

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

VANESSA KARLA MOTA DE SOUZA LIMA

**A CASA DA UMMAH: comunidades religiosas islâmicas sunitas no Nordeste do
Brasil – Paraíba e Agreste de Pernambuco**

João Pessoa - Paraíba
2016

VANESSA KARLA MOTA DE SOUZA LIMA

A CASA DA UMMAH: comunidades religiosas islâmicas sunitas no Nordeste do
Brasil – Paraíba e Agreste de Pernambuco

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação
em Antropologia Social da Universidade Federal da
Paraíba como requisito parcial para a obtenção do grau
de mestre em Antropologia.

Área de Concentração: Antropologia Social

Orientadora: Professora Dra. Maria Patrícia Lopes Goldfarb.

João Pessoa

2016

Catálogo na publicação
Universidade Federal da Paraíba
Biblioteca Setorial do CCEN
Josélia M. O. Silva – CRB15 nº113

L732c Lima, Vanessa Karla Mota de Souza.
Casa da Ummah : comunidades religiosas islâmicas sunitas no
Nordeste do Brasil : Paraíba e Agreste de Pernambuco / Vanessa Karla
Mota de Souza Lima. – João Pessoa, 2016.
225p. : il. color.

Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da
Paraíba.
Orientadora: Profa. Dra. Maria Patrícia Lopes Goldfarb.

1. Islamismo – Muçulmano. 2. Islã. 3. Comunidades islâmicas sunitas.
Islamismo – Muçulmano – Paraíba e Agreste pernambucano. I. Título.

UFPB/BC

CDU 282(813.3/.4)(043)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
Centro de Ciências Aplicadas e Educação (CCAIE)
Centro de Ciências Humanas Letras E Artes (CCHLA)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia



VANESSA KARLA MOTA DE SOUZA LIMA

**A CASA DA UMMAH: COMUNIDADES RELIGIOSAS ISLÂMICAS
SUNITAS NO NORDESTE DO BRASIL- PARAÍBA E AGRESTE DE
PERNAMBUCO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba.

Resultado: Aprovado

Em: 12 de Agosto de 2016.

Banca examinadora

Maria Patrícia Lopes Goldfarb

Profa. Dra. Maria Patrícia Lopes Goldfarb
(orientadora/PPGA/UFPB)

Prof. Dr. Francirosy Campos Barbosa
(Examinador Externo /FFCLR/USP)

Maristela Andrade

Profa. Dra. Maristela Andrade
(Examinadora Interna/PPGA/UFPB)

Aos meus pais,

Severino Gomes dos Santos (*in memoriam*)

e

Geraldina Fernandes da Mota

A minha mãe é o melhor livro que li,

a melhor faculdade que estudei,

é o melhor assunto de dissertação sobre o qual poderia escrever,

é a melhor tese de mestrado, de doutorado...

A minha mãe é a morfologia da vida.

É o formato de tudo o que é vivo em mim.

(*Fábio de Melo*)

AGRADECIMENTOS

Ao Senhor Deus, Obrigada por tudo! Porque dEle e para Ele são todas as coisas, a Ele pois, a glória eternamente, amém! *Núchkôr Állah!*

Ao meu marido José de Souza Lima Neto: *Habib*, obrigada pelo amor com que me amas, por ser meu companheiro e amigo!

A minha filha Sabrina, luz dos meus olhos! *Ya'Aiuni!*

Ao meu pequeno Daniel Boaz, que carrego no ventre. *Habeebi*, você é um presente de Deus para minha vida. *Mash'Allah!*

À minha orientadora Patrícia Goldfarb, que mais uma vez me ensinou a trilhar um caminho tão difícil com harmonia e dedicação. Obrigada por suas correções, orientações e críticas a este trabalho. Por sua candura, por sua humanidade no trato comigo, por sua infindável paciência e companheirismo! É uma dádiva ser sua orientanda. Obrigada por sua amizade! *Barak Allahu Feekum* (Que Deus te abençoe)!

Ao meu querido grupo de muçulmanos e muçulmanas das comunidades pesquisadas na Paraíba e em Pernambuco. Sem vocês, essa pesquisa simplesmente não existiria. Agradeço a acolhida, a disponibilidade em atender todos os pedidos, as permissões para estar entre vocês! Obrigada pelos chás, pelos *iftas*, pelas rodas de conversa e risadas, pelo carinho. Cada um de vocês tem um lugar seguro no meu coração. Vocês são meus amigos/as. *Mash'Allah!*

Ao Governo Federal, sob a gestão do presidente Luiz Inácio Lula da Silva e da presidenta Dilma Rousseff, pelos incentivos educacionais, pelos avanços na Implantação de Universidade Federais Públicas de qualidade e Ampliação de Programas de Pós-Graduação e Bolsas de Pesquisa. Agradeço por ofertarem a milhões de jovens pobres desse país (dentre os quais estou representada) a possibilidade de superar o ciclo de pobreza ao qual pareciam estar naturalizados!

A CAPES/MEC, pela concessão de bolsa de estudos no meu segundo ano de pós-graduação.

Ao Departamento de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal da Paraíba, na pessoa de seus coordenadores e funcionários, por todo o trabalho e por todo o apoio ao longo dessa jornada de conhecimento. *Chuckán!*

Aos professores do Departamento de Pós-Graduação em Antropologia Social, por toda dedicação, ética, compromisso e pelo conhecimento transmitido. Obrigada pelo incansável trabalho de vocês!

Ao professor Mauro Koury, que marcou a minha trajetória acadêmica de modo indelével. Foi ele quem primeiro me disse que eu poderia chegar até aqui! Obrigada!

As queridas convidadas para a Banca de Defesa: Francirosy Campos Barborsa e Maristela Andrade. Obrigada por ofertarem o seu tempo para leitura e críticas, pelo interesse e por todo o ensino ao longo da minha formação acadêmica.

Aos amigos e amigas do Betel Brasileiro. Obrigada pela torcida, pelo incentivo e apoio!

A minha colega Vera Rodrigues, por toda a caminhada que percorremos em irmandade, por estarmos juntas nos bons e nos maus momentos! Obrigada amiga!

À minha turma de Mestrado do PPGA 2014, pela amizade, apoio e risadas nessa caminhada.

[...] Um árabe não é superior a um não-árabe, nem um não-árabe tem qualquer superioridade sobre um árabe; o branco não tem superioridade sobre o negro, nem o negro é superior ao branco; ninguém é superior, exceto pela piedade e boas ações. Aprendam que todo muçulmano é irmão de todo muçulmano e que os muçulmanos constituem uma irmandade [...].

(Trecho do Sermão Final do profeta Muhammad – No ano 632 D.C, durante o Hajj, no nono dia de Dhul Hijjah, o décimo segundo mês do ano lunar, em Arafat).

RESUMO

Investigar, nas comunidades islâmicas sunitas na Paraíba e no agreste de Pernambuco, através de aportes antropológicos, como são construídas as identidades muçulmanas e de que modo esses indivíduos reversos se percebem enquanto participantes da comunidade islâmica transnacional, a *Ummah*. Por meio da observação participante e da análise do discurso dos adeptos da religião islâmica, compreender como se dá essa experiência religiosa de “ser muçulmano” no nordeste do Brasil. Compreender a partir das categorias teológicas islâmicas do Tawhid/Taweed e da Reversão os modos de assimilação e compartilhamento das práticas da comunidade de fé transnacional, as redes e fluxos dessas comunidades em seus trânsitos de fé e suas novas configurações a partir do contexto brasileiro por esses indivíduos. Foram realizadas incursões ao campo de pesquisa nas cidades de João Pessoa (PB), Caruaru (PE) e Canhotinho (PE) na busca pelo discurso e práticas desses muçulmanos. Entendeu-se que a assimilação da religião e sua vivência enquanto membros da comunidade de fé islâmica se dão por meio da construção de uma identidade religiosa e identificação doutrinária no que diz respeito às práticas rituais e vivências compartilhadas nos espaços sacralizados e na sociedade.

Palavras-chave: Antropologia Social. Religião. Islã. Comunidade Religiosa. Identidade. Nordeste do Brasil.

ABSTRACT

To investigate, the Sunni Islamic communities in Paraíba and Pernambuco wild through anthropological contributions, as Muslim identities and how these reverse individuals perceive themselves as participants of transnational Islamic community, the ummah are built. Through participant observation and discourse analysis of supporters of the Islamic religion, to understand how is this religious experience of "being Muslim" in northeastern Brazil. Understanding from Islamic theological categories of Tawhid / Taweed and reversal modes of assimilation and sharing of practices of transnational faith community, networks and flows of these communities in their transits of faith and your new settings from the Brazilian context by these individuals. the search field raids were carried out in the cities of João Pessoa (PB), Caruaru (PE) and Canhotinho (PE) in the search for discourse and practices of Muslims. It understood that the assimilation of religion and their experience as members of the Islamic faith community are given through the construction of a religious identity and doctrinal identification with regard to ritual practices and experiences shared in sacralized spaces and society.

Keywords: Social Anthropology. Religion. Islam. Religious Community. Identity. Northeast of Brazil.

بحث في المجتمعات الإسلامية السنية في بارايبا وخارج النطاق الحضري لبيرنامبوكو من خلال مساهمات الأنثروبولوجيا، والهويات الإسلامية وكيف يرى المسلمون الجدد أنفسهم كمشاركين في المجتمع الإسلامي عبر الحدود الوطنية وبناء الأمة. كما كانت هناك الملاحظة بالمشاركة وتحليل خطاب أهل الدين الإسلامي لفهم تجربتهم الدينية كونهم مسلمون في شمال شرق البرازيل. فهم عبر الفئات الإسلامية اللاهوتية للتوحيد ودخول الإسلام، وسائل الاستيعاب وتقاسم ممارسات المجتمع الإسلامي في البلد، الشبكات ومصادر هذه المجتمعات في عيش وممارسة عقيدتهم في السياق البرازيلي من قبل هذه الأفراد.

للتعرف على خطابات وممارسات هؤلاء المسلمين، البحث أجري في مدن جواو بيسو (PB)، كانتينهو وكاروارو (PE).

المفهوم، هو أن استيعاب الدين وتجربتهم كأعضاء في مجتمع الدين الإسلامي يتم من خلال بناء هوية دينية وتحديد مذهبي فيما يتعلق بممارسات الطقوس والتجارب المشتركة في الأماكن المقدسة وفي المجتمع.

