os 75% que têm renda superior a dez salários mínimos na SBI-SBC são imigrantes proprietários de lojas ou industriais, quase todos empregadores, e uma pequena parcela de profissionais liberais. Na SBM-RJ este subgrupo representa 40% da comunidade e também atuam no ramo do comércio. NA SBM-MG os que têm renda superior a dez salários são também os imigrantes, que, além de comerciantes e

industriais, muitos, devido à idade, já são aposentados, mas mantem seus vínculos com o comércio e com as associações comerciais.

Dentre os convertidos se encontra, nas três comunidades, a renda mais baixa. Mas isto é evidente, uma vez que, como demonstrado anteriormente, trata-se de um grupo de jovens estudantes. Os mesmos não possuem renda própria e vivem com a ajuda dos pais, são estagiários ou contam com auxílio de bolsas de estudos. Muitos deles conseguiram alguma ligação formal com as SBM's. Na SBM-MG não há membros empregados, mas na SBM-RJ alguns jovens desempenham algum tipo de trabalho na comunidade. Na SBI-SBC muitos jovens estão trabalhando nas instituições islâmicas, no CDIAL e na WAMY. Nesta comunidade, os *sheikhs* também são remunerados, pois estas instituições têm ajuda financeira internacional e, além de voluntários, precisam de recursos humanos para o funcionamento de seus projetos.

Gráfico XXIII– Perfil socioeconômico



Os dados apresentados acima ajudam a compreender a composição das três comunidades pesquisadas, além de demonstrar diferenças e semelhanças no funcionamento de cada uma. Contudo, há uma evidência importante nestes dados: o perfil de cada comunidade. As variações não são gritantes quanto à estrutura funcional e à composição dos grupos. A análise qualitativa é que demonstra que a grande questão e a mais inquietante para os membros destas comunidades é a identidade. Neste ponto cada comunidade tem convivido com seu dilema, mas, diga-se de passagem, este é um dilema específico para os convertidos brasileiros sem ascendência árabe. Os imigrantes não se inquietam muito com questões como identidade, divulgação da religião e

rigorismos. Razão pela qual um convertido da SBM-RJ se referiu a estes como “eles já deram o que tinha que dar” (Paulo, 23 anos, convertido). Uma fala que revela como os convertidos vislumbram um cenário futuro em que a comunidade será basicamente de brasileiros, uma vez que a faixa etária dos imigrantes indica que estes não fazem mais questão de interferir nos rumos que as comunidades têm tomado. Para melhor entender esta situação, o tópico a seguir tratará especialmente da questão da identidade e como cada comunidade tem discutido ou não o assunto.

Os dados expostos aqui podem trazer paradoxos ou mesmo pequenas alterações, tendo em vista que não há registros oficiais sobre o número de participantes e suas histórias. Obtive os resultados a partir do meu trabalho de campo. Os dados revelaram fragilidades em sua tabulação e as médias utilizadas ajudaram na construção do desenho do grupo em seus aspectos principais, como faixa etária, trânsito religioso e fatores socioeconômicos. Busquei chegar o mais próximo possível daquilo que revelaria o rosto dessas comunidades. Para isto, essa pesquisa não poderia se pautar apenas pelo quantitativo. Dessa forma, foi a pesquisa qualitativa que revelou os modos de adesão e as identidades religiosas e as dinâmicas sociais destas comunidades e procurou enfatizar, também, a configuração destes grupos religiosos marcados por diversidades em sua composição. Nessa perspectiva é que entendi que o Islã vem se estruturando e se configurando como mais uma opção religiosa.

4.2 Elementos de uma pesquisa qualitativa: a questão da identidade

Pode-se afirmar, a partir do que foi visto acima, que o Islã apresenta-se no contexto da realidade brasileira como mais uma opção religiosa. No caso específico das comunidades de Belo Horizonte, Rio de Janeiro e São Bernardo do Campo, a religião antes se resumia a um grupo étnico e, no atual momento, começa a dar sinais de uma religião de caráter universalista, por se abrir mais à sociedade local.

As comunidades muçulmanas formam grupos minoritários, de presença discreta e de pouco reconhecimento social, por isso o Islã ainda é visto como uma religião “de fora” e, assim, é facilmente alvo de estereótipos e preconceitos devido ao seu

estranhamento na sociedade mais ampla. O que se conhece do Islã aqui muitas vezes se resume ao que é divulgado pela mídia.³⁸

O Islã vem se constituindo nas comunidades pesquisadas a partir de sua discreta relação com a sociedade local, principalmente a partir da chegada de novos adeptos sem

³⁸ Sobre este aspecto Said em seu livro “Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente” demonstra como foi gerada, ao longo da história, uma forma de ver o oriente a partir da ótica do orientalismo, que para o autor é uma construção acadêmica e doutrinal do ocidente a respeito do oriente. Esta construção favoreceu os diversos olhares que se têm sobre o oriente e o Islã. Após uma longa argumentação a respeito da construção desse orientalismo na história o autor assinala como este conceito pode ser descrito na atualidade “O orientalismo pode, desse modo, ser visto como um modo de escrita, visão e estudo regularizado (ou orietalizado), dominado por imperativos, perspectivas e preconceitos ideológicos, ostensivamente adequados ao Oriente”. (SAID, 1990, p. 209). Em outro trecho da obra o autor assinala também que “regularmente publicam-se livros e artigos sobre o islã e os árabes que não representam absolutamente nenhuma mudança em relação às virulentas polêmicas antiislâmicas da Idade Média e da Renascença” (SAID, 1990, p. 291). Neste trecho, o autor afirma que, para ele, nada mudou na forma como se fala dos árabes e do Islã. A produção de material sobre o oriente continua acentuando a diferença entre “eles” e “nós” e ao mesmo tempo fomentando as antigas argumentações que justificaram no passado a cisão profunda entre estes “dois mundos”, “geografia imaginária” focando na figura do árabe ou do muçulmano o estereótipo do atraso, da violência e do fundamentalismo. O autor apresenta uma série de estereótipos construídos sobre a imagem do árabe e do muçulmano, imagens de filmes e notícias que sempre vinculam a figura do árabe à violência e ao terrorismo, imagens que solidificam o medo e enrijece preconceitos, tais como: “degenerado supersexuado, capaz, é claro, de intrigas altamente tortuosas, mas essencialmente sádico, traiçoeiro, baixo. Traficante de escravos, cameleiro, cambista, trapaceiro pitoresco [...] nos filmes ou nas fotos de notícias, o árabe é sempre visto em grandes números. Nenhuma individualidade, nenhuma característica ou experiência pessoal. A maior parte das imagens apresentam massas enraivecidas ou miseráveis, ou gestos irracionais. À espreita, por trás de todas essas imagens, está a ameaça da *jihad* . Resultado: um temor de que os muçulmanos (ou árabes) tomem conta do mundo” (SAID, 1990, p. 291). Ilustram bem as reflexões de Said dois exemplos publicados em veículo de grande circulação no Brasil. O primeiro, um comentário publicado no Blog de Reinaldo Azevedo, colunista da “Revista Veja” que trouxe o seguinte título: “O que faz essa multidão diante de um míssil? Ou: “Cada árvore e cada pedra gritará: ‘Oh, Muçulmanos! Oh, servos de Alá! Há um judeu atrás de mim, venha e mate-o’”(Revista Veja, 02/12/2012). O outro exemplo foi publicado na mesma revista, meses antes, uma coluna que apresentava a denúncia feita pela Anistia Internacional sobre a onda de discriminação a muçulmanos na Europa. Esta coluna apresenta uma série de características que fundamentam o preconceito de alguns países europeus a árabes e muçulmanos, chegando inclusive a frisar que nestes países muitos políticos pensam que muçulmanos devem ser vigiados. Em um trecho da coluna intitulada “AI denuncia discriminações contra muçulmanos na Europa” o autor assinala: “Em um relatório concentrado na França, Bélgica, Holanda, Espanha e Suíça, a organização pede aos governos europeus que façam mais para atacar os estereótipos negativos contra os muçulmanos, que estimulam as discriminações, essencialmente na educação e no setor trabalhista. Mulheres muçulmanas são recusadas em empregos e jovens são impedidas de frequentar aulas simplesmente porque vestem roupas tradicionais, como o véu. Alguns homens podem ser demitidos pelo uso de barbas associadas ao islã [...] Existe uma onda de opinião em muitos países europeus de que o Islã está bem e os muçulmanos também enquanto não são muito visíveis”. (VEJA, 24/12/2012, Coluna Brasil).

ascendência muçulmana que, por motivações variadas, buscaram no Islã uma identidade religiosa mais sólida e austera. A entrada dos novos adeptos marca uma nova etapa na história das comunidades muçulmanas, já que eles trazem consigo objetivos diferentes dos membros mais antigos dos grupos. Os imigrantes de origem síria e libanesa deram passos importantes para o crescimento dos grupos fora de seu meio étnico; prova disso foi a construção das mesquitas, pois sabiam de certa forma que, uma vez que seus descendentes não seguiriam propriamente sua religião, o grupo deveria se abrir para a comunidade maior, mesmo para preservar sua sobrevivência.

Baseado nos depoimentos colhidos no trabalho de campo, tentei notar como os membros das comunidades pesquisadas vêm construindo um ideal de identidade, visto que o subgrupo dos convertidos não quer se identificar com os árabes, mas ressalta, em sua identidade muçulmana, um sentimento próprio de pertença, fundamentado nas bases doutrinárias da religião.

Os grupos de muçulmanos passam por transformações e, aos poucos, vêm se estruturando. Embora não se fale de proselitismo oficialmente, tal postura faz parte do conceito de religião vivido pelos recém-convertidos. Esta postura pode estar relacionada ao fato de que antes de abraçar o Islã muitos convertidos foram católicos e evangélicos e estas experiências podem ter, de alguma forma, influenciado sua maneira de entender a religião. Nas entrevistas dos convertidos, muitos expressam essa influência, principalmente no que diz respeito ao crescimento do grupo.

Selecionei esta fala do convertido, que denominei de Eduardo, da comunidade do Rio de Janeiro, porque ela está cheia de expressões muito conhecidas no meio católico e mais precisamente no meio evangélico, como esforço para fazer “conhecer Deus verdadeiro”, “religião verdadeira”, o texto sagrado, no caso, o “Alcorão tem todas as respostas” e “mostrar a verdade para os outros”. Estas expressões praticamente revelam uma tentativa “missionária” por parte de “ir e mostrar a verdade”. Este rapaz fora, antes de aderir ao Islã, membro da Renovação Carismática Católica – RCC. Depois pertenceu a igreja Batista da Lagoinha. Parece-me, neste caso, que este jovem trouxe para o Islã a metodologia utilizada, certo proselitismo, em suas pertencas religiosas anteriores para atrair mais fiéis, embora seja mais comum, e na maioria dos casos, que os processos anteriores sejam desfeitos com a nova adesão. Mas há que se levar em conta que a sua adesão ao Islã é muito recente. Quando me concedeu a entrevista tinha apenas três meses que havia feito sua profissão de fé.

Deste modo, este caso demonstra mais uma vez que são os convertidos nas comunidades muçulmanas que se ocupam da divulgação da religião, embora tenham o respaldo das organizações islâmicas internacionais.

A partir das entrevistas dos convertidos, percebi que há uma busca por uma identidade por parte dos membros dos grupos e acredito que ela pode ser vista como um símbolo não só de uma religiosidade, mas de reconhecimento social e pessoal, além de marcar bem o início da vida nova que acreditam adquirir com a aquisição de uma nova perspectiva de fé.

Faz-se necessário salientar que o Islã é uma “realidade plural”, conforme Pinto (2010a) faz questão de enfatizar. Este autor tratou de deixar clara a característica desta religião, uma vez que a mesma se insere em contextos socioculturais bem diferentes de sua origem, o que pôde ser visto tanto em Belo Horizonte como no Rio de Janeiro e em São Bernardo do Campo, pois não há um Islã; há a presença da religião islâmica, que, de maneira tímida, sobrevive e conquista adeptos e, mesmo sendo minoria, marca sua presença no campo religioso local.

Assim, ainda conforme Pinto (2010a), a religião tem vários “segmentos sectários”. Constatei, então, que a identidade religiosa pode ser construída a partir de um leque de diferentes possibilidades dentro da tradição islâmica. As comunidades não formam grupos homogêneos, ao contrário, seguem a tradição, mas se diferenciam na maneira como querem se constituir enquanto grupo, a partir de uma identidade idealizada que apresentam às sociedades em que estão inseridas.

É desta forma que as comunidades religiosas muçulmanas se formam, procurando, cada uma em seu contexto local, se ligar ideologicamente a milhares de pessoas no mundo todo. O amálgama que sustenta este ideal é a união pela fé em um Deus único e em seu mensageiro. Os muçulmanos estabeleceram suas relações sociais a partir da ideia desta *Ummah*, a comunidade universal, conceito importante para a construção da identidade religiosa islâmica. O sentimento de pertença a uma comunidade contribui para essa construção. No caso das mulheres, de acordo com Cunha (2006), o uso do véu pode externar sua pertença e identidade religiosa. Já para Santos (2010), contribuíram para a formação de identidades deste tipo as instituições religiosas, “que sempre se confrontam com o individualismo”.

Para dizer de forma simples: não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura

nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional. [...] Uma cultura nacional nunca foi um simples ponto de lealdade, união e identificação simbólica. Ela é também uma estrutura de poder cultural (HALL, 2005, p. 59).

De acordo com Hall (2005), a ideia de identidade é de certo modo uma fantasia:

Assim, a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo de “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada” (HALL, 2005, p. 38).

O sentido de identidade dado pelo autor no trecho acima evoca uma reflexão sobre a qual pode-se pensar na busca do convertido ao Islã por um pertencimento a um grupo que possa lhe servir de referência e que consolide a imagem que ele mesmo quer construir de si para que seja assim visto pelos outros. Com relação a este aspecto, Hall amplia a reflexão:

Assim, em vez de falar em identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar em *identificação*, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto da plenitude de identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de *inteireza* que é “preenchida” a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros (HALL, 2005, p. 39).

Construíram suas agremiações e associações, os sírios e libaneses se abriram para outros grupos, instaurando, a partir daí, certo hibridismo, característico da nova formação dessas comunidades. Em um campo religioso fluido como o brasileiro, o Islã encontra espaço para demonstrar sua característica plural.

A questão da etnicidade³⁹ dentro de um contexto social brasileiro gerou, ao longo do tempo, um tipo de hibridismo responsável pela configuração atual das

³⁹ De acordo com Guibernau e Rex, no *reader* intitulado “*The Ethnicity: nationalism, multiculturalism and migration*”, “o termo etnicidade vem se tornando cada vez mais crucial nas ciências sociais desde a década de 1960, período marcado pela consolidação do processo de descolonização na África e Ásia, com criação de vários novos Estados-nação. Argumentos anticolonial e antiracistas contribuíram com o novo vocabulário no qual o termo “etnia” foi usado por sociólogos e outros, como Spoonley sugeriu, a reconhecer “Os sentimentos positivos de pertença a um grupo cultural”. (Spoonley [1988] 1993).

Em anos mais recentes, desde o colapso dos regimes comunistas, aspectos mais negativos da etnia vieram à tona. A noção de limpeza étnica na ex-Yugoslávia trouxe a ideia da etnicidade em descrédito político.

comunidades muçulmanas. A etnicidade no contexto das comunidades em foco transita entre a caracterização simbólica e a disputa política. Na origem das agremiações religiosas fundadas pelos sírios e libaneses, o aspecto religioso foi o responsável pela construção das relações sociais. Oliveira (2006b) esclarece que a análise feita por Sanchis, em 2001, sobre os protestantes no Brasil, poderia ser utilizada para caracterizar as comunidades muçulmanas, que, por sua vez se classificariam como “quase étnicas”. Durante muito tempo, as comunidades muçulmanas eram compostas somente por imigrantes e seus descendentes, o que não significa, em primeira análise, que esses grupos eram estruturas estanques. Os sírios e libaneses conhecem certa pluralidade religiosa e cultural e do próprio Islã que o grupo professa, por isso mantiveram canais de diálogos mais abertos com outras representações do Islã, como é o caso do Sufismo e do Druzismo. Por essa postura, os muçulmanos de origem síria e libanesa são chamados pejorativamente de muçulmanos “relaxados”, principalmente por muçulmanos de outros países, como o Egito e a Arábia Saudita.

Os convertidos receberam uma carga conceitual advinda da *Salfiyya*⁴⁰, que representa um Islã com caráter mais integralista, como se fosse um bloco monolítico e único.

Como pode ser visto ao longo deste trabalho, as comunidades muçulmanas no Brasil foram constituídas a partir de diversas identidades. A origem étnica dos imigrantes que deu origem a estas comunidades é bastante heterogênea; mesmo assim as

Por mais que compartilhassem a ideia positiva de sentimentos de pertença a um grupo, isto parecia implicar total hostilidade e genocídio com o grupo vizinho. Uma razão adicional para o uso cada vez maior do termo etnicidade era a vinda para o norte da Europa de imigrantes de sociedades pós-coloniais e de economias dependentes. Sua presença na União Europeia foi vista por muitos como constituintes de problemas políticos, culturais e de identidade. Além disso, uma vez que estes imigrantes se mudaram para a América do Norte, foram vistos como constituintes de comunidades transnacionais com menos comprometimento para com os estados-nação os quais se estabeleceram primeiramente. No norte da América, enquanto muitos imigrantes europeus foram assimilados ao longo de um período de mais de um século, apareceu agora dois problemas: Que a assimilação dos novos imigrantes vinha direta ou indiretamente da Ásia, África e América Latina; e que os imigrantes residentes negros ou Afro Americanos descendentes em parte de escravos e saindo de uma economia agrária semicolonial” - tradução minha - (GUIBERNAU; REX, 1997, p. 1). Já para Hall, “etnicidade gera um discurso em que a diferença se funda sob as características culturais e religiosas” e mais adiante afirma o autor citando Parekh que “a etnicidade é construída por características distintamente distinguíveis. (Hall, 2009, p. 67)

⁴⁰ De acordo com Pinto, é “um movimento reformista surgido no século XIX que prega a volta a um ‘islã original’ que estaria codificado no alcorão e no *Hadith*” (PINTO, 2005, p. 233).

práticas religiosas destes assumiram diferenças em relação às práticas de seus países de origem.