الكلمات الرئيسية المفتاح

علم الانسان

اجتماعي

الدين

الإسلام

مجتمع ديني

هوية

شمال شرق البرازيل

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Fluxos entre religiões no Brasil	31
Figura 2 – Região do Hejaz (Em destaque)	42
Figura 3 – A Revelação – Muhammad, então com 40 anos, relata a aparição do anjo Gabriel conclamando o povo a unicidade em 610 A.D	43
Figuras 4 – Hégira – Representações do exílio de Muhammad em 622 (a.D) É o início do calendário islâmico. O ano 01 da Hégira (a. H)	44
Figura 5 – A expansão islâmica.....	45
Figura 6 – Mundo Muçulmano.....	50
Figura 7 – O Mapa do Mundo Muçulmano.....	51
Figura 8 – A unicidade testemunhada no ritual da oração	66
Figura 9 – Circuito entre comunidades muçulmanas no Nordeste do Brasil	80
Figura 10 – Mapa geográfico de localização da cidade de João Pessoa, Paraíba – Brasil	84
Figura 11 – Mapa geográfico de localização dos bairros Dos Estados (à esquerda) e do Bessa (à direita) em João Pessoa-PB	85
Figura 12 – Mapa geográfico da Localização da Mesquita e Centro Islâmico no Bairro dos Estados em João Pessoa, Paraíba – Brasil	86
Figura 13 – Fachada da Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa - Paraíba – Brasil	87
Figura 14 – Placa na entrada da Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa, Paraíba – Brasil	88
Figura 15 – Tapetes de oração direcionados para a cidade de Meca na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa, Paraíba – Brasil	88
Figura 16 – Alcorão decora o ambiente das orações na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa, Paraíba – Brasil	89
Figura 17 – Porta de entrada para o ambiente de orações na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa, Paraíba – Brasil.....	89
Figura 18 – Na varanda da casa é montada uma sala de aula para o aprendizado do idioma árabe.....	90
Figura 19 – Muçulmanos africanos no dia da oração da sexta-feira na MCIJP	91
Figura 20 – Muçulmanos reunidos na MCIJP, no mês do Ramadã em 1436 (a. H)	92
Figura 21 – Muçulmanos brasileiros durante o ritual da Salat na MCIJP, eles foram os primeiros frequentadores da mesquita	93
Figura 22 – Mapa geográfico da Localização da Academia Mesquita Brothers, no bairro do Bessa em João Pessoa, Paraíba – Brasil.....	94
Figura 23 –Logomarcas de divulgação do Centro de Treinamento Mesquita Brothers no bairro do Bessa em João Pessoa, Paraíba – Brasil	94

Figura 24 – Cartaz de divulgação de Campeonato de Boxe, organizado pela Associação Paraibana de Boxe, cujo presidente é o Ali. – Brasil.....	95
Figura 25 – Mapa das mesorregiões do agreste nordestino.....	97
Figura 26 –Localização da cidade de Caruaru, Pernambuco – Brasil.....	98
Figura 27 – Mapa geográfico do percurso entre João Pessoa e Caruaru, cidades onde estão centradas as comunidades islâmicas pesquisadas	99
Figura 28 – Mapa geográfico do bairro do Salgado em Caruaru, agreste de Pernambuco. É ali que se localiza o Centro Cultural Islâmico de Caruaru	100
Figura 29 – Placa de identificação do Centro Cultural Islâmico em Caruaru	103
Figura 30 – Espaço do Centro Cultural Islâmico em Caruaru – Pernambuco - Brasil.....	104
Figura 31 – Revertidos na Reunião da <i>Jummah</i> no Centro Islâmico em Caruaru - Pernambuco - Brasil.....	104
Figura 32 – Mãe e filha na reunião da <i>jummah</i> no Centro Islâmico em Caruaru – Pernambuco – Brasil.....	105
Figura 33 – Muçulmanos durante a oração da <i>jummah</i> no Centro Islâmico em Caruaru – Pernambuco – Brasil.....	105
Figura 34 – Membros do Centro Islâmico em Caruaru – Pernambuco – Brasil	106
Figura 35 – Mapa geográfico da localização da Cidade de Canhotinho no Agreste de Pernambuco – Brasil	106
Figura 36 – Mapa geográfico do percurso entre Caruaru e Canhotinho onde mora Aysha, a “muçulmana capoeirista” do agreste de Pernambuco	107
Figura 37 – Aysha em oração na <i>jummah</i> no Centro Islâmico em Caruaru – Brasil	109
Figura 38 – Aysha provando uma abaya, comprada na feira egípcia de um shopping da cidade e ajustada por outra muçulmana da comunidade em Caruaru	109
Figura 39 – As muçulmanas utilizam o <i>hijab</i> para as orações rituais no Centro Islâmico.....	123
Figura 40 – Muçulmanas no Centro Islâmico em João Pessoa, Paraíba – Brasil.....	124
Figura 41 – Muçulmanos com a <i>taqiyah</i> durante as reuniões da <i>jummah na</i> Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa, Paraíba – Brasil.....	126
Figura 42 – Muçulmanos com a <i>jalabiyah e a taqiyah</i> durante as reuniões da <i>jummah na</i> Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa, Paraíba – Brasil.....	127
Figura 43 – Selos de aprovação de comida Halal certificados por duas instituições islâmicas: a Fambrás e o CDIAL.....	129
Figura 44 – Comunicado oficial sobre o início do mês de Ramadã 1437/2016.....	133
Figura 45 – Calendário com os horários das orações no mês do Ramadã 1437/2016 para a cidade de João Pessoa – Paraíba	134
Figura 46 – Comidas para a quebra do jejum (<i>Iftar</i>) no Ramadã de 2014 em João Pessoa Paraíba.....	135

Figura 47 – Comidas para a quebra do jejum (<i>Iftar</i>) no Ramadã de 2015 em João Pessoa Paraíba	136
Figura 48 – Comidas para a quebra do jejum (<i>Iftar</i>) no Ramadã de 2015 em João Pessoa Paraíba (2).....	137
Figura 49 – Muçulmanas reunidas para celebrar o <i>Iftar</i> no Ramadã de 2015 em João Pessoa Paraíba	137
Figura 50 – Muçulmanas fazendo tapioca para o <i>Iftar</i> no Ramadã de 2015 em João Pessoa Paraíba.....	138
Figura 51 – Cânticos são entoados em árabe antes das orações rituais do Eid Al Firt na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa - 1436/2015	139
Figura 52 – Orações no dia da celebração do Eid Al Firt na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa - 1436/2015	140
Figura 53 – O momento do sermão no dia da celebração do Eid Al Firt na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa - 1436/2015	140
Figura 54 – As mulheres vestem seus mais belos hijabs e suas mais belas abayas para celebrarem o Eid Al Firt na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa - 1436/2015	141
Figura 55 – Mulheres reunidas à espera do início da oração no dia da celebração do Eid Al Firt na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa - 1436/2015	141
Figura 56 – As crianças vestem suas melhores roupas e ganham presentes e doces no dia celebração do Eid Al Firt na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa - 1436/2015	142
Figura 57 – Mulheres conversam e compartilham imagens nas redes sociais no dia da celebração do Eid Al Firt na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa - 1436/2015	142
Figura 58 – Uma parte dos alimentos trazidos pelos fieis para a celebração do Eid Al Firt na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa - 1436/2015	143
Figura 59 – Famílias na Festa do Eid Al-Firt, no Centro Islâmico em João Pessoa –Paraíba	150
Figura 60 – Famílias na Festa do Eid Al-Firt, no Centro Islâmico em João Pessoa –Paraíba	151
Figura 61 – Reportagem no Jornal Contraponto sobre a comunidade muçulmana em João Pessoa.....	156
Figura 62 – Muçulmanos na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa explicando a doutrina e tradição islâmica para um grupo de alunos de teologia cristã.....	157
Figura 63 – Encontro Ecumênico na cidade de João Pessoa, Paraíba – Brasil	157
Figura 64 – A <i>selfie</i> . As redes sociais têm sido amplamente utilizadas pelos revertidos das comunidades pesquisadas para divulgação da religião.....	158
Figura 65 – Muçulmana participando da campanha internacional “Abrace um muçulmano” na cidade de João Pessoa, Paraíba – Brasil	160

Figura 66 – O abraço. A campanha foi bem recebida pelos transeuntes que transitavam pelo local.....	161
Figura 67 – As fotos. Muitos dos transeuntes pediram para ser fotografados com as muçulmanas (a “exoticidade” do véu) após aderirem a campanha.....	161
Figura 68 – Campanha “Abraça um muçulmano” em João Pessoa, Paraíba – Brasil.....	162
Figura 69 – Campanha “Abraça um muçulmano” realizada pela Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa, Paraíba – Brasil.....	162
Figura 70 – Muçulmanas que participavam da Campanha “Abraça um muçulmano” em João Pessoa, seguram o cartaz com os dizeres: “Eu sou muçulmana, mas não sou terrorista. Você pode me abraçar?!!! Islam é paz”.....	163
Figura 71 – Comunidade muçulmana pessoense faz as orações da manhã na Celebração do Eid Al-Adhan em 1434/2013	168
Figura 72 – Comunidade muçulmana pessoense, reunida durante a Celebração do Eid Al-Adhan em 1434/2013	168
Figura 73 – Comunidade muçulmana pessoense, reunida na Celebração do Eid Al-Adhan em 1436/2015	169
Figura 74 – Cordeiro para o sacrifício do Eid Al-Adhan em 1436/2015	169
Figura 75 – Marroquino ensina revertido técnicas do sacrifício, na Celebração do Eid Al-Adhan em 1434/2013	170
Figura 76 – Muçulmanos estrangeiros observam o abate do cordeiro durante a Celebração do Eid Al-Adhan em 1436/2015.....	171
Figura 77 – Muçulmanos no abate e limpeza do cordeiro, na Celebração do Eid Al-Adhan em 1436/2015	172
Figura 78 – Muçulmano brasileiro revertido foi quem realizou a limpeza do cordeiro após o abate do animal durante o Eid Al-Adhan em 1436/2015	173
Figura 79 – Mapa da demarcação territorial do território Palestino durante o Conflito Árabe-Israelense	177
Figura 80 – Ato em Solidariedade ao Povo Palestino em João pessoa – Paraíba – Julho de 2014.....	178
Figura 81 – Ali, a primeira liderança entre os muçulmanos paraibanos em João Pessoa	182
Figura 82 – Ali, o “boxeador de Allah” e sua dawa na Paraíba	183
Figura 83 – Os irmãos Mesquita do Centro de Treinamento Mesquita Brothers.....	184
Figura 84 – O filho de Ali e equipe de boxe no Centro de Treinamento Mesquita Brothers.	185
Figura 85 – Ali com alunos de boxe, portadores de Down na Universidade Federal da Paraíba	187
Figura 86 – A Associação #Ame Down	187
Figura 87 – Ibrahim, quando ainda era pastor evangélico em pregação na Câmara Municipal João Pessoa em julho de 2007.....	188