Hall (2005) propõe que a questão de buscar uma identidade em um contexto como o da globalização pode ser um falso dilema. Para ele:

Pode ser tentador pensar na identidade na era da globalização como estando destinado a acabar num lugar ou noutra: ou retornando as suas “raízes”, ou desaparecendo através da assimilação e da homogeneização. Mas esse pode ser um falso dilema” (HALL, 2005, p. 86).

A língua árabe é buscada pelos convertidos com o objetivo de fazer a leitura do Alcorão. Neste caso, o árabe é entendido e valorizado entre os convertidos por se tratar da língua do livro sagrado; é língua litúrgica, mas “separado de toda referência étnica” (MONTENEGRO, 2000, p. 107).

O dilema identitário apresentado pelos convertidos das comunidades muçulmanas de Belo Horizonte, Rio de Janeiro e São Bernardo do Campo remeteu-me à teoria das representações sociais de Bourdieu. Nesta perspectiva, apliquei o conceito de *habitus* dado pelo autor na tentativa de melhor situar a questão da identidade nas comunidades em foco e melhor entender as representações sociais construídas nestas comunidades para assegurar uma identidade religiosa.

4.3 O Islã no Brasil do étnico ao universal

Em 2006, Antonio Flávio Pierucci publicou um artigo com o nome de “A religião como solvente”. A metáfora do solvente utilizado pelo autor remete à ideia de que ao aderir uma nova religião essa desfaz os laços culturais. Baseado em Weber, este autor, sustenta a ideia de que as religiões universais causam rompimento dos contextos culturais anteriores e parte desta afirmação exemplificando o crescimento das igrejas pentecostais e neopentecostais no Brasil:

O crescimento aparentemente irrefreável das conversões às igrejas pentecostais e neopentecostais de raiz protestante está aí para mostrar que hoje no Brasil (e de alto a baixo na América Latina) vivenciar uma religião implica muitas vezes, para um número crescente de pessoas, *romper* com o próprio passado religioso. Nessas rupturas

proliferantes com mundos religiosos que antes pareciam bastar, mas de repente não mais, os adeuses são muitos. Entre eles, o adeus ao sincretismo umbandista que se supunha aderido com homóloga perfeição à identidade cultural brasileira (PIERUCCI, 2006, p. 114).

O artigo trata do crescimento igrejas pentecostais e neopentecostais em detrimento ao retraimento do número de adeptos das religiões afro-brasileiros. Contudo, utilizarei esta análise para a situação do Islã no Brasil. Percebi neste estudo esse rompimento do qual fala o autor por parte dos convertidos ao Islã. Ao abraçar esta nova realidade religiosa, muitos convertidos referem-se a si mesmos como “nascidos”, “renascidos” ou “revertidos”. A ideia central é marcar bem as fases: antes e depois da conversão. Tudo que diz respeito às vivências anteriores é, de certo modo, encarado como um desvio e uma nova adesão trouxe novamente o crente convertido para o “caminho correto”. Para isto, este teve a obrigação de romper com todos os laços que o remetem à vida anterior, amigos, atividades culturais, lugares e até a família.

Mas é preciso ressaltar aqui que esta situação de conversão ao Islã no Brasil só foi possível graças ao movimento que esta religião fez: deixou de ser uma religião étnica, caracterizada por imigrantes, para ser uma religião universal, que quer se abrir a todos que desejam seguir esta perspectiva religiosa. Sobre este aspecto, o artigo de Pierucci (2006), utilizado acima, ajuda a compreender também esta situação, pois o autor distingue religião étnica e religião universal, tomando como referência as reflexões de Cândido Procópio Ferreira Camargo:

Uma classificação que ele considerava “muito útil” no enfrentamento analítico de um campo de forças religiosas diversas e com desigual potencial de desenvolvimento é a que distingue entre *religiões étnicas* (em jargão funcionalista: religiões com função de preservação de subculturas étnicas) e *religiões universais* (abertas a todo e qualquer indivíduo, independentemente de tribo, etnia ou nacionalidade) (PIERUCCI, 2006, p. 114).

A partir desta classificação de Procópio Camargo, lembrada por Pierucci, pode-se dizer que em princípio o Islã no Brasil poderia ser considerado como uma religião étnica, por todas as características dadas pelo autor. Porém, segundo o autor, de uns tempos para cá, algumas religiões “mudarão de função”; deixaram de ser étnicas e se abriram tornando-se universais.

Quem o observa a trinta e tantos anos de distância, o mínimo que pode ver é que de lá para cá algumas religiões *mudaram de função*. Deixaram a função “de preservação de um patrimônio étnico-cultural” para se tornarem “de caráter universal” (PIERUCCI, 2006, p. 116).

É este caso que identifiquei o Islã nas comunidades pesquisadas. Embora o fator étnico ainda seja visível no interior das mesmas, este movimento de mudança pode ser claramente percebido. A identidade idealizada pelos convertidos é um Islã sem etnicidade.

Mas a ressalva que Pierucci faz, em relação à mudança funcional da religião no Campo religioso brasileiro, vale também aqui:

Atenção a um ponto: os deslocamentos verificados da perspectiva do esquema funcional obedecem a um padrão. Padrão claramente “desenvolvimental”, digamos, para evitar as armadilhas do termo “evolutivo”. As alterações de função no interior do campo religioso brasileiro têm se dado sempre e invariavelmente *na mesma direção*: de religião *étnica* para religião *universal* (PIERUCCI, 2006, p. 117).

Portanto, não é só sua abertura a todas as pessoas que dá a característica de uma religião universal. Também não penso que seja assim com o Islã. Há um fato que se deve levar em consideração: o fato de o Islã ser uma religião monoteísta e sua revelação se dirigir a toda humanidade, ou seja, esta religião chegou em solo brasileiro por imigrantes e assim se constituiu, mas tem em sua origem o objetivo de ser universal.

Uma religião universal define-se minimamente por sua “abertura a todos”. Mas essa definição mínima não dá conta do problema. A mera idéia de abertura a todos não me basta, não me parece capaz por si só de captar as implicações disruptivas — é isso que me interessa — de uma religiosidade *ativamente universalista*, cujo exemplo mais característico se acha nas religiões monoteístas *de missão universal*, religiões cujo dinamismo constitutivo está fundado sobre a crença em uma missão divinamente revelada, que outra não é senão a missão de propagação universal da própria revelação emissária. Missão de fazer proselitismo pregando oportuna e inoportunamente, de não sossegar enquanto não se alcançar a conversão (“submissão”, diz-se no islã) de cada um que tenha sido chamado por Deus. Para esse tipo de religião, está claro, qualquer acento posto na identidade étnica compartilhada, qualquer resquício de compromisso com um determinado povo ou população, qualquer apego cultural cívico particularista torna-se um empecilho no mínimo desconfortável e, no limite, inconcebível, localismo sem sentido para o universalismo da graça (ou pelo menos da glória) divina. Por isso é que o monoteísmo radical dos protestantes, de apelo fortemente individualista, combina muito menos com qualquer apego étnico do que o também radical monoteísmo

islâmico: bem que o islã gostaria de ver o mundo inteiro submetendo-se a Alá, o Deus único, só que isso tem criado tensões com demandas exclusivistas recorrentes, dos que o querem identificado com um povo em particular, o árabe, tal como o judaísmo o é com o povo judeu (PIERUCCI, 2006, p. 118).

Este desconforto entre identidade étnica e identidade religiosa é sim, para o muçulmano brasileiro, um dilema. Talvez por este motivo seja melhor dizer que o Islã no Brasil está em vias de se tornar uma religião universal, a caminho da universalidade, mas ainda pode ser considerada uma religião de preservação cultural e étnica. Estas comunidades abriram suas portas, mas quem chega ainda encontra um ambiente marcado por traços de fora, o que faz com que o convertido se identifique com a mensagem religiosa e ao mesmo tempo resista aos aspectos culturais, embora, que para muitos convertidos esta realidade não configura um problema e além da religião aderem também a modos e costumes “árabes”, como foi o caso de São Bernardo do Campo. Isto sugere que o caminho da universalização é vivido diferentemente em cada realidade.

No trabalho de campo realizado nas três comunidades muçulmanas, a figura que mais se destaca atualmente é o convertido, a figura esta que expressa a tendência de uma busca religiosa, que forneça sentido e satisfaça suas necessidades espirituais. Para este convertido, a religião é uma escolha entre várias opções religiosas em uma situação de pluralismo.

Para analisar, mais profundamente, a situação da conversão do Islã nas três comunidades investigadas, utilizarei a teoria de Hervieu-Léger (2008), contidas em “O peregrino e o convertido”. Esta autora balizou o capítulo I deste trabalho sobre modernidade e pluralismo e agora fornece elementos teóricos para sustentar as conclusões acerca do fenômeno das conversões, que deixou vislumbrar um horizonte de possibilidades sobre do muçulmano brasileiro sem ascendência árabe, uma delas é uma identidade religiosa distinta daquela dos imigrantes, fruto de uma escolha pessoal. A opção religiosa, no contexto atual demonstra a valorização da individualização da adesão religiosa conforme descreve Hervieu-Léger:

As conversões nas sociedades modernas são inseparáveis, a um tempo, da individualização da adesão religiosa e do processo de diferenciação das instituições que faz emergir identidades religiosas distintas das identidades étnicas, nacionais ou sociais. Em uma sociedade em que a religião tornou-se assunto provado e matéria de opção, a conversão assume antes de tudo a dimensão de uma escolha

individual, na qual se manifesta, por excelência, a autonomia do sujeito crente (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 108).