Figura 88 – Ibrahim, agora muçulmano, declarando o Tawhid	190
Figura 89 – Ali, Ibrahim, sheik Mabrouk (líder da comunidade islâmica de Recife) e outros dois revertidos muçulmanos pessoenses na palestra sobre Fé e Crenças muçulmanas em janeiro de 2010	191
Figura 90 – Ibrahim no Centro Islâmico em João Pessoa	192
Figura 91 – Ibrahim durante a peregrinação da Hajj em 2011	193
Figura 92 – Ibrahim e Narin no aeroporto, de partida para Dubai	194
Figura 93 – Ibrahim na <i>majilis</i> com o sheik Saeed Al Maktoum's (o segundo da direita para a esquerda) e na Makanny UAE – Sharjah onde proferiu uma palestra sobre o Ramadã	195
Figura 94 – Amina, uma das primeiras revertidas do campo de pesquisa.....	198
Figura 95 – Abdul e Amina ministrando uma palestra em Caruaru-PE.....	201
Figura 96 – Quilombo Oitiuia em Alcântara no Maranhão.....	203
Figura 97 – Aysha em reunião política na cidade de Canhotinho	206
Figura 98 – Aysha entre mulheres na Conferência de Políticas Públicas em 2016	207
Figura 99 – Aysha na Conferência de Políticas Públicas em Brasília (2016)	207
Figura 100 – Aysha em casa, antes do ensaio de capoeira	210
Figura 101 – Aysha e seu marido, Paulo	211
Figura 102 – Aysha, a muçulmana capoeirista.....	211
Figura 103 – Aysha no ensaio e entre os membros do grupo Arte Brasil Capoeira em Canhotinho / PE.....	212

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
Universo da pesquisa	19
Metodologia	21
Plano da dissertação	24
1 RELIGIÃO E IDENTIDADE: Reflexões sobre uma Antropologia do Islã.....	26
1.1 RELIGIÃO: UMA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA	26
1.1.1 Religião no Brasil: Os “caminhos para Deus” na pós-modernidade	29
1.2 RELIGIÃO E IDENTIDADE	32
1.2.1 Contribuições antropológicas para compreensão da identidade religiosa muçulmana.....	37
1.3 NOTAS SOBRE A TRAJETÓRIA HISTÓRICA DO ISLÃ.....	41
1.5 O ISLÃ DE UM PONTO DE VISTA ANTROPOLÓGICO	52
1.5.1 Notas sobre pesquisas e pesquisadores/as do Islã no Brasil	54
2 SER MUÇULMANO É SER <i>UMMAH</i> - DISCURSO HISTÓRICO-TEOLÓGICO, CIRCUITOS E REDES ISLÂMICAS NO NORDESTE DO BRASIL	56
2.1 ANALISANDO A REVERSÃO	56
2.2 O DISCURSO TEOLÓGICO DO TAWHID (UNICIDADE).....	61
2.3 A <i>UMMAH</i> ISLÂMICA – ANÁLISE CONCEITUAL E HISTÓRICA SOBRE A COMUNIDADE RELIGIOSA MUÇULMANA	69
2.3.1 A Ummah e a Comunidade imaginada de Benedict Anderson	75
2.3.2 Ser muçulmano é ser Ummah - O discurso dos revertidos nordestinos e a ideia de pertencimento à comunidade religiosa muçulmana.....	77
2.4 TRADIÇÃO DOUTRINÁRIA – CIRCUITOS, “REDES ISLÂMICAS” E SUAS INFLUÊNCIAS EM COMUNIDADES MUÇULMANAS NO NORDESTE DO BRASIL.....	79
3 A CASA DA <i>UMMAH</i> – COMUNIDADES RELIGIOSAS ISLÂMICAS SUNITAS NO NORDESTE DO BRASIL – PARAÍBA E AGRESTE DE PERNAMBUCO	82
3.1 O ISLÃ NA PARAÍBA	82
3.1.1 O Islã na cidade de João Pessoa - Os bairros do Bessa e Dos Estados como lugares	83
3.1.2 Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa - PB – Espaço do saber e práticas islâmicas	85
3.1.3 Centro de Treinamento Mesquita Brothers - espaço de <i>dawa</i> por meio do esporte	93
3.2 O ISLÃ NO AGRESTE DE PERNAMBUCO.....	96
3.2.1 O Centro Cultural Islâmico de Caruaru	99

3.2.2	O Islã em Canhotinho – Herança quilombola e capoeira no interior de Pernambuco	106
4	DISCURSOS E PRÁTICAS DE MUÇULMANOS BRASILEIROS E MIGRANTES NO NORDESTE DO BRASIL	110
4.1	O CONHECIMENTO E APRENDIZADO DA RELIGIÃO PELOS REVERTIDOS/AS	114
4.2	VESTIMENTAS, NOMENCLATURA E ALIMENTAÇÃO: ALGUNS ELEMENTOS DE DISTINÇÃO	118
4.2.1	As vestes	118
4.2.2	O nome islâmico	127
4.2.3	A Alimentação	129
4.2.3.1	<i>O Ramadã e o Eid al-Fitr</i>	130
4.3	MULHERES E HOMENS NA TRADIÇÃO ISLÂMICA: Questões de Gênero	143
4.3.1	Os Casamentos	148
4.4	COTIDIANO E INTERAÇÕES SOCIAIS	154
4.4.1	As Dawa's	155
4.5	A PEREGRINAÇÃO (HAJJ) E O EID AL-ADHA (FESTA DO SACRIFÍCIO)	163
4.6	AS QUESTÕES POLÍTICAS INTERNACIONAIS	173
5	“GUIA-NOS À SENDA RETA” – NARRATIVAS DE REVERSÃO E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA ENTRE MUÇULMANOS BRASILEIROS NO NORDESTE DO BRASIL	181
5.1	ALI, O BOXEADOR DE ALLAH EM JOÃO PESSOA / PB	182
5.2	IBRAHIM, O PASTOR EVANGÉLICO QUE SE REVERTEU AO ISLÃ NA PARAÍBA	188
5.3	AMINA, UMA DAS PRIMEIRAS REVERTIDAS DO CAMPO DE PESQUISA .196	
5.4	UMA CAPOEIRISTA “MALÊ” NO AGRESTE (CARUARU /PERNAMBUCO) 202	
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	214
	REFERÊNCIAS	216

INTRODUÇÃO

“É preciso pensar e agir como Ummah”

(Notas do caderno de campo, 19 de março de 2011).

A pesquisa com comunidades muçulmanas no litoral da Paraíba, surgiu com o propósito de compreender a construção ou reconstrução da identidade religiosa por nordestinos *reversos* (BARBOSA-FERREIRA, 2007) ao Islã (SOUZA-LIMA, 2012)¹. Quando iniciada a etnografia na comunidade muçulmana pessoense, foi traçado um percurso no qual os próprios reversos começavam a caminhar. Tudo era muito insipiente, os acontecimentos foram se sucedendo aos poucos, traçando sua própria história, concomitante ao olhar do pesquisador.

O islã já era objeto de estudo desde os idos de 2000, quando iniciei minhas pesquisas para elaboração do TCC para o curso de teologia, concluído em 2002 (SOUZA, 2002). Sob um olhar crítico e severo da minha orientadora, consegui transformar o sonho da pesquisa etnográfica entre os muçulmanos, numa realidade materializada no meu trabalho de conclusão de curso da graduação em Ciências Sociais.

Mas, por que pesquisar comunidades islâmicas? Consegui definir essa importância para as ciências sociais nas palavras de Pinto (2005, p. 230), quando afirma que:

[...] a importância numérica e social dos muçulmanos no Brasil e a relevância de estudos sobre o Islã para a compreensão de fenômenos religiosos, sociais e políticos em escala global fazem da comunidade muçulmana um importante universo de pesquisa para as ciências sociais no Brasil.

A antropologia é feita *com e por* paixão. E *fazer antropologia* entre os fiéis muçulmanos, para mim, é isso. Algo que faço com paixão. A cada nova descoberta, pelo exercício exaustivo e satisfatório de me familiarizar com o exótico, ao mesmo tempo em que exotizava o familiar, evocava a necessidade de ter sensibilidade, memória e imaginação científica, de dialogar, de aprender e apreender modos de vida; os modos de se constituir como gente neste universo social (LAPLANTINE, 2004).

Como apreender uma cultura diferente da minha? Observando, relativizando e com sensibilidade e imaginação sociológica, como nos ensina Da Matta (1988). Para isso, tentei exercitar o olhar, fazer da observação um “exercício de retina” (LAPLANTINE, 2004).

¹ Que resultou no trabalho monográfico intitulado “Para lá e de volta a Allah: Uma análise antropológica sobre a construção da identidade muçulmana entre os revertidos brasileiros na comunidade islâmica sunita em João Pessoa – Paraíba” orientado pela profa. Dra. Maria Patrícia Lopes Goldfarb, 2012.2.

De fato, me propus a evocar de modo exaustivo o exercício de afastamento, liminaridade e objetividade na pesquisa de campo. Procurei diligentemente me familiarizar com o “exótico” em todas as minhas experiências etnográficas. Embora, não possa mensurar até que ponto minha vocação religiosa cristã tenha afetado as falas, as performances e a própria teatralização pertinentes à pesquisa antropológica. Com o tempo, aprendemos a lidar bem com a situação: eles com a pesquisadora questionando todas as suas ações e sentidos, sendo talvez “incomodamente” cristã, e eu a ouvir suas falas, e considerar com respeito às tentativas de me levarem à *reversão*.

Após cinco anos no campo de pesquisa, o que posso descrever é que a comunidade cresceu bastante, hoje são mais de quarenta e cinco revertidos apenas no centro islâmico pessoense. Percebe-se um fluxo constante no cenário da pesquisa, tendo em vista que muitos frequentadores são estrangeiros (africanos, libaneses, marroquinos, etc), nesses dois últimos anos da pesquisa, observei muitas “idas e vindas” de muçulmanos que visitavam ou frequentavam o centro islâmico. Dificilmente, uma visita etnográfica não é marcada pela presença de um “novo” frequentador. A dinâmica do campo de pesquisa hoje é ampla.

A comunidade também tomou proporções maiores quanto à divulgação e “visualização” social. Já foi objeto de pequenos documentários e reportagens em vários meios de divulgação midiático, o que de algum modo me coloca numa situação “delicada”, já que a pesquisa antropológica, não oferece os resultados imediatos de uma reportagem veiculada em jornais e emissoras de televisão. Entrarei em detalhes sobre essas reportagens e filmes, posteriormente.

Nesse ritmo de pesquisa, no ano de 2013 após a defesa do trabalho de conclusão de curso, com a presença de membros da comunidade islâmica pessoense, decidi ampliar a pesquisa para o mestrado com o objetivo de incluir na análise, os *modos* de assimilação desses interlocutores, agora como constituintes da **comunidade religiosa** islâmica, a Ummah.

A pesquisa etnográfica continua se desenvolvendo a partir de visitas ao centro islâmico pessoense na reunião da Jummah (reuniões da sexta-feira), nas festividades e encontros especiais. A interlocução também se dá por redes sociais e houve uma “entrada” no campo maior pela ocasião das filmagens do curta etnográfico que está em fase de produção. Também no percurso da pesquisa foram-se estabelecendo diálogo com outros interlocutores, o que possibilitou ampliar o campo de pesquisa para o agreste de Pernambuco (Caruaru e Canhotinho).

Destacamos então que, esse circuito (MAGNANI, 2002) mapeado, que congrega comunidades islâmicas da Zona da mata da Paraíba (2009) e do agreste de Pernambuco

(2015) é recente, do ponto de vista da pesquisa antropológica, tendo em vista que são novas as incursões etnográficas nessas comunidades do agreste, que até o momento, estão restritas a essa investigação e produção bibliográfica.

Sendo assim, uma etnografia dessas redes e circuitos se faz premente para compreensão das formas de *ser muçulmano* no Nordeste, seus diálogos transnacionais, suas vivências cotidianas e suas dinâmicas sociais. Portanto, o objetivo proposto nessa pesquisa é desenvolver uma análise antropológica dos *modos de se tornar muçulmano* no nordeste do Brasil, com o propósito de compreender as representações sociais dos sujeitos membros de comunidades muçulmanas sunitas no nordeste brasileiro (Paraíba e Pernambuco).

Desse modo, compreendemos que o *ser muçulmano* a partir da percepção de indivíduo do revertido, bem como as experiências pessoais nessas comunidades de fé, problematizam questões importantes na compreensão do sujeito “por si mesmo”, mas não à parte do seu contexto social, das suas múltiplas identidades. A pesquisa atentará para as representações e práticas que vão se construindo a partir do processo de *reversão dos fiéis*, isto é, de ressignificação do sujeito através da adesão a uma comunidade de pertencimento e de que modo essas representações e práticas em diálogo com comunidades locais e transnacionais, constitui esses modos de *ser muçulmano* no nordeste do Brasil.

Universo da pesquisa

Nossa pesquisa etnográfica desenvolveu-se num ambiente urbano, caracterizando a comunidade² muçulmana em João Pessoa como produto do fenômeno de ressurgimento e migração da fé, próprias da pós-modernidade vivenciada nos centros urbanos. Se a cidade é, conforme autores como Wirth (1987) definem, um lugar do conflito, da diversidade, da diferença que impele seus moradores a solidão e a individualidade, é preciso registrar que é nela também onde as religiões possibilitam formas dos indivíduos se perceberem e se sentirem enquanto cidadãos do mundo.

Assim, nos propomos a compreender a cidade como construídas a partir da vivência dos seus moradores, pois “são as pessoas que fazem a cidade, e não a cidade que faz a sociedade” (AGIER, 2011, p.55). Na trilha de Magnani (2009), buscamos desenvolver um olhar “de perto e de dentro” dos adeptos revertidos do Islã em João Pessoa e no agreste de Pernambuco, atentando para “[...] Os ritos, as lealdades, as prescrições, os tabus e demais

² Seguimos a definição de Weber para comunidade, formada pelas relações sociais “comunitárias”, que “*repousa no sentimento subjetivo dos participantes*”, no pertencimento ao mesmo grupo (Weber, 1994).

manifestações concretas da atividade religiosa se dão entre pessoas que se veem como membros de conjuntos em que reconhecem origens comuns, traçam filiações e tecem alianças (MAGNANI, 2009, p.21) ”

No tocante ao universo pesquisado, a Mesquita e Centro Islâmico Pessoaense, a ABEM – Associação Desportiva Muçulmana da Paraíba³, o Centro Cultural Islâmico em Caruaru e a experiência de ser muçulmana, capoeirista e mulher em Canhotinho, Pernambuco serão os campos de atuação da pesquisa. No espaço da **Academia Mesquita Brothers**, localizada no bairro do Bessa, se reúne um grupo de muçulmanos pessoenses, sob a orientação de um dos líderes islâmico na cidade, o Muhammed Al-Mesquita, para estudos, palestras de orientação religiosa, debates e orações.

A **Mesquita e Centro Islâmico Pessoaense**⁴ está localizado no bairro dos Estados e é lá que se concentram o maior grupo de muçulmanos pessoenses e estrangeiros (são diversas as nacionalidades desses muçulmanos: países da África, Jordânia e Líbano) com o propósito de nas sextas-feiras participarem dos estudos, das orações diárias e de encontros islâmicos e, no caso dos visitantes e revertidos brasileiros, estudar regularmente a língua árabe aos domingos; de acordo com dados fornecidos pelos frequentadores, cerca de quarenta e cinco pessoas compõem a comunidade muçulmana na capital paraibana.

No agreste de Pernambuco, o **Centro Cultural Islâmico em Caruaru** na região do agreste de Pernambuco é uma filial do Centro Cultural Islâmico em São Paulo. Cerca de dez pessoas compõe o Centro Cultural Islâmico em Caruaru. Na visita que fizemos em junho (mês do Ramadã 1436)⁵ de 2015, estavam presentes na reunião da Jumma (sexta-feira): O líder que conduziu a oração e pronunciou o sermão, 03 mulheres muçulmanas e três crianças, membros das famílias revertidas. A cerca de 130 quilômetros de Caruaru está à cidade de Canhotinho, onde mora Dulce Rodrigues, ou como ela mesma se denomina “a muçulmana capoeirista”. Esses são os locais e os interlocutores que compõem o universo da nossa investigação, cujos desdobramentos e análises se darão ao longo dos capítulos desse trabalho.

³ Localizada à Av. Argemiro de Figueiredo, 4453, Bessa - João Pessoa-PB Fone (83) 3246 -2096 e-mail: academiamesquitabrothers@hotmail.com

⁴ Localizado à Av. Santa Catarina, Bairro dos Estados - CEP: 58030-090 - João Pessoa – PB.

⁵ O jejum do Ramadã acontece sempre no nono mês do calendário lunar islâmico (por isso a cada ano as datas diferem no calendário gregoriano); os muçulmanos são proibidos (desde o nascer até o pôr-do-sol) de comer, beber e ter relações sexuais. É preciso manter a pureza ritual após a alvorada; não permite atribuir atos falsos a Deus e aos profetas, brigar, mentir. É pureza da alma e do corpo. O Ramadã tem duração de vinte oito a trinta dias. Em 2015 o jejum do Ramadã aconteceu entre os dias 18 de junho a 17 de julho, período em que foram realizadas as primeiras filmagens para o filme etnográfico.

Metodologia

Para a realização da pesquisa, opto pelo chamado método etnográfico, com ênfase na “observação participante” e privilegiando a “técnica da análise do discurso”. (DURHAM 2004, p. 25-26). A construção do conhecimento é mais do que se pode visualizar materialmente, e, portanto, é impossível construir pesquisa etnográfica sem elaboração teórica (PEIRANO 1992).

É preciso estabelecer o diálogo entre as *faculdades da alma* e as *faculdades do entendimento* (CARDOSO, 1998), atentando-se para o fato de que é a teoria quem os instrumentaliza. O trabalho do antropólogo consiste na articulação entre a pesquisa empírica e a interpretação dos seus resultados. São os atos cognitivos que constroem o saber. O fazer antropológico, consiste, portanto, em produzir “teoria social”, conforme afirma Agier (2011). Desse modo, a epistemologia assume um papel fundamental na disciplina teórica e no exercício de relativização no campo de pesquisa.

Com isso quero dizer que, a pesquisa é de caráter qualitativo e, portanto, tem por objetivo a compreensão das falas dos sujeitos, sendo confrontada com a realidade observada durante o trabalho de campo. Sem omitir a “afetação” que é peculiar à própria etnografia, como já ressaltou Laplantine (2004, pg. 19), o “ser afetado” se inicia já na forma como o campo se constrói sob o nosso olhar teorizado. É a refração do olhar, que se dá na instrumentalização da própria teoria que se impõe na forma de olhar o Outro. O estranhamento é proposto, portanto, a partir do “olhar devidamente sensibilizado pela teoria disponível” (CARDOSO, 1998, p. 18). O fazer etnográfico é, pois, um empreendimento que demanda tempo, investimento e paciência. É necessário frisar que entendemos a etnografia como uma experiência física e subjetiva de completa imersão no universo estudado, quer seja teoricamente analisado ou empiricamente observado.

O método etnográfico é um empreendimento humano. É uma teoria permeada pela epistemologia. Magnani (2009) propõe separação entre técnica de pesquisa e etnográfica como especificidade da antropologia. É preciso, segundo ele, observar os espaços como redes de interações. Fazer antropologia, portanto, diz respeito a fazermos escolhas teóricas. É um exercício que relaciona diretamente prática e experiência (os imponderáveis da vida cotidiana), juntas, elas resultam na etnografia. E nesse exercício é preciso, portanto, definir a unidade da pesquisa, os usos dos espaços, como se estrutura esse modo específico de ser. O que delimita a fronteira?

Essas são questões que tornam imprescindíveis os registros das impressões, das observações, da descrição das experiências no campo, a busca por hipóteses e significados (GEERTZ, 1978). Para Goldman (2008) é preciso estar atento para a “simetrização do olhar” – a percepção das diferenças entre o ponto de vista do nativo e o ponto de vista do antropólogo. Tais diferenças devem ser reconhecidas e fazer parte da elaboração final da escrita do pesquisador. Ele, o antropólogo, precisa refletir sobre a realidade do outro, é uma troca, é preciso, portanto, estabelecer limites e explorar a diferença e não as semelhanças.

É o conceito de *refração* no que tange a pensar o que aprendemos e apreendemos e também o inverso. Como os Outros nos apreendem? Como eles nos “classificam”? (GEERTZ, 2015). Velho (1978) discute em sua obra sobre o as categorias de distância *versus* proximidade no campo de pesquisa a partir da necessária relativização do campo que se dá por meio de exotizar o familiar e se familiarizar com o exótico.

No processo de relativização, há uma relação imediata com o modo como “ouvimos” o campo. É preciso diferenciar no discurso dos interlocutores (o ideal narrado) da realidade observada no cotidiano, sem, contudo, categorizar o discurso ou as ações como um *falseamento*. O antropólogo precisa ouvir muito mais do que falar. Ele precisa estar atento ao que os interlocutores tem a dizer sobre o suas interações e construções simbólicas.

Weber, afirmou a importância de *analisar os significados* por meio da observação e dos sentidos atribuídos às ações. Geertz (1978), posteriormente, denomina “teia de significados”, o resultado da construção social humana e a qual os antropólogos investigam ao se proporem a interpretar as culturas. O exercício etnográfico é desse modo, uma *descrição densa*, um “olhar por sobre os ombros”, onde é preciso considerar o “conjunto de textos”, a *piscadela*. É preciso observar o *recorrente*, são as estruturas de significados, socialmente estabelecidos que são importantes, porquanto, a explicação antropológica, deve ser necessariamente científica.

A narrativa etnográfica acaba por se tornar uma ficção, embora não no sentido de improvisação, mas, no que tange a ser em si mesma uma literatura, um discurso. Ela é, portanto, **interpretativa** e essa interpretação só é possível mediante a teoria. O antropólogo escreve sobre comportamentos humanos, por meio da *tradução*, da *interpretação dos discursos*, dos *códigos das relações pessoais* e do *grupo humano* pesquisado, ele lida com pessoas e fatalmente, o trabalho etnográfico torna-se um trabalho que requer sensibilidade não apenas na escuta e observação, mas nas relações entre o pesquisador e o Outro (DA MATTA: 1978: 23-35), cujas fronteiras não são rígidas (DIAS, 2007), e dessa forma, é preciso considerar as afetações do campo, o lugar do autor na pesquisa etnográfica.