No Islã, o discurso dos crentes destaca que esta religião não faz proselitismo, no entanto, o CDIAL é responsável pela maior parte do material de propaganda religiosa que é distribuído nas mesquitas e sempre explora a ideia de que o Islã é uma religião universal e que a racionalidade, a lógica e a simplicidade fazem parte do estilo de vida do crente muçulmano. Além disso, esta divulgação religiosa presente nos folhetos enfoca a ciência e os avanços da tecnologia como inerentes à religião islâmica, apontando no Alcorão trechos que enfatizam a busca pelo conhecimento.

Nas entrevistas colhidas nas três comunidades, os convertidos falam com certo orgulho da clareza e da lógica que para eles o Islã oferece como religião. Para muitos destes convertidos, uma hierarquia pesada, um corpo de sacerdotes e os sacramentos tornam algumas religiões muito difíceis de serem entendidas e assimiladas, o que para eles não acontece no Islã.

A ideia de universalização é tão presente que os convertidos não gostam do termo “convertidos”; preferem dizer que abraçaram o Islã. Isto porque no discurso oficial da religião todos nascem muçulmanos, portanto, quem se converte na verdade regressa à sua situação original.

Nas falas dos convertidos estão contidas as argumentações apresentadas nos folhetos de divulgação da religião. O crente, neste caso, assimilou o discurso para explicar sua conversão. Mas os discursos de conversão trazem também outras motivações advindas da visão política e social de cada indivíduo. Alguns convertidos, por exemplo, declaram que se tornaram muçulmanos porque o Islã é uma religião que não se alia ao modelo ocidental e nem cede à hegemonia americana. O Islã, para eles, é uma religião originada de minorias que, sobre a liderança de Mohammad, passaram a ter voz, como é o caso do escravo libertado pelo profeta. Neste último caso, Hervieu-Léger (2008) lembra que no caso do Islã o ideal da *ummah* é um projeto de realização social, uma vez que fornece uma significação social àqueles que se encontravam, antes da conversão, excluídos socialmente.

O mito pessoal de uma salvação pela fé mito que “se substitui progressivamente, menos na juventude, pela integração através do emprego e do reconhecimento de sua cidadania pela nação” se confunde para os interessados pela expectativa de uma realização social da *umma*, ela mesma antecipada na fraternização das

associações islâmicas dentro das quais os convertidos se reúnem (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 126).

Ao reforçar o universalismo da religião, as comunidades muçulmanas vivem uma situação de abertura para receber novos membros. Em geral, a divulgação é uma empreitada dos convertidos, que criticam os chamados “árabes” por terem mantido durante muito tempo a religião restrita a eles apenas e a seus familiares. Agora, os convertidos querem buscar mais pessoas, querem que as comunidades cresçam e querem ser vistos pela sociedade local. Eles querem dar “testemunho” de sua escolha e contar sua trajetória religiosa. Nas comunidades muçulmanas pesquisadas, os líderes fazem questão de chamar um convertido para dar seu depoimento, ou então indicá-lo para alguma palestra, pois, para as associações religiosas, o convertido é uma espécie de modelo de crente: “a conversão é associada mais estreitamente do que nunca à ideia de uma intensidade e engajamento religioso que confirma a escolha pessoal do indivíduo. Converte-se é, em princípio, abraçar uma identidade religiosa em sua integralidade” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 131).

Outra fonte de propaganda religiosa mantida pelas comunidades muçulmanas pesquisadas é a virtual. Os convertidos têm uma tendência a um islamismo mais aberto e menos ortodoxo. Deste modo, utilizam fartamente dos recursos da internet, principalmente nos sítios muçulmanos, e as redes sociais são veículos de divulgação do Islã que exploram os depoimentos de jovens convertidos para demonstrar a tendência destas comunidades de abertura a novos adeptos.

O fato de se estar num país não-muçulmano também reforça uma prática do Islã diferente: onde ele tem que conviver com outras religiões e se submeter a um Estado e a uma jurisprudência laica, mesmo em sua vertente mais ortodoxa.

A conversão tende a ter seu custo na convivência com os não islâmicos quando se rompem padrões da sociedade mais ampla. O convertido de origem cristã e brasileira, além de enfrentar dificuldades de adaptação na comunidade islâmica de imigrantes e seus descendentes, sente-se também incompreendido pela família e pelos amigos.

Contudo, para as famílias de jovens convertidos ao Islã, apesar do impacto diante da opção, pouco tempo depois apoiam a escolha, pois a religião restringe usos de álcool e drogas. “Minha mãe se espantou, mas hoje tem certo orgulho de mim, porque não fico na rua até tarde, não bebo e nem uso nenhum tipo de droga” (Bruno, 19 anos –

convertido). Este aspecto social da conversão lembrado por Bruno, membro da SBM-MG, remete a um comentário de Hervieu-Léger (2008) sobre Khosrokhavar:

F. Khosrokhavar apresenta uma representação desta utopia cujo cenário, observa ele, é quase sempre idêntico: sem fé, o jovem está sujeito à delinquência, à droga e à marginalidade social. Ao entrar na fé islâmica, tornando-se um ser piedoso, reorganizando sua vida a partir da prática, ele recobra o equilíbrio, torna-se puro e acaba reencontrando a dignidade neste mundo graças ao trabalho. Esta reconciliação com a sociedade acontece, entretanto, no momento em que o convertido se separa culturalmente dela, devido exatamente à sua escolha religiosa (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 131).

E, de acordo com Weber (1991), a conversão, sob o ponto de vista sociológico, está relacionada ao desenvolvimento do conceito de uma religiosidade ética, portanto implica uma ruptura ao convertido, cabe a mudança de vida, de hábitos e modos de ver o mundo, ou seja, sua cosmovisão.

Já para as mulheres convertidas todas falaram que no início era difícil usar o véu fora da mesquita. Mas aos poucos foram incorporando o mesmo à suas vestimentas habituais e hoje defendem seu uso e dizem não estar relacionado a uma questão cultural árabe, mas sim a uma exigência do próprio Alcorão. “Sou muçulmana e devo usar o véu em qualquer lugar, não porque quero ser comparada com uma mulher árabe, mas porque é um preceito religioso descrito no Alcorão” (Fátima, 48 anos – convertida) . Este depoimento remete ao comentário de Geertz: “vestir o *hijab* (o véu) leva, muitas vezes, a uma mudança acentuada na identidade social e pessoal da moça” (GEERTZ, 2001, p. 161). Para este autor, o uso leva essas mulheres a sentirem maior consciência de si, a sensação de renascimento, a recuperação de autodomínio. Neste ponto, também Eliade (1998) fala sobre o simbolismo vestimentar quando diz que “ele solidariza o ser humano com o cosmos e a comunidade da qual faz parte, revelando também a todos os demais sua identidade profunda” (ELIADE, 1998, 368). Para este historiador das religiões, as vestimentas convergem para um mesmo fim, que é abolir os limites fragmentários do ser humano e buscar sua integração numa unidade mais vasta. O discurso das mulheres sobre o uso do véu parece apontar nesta direção.

Assim, esta análise sobre a conversão nas comunidades muçulmanas em foco não se pretende ser conclusiva, mas é significativa por sinalizar a direção em que se movimenta a expansão do Islã nas cidades pesquisadas e os conflitos que surgem quando uma religião universalista como o islã, que no Brasil, inicialmente, assumiu o caráter de uma religião étnica voltada a sua comunidade de migrantes, começa a atrair

pessoas fora dessa comunidade e estende seu discurso à sociedade mais ampla. Um dos conflitos surge da dificuldade de um brasileiro sem ascendência árabe, no caso, se adaptar a essa comunidade de migrantes. Por outro lado, esses brasileiros se sentem estranhos na sua sociedade de origem sem ter uma comunidade forte o suficiente para se apoiarem. Razão pela qual o interesse grande desses convertidos em fazerem proselitismo para atrair mais gente para o Islã.

Todavia, a constatação sobre os discursos dos convertidos é que não se pode entender os motivos da conversão apenas pela análise dos discursos dos conversos, pois as motivações dadas por eles tendem a coincidir com o discurso sobre a religião apresentado no material de divulgação.

De qualquer forma, a pesquisa de campo realizada nestas três comunidades muçulmanas, Belo Horizonte, Rio de Janeiro e São Bernardo do Campo, dá conta de que o Islã segue na direção de se constituir aqui no Brasil como uma religião reconhecida como universal, e não mais uma religião étnica. Segundo Ortiz (2003), “a ideia de universalização se liga à ideia de civilização”. Neste sentido, o Islã, assim como o cristianismo, é uma religião universal. Nos folhetos de divulgação da religião, nas prédicas dos *sheikhs*, nos sites islâmicos, a alusão é de que “o Islã é a religião de toda humanidade”. A destinação do Islã como religião de toda humanidade se deve ao fato de que para os muçulmanos Mohammad foi escolhido por Deus para trazer uma mensagem a toda humanidade, e não a uma cultura ou a um povo específico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Meus companheiros são como as estrelas: qualquer um deles que vocês sigam, serão bem guiados.” (Hadith do Profeta Mohammad)

Esta pesquisa demonstrou que a história do Islã no Brasil não é nova. Escravos malês e imigrantes, sírios e libaneses, fizeram esta história, embora em duas fases distintas. Foram os sírios e libaneses que construíram as bases do que são hoje as Sociedades Beneficentes Muçulmanas. Este trabalho focou a realidade de três destas comunidades: a Sociedade Beneficente Muçulmana de Minas Gerais – SBM-MG, em Belo Horizonte; a Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro – SBM-RJ, na cidade do Rio de Janeiro; e a Sociedade Beneficente Islâmica de São Bernardo do Campo – SBI-SBC, na cidade de São Bernardo do Campo, região metropolitana de São Paulo.

Minha tarefa se tornou um pouco mais complexa, por se tratar de grupos minoritários, de presença discreta e de pouco reconhecimento social. O Islã no Brasil ainda é visto como uma religião de fora, e assim é facilmente alvo de estereótipos e preconceitos devido ao seu estranhamento em nosso meio. O que se conhece do islã aqui muitas vezes se resume ao que é divulgado pela mídia.

Para a compreensão do fenômeno religioso do Islã no sudeste do Brasil, especificamente nas comunidades pesquisadas, este trabalho partiu de um panorama mais geral da realidade do campo religioso brasileiro atual, marcado pela secularização e o pluralismo. Depois verificou-se na história a relação entre esta religião e o Brasil. Através da etnografia procurou-se apresentar quem são e como vivem os muçulmanos destas comunidades com sua crença, o funcionamento interno em cada uma delas e, sobretudo, compreender como é a vida religiosa dos adeptos do Islã destas cidades. Por fim, somando alguns dados quantitativos à etnografia, foi possível traçar algumas comparações e analisar os dados colhidos para relacioná-los à situação desta religião dentro de um contexto maior, que é a realidade brasileira. Estas análises podem ser significativas, pois apontam a direção para a qual as comunidades muçulmanas estudadas se movimentam.

Esta pesquisa reuniu considerações sobre as comunidades muçulmanas e sua inserção no contexto do pluralismo do campo religioso brasileiro. Estas considerações

dizem como vivem e professam sua fé os crentes destas três comunidades, assim como estabelecem laços de significados entre seu sistema de crença e a sociedade não muçulmana. Pesquisar grupos de religiosos no Brasil não é tarefa simples. Hoje este campo religioso é pintado de muitas cores e nesse campo desponta, agora, o Islã como mais uma opção. Assim, minha tarefa foi mostrar como o Islã, que antes se resumia a um grupo étnico, neste momento começa a dar sinais de ser uma religião, aqui entre nós, de caráter universalista.

O trabalho de campo mostrou que os conflitos começam a surgir quando uma religião universalista, em sua origem, como o Islã, assume, no caso brasileiro, um caráter étnico, voltado à comunidade de imigrantes e, posteriormente, começa a atrair pessoas sem esta ascendência étnica. Há por parte dos convertidos uma certa dificuldade em se adaptarem à comunidade organizada politicamente pelos imigrantes, razão pela qual é despertado neles o interesse em atraírem para a comunidade cada vez mais pessoas. Por isso, pode se concluir que o Islã no Brasil se encontra em um momento estratégico, pois a visibilidade que esta religião vem conquistando e os conflitos internos por que passa apontam para uma recomposição e reconfiguração desta no cenário maior. Nesta recomposição da religião, percebe-se o distanciamento de uma identidade cultural e a aproximação com o ideal de uma identidade religiosa presente e disponível dentre a pluralidade de opções que existe na sociedade brasileira. Atualmente, dentro destas comunidades, o obstáculo parece ser a identificação com um grupo étnico específico. Pinto sugere que existem dois elementos de fronteira entre os muçulmanos árabes e os muçulmanos brasileiros:

O processo de incorporação dos novos convertidos ao islã não se fez no sentido de diluí-los no conjunto de fiéis das comunidades muçulmanas no Brasil, mas sim no de posicioná-los em um constante debate com os muçulmanos cuja origem está ligada à imigração árabe. Dois elementos contrastivos demarcam a fronteira entre os muçulmanos de origem árabe e os convertidos sem origem árabe, que são chamados genericamente de “brasileiros” pelos primeiros: os diacríticos culturais árabes (língua, formas de interação social, hábitos alimentares etc.) e a forma de codificação do islã em doutrinas e práticas (PINTO, 2010a, p. 213).

Esta dinâmica interna deixou o trabalho de pesquisa um pouco mais árido, pois tinha que transitar nestes dois pólos para tentar compreender se se tratava de fato de uma disputa, conflito ou debate, ou era apenas dois momentos de um grupo em reestruturação, pois, ao mesmo tempo que os convertidos negavam a identidade árabe,

se esforçavam para aprender a língua árabe, adquiriram produtos árabes e por vezes até usavam vestimentas características dessa cultura, ao mesmo tempo que assimilava a doutrina e a vida religiosa, como apontou o autor acima. Oliveira também assinala nesta direção:

O “novo muçulmano” é atualmente a única possibilidade de crescimento de fato desta religião no Brasil, já que o fluxo migratório está em queda. O interesse cada vez maior das comunidades na divulgação da religião parece ir cada vez nesta direção. Pode estar começando uma “islamização” por baixo que é dirigida à população não muçulmana e se organiza em torno da prática e preceitos religiosos (OLIVEIRA, 2006b, p. 108).

Minhas considerações finais dizem respeito ao que presenciei, analisei e pesquisei sobre as comunidades muçulmanas de Belo Horizonte, Rio de Janeiro e São Bernardo do Campo e versa sobre a presença destes grupos nessas cidades, sua imagem social e religiosa e suas estratégias de manutenção num espaço religioso de concorrência, uma vez que seu sistema de crença não faz parte do universo simbólico do campo religioso brasileiro marcado pela tradição cristã.

Entretanto, chama a atenção o fato de que as comunidades muçulmanas no Brasil ainda estão em fase de transição: deixando de ser comunidades étnicas para serem comunidades religiosas universais. Este aspecto deixa vislumbrar perspectivas para pesquisas futuras, uma vez que a dinâmica social de cada comunidade sofre alterações e mutações. Esta pesquisa, como as demais pesquisas sobre o Islã no Brasil, deixa em aberto algumas questões intrigantes como a conversão, a identidade e as disputas internas.

Mas foi possível, através do trabalho de campo e dos dados colhidos, perceber pontos interessantes destes grupos, como por exemplo a origem destas comunidades pelos imigrantes muçulmanos sírios e libaneses. Embora não estivessem destinados apenas à divulgação da religião, estes imigrantes construíram redes de sociabilidades que mantiveram canais abertos de diálogo com a sociedade brasileira, o que, a meu ver, foi um diferencial importante que possibilitou a entrada nestas comunidades de pessoas sem ascendência árabe que decidiram abraçar o Islã como religião. Esta abertura também favoreceu certa mudança na maneira de ver o Islã e os árabes, uma vez que estes foram alvo de fortes estereótipos.

Contudo, ainda há certo estranhamento que permeia a ideia de um Islã no Brasil. A discreta relação destas comunidades com a sociedade mais ampla e sua inserção

social não foram suficientes para desmistificar por completo todas as visões estigmatizantes sobre esta religião. A ideia de uma religião “de fora”, “fundamentalista” e “violenta” ainda prevalece sobre as iniciativas dialogais e relacionais que estes grupos concretizam. Nos arredores das mesquitas, tem-se a visão de que o Islã não difere muito das demais religiões; é apenas mais uma.

A sociedade brasileira como um todo recebeu em pouco mais de uma década várias investidas que possibilitaram uma visão mais aberta em relação aos muçulmanos: a entrada de brasileiros sem ascendência árabe nas comunidades muçulmanas, o impacto da novela “O Clone”, a iniciativa do diálogo interreligioso, membros das comunidades muçulmanas são chamados para eventos com outras religiões e os clubes sociais sírios e libaneses que se abriram para a sociedade. Estas iniciativas dialetizam com os estereótipos e provocaram sem dúvida a curiosidade popular de conhecer a religião de fora, demonstrando assim que os olhares estigmatizantes não são absolutos.

O trabalho de campo aliado à pesquisa bibliográfica procurou entender como os muçulmanos destas três comunidades vêm se relacionando com a sociedade mais ampla em que estão inseridos. Neste aspecto, pôde-se perceber que estes, embora tenham boas relações sociais, ainda mantêm discreta representação social. A atuação das comunidades muçulmanas junto à sociedade é bem aceita e estas entidades religiosas construíram suas histórias separadamente, mas com pontos de semelhança bem acentuados. Todas se relacionam bem com outras religiões, executam projetos de assistência social e participam de atividades esportivas com outros grupos sociais. Um exemplo recente do relacionamento com outras religiões é o caso da Jornada Mundial da Juventude, que acontecerá na cidade do Rio de Janeiro, em julho deste ano. A SBM-RJ participará do evento católico e está em parceria com a Arquidiocese da cidade. Alguns membros do departamento feminino e o departamento de educação da instituição muçulmana visitaram recentemente a secretaria que prepara o evento e receberá alguns jovens de países muçulmanos que virão ao Brasil para participar de alguns momentos deste evento.

Ao que tudo indica, no interior destas comunidades coexistem duas realidades: os convertidos e os imigrantes. Estes preservam hábitos próprios de seus países de origem, além de traços da cultura árabe; aqueles vivem o dilema da identidade, pois reforçam a ideia de que abraçaram a religião, e não a cultura árabe. Embora estes dois grupos estejam empenhados na manutenção e organização das comunidades, a

divulgação da religião ficou ao encargo dos convertidos, que se esforçam para que as comunidades cresçam.