De acordo com Berreman (1990), é preciso haver um *controle de impressões*, estarem atentos aos *códigos de reciprocidade*, sem que tais impressões ou reciprocidade requeiram do pesquisador “estar no lugar” do pesquisado. E é preciso, portanto, considerar que esse processo de pesquisa e produção de conhecimento se dá num contexto de relações “radicalmente assimétricas” (GEERTZ, 2005, p.25).

Para Clifford (1999), é preciso que o pesquisador altere a sua postura diante do campo. Já não há mais sentido em se conceber a antropologia como um trabalho onde o pesquisador se propõe a “salvar o nativo”. O *presente etnográfico* deve ser considerado, sem, no entanto, ter-se a pretensão da *eternidade* e de uma *realidade estática* no campo de pesquisa. É necessário estabelecer sim, uma relação dialógica no campo entre os atores. No fazer etnográfico o antropólogo não pode descartar a alegoria que é a performance que se dá no embate de *encenações e interpretações*, peculiar às relações entre pesquisador e nativo. A escrita é, assim, resultado de uma *polifonia* (CLIFFORD, 1988).

Caldera (1988) destaca diante da crítica pós-moderna que o papel do autor etnográfico é de certa ambiguidade. Ele tem que “estar presente no texto”, ao mesmo tempo em que “se esconde”. É preciso descrever as problemáticas da pesquisa, discutir a autoria do texto no que seria um esforço por “dar voz ao nativo”. Por outro lado, Chagas (2006) ressalta que o pesquisador deve ter cuidado para não reforçar os estigmas sob os grupos pesquisados. Não se deve “exotizar” (no sentido mais evolucionista do termo), aqueles que compartilham o mesmo mundo que o pesquisador. É preciso refletir também de modo prático onde a nossa pesquisa pode chegar ou o que pode ser revertido em benefício do grupo?

No meu caso, entendo que estou ali para buscar os significados, numa opção pela interpretação da cultura, ou seja, pela antropologia interpretativa, sem, contudo, negar a buscar por uma maior polifonia no campo de pesquisa.

Essas são discussões que perpassam todo o trabalho etnográfico, método como já foi dito, escolhido por mim para nortear o fazer antropológico dessa pesquisa. Com relação às técnicas de pesquisa, são utilizadas **gravações de áudio** - como forma de captação das falas para posterior análise dos dados; e o uso de **fotografias** - como um aporte para a análise das práticas cotidianas como vestes, ritos, personagens e para o registro dos espaços onde os sujeitos se reúnem para as suas práticas religiosas. O uso de **filmagens** também tem sido utilizado na etnografia. Os dados etnográficos obtidos com as filmagens serão também

material para a produção de um filme etnográfico⁶ em parceria com o Laboratório Arandu (PPGA / UFPB) em Rio Tinto, com previsão de veiculação em 2016⁷.

Com o objetivo de compreender a subjetividade das falas dos sujeitos, realizamos **entrevistas** semi-estruturadas, que são posteriormente confrontadas com a realidade observada durante o trabalho de campo.

Há também o uso de outros recursos em escala menor como a **rede social** Facebook, que nos possibilita dialogar com muçulmanos de outras comunidades nacionais e entrevistar informantes em trânsito em outros países, como é o caso de alguns membros da comunidade islâmica do bairro dos Estados, que frequentemente viajam à Dubai nos Emirados Árabes Unidos. As redes sociais também nos possibilitam uma **etnografia virtual**, onde temos contato com as “falas” dos sujeitos e suas “ações”.

São métodos e instrumentos de investigação que julgamos, portanto, necessários a essa pesquisa de campo.

Plano da dissertação

Esse trabalho está dividido em quatro capítulos. No capítulo um **“Religião e identidade: reflexões sobre uma antropologia do Islã”** propomo-nos a analisar conceitos

⁶ Ao iniciar o caminho pela antropologia visual, o objetivo era compreender de que modo à teoria da disciplina em questão poderia dialogar com a performance que me propunha a investigar no campo de pesquisa “Mostrar-se fazendo é performar: apontar, sublinhar e demonstrar a ação. Explicar ações demonstradas é o trabalho dos Estudos da Performance”. (SCHECHNER apud BARBOSA-FERREIRA, 2009: 98). A religião islâmica é eminentemente performática (BARBOSA-FERREIRA, 2007), não apenas em tempos não ordinários como nas festas rituais ou nos momentos de culto, mas no cotidiano, o muçulmano é um indivíduo da performance quer seja pelo movimentos ritualístico das cinco orações diárias, pelas abluções, formas de se vestir, de se alimentar, de negociar, pelos sermões da sexta-feira, por palavras e gestos, o corpo muçulmano *fala*, vivencia a religião, se *transforma*. A performance é constitutiva da religião islâmica (BARBOSA-FERREIRA, 2007:20-21). Sendo assim, desde o início da pesquisa, em 2009, aliamos a metodologia da pesquisa ao registro fotográfico dos momentos de oração, festas e fotografias individuais e das mulheres, crianças, homens. Também filmávamos as algumas reversões e orações, para compor um arquivo visual da pesquisa. É necessário mencionar, contudo, que a imagem tem um caráter restritivo e, em alguns casos, proibitivo na cultura islâmica. A teologia islâmica proíbe o uso de imagens, como forma de representação do sagrado: “E quando Moisés disse ao seu povo: Ó povo meu, por certo que vos condenastes, ao adorardes o bezerro. Voltai, portanto, contritos, penitenciandovos, aos olhos de vosso Criador. Ele vos absolverá, porque é o Remissionário, o Misericordiosíssimo” (Surata 54, versículo 2)⁶. O uso da imagem no islã está muito mais atrelado a desenhos, como os arabescos, pinturas abstratas e artes da caligrafia. Sendo assim, a imagem fotográfica ou fílmica é ordenada por um código de ética ao qual o pesquisador do Islã deve ser sensível, no que diz respeito ao tempo, posturas, rostos (principalmente femininos) e corpos. Tais imagens só deverão ser feitas mediante aprovação da comunidade. Os usos da imagem na pesquisa entre muçulmanos devem ser resultado de um trabalho ético e sensível. Como afirmou Caiuby Novaes: “imagens, tais como os textos, são artefatos culturais”. (BARBOSA-FERREIRA, 2007:1). Compreendemos então, que a imagem técnica é textual, e seu propósito é traduzir o mundo. É um discurso que deve ser interpretado, um texto a ser decodificado.

⁷ GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; MENDONÇA, João Martinho de; SOUZA LIMA, Vanessa Karla Mota de; (Direção, pesquisa, fotografia e edição). **A Casa da Ummah – Caminhos do Islã no nordeste do Brasil** (2015-2016).

pertinentes a compreensão teórica da pesquisa e uma análise sobre a religião islâmica. O capítulo dois **“Ser muçulmano é ser Ummah - Discurso histórico-teológico, circuitos e redes islâmicas no Nordeste do Brasil”**, propõem-se fazer uma análise teológica de categorias islâmicas para compreensão da identidade e da “imaginação” da comunidade islâmica, o analisar a categoria de comunidade islâmica. Fazer uma abordagem da tradição doutrinária que rege as relações e práticas da comunidade muçulmana no nordeste do Brasil. O objetivo é compreender o contexto no qual se desenvolvem essas relações, de que modo são tecidas essas redes entre os indivíduos, a partir do compartilhar de uma comunidade de fé. Suas tradições doutrinárias, suas autoridades normativas e suas práticas.

O capítulo três **“A Casa da Ummah – Comunidades religiosas islâmicas Sunitas no Nordeste do Brasil – Paraíba e Agreste de Pernambuco”** faz-se uma abordagem sobre a trajetória do Islã nas comunidades pesquisadas, suas configurações religiosas, lideranças, redes e fluxos nacionais e transnacionais. O capítulo quatro **“Discursos e práticas de muçulmanos brasileiros e migrantes no nordeste do Brasil** propõe-se a compreender as doutrinas e práticas que são a práxis religiosa dos interlocutores da pesquisa no seu cotidiano: As vivências comuns e dos indivíduos enquanto muçulmanos no contexto citadino, suas falas, apreensões, suas ações e subjetividades do mundo ao redor. Propõe-se a dialogar com essas formas diferentes e ao mesmo tempo compartilhadas de viver a fé islâmica no nordeste brasileiro, de que modo essas redes se reconhecem e se conectam e dialogam entre si para o testemunho e fortalecimento da comunidade. O capítulo cinco **“Guia-nos à senda reta” – Narrativas de reversão e experiência religiosa entre muçulmanos brasileiros no nordeste do Brasil** destaca-se também quatro personagens que julgamos ser fundamentais para a compreensão desse *ser muçulmano* brasileiro, a partir do contexto nordestino suas experiências pessoais, suas apreensões da religião, sua vida de fé.

São esses os capítulos e discussões que compõem essa pesquisa antropológica.

1 RELIGIÃO E IDENTIDADE: Reflexões sobre uma Antropologia do Islã

A religião tem em si mesma um caráter de ressocialização dos indivíduos, porquanto os conchama a uma experiência de reconfiguração cosmológica e da práxis diária. Essa análise se propõe a investigar de que modo se configura a nova identidade religiosa do fiel muçulmano a partir da sua doutrinação e vivência religiosa.

1.1 RELIGIÃO: UMA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

Conforme Émile Durkheim (1989), a religião é um processo dual, que envolve tanto o sagrado (ritos religiosos, extraordinário, experiências do crente com o sobrenatural) como o profano (a vida pública diária, o cotidiano), categorizada como produto da sociedade e seus processos coletivos. Assim:

[...] a religião é uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que nascem no seio dos grupos reunidos e que são destinados a suscitar, a manter ou a refazer certos estados mentais desses grupos. Mas então, se as categorias são de origem religiosa, elas devem participar da natureza comum a todos os fatos religiosos: elas também devem ser coisas sociais, produtos do pensamento coletivo. (DURKHEIM, 1989, p. 212).

O indivíduo, então, organiza sua vida e ideias a partir das crenças religiosas. “Mas as festas, os ritos, em uma palavra o culto, não constituem toda a religião. Esta não é apenas um sistema de práticas, é também um sistema de ideias, cujo objetivo é exprimir o mundo” (DURKHEIM, 1989, p. 211). Ou seja, a religião seria uma das principais fontes de coesão social, de manutenção do poder e da ordem.