Estas posturas estão presentes nas três realidades estudadas, mas não são igualmente vividas. A questão da identidade é um problema mais visível na comunidade carioca, a tradição é vivida mais intensamente entre os paulistas de São Bernardo do Campo e entre os mineiros, apesar das duras disputas, negam qualquer conflito interno. Mas em todas as três comunidades a presença dos novos adeptos é um fenômeno importante, que deixa vislumbrar questões ainda não respondidas sobre a conversão ao Islã no Brasil: por que jovens buscam uma religião mais austera? Seria só a simplicidade e clareza da religião pontos atraentes capazes de levar a uma conversão? Que grau de importância têm os discursos políticos e ideológicos sobre o ocidente na decisão de aderir ao Islã? Até que ponto a busca por uma identidade influencia na adesão a um novo contexto religioso? Futuramente, as comunidades muçulmanas no Brasil serão compostas de brasileiros, podendo-se assim falar de um Islã do Brasil?

As mesquitas permitiram, sem dúvida, uma maior visibilidade destas comunidades ante a sociedade local. As comunidades muçulmanas são também espaços de sociabilidade e de transmissão do conhecimento da religião. Nelas são realizadas as cerimônias religiosas, mas também cursos, algumas festividades e reuniões sociais.

Embora sendo comunidades antigas, somente depois de 2011 tornou-se perceptível o crescimento dos convertidos no interior destas. Os motivos da conversão vão desde posturas políticas e curiosidades sobre a religião à divulgação da religião na mídia. A partir das entrevistas percebi que há uma busca por uma identidade pelos membros desses grupos. Acredito que a busca por uma identidade religiosa pode ser visto, como um símbolo não só de uma religiosidade, mas de reconhecimento social, e pessoal.

O Islã vem se constituindo a partir de sua discreta relação com a sociedade local. Os novos adeptos marcam uma nova etapa na história destas comunidades, uma vez que trazem consigo objetivos diferentes dos membros mais antigos do grupo original de imigrantes. Os imigrantes também deram passos importantes para o crescimento do grupo fora de seu meio étnico, tendo como prova as construções das mesquitas. Assim, entender a motivação de pessoas sem ascendência muçulmana que aderiram a essa religião foi o eixo norteador deste trabalho, principalmente nos itens a que me referi à conversão juntamente com questões relativas à identidade religiosa.

Baseado no trabalho de campo, colhi depoimentos e pude ver como estes vêm construindo essa identidade, uma vez que o subgrupo dos convertidos não quer se identificar com os árabes, mas ressalta sua identidade como muçulmanos, construindo, desta forma, um sentimento próprio de pertença fundamentado nas bases doutrinárias da religião. Sobre este aspecto Silvia Montenegro destaca que:

Ainda que possa parecer paradoxal, a ênfase exacerbada na negação das adjetivações do islamismo acaba sendo uma via para "localizá-lo" e combater a idéia de que o Islã é estranho ao Brasil. Negar a possibilidade de um Islã árabe, negro ou tropical é uma forma de indicar que o islamismo pode ser professado por pessoas das mais variadas origens, a ponto de todo território poder se transformar em *Dar al Islam* (terra do Islã). A "mirada externa" da mídia supõe a atribuição de adscrições que ao serem contestadas não são exorcizadas, mas sim interiorizadas no discurso identitário do grupo. No caso dos muçulmanos, esse diálogo também lhes permite argumentar acerca da tensão entre o caráter fortemente universal do islamismo e suas expressões locais (MONTENEGRO, 2002, p. 84).

A conversão como fenômeno sociológico foi analisado diante das construções dos discursos e da redefinição biográfica dos indivíduos a partir de sua nova escolha, sobretudo em suas relações sociais e sua mobilidade religiosa anterior.

As tensões e subdivisões no interior dos grupos, relatadas aqui, não abalaram a forma e o comportamento dos indivíduos e sua adesão ao sistema de crenças, pois o fator de maior importância e o elemento aglutinador na busca por uma identidade religiosa é o seguimento da doutrina e a vivência da fé de forma que esta vivência possa demonstrar o pertencimento e a coerência da escolha pessoal.

Percebi, portanto, que os meios de divulgação da religião ficaram a cargo dos convertidos, que se dispõem à distribuição de folhetos, contam suas histórias e experiências religiosas. Muitas vezes, o discurso do convertido repete o conteúdo do material impresso e não reflete propriamente as motivações individuais. Estas motivações são variantes importantes que captei a partir dos depoimentos concedidos por estes convertidos.

Os dados expostos aqui podem trazer paradoxos ou mesmo pequenas alterações, já que não há registros precisos sobre o número de participantes nestas comunidades. Obtive os resultados a partir do meu trabalho de campo. Os dados revelaram fragilidades em sua tabulação e as médias utilizadas ajudaram na construção do desenho do grupo em seus aspectos principais, como faixa etária, trânsito religioso e fatores

socioeconômicos. Busquei com estes dados chegar o mais próximo possível daquilo que seria o rosto destas comunidades, mais isto só foi possível através da análise qualitativa, pois tratando-se de grupos religiosos em momentos de transição, uma pesquisa não podia se pautar apenas pelos dados quantitativos.

Neste sentido, à guisa de conclusão, ainda vale observar a este respeito uma reflexão de Sílvia Montenegro:

Porém, o islamismo é pouco visível no Brasil também porque o interesse acadêmico tem se concentrado em certas tradições religiosas numericamente destacadas. Na verdade, o que acontece com o islamismo é muito similar ao que se passa com o estudo do judaísmo no Brasil. (...) Não obstante, cabe assinalar que os estudos sobre <outras> tradições tais como o judaísmo e o islamismo, ainda que recentes, podem contribuir e muito para a compreensão da dinâmica identitária religiosa no Brasil e para o estudo da localização específica de religiões de caráter fortemente universal (MONTENEGRO, 2002, p. 61).

Foi seguindo o objetivo de contribuir para a compreensão do Islã no Brasil que o estudo destas comunidades muçulmanas se consolidou.

Por fim, faz-se necessário ainda salientar que o Islã se torna plural, uma vez que se insere em contextos socioculturais bem diferentes de sua origem. E neste sentido Pace discorre:

Pode-se dizer, além disso, seguindo esta mesma linha, que a religião de Mohammad conhece um outro tipo de pluralismo: a diferenciação da mensagem religiosa, consoante a diversas realidades socioculturais que o Islã vai conquistando no seu percurso expansivo desde a Península Arábica a várias, amplas, áreas do planeta (PACE, 2005, p. 280).

Este trabalho colheu declarações que romperam com as representações unilaterais do Islã e mostraram que esta religião é uma realidade plural por que se insere em contextos sociais e culturais diferentes. O que foi apresentado aqui foi motivado pela necessidade de um estudo que mostrasse a inserção dessas comunidades muçulmanas na sociedade brasileira e deixa vislumbrar possibilidades de estudos posteriores que possam constatar se de fato as mudanças em curso, no interior destas comunidades, refletiram uma reconfiguração destes grupos capaz de romper com os estereótipos sobre esta religião e seus membros.

REFERÊNCIAS

ACQUAVIVA, Sabino; STELLA, Renato. **Fine di um Ideologia: la secolarizzazzione**. Roma: Barlu, 1989.

AGUIAR, Andréia Nascimento de. **Islamismo e Escravidão no Brasil (Um estudo sobre a presença de escravos muçulmanos na Bahia nos séculos XVIII e XIX)** . Dissertação de mestrado. Juiz de Fora: PPCIR/UFJF, 1997.

ALLIEVI, Stefano. Islam in the Public Space: Social Networks, Media and Neo-Communities. *In*: ALLIEVI, Stefano & NIELSEN, Joergen (orgs), **Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe**, (Muslim minorities, Vol.1) Leiden: Brill, 2003.

ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

ATKINSON, Paul. Et. Ali. **Handbook of ethnography**. Los Angeles, London , New Delhi, Singapore: Sange Publications, 2007.

BARTHOLO, Roberto; CAMPOS, Arminda . O Islã no Brasil. *In*: LANDIM, Leilah (org.) **Sinais dos Tempos – diversidade religiosa no Brasil**. Rio de Janeiro: ISER, 1990.

BASTIAN, Jean-Pierre. **La mutación religiosa de América Latina – para una sociologia del cambio social en la modernidad periférica**. Mexico: Fondo de Cultura Económica. 1997.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BAUSANI, Alessandro. **El islam en su cultura**. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. V.1, São Paulo: Pioneira, 1971.
- BAYAT, Asef. The use na abuse of “muslim societies. **ISIM Newsletter**, n.13, Leiden, 2003.
- BAYER, Peter. Global Migration and the selective reimagining of religions. **Horizontes Antropológicos**. Ano I, n.1. Porto Alegre: PPGAS, 1998.
- BEAUND, Stéphane; WEBER, Florence. **Guia para a pesquisa de campo. Produzir e analisar dados etnográficos**. Trad. Sergio Joaquim de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2007.
- BENEDETTI, Luis Roberto. Pós-modernidade: abordagem sociológica, *In*: GONÇALVES, Paulo Sérgio; TRASFERETTI, José. Gonçalves. (org.) **Teologia na Pós-Modernidade. Abordagens: epistemológica, sistemática e teórico-prática**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: ISER, n. 01, 2001.
- BERGER, Peter. **The desecularization of the world: a global overview**. Washington: Ethics and Policy Center, 1999.
- BERGER, Peter. **O Dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BERGER, Peter L; LUCKMAM, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno**; trad. Edgar Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

BOUEDIEU, Pierre. Entrevista a Yvette Delsault: sobre o espírito da pesquisa. **Tempo Social**, v. 17, n. 1, p.175-210, jul. 2005.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Fronteira da fé – alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil hoje. **Estudos Avançados**. São Paulo: USP, n.52, 2004.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e Etnia: construção da pessoa e resistência cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CAMPOS, Arminda Eugenia; BARTHOLO, Roberto. **Islã: O Credo e a Conduta. Rio de Janeiro: Imago**, 1990.