Já para Max Weber, não se é possível compreender a ‘essência’ da religião, mas apenas as ‘condições e efeitos de determinado tipo de ação comunitária’, as quais só poderão ser analisadas a partir das “vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos – a partir do ‘sentido’, uma vez que o discurso externo é extremamente multiforme” (WEBER, 2009, p. 278). Sendo assim, a teoria weberiana aborda o fenômeno religioso a partir da subjetividade dos indivíduos, do ponto de vista dos significados atribuídos pelos sujeitos à ação social, os códigos simbólicos (BARBOSA-FERREIRA, 2012, p. 59). A religião é, pois, uma ação social, definida como uma “ação comunitária [...] orientada pelo sentimento dos agentes de pertencerem a um todo” (WEBER, 1994). Para Weber, a religião não é produto das relações de produção, conforme definiu Karl Marx, mas, o *carisma* do mago (a figura central a partir

da qual a religião se organiza e desenvolve), é o fator desencadeante das formas de religiosidade humanas. A religião é, pois, imbuída de subjetividades, representações e sentidos, atribuídos pelos sujeitos. A ética e a experiência religiosa é, desse modo, experienciada nesta vida, “neste mundo” (WEBER, 2009, p. 278), mas, sempre haverá uma esperança no porvir, na eternidade, no paraíso, conforme declarou acerca da escatologia daqueles “[...] que caminham na terra, mas têm o seu coração no céu”. (DUMONT, 1985) Esses indivíduos, portanto, adotam a *arcese* “caracterizado como uma postura ético-religiosa em que o homem se concebe como um instrumento da vontade divina” (WEBER, 1994), cuja espiritualidade deve ser manifesta já no “serviço a Deus neste mundo”. (OLIVEIRA, 2009, p. 138)

Geertz (2011) adota a abordagem compreensiva na sua análise do fenômeno religioso e define a religião como

[...] um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas [...] O homem é um animal simbolizante (GEERTZ, 2011, p. 66).

É a religião que fornece símbolos, unifica a conduta e a cognição dos povos (SOUZA-LIMA, 2005, p. 71). O símbolo tem, portanto, significância intelectual e emocional, sempre condicionado pelas relações sociais e por isso, representa um importante objeto de investigação antropológica.

A religião é, pois, “um espaço distintivo da prática e da crença humanas que não pode ser reduzido a nenhum outro” (ASAD, 2010, p. 263). A visão de mundo e o *ethos* são responsáveis pela “legalidade” religiosa, mantendo a coesão social "em todo lugar, o sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca: ele não apenas encoraja a devoção como a exige; não apenas induz a aceitação intelectual como reforça o compromisso emocional" (GEERTZ, 2011, p. 93) é, pois, “um variado conjunto de experiências, revelações, ritos e doutrinas, [que] de certa forma aponta para um eixo comum: a busca de contato com um outro plano que transcende as vicissitudes do cotidiano e lhes dá um sentido” (MAGNANI, 2009, p. 20).

Elíade (2012) afirma que o sagrado (divindade), torna-se conhecido por meio de *hierofanias*. A cada nova religião, surge uma nova consciência baseada na existência do sagrado como algo completamente oposto ao mundo profano.

A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore [...] Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano” (ELÍADE, 2012, p. 17).

A *hierofania* é responsável por tornar visível o simbólico, o sentido, o sagrado, o *ganz andere*, onde a divindade se revela ‘*como nunca antes*’, de acordo com o conceito de verdade universal, arrogado pelas religiões.

[...] o homem religioso se esforça por manter-se o máximo de tempo possível num universo sagrado e, conseqüentemente, como se apresenta sua experiência total da vida em relação à experiência do homem privado de sentimento religioso, [...] vive ou deseja viver, num mundo dessacralizado (ELÍADE, 2012, p. 19).

Elíade (2012, p. 20), também classifica o mundo entre o *sagrado* e *profano* como “duas modalidades de ser no mundo”, “duas situações existenciais”, onde a vida pode ser “sacralizada” a partir da experiência religiosa. As fronteiras são postas, desse modo, entre os “salvos” e os “não salvos”, e entre os “guiados” e “não guiados”. A vida do “eleito” torna-se uma vida *consagrada*, expressa em todas as esferas do cotidiano: no ato de comer, vestir, dormir e acordar, na sexualidade, no casamento, na relação com os filhos, no trabalho, etc. A ética da vida religiosa passa a gerir as ações dos fieis bem como os códigos religiosos de moralidade e valores.

Segundo Keesing e Strathern (2014), compreender a **Cosmologia** dos grupos pesquisados é fundante para a análise das religiosidades humanas “[...] em outras palavras, descobrir como outro povo conceitualiza seu universo, vê o lugar dos humanos nesse universo, e como se relacionam e se comunicam com seres e poderes invisíveis”. (KEESING; STRATHERN, 2014, p. 353). Essa compreensão da cosmologia, potencialmente possibilita ao pesquisador enxergar de que modo à vida social é organizada, como a estrutura social é dada.

Douglas (1966) em sua obra *Pureza e Perigo* demonstra como a ritualização do corpo humano nas religiões podem não mais que representar um simbolismo ante a estrutura social. Porquanto, a “[...] divisão simbólica do Cosmos expressa linhas divisórias na estrutura social e está refletida na organização espacial e no ritual” (DOUGLAS, 1966).

Para Barth (1989), é a forma como o conhecimento é transmitido dentro do círculo religioso que gera “a elucidação pelas quais as tradições religiosas são transformadas em realidades sociais” (BARTH, 1989). Segundo análise do pensamento barthiano “cada sociedade está permeada por diferentes tradições de conhecimento que informam a vida social

e que, para apreendê-las, é preciso investigar as maneiras pelas quais o conhecimento é gerido e experienciado na interação social” (CHAGAS, 2006, p. 17). Desse modo, a tradição religiosa de transmissão de conhecimento, torna-se fundante nas construções identitárias islâmicas, tendo em vista o caráter de sua revelação e sua textualização, que é sagrada e sob a qual a religião é fundamentada (CHAGAS, 2006).

Da Matta sugere que a religião é uma forma do homem se manter em contato não apenas com os deuses, mas, também com outros homens e com a natureza. A religião, portanto, seria um mecanismo para “explicar, resgatar a indiferença do mundo e das coisas do mundo, dar sentido, ordenar à vida e as relações, legitimar, justificar, marcar e fixar” (DA MATTA, 1986, p. 112).

[...] a religião é um modo de ordenar o mundo, facultando nossa compreensão para coisas muito complexas, como a ideia de tempo, a ideia de eterno e a ideia de perda e desaparecimento, esses ministérios perenes da existência humana (DA MATTA, 1986, p. 113).

1.1.1 Religião no Brasil: Os “caminhos para Deus” na pós-modernidade

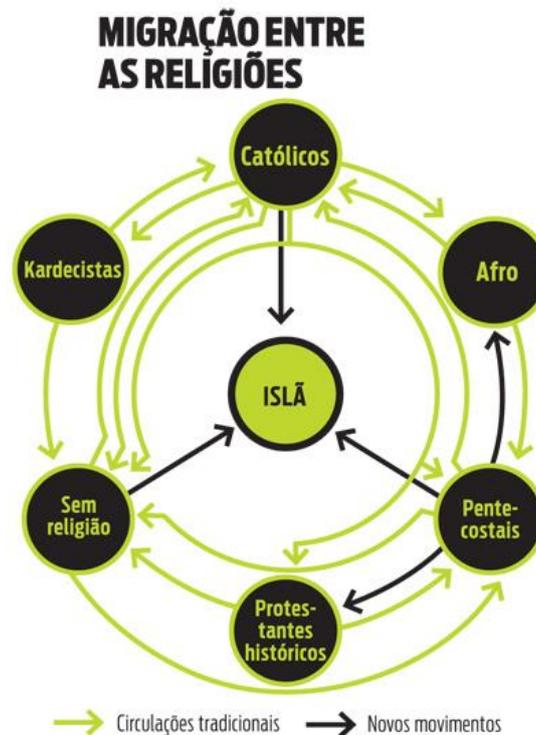
Na visão de alguns autores, no Brasil a religião tem características específicas: É “‘ampla’ e ‘limitada’, e, sobretudo, pessoal ‘fundada na simpatia e na lealdade dos representantes deste mundo e do outro’” (Da Matta, 1986, p. 115). Entre os brasileiros, a pessoalidade com o ‘outro mundo’, com a ‘divindade’, também motiva a ampliar a fé e ‘as possibilidades de proteção’, adquirindo nuances do ‘místico’, do diverso. O brasileiro não é apenas católico. Ele pode ser católico e umbandista, espírita, adepto de religiões orientais, o mercado religioso brasileiro é amplo, diversificado e acessado pelos sujeitos de vários modos (Da Matta, 1986). As novas formas de produção e consumo também ampliaram o ‘mercado da fé’, onde a migração religiosa se tornou um fenômeno moderno, de caminhos entre crenças cada vez mais constantes, e, portanto, também de acesso por parte dos indivíduos às novas identidades religiosas.

Sendo assim, uma das principais características na religiosidade brasileira moderna, é o fluxo entre religiões distintas, que poderia ser explicado a partir da ideia de que na modernidade, os indivíduos compreendem o sagrado de modo mais diversificado ‘Deus é constituído de multiplicidade simbólica, é híbrido, pouco ortodoxo, redesenhado a lápis, cujos contornos podem ser apagados e refeitos de acordo com a novidade da próxima experiência’ (CARDOSO, 2011). Segundo dados da pesquisa ‘Trânsito religioso e reinvenções femininas

do sagrado na modernidade', realizada no ano de 2006 pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), em vinte e sete municípios do país, dentre os entrevistados evangélicos (esse foi o recorte da pesquisa), 23,5% já tinham circulado entre religiões em algum momento da vida, 27% trocaram de crença entre os 46 e 55 anos, 37,4% entre os que cursaram ensino superior haviam migrado de religião, 52,2% estavam divorciados e 58,9% saíram da religião católica para a protestante (vertente neopentecostal). As principais causas dessas migrações de crença, variaram de acordo com o gênero. Em relação as mulheres: Doença e morte dos filhos (59%), doença ou morte do cônjuge (44,5%), problemas conjugais (39,5%), doença pessoal (36,4%), problemas econômicos (27%), desemprego (21%) e solidão (15,7%). Em relação aos homens: Problemas econômicos (51,2%), desemprego (47,9%), doença pessoal (43%), doença/morte dos filhos (22,7%), doença/morte dos cônjuges (17%), problemas conjugais (2%) e solidão (0%).

O Gráfico 1, abaixo, por exemplo, é bastante elucidativo quando mostra que a migração religiosa para o Islã (que é o objeto da nossa análise), advém principalmente de religiões cristãs pentecostais, católicos e dos sem religião. No caso específico dos revertidos nas comunidades nordestinas pesquisadas, o fluxo migratório religioso se deu a partir do catolicismo e do pentecostalismo “se a adoção do cristianismo em contextos não europeus do século XIX pôde ser definida com uma conversão à modernidade, a entrada de brasileiros no Islã pode ser vista como uma conversão à globalização”, (HILU, apud CARDOSO, 2011).

Figura 1 – Fluxos entre religiões no Brasil



Fonte: Revista Isto é, n. 2180 (2011).

Na análise do cenário religioso brasileiro a partir de processos globais, é preciso destacar ainda, a notória contribuição das redes sociais e das migrações mundiais para trabalho e estudos, que foram decisivas, por exemplo, para o surgimento e fortalecimento das novas comunidades islâmicas pesquisadas. A internet não apenas coloca muçulmanos de todo o mundo em contato com não-muçulmanos, como possibilita o acesso a sheiks e material pedagógico religioso para a doutrinação dos novos revertidos.

Por fim, a religião, ao que parece, quer no Brasil ou em qualquer outra parte do mundo, tem se hibridizado, se multifacetado, tendo em vista que, novas redes e fluxos religiosos tem surgido como filosofias, religiões populares ou novas formas de experiência religiosa tradicionais, transformando a religiosidade moderna em formas não essencializadas, analisadas a partir de características distintas e intercambiantes, considerando-se que, a adesão à comunidade de fé continua sendo pressuposto para o fiel se inserir no grupo de pertencimento, e se reinventar em seus valores e modos de vida na sociedade.

1.2 RELIGIÃO E IDENTIDADE

A lógica religiosa possui centralidade e faz com que os indivíduos concebam sua participação no grupo social como algo regido por mecanismos coletivistas (KEMP, apud DAMASCENO, 2010). Desse modo, a busca pelo significado ocorre no âmbito da (re)construção de identidades em torno de princípios comunais (CASTELLS, 2010). A identidade religiosa seria, então, produto de novas formas de individualidades.

É preciso mencionar que os estudos que tem se voltado para a temática da identidade, considerando esse conceito “[...] como um objeto de investigação antropológica ou sociológica” (OLIVEIRA, 2000, p. 7) são diversificados e pertinentes, principalmente por dialogar com outras categorias recorrentes na análise antropológica moderna como a *etnicidade e o nacionalismo* (BARTH, 1989; CHARTEJEE, 2004; FRASER, 2001). Ressalta-se, o quanto o conceito de ‘identidade’ é complexo, “mas pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea [portanto] é impossível oferecer afirmações conclusivas ou fazer julgamentos seguros sobre as alegações e proposições teóricas” (HALL, 2006, p. 8).

Segundo Goldfarb (2004, p. 19), a reflexão sobre a identidade deve ser situada em relação “às formas de diferenciação sociais existentes”, pois:

A identidade, que pode ser desenvolvida no plano das ações ou das narrativas, representa um recurso indispensável para a criação de um nós coletivo, recurso fundamental ao sistema de representações coletivas, através do qual os grupos podem reivindicar um espaço de visibilidade e de atuação sociopolítica, a partir do estabelecimento de suas especificidades culturais (GOLDFARB, 2004, p. 19).

Oliveira (2000) afirma que a tese da identidade é “um fenômeno cuja inteligibilidade requer contextualizá-lo no interior das sociedades que o abrigam” e, portanto, do ponto de vista sociológico, a identidade é dinâmica e dialógica. Ela também envolve um processo interacional e a delimitação de fronteiras entre ‘nós’ e ‘eles’.

Para Da Matta (1986) é a sociedade quem fornece aos indivíduos seus modos de ser e pensar, de enxergar a si mesmos e constituir a sua identidade social. É um eco do pensamento de Taylor (2005) onde a formação das identidades individuais não se daria exclusivamente pelo *self*, mas por meio de “redes de interlocução ou que também é denominado de “comunidade” (TAYLOR, 2005, p. 55).

A antropologia nos mostra como a análise das identidades precisam considerar que trata-se de um termo “polissêmico” (OLIVEIRA, 2006, p. 19), que podem ser múltiplas e

acionadas de acordo com o contexto histórico, cultural e/ou social dos indivíduos (BARTH, 1989; SATRAPI, 2007), sendo assim situacional (CLIFFORD, 1988). Podem ser construídas a partir do acesso as tradições e podem ser definidas como “[...] sinais corporificados já considerados, quer de prestígio ou de estigma” (GOFFMAN, 1988, p. 70), constituídas de afirmativas e de negativas diante de certas questões (DA MATTA, 1986). A identidade é também uma construção individual, mas que requer o reconhecimento coletivo (CLIFFORD, 1988; HALL, 2006), podem estar atreladas às memórias narradas e podem ser performatizadas (com variações culturais), inclusive a partir da tradição religiosa (AMARAL, 2000).

A globalização teria sido, portanto, o grande catalisador, nessa transformação da percepção dos indivíduos de si mesmos, através de “um complexo de processos e forças de mudança em diferentes instancias da vida social, como na produção de riquezas, consumo, informações e trocas sociais diversas” (HALL, 2006, p. 67).

[...] a globalização tem, *sim*, o efeito de contestar e deslocar as identidades centradas e “fechadas” de uma cultura nacional. Ela tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas: menos fixas, unificadas ou trans-históricas (HALL, 2006, p. 87).

Neste sentido ainda aponta Woodward: “A globalização envolve uma interação entre fatores econômicos e culturais, causando mudanças nos padrões de produção e consumo, as quais, por sua vez, produzem identidades novas e globalizadas” (WOORDWARD, 2012, p. 21).

Sendo assim, as sociedades modernas são atingidas por fluxos de relações sociais que se movem ininterruptamente, onde as novas identidades culturais são construídas a partir de “novos modos de articulação dos aspectos particulares e universais da identidade ou de novas formas de negociação da tensão entre os dois (identidades entre o global e o local)”. Essas identidades estariam deslocadas, fragmentadas, e, portanto, são ilusórios os pensamentos de uma identidade “plenamente unificada, completa, segura e coerente” (HALL, 2006, p. 13).

A sociedade não é, como os sociólogos pensaram muitas vezes, um todo unificado e bem delimitado, uma totalidade, produzindo-se através de mudanças evolucionárias a partir de si mesma [...] Ela está constantemente sendo ‘descentrada’ ou deslocada por forças fora de si mesma. As sociedades da modernidade tardia [...] são caracterizadas pela ‘diferença’: elas são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes ‘posições de sujeito’ – isto é, identidades – para os indivíduos (LACAU apud HALL, 2006, p. 17).

Ao pensamento barthiano, Woodward (2012, p. 56) acrescenta a noção de *subjetividade* ou uma construção identitária “não essencialista, [onde se pressupõe] diferenças, assim como características comuns ou partilhadas” (WOODWARD, 2012, p. 12) como mecanismo de acesso as novas identidades, que passam a ser definidas a partir da categoria de “pertencimento” e “não pertencimento” [quer seja étnico, social, linguístico, religioso e/ou nacional] (HALL, 2006, p.8) e “afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora, [...] a demarcação de fronteiras, essa separação e distinção reafirmam relações de poder” (SILVA, 2012, p. 82).

As identidades são, portanto, caracterizadas por sua “celebração móvel” (HALL, 2006) de modo que é compreendida do ponto de vista histórico e não biológico, pois “[...] à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente” (HALL, 2006, p. 13)⁸, onde perpassam inevitavelmente pela categoria do *descentramento*⁹ do sujeito, tornando-se “deslocadas” e “fragmentadas” (HALL, 2006) no âmbito das

[...] paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais [...] as velhas identidades que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado (HALL, 2006, p. 7-9).

São, portanto os “deslocamentos” (HALL, 2006, p. 16), pertinentes à nova concepção do sujeito na modernidade, “caracterizada por um processo sem-fim de rupturas e fragmentações internas no seu próprio interior” (HARVEY apud HALL, 2006, 16), de onde

⁸ James Clifford retrata essa premissa de modo muito peculiar e enfático (1988).

⁹ Alguns teóricos foram fundantes para compreensão do descentramento dos indivíduos e, posteriormente, (re)construção de identidades múltiplas e fluidas. O primeiro é Karl Marx “os homens fazem a história, mas apenas sob as condições que lhes são dadas” (2006:34), o segundo é Freud e a descoberta do inconsciente “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 [...] permanece sempre incompleta, está sempre ‘em processo’, sempre ‘sendo formada’ [...] a identidade surge não tanto da plenitude da 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, 2006, 38-39), o terceiro é Ferdinand de Saussure com o seu trabalho na linguística estrutural “A língua é um sistema social e não um sistema individual [...] O significado é inerentemente instável: ele procura o fechamento [a identidade], mas ele é constantemente perturbado [pela diferença] e, finalmente, o último teórico é Michel Foucault e o poder disciplinar, produto de instituições coletivas “quanto mais coletiva e organizada a natureza das instituições da modernidade tardia, maior o isolamento, a vigilância e a individualização do sujeito individual”, mas para além desses teóricos, há também a contribuição do Movimento Feminista e a questão das identidades sociais que “politicizou a subjetividade, a identidade e o processo de identificação.” (HALL, 2006, p. 34-46).

emergem essas novas identidades locais, acionadas pelos indivíduos quando lhes convier (HALL, 2012).

Em outras palavras, as sociedades tradicionais conferem identidades definidas e permanentes a seus membros. Na sociedade moderna, a própria identidade é incerta e mercurial [...] viver numa sociedade moderna é viver no centro de um caleidoscópio de papéis em constante mutação (BERGER apud RAMOS, 2003:43).

E o que acontece agora, com esse sujeito, desfragmentado, descentralizado e deslocado? E o que isso resulta? Em formas diferenciadas de centramentos e representações das identidades (SILVA, 2012) que “estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos e numa pluralidade de centros de poder” (SILVA, 2006, p. 71).

A representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito [...] Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar (WOORWOOD, 2012, p. 18-19).

Laclau (*apud*, SILVA, 2012, p. 110) afirma que “a constituição de uma identidade social é um ato de poder” e, portanto, são manifestações de exclusão (relações binárias), de hierarquizações e da “não totalidade” (LACLAU *apud* SILVA, 2012, p. 110), quer dentro de territórios nacionais ou no meio de grupos sociais e culturas locais.

A partir de então, é possível falar sobre uma identidade islâmica, cujas fronteiras (*frontiers*) são estabelecidas pela doutrinação, definida como o capital “simbólico-religioso” (PACE 2005, p. 280) e que se desenvolvem enquanto vivências sociais (BARTH, 2000).

Desse modo, podemos pensar os muçulmanos como pertencentes a uma identidade distinta das “culturas locais”, onde o discurso identitário é subjetivamente construído, através da *partilha de crenças* e valores *coletivamente* elaborados, ou seja, da adesão à **comunidade de fiéis**.

A globalização, portanto, acabaria por reinventar novas relações sociais, novos sujeitos e novas *nações*, definidas por como uma “crença do sentimento e da representação coletiva” (POUTIGNAT E STREIFF-FENART, 1990, p. 41). Daí, é possível dialogar com o conceito de *nation* ou a “nação imaginada” (BARTH, 1994) islâmica, construída subjetivamente, pelos “sentimentos de pertença” (BARTH, 1994) dos indivíduos e coletivamente reafirmada através dos sinais diacríticos “[...] uma *comunidade imaginada* é

promovida ao tornarem-se alguns desses diacríticos altamente visíveis e simbólicos, ou seja, através da construção activa de uma fronteira” (BARTH, 1994, p. 25).