CAMURÇA, Marcelo Ayres, Secularização e Reencantamento: a emergência dos novos movimentos religioso. **BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica: ANPOCS**, n. 56, 2003.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

CARVALHO, José Jorge de. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. *In*: BINGEMER, Maria Clara L. **Impacto da modernidade sobre a religião**. São Paulo: Loyola, 1992.

CARRIER, Hervér. **The sociology of religious belonging**. New York: Herder and Herder, 1965.

CERIS – Centro de Estatística e Investigações Sociais. **Desafios do Catolicismo na cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras**. São Paulo: Paulus, 2002.

CIAMPA, Antônio C. Identidade. *In*: **Psicologia Social: O homem em movimento**. São Paulo: Brasiliense, 1977.

CUNHA, Fázia Oliveira Barros da. **O véu sobre a rua Halfeld: um estudo sobre as mulheres muçulmanas na Mesquita de Juiz de Fora e o uso do véu.** Juiz de Fora: PPCIR/ UFJF, 2006.

CAROZZI, Maria Julia; FRIGERIO, A. Los estudios de La conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos. *In: Los fundamentos de las ciencias del hombre.* Buenos Aires: Centro Editor de America Latina, 1994.

CARRIER, Hervér. **The sociology of religious belonging.** New York: Herder and Herder, 1965.

DECOL, René. **Imigração internacional e mudança religiosa no Brasil.** Campinas: UNICAMP, 2001.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História Oral: memória, tempo, identidades.** Belo Horizonte: Autentica, 2006.

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano.** São Paulo: contexto, 2004.

DURHAM, Eunice. A Pesquisa antropológica com populações urbanas: Problemas e Perspectivas. *In: CARDOSO, Ruth (org). A aventura antropológica: Teoria e Pesquisa.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões.** Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1998.

ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das idéias religiosas.** Tomo III. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984.

ESPOSITO, John L. **Islam the straight path.** New Yuork: Oxford Univerty Press, 1998.

ESTADO DE MINAS. caderno internacional. Papa quer a Europa de volta às raízes. Belo Horizonte: sexta-feira, 20 de outubro de 2006. Caderno Internacional. p, 19.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil.** 12ª ed. São Paulo: Edusp, 2006.

FERNANDES, Sílvia Regina Alves. (org) **Mudança de Religião no Brasil. Desvendando sentidos e motivações.** Rio de Janeiro: CERIS, CNBB E PALAVRA E PRECE, 2006.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs.). **Usos e abusos da história oral.** 2ªed. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

FLETCHER, Richard. **A Cruz e o crescente. Cristianismo e islã, de Maomé à Reforma.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

FOLHA ONLINE. Brasileiro convertido ao Islã acha a vida no Irã “maravilhosa”, São Paulo, 31 mar. 2013. Disponível em: <<http://www.folha.uol.br/mundo>. Acesso em: 31 mar. 2013.

GARAUDY, Roger. **Deus é necessário.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

GARAUDY, Roger. **Rumo a uma guerra santa.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

GARAUDY, Roger. **Promessas do islã.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2001.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEERTZ, Clifford. **Islam observed. Religious development in Marrocco and Indonesia.** Chicago: the university of Chicago Press, 1971.

GEERTZ, Clifford. **Negara: o estado, teatro do século XIX**. Lisboa: Difusão editorial, 1991.

GEERTZ, Clifford. **O saber Local**. Petrópolis: Vozes, 1999.

GIUMBELLI, Emerson. Religião, Estado, Modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. **Estudos Avançados**. São Paulo: USP, n. 52, 2004.

GIDDES, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. UNESP, 1991.

GIDDES, Anthony. **As transformações da identidade**. São Paulo: UNESP, 1993.

GLASSÉ, Cyril. **The new encyclopedia of Islam**. Walnut Creek. Lanham. New York: Altamira Press, 2nd Edition, 1991.

GUIBERNAU, Montserrat; REX, John. The Ethnicity: nationalism, multiculturalism and migration. **Reader**. Cambridge: Polity Press, 1997.

HAJJAR, Claude F. **Imigração Árabe: 100 anos de reflexão**. São Paulo: Ícone, 1985.

HALL, Stuart. **A Identidade cultural na pós-modernidade**. 10^a ed. Rio de Janeiro: DP&A editora. 2005.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HERVIEU-LÉGER, Danièle: **Vers un nouveau christianisme?**, 2. ed, Paris, Cerf 1987.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da religião? **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: ISER, n.01, 1997.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religion pour memoire**. Paris : Cerf, 1993.

HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. 2ª ed. Sao Paulo: Cia das letras, 1994.

HUNTINGTON, Samuel. **O choque de civilização e a recompensa da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

IHSAN, M.A. Os muçulmanos no Brasil. 2ªed. São Bernado do Campo: **Alvorada**, 2001.

ISBELLE, Sami Armed. **O Estado Islâmico e sua organização**. Rio de Janeiro: Qualitymark, 2007.

JACOB, César Romero; [et. Al.] **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2004.

JARDIM, Denise. Diásporas, viagens e alteridades: As experiências dos palestino no extremo sul do Brasil. **Horizonte Antropológico**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social , n.14.Porto Alegre:PPGAS, 2000.

JOHNS, Anthony. O desafio do islã ao cristianismo. **Concilium**. Petrópolis: Vozes, v. 1, n.203,1986.

JOMIER, Jacques. **Islamismo. História e doutrina**. 2ª ed. Petrópolis. Vozes, 1992.

JUNIOR, Arno; ORO, Ari Pedro. (orgs.) **Islamismo e Humanismo latino: Diálogos e desafios**. Petrópolis: Vozes, 2004.

KALANDAR, Ihsan. Os muçulmanos no Brasil. São Bernardo do Campo: **Alvorada**, 2001.

KEPEL, Gilles. **Al oeste de Alá. La penetración del Islam en Occidente**. Barcelona:

Piados Ibérica, 1995.

KNWLTON, Clark. **Sirios e libaneses mobilidade social e espacial.** São Paulo: Anhambi, 1960.

LABURTHE-TOIRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. **Etnologia-antropologia.** Trad. Anna Hartmann Cavalcanti. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional: imigrantes e minorias e a luta pela etnicidade Brasil.** São Paulo: UNESP, 2001.

LEWIS, Bernard. **Oriente Médio.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed. 1996.

LEWIS, Bernard. **O que deu errado no Oriente Médio?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

LEWIS, Bernard. **Los árabes em la história.** Barcelona: Edhasa, 2004.

LEWIS, Bernard, Islamic revolution, NY review of books, 21/01/1998, kepel, revenge of god. MOORE, Henry Clement. Images of development: Egyptian engineers in search of industry. **New York Times**, 1993.

LUCHESE, Marco. **Caminhos do Islã.** São Paulo: Record, 2002.

LUCKMANN, Thomas. **The invisible religion. The problem of religion in modern society.** New York: Macmillan, 1967.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zélia Maria Neves. **Antropologia: uma introdução.** São Paulo: Atlas, 2007.

MAHAIRI, Ahmad Saleh. **Caminho para o Islamismo.** Curitiba: Grafipar, 1977.

MARQUES, Vera Lúcia Maia. Conversão ao Islam: **Olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição.** Dissertação de mestrado do Programa de

pós-graduação em antropologia social da PUC-SP. Orientadora: Dra. Carmen Junqueira, 2000.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MERADI, Ali. **El Islam Contemporáneo**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1984.

MARIZ, Cecília L. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: ISER, n. 01, 2001.

MARIZ, Cecília L. Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade. *In*: F. Teixeira e R. Menezes (orgs.), **As religiões no Brasil**, Petrópolis: Vozes, 2006.

MESSARI, Nizar. Islã e ocidente. **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, ano 24, julho/Agosto de 2002.

MASSIGNON, Louis. **Ciencia de la compasión: escritos sobre el Islam, el lenguaje místico y la fe Abrahámica**. Madrid: Trotta, 1999.

MOADEL, Mansoor and TALATTOF. **Contemporary dabates in Islam – an anthology of modernist and fundamentalist thought**. Londom: Macmillan, 2000.

MONTENEGRO, Silvia. Telenovela et identités musulmanes au Brésil. **Lusotopie**, XI (1): 243-261, 2004. p, 249.

MONTENEGRO, Silvia. **Dilemas Identitários do Islam no Brasil: A comunidade Muçulmana do Rio de Janeiro**. Tese de Doutorado. IFCS/UFRJ, 2000.

MONTENEGRO, Sílvia. Identidades muçulmanas no Brasil: entre o arabismo e a islamização. **Lusotopie**. n. 2, 2002.

- MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. **Revista Etnográfica**, vol. 13, n. 1: 7-16, 2009.
- NABHAN, Neuza Neif. **Islamismo: de Maomé a nossos dias**. São Paulo: Ática, 1996.
- NASR, Seyyed Hossein. “O Islã e o Encontro das Religiões”. *In: Islã - o credo é a conduta*. Bartholo, Roberto e Campos, Arminda (orgs). Rio de Janeiro:ISER/Imago, 1990.
- NARS, Seyyed Hossein. **Ideals and realities of Islam**. Londres: Geoge Allen & Unwin Ltd, 1966.
- NARS, Seyyed Hossein. **Sufismo**. Milão: Rusconi Libri, 1994.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do Sagrado. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: ISER, n. 18, 1997.
- NIELSEN, Jorgen S. **Muslims in Western Europe**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.
- NICHOLSON, Reynold Alleyne. **Poetas y místicos del Islã**. Madrid: Arkano Books, 1999.
- NUNES, Edson de Oliveira (org.). **A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- OLIVEIRA, Vitória Peres de. Maomé, o profeta do Isla. *In: BINGEMER, Maria Clara e YUNES, Eliana (Orgs.) Profetas e Profecias*. São Paulo: Loyola e Puc Rio, 2002.
- OLIVEIRA, Vitória Peres de. Islã: submissão a Deus. **Tempo e Presença**, Rio de Janeiro, Ano 24, julho/agostode 2002.

OLIVEIRA, Vitória Peres. In: Teixeira, Faustino. (org) **Nas teias da delicadeza: itinerários místicos**. São Paulo: Paulinas, 2006a.

OLIVEIRA, Vitória Peres de. O islã no Brasil ou o islã do Brasil. **Religião & Sociedade**. Vol.26. n.1. Ano 2006. Rio de Janeiro , 2006b.

ORO, Ari Pedro. Modernas formas de crer. **Revista Eclesiástica Brasileira**, 1997.

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.

ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. V. 16, n. 47, São Paulo, outubro 2001.

OSMANN, Samira Adel. **A imigração árabe para o Brasil**. Travessia. Revista do Imigrante, n. 35. São Paulo: 1999.

PACE, Enzo. **O islam e o ocidente**. Roma: Edizioni Lavoro, 1995.

PACE, Enzo. **Sociologia do Islã**. Petrópolis: Vozes, 2005.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

PEREIRA, Lenora. **A discreta presença dos muçulmanos em Porto alegre: Uma análise antropológica das articulações de significados e da inserção do islamismo no pluralismo religioso local**. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-graduação em Antropologia social da UFRS, Orientador Prof. Ari Pedro Oro, abril de 2001.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Bye bye, Brasil” O declínio das religiões tradicionais no censo 2000. **Estudos Avançados**. São Paulo: USP, n.52, 2004.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Ciências Sociais: A religião como ruptura. *In: As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Faustino Teixeira, Renata Menezes (orgs). Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. A religião como solvente. **Novos Estudos**. São Paulo: CEBRAP, n.75, 2006, p. 111 -127.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização. A propósito do auto-engano em sociologia da religião. **Novos Estudos**. São Paulo: CEBRAP, n. 49, nov., 1997.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. The limits of the public: sufism and the religious debate in Syria. *In: SALVATORE, A. & EICKELMAN D. Public Islam and the Common Good*. Boston: BRILL, 2004.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Sufismo, performance moral e poder na Síria contemporânea. **Revista de Estudos Árabes e das culturas do Oriente Médio**, n. 2, São Paulo: USP, 2005.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas do Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, setembro/novembro 2005.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Ritual, experiência mística e lei islâmica nas comunidades sufis de Aleppo, Síria. **Anuário Antropológico/2004**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

PINTO, Paulo Hilu da Rocha. **Islã e civilização: uma abordagem antropológica**. Aparecida: Ed. santuário, 2010a.

PINTO, Paulo Hilu da Rocha. **Árabes no Rio de Janeiro: uma identidade plural**. Rio de Janeiro: Cidade Viva; 2010b.

POLLACK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro: APDOC, 1992.

PRAZERES, Luciano Padilha. **A comunidade Muçulmana de Juiz de Fora**. Monografia de Conclusão de Curso. Departamento de Ciências Sociais da UFJF, 2007.

RAMADAN, Tariq. **El reformismo musulmam – desde sus orígens hasta los hermanos musulmanes**. Barcelona: Bella Terra, 2000.

RAMOS, Vladimir Lúcio. Conversão ao Islã – **Uma análise sociológica da assimilação do ethos religioso na sociedade muçulmana sunita de São Bernado do Campo e região do grande ABC**. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião. Orientador: Dr. Dario Paulo B. Rivera, 2002.

Revista Alvorada n. 49, 1999.

REIS, José João dos. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835**. São Pulo: Cia das Letras, 2003.

SAID, Edward. **Covering islam: How the media and the experts determine how we see rest of the word**. New York: Pantheon books, 1981.

SAID, Edward. **Orientalismo: O oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: cia das Letras, 1990.

SANCHIS, Pierre. A religião dos brasileiros. **Teoria & Sociedade**. Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte: UFMG, 2 Sem, 1999.

SANCHIS, Pierre. “Religiões, religião...Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro”. In: SANCHIS, PIERRE. (org.) **Fiéis & cidadãos: percursos do sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Afrontamento, 1995.

SANTOS, Delano de Jesus Silva. **Ummah e identidade no islã: um estudo do processo de construção identitária na Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro**. Dissertação de mestrado. PPCIR/UFJF, 2010.

SCHIMMEL, Annemarie. **Mystical dimensions of Islam. Chapel Hill**. North Carolina: University of North Carolina Press, 1975.

SCHIMMEL, Annemarie. **Sufismo: introduzione alla mistica islamica**. Brescia: Morcelliana, 2001.

SCHIMMEL, Annemarie. Maomé. *In*: BRUNNER-TRAUT, Emma (Org.). **Os fundadores das grandes religiões**. Petrópolis: Vozes, 1999.

SCHUON, Frithjof. **Compreender o Islã**. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

SCUTON, Roger. **The west and rest globalization and terrorist threat**. Wilmington: ISI – Books, 2002.

TEIXEIRA, Faustino; BERKENBROCK, Volney (orgs.) **Sede de Deus. Orações do Cristianismo, Judaísmo e Islã**. Petrópolis: Vozes, 2002.

TEIXEIRA, Faustino. **A (s) Ciência (s) da Religião no Brasil: Afirmação de uma área acadêmica**. São Paulo, Ed. Paulinas, 2001.

TEIXEIRA, Faustino. (org.) **Sociologia da Religião: enfoques teóricos**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas**. Petrópolis: Vozes, 2009.

TIESLER, Nina Clara. Muçulmanos na margem: a nova presença islâmica em Portugal. Sociologia. **Problemas e Práticas**, n. 34, 2000.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1992.

TOURAINÉ, Alain, Crítica da modernidade. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

TRUZZI, Oswaldo. **Patrícios: Sírios e Libaneses em São Paulo**. São Paulo: Hucitec, 1997.

TRUZZI, Oswaldo. Sociabilidades e Valores: um olhar sobre a família árabe muçulmana em São Paulo. **Dados – Revista de Ciências Sociais**, Vol. 51, n. 1, p 37-74. Rio de Janeiro, 2008.

VALLE, Edenio. Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, n. 2, São Paulo: PUC 2002.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A religião na idade moderna. **Síntese**. n.42, 1988 - Pag. 27-47.

VELHO, Otávio. Religião e modernidade: Roteiro para uma discussão. **Anuário Antropológico/92**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

VERGER, Pierre. **Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de todos os santos: dos séculos XVII a XIX**. 3ª ed. Trad. Tasso Gadzanis. São Paulo: Corrupio, 1987.

VERNET, Juan. **As origens do islã**. São Paulo: Globo, 2004.

WAINES, David. **El Islam**. Madrd: Cambrige University Press, 2002.

WANIEZ, Philippe; BRUSTLEIN, Violette. Os muçulmanos no Brasil: elementos para uma geografia social. **ALCEU** – v. I – n. 2. Jan-jul. 2001.

WALKER, C.J. **O islão e o ocidente: Uma harmonia dissonante de civilizações**. Lisboa: Edições 70, 2005.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: UNB, 1991.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1989.

WILLEMS, Emilio. **A aculturação dos alemães no Brasil: estudo antropológico dos imigrantes alemães e seus descendentes no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946.

WOHLRAB-SAHR, Monika. Simbolizando a distância: conversão ao islã na Alemanha e nos Estados Unidos. **REVER – Revista de Estudos da Religião**. São Paulo: PUC, n. 2, 2002.

Glossário

Al-Fatiha: a abertura, primeira surata do Alcorão

Eid Al – Adhha: festa do sacrifício

Farjr: oração da alvorada

Fiqh: jurisprudência religiosa

Fitr: desejum

Hadith: ditos e atos do profeta

Hijab: véu

Hajj: peregrinação

Hégira: diáspora do profeta

Imam: quem dirige a oração

Jumm'a: sexta-feira

Muezin: aquele que chama para oração

Nurul Islan: A luz do Islã (nome da mesquita do Rio de Janeiro)

Qur'an: Alcorão

Ramadã: nono mês do calendário islâmico

Salat: oração

Shahada: profissão de fé

Sheikh: líder religioso

Ummah: comunidade islâmica

Zakat: doação aos pobres