As fronteiras são, portanto, concebidas como categorias ideológicas, acionadas para demarcar as “diferenças” (WOODWARD, 2012, p. 9)¹⁰ entre grupos em interação, mas que, como nos aponta Oliveira (1983), se condensa em práticas e representações sociais. Assim, a identidade tanto pode ser interpretada como veículo de organização interna dos grupos, quanto como ideologia grupal ou “modalidade de classificações sociais” (OLIVEIRA, 1983 p. 110-11).

Essas fronteiras são fontes de *sentido e experiência*, construídas a partir dos *significados simbólicos* atribuídos as ações pelos sujeitos sociais (CASTELLS, 2010, p. 22-23).

A identidade é, na verdade, relacional, e a diferença é estabelecida por uma *marcação simbólica* relativamente a outras identidades [...] a marcação simbólica é o meio pelo qual damos sentido a práticas e a relações sociais, definindo, por exemplo, quem é excluído e quem é incluído. É por meio da classificação social que essas classificações da diferença são “vivas” nas relações sociais [...] adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas (WOODWARD, 2012, p. 8, 14).

Desse modo, podemos pensar os muçulmanos através da articulação de uma identidade distintiva, em oposição a outras denominações sócio-religiosas, onde o discurso identitário é subjetivamente construído, através da *partilha de crenças* e valores *coletivamente* elaborados, ou seja, da adesão à **comunidade de fiéis**. A religião representa para os convertidos um meio de reforçar a solidariedade interna do grupo e a diferenciação externa com outros grupos ou outras tradições religiosas (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1989).

Essas comunidades, no entanto, a despeito do seu código religioso compartilhado e da sua pretensa universalidade devem ser compreendidas enquanto categorias analíticas específicas e não homogêneas, pois “Islã é uno, mas também é plural” (PACE, 2005, p. 281).

¹⁰ Existe uma associação entre a identidade das pessoas e suas formas de experienciar o mundo (WOODWARD p.10). É o que denominamos “sinais diacríticos” ou “marcadores externos da diferença”. No caso da religião muçulmana, está relacionado a língua árabe, vestes, as novas formas de resignificação do tempo e do espaço, a adoção do nome islâmico, dentre outros.

1.2.1 Contribuições antropológicas para compreensão da identidade religiosa muçulmana

Como aponta Damaceno (2010), o discurso islâmico é marcadamente identitário. Conforme já mencionamos, a identidade cultural é a fonte de significado e experiência de um povo ou grupo social, *construída* a partir dos sentidos e significados simbólicos atribuídos as ações, por isso é uma “categoria distinguível de outras categorias da mesma ordem” (BARTH, 1989).

Segundo Ramos (2003), na contemporaneidade a identidade também pode ser (re)construída a partir do processo de *conversão/assimilação* de uma nova doutrina religiosa.

Uma mudança na identidade pessoal subjetiva, isto é, uma ruptura em sua percepção de continuidade [...] A conversão religiosa constituiria um processo de redefinição da identidade subjetiva mediante o qual o indivíduo paulatinamente passa a considerar-se outro, diferente daquele que acreditava ser anteriormente (CAROZZI; FRIGERIO apud RAMOS, 2003, p. 44).

Desse modo, compreendemos que também no Islã a busca pelo significado ocorre no âmbito da (re)construção de identidades em torno de princípios comuns, onde: “O Islã, com seu ethos e sua tradição, tem grande importância na formação da identidade de um convertido, em decorrência da relação que mantém com o grupo religioso, pois é este que permite a ressocialização do sujeito” (RAMOS, 2003, 46).

O cerne da religião islâmica parece estar na adesão às prescrições religiosas, tidas como universais, onde o adepto tende a se reconstruir, a partir das novas formas de compreensão e prática cotidianas, tomando os princípios religiosos como base.

[...] quando os novos muçulmanos adotam uma nova ‘conduta de vida’ e uma nova ‘identidade religiosa’, acabam por dar uma reinterpretação a própria vida. Esta reinterpretação pode ser observada através de mudanças de comportamento, de vestimentas e de convívio social (MARQUES, 2000, p. 106).

Neste sentido assevera Pinto:

[...] a produção das subjetividades religiosas e das formas de religiosidades a elas associadas não se baseia apenas na transmissão de doutrinas, mas também passa pela produção de experiências religiosas que são induzidas pelo engajamento dos agentes e nas performances rituais e nas práticas disciplinares [...]. (PINTO, 2005, p. 248-249).

Deste modo, essa *identidade religiosa* se torna *limiar*¹¹, pois como bem define Barbosa-Ferreira (2007, p. 119), trata-se “[...] de uma identidade que não é continuidade da identidade nacional”, mas sendo em alguns casos “uma identidade islâmica em oposição à identidade árabe”. Marques (2011), também destaca a possibilidade de uma nova forma de assimilação da religião islâmica por parte dos brasileiros, onde “os convertidos sentem falta de um Islã mais brasileiro, mais adaptado às necessidades locais e à cultura brasileira” (MARQUES, 2011, p. 16). Deste modo, se no mundo contemporâneo, os modos de vida não se estruturam a partir de um “polo unificado” a diversidade das experiências levará os indivíduos aos mais diversos grupos de afinidades (MAFFESOLI apud MARQUES, 2015, p. 741).

Consideramos que no caso dos revertidos nordestinos essa identidade tem um caráter aproximativo, ou seja, forjada numa nova comunidade, onde os sujeitos podem criar e atribuir significados a todo um conjunto de experiências da vida individual e coletiva, com base num sistema social que tem por consequência a busca pela macrosocialização de suas categorias identitárias (CASTELLS, 2010).

[...] as múltiplas identidades dos agentes (gênero, etnicidade, nacionalidade, classe, etc.) e o *habitus* criado pela sua posição no campo social vão determinar a forma de apropriação do Islã por cada agente e vão se articular com as identidades muçulmanas produzidas nesse processo. Esses diversos processos identitários se dão dentro de relações de poder que definem as formas de autoridade e a estrutura institucional de cada comunidade religiosa (PINTO, 2005, p. 248).

Conforme Cuche (1999, p. 177), a identidade evoca uma qualidade do que é diferente do que é idêntico, que implica reconhecer o indivíduo, portador desta, como diferente dos demais. Por isso a sua existência esta condicionada a capacidade de distinguir-se dos demais.

O Islã é assimilado pelos fieis como uma estrutura cultural-política-religiosa, tornando-se a base sobre a qual é construída a sua identidade religiosa, através de comunidades islâmicas diáspóricas ou confessionais ao redor do mundo, e se estende a diferentes contextos sociais e geográficos. De acordo com cada contexto nacional, estadual, regional ou local, essa identidade vai dialogando tanto com aspectos tidos como universais como particulares do ‘ser islâmico’.

Chagas (2009) diz que no Brasil, a experiência religiosa islâmica reúne tanto o ritual como a doutrina como mecanismos de conexão com versões objetificadas e globalizadas do Islã, pois não há só um modo de ser muçulmano no Brasil, cuja identidade e religiosidade os

¹¹ Quando nos referimos a uma Identidade limiar, caracterizamos a construção da identidade muçulmana como um processo que se dá entre “fronteiras”.

conectam a codificações transnacionais do Islã e às configurações locais do campo religioso em que se inserem (PINTO, 2005).

Ao contrário da maioria das comunidades diaspóricas que compõem o contingente islâmico no Brasil, o Centro Islâmico em João Pessoa e o Centro Cultural Islâmico em Caruaru têm na maioria dos seus adeptos os revertidos brasileiros. No entanto, há similaridade com a constatação de Pinto quando afirma que “[...] a identidade árabe (é) um elemento central na sua constituição como comunidade étnico-religiosa” (PINTO, 2005, p. 239)

O que observamos no contexto da pesquisa foi à existência de um forte caráter transnacionalista nos discursos e práticas, onde a língua árabe acaba por nortear a conduta ritual. No entanto, ao mesmo tempo, os revertidos dessas comunidades se percebem como unidades diferenciadas e não “arabizadas” (BARBOSA-FERREIRA, 2009, p. 4). São brasileiros que vivem o Islã a partir de sua própria cultura. Portanto, dentre os fiéis dessas comunidades, a nacionalidade não é tomada para definir os pertencentes à comunidade, mas sim um pertencimento a uma comunidade imaginada religiosa, pois para os islâmicos o vínculo fundamental não é a *Watan* (terra natal), mas sim a *Ummah* ou comunidade de fieis, cuja unidade se constrói em torno da submissão à *Allah*.

Neste aspecto, podemos vislumbrar a Umma como mais fictícia do que real, mas não na acepção de falsa, e sim no aspecto de uma construção permanente, pois se busca o sentido de pertencer a algo maior, o que não ocorre necessariamente de um modo tranquilo. Em se tratando de identidade, os embates são permanentes, tanto do ponto de vista de – quem se identifica com quem, quanto do ponto de vista da dinâmica que lhe é inerente. (BARBOSA-FERREIRA, 2009, p. 4).

É preciso destacar também que a ideia de pertencimento é fundante para o modo de vida e experiências cotidianas na vida do fiel muçulmano, onde os grupos se auto definem como comunidade, numa espécie de encadeamento, com estreitas relações com essa supracomunidade mundial que é a *Ummah* (MONTENEGO, 2000, p. 19).

[...] *ser muçulmano* não é substantivo ou algo que esteja na essência do ser humano, mas, uma identidade que é construída sócio-culturalmente. Neste sentido as características peculiares que dizem respeito à maneira de cada um se relacionar com os *outros* e se tornarem muçulmanos, foram apreendidas em relações grupais [...]. Ele se portará como muçulmano na medida em que as relações nas quais esteja envolvido confirmem-no através de comportamentos que reforcem sua conduta como muçulmano. [...] é pressuposta uma identidade que é confirmada a cada momento sob pena desse convertido ser deserdado pelo grupo (RAMOS, 2003, p. 30).

Sendo assim, *ser muçulmano* no nordeste do Brasil precisa considerar todos os idiomas que podem ser acionados para cruzar esta identidade, como gênero, classe social ou étnico. Verifiquei que o convívio nas comunidades pesquisadas sempre é narrado como um mecanismo para fortalecer o sentido de irmandade, reforçando a importância local do grupo e sua união em torno da partilha da fé e dos preceitos da vida religiosa. A lógica religiosa possui centralidade nas práticas e discursos, e faz com que os indivíduos concebam sua participação no grupo social como algo regido por mecanismos coletivistas, sendo árabes ou não.

Entre os interlocutores da pesquisa, o fiel é considerado parte da comunidade, independente do país de origem. Ele é visto como alguém que partilha a religião, acionada para demarcação das fronteiras culturais, pois como aponta Vieira “no Islã não existe distinção entre muçulmanos em função da nacionalidade, a comunidade e seus agregados (*baleghs* e *dhimmis*) estão unidos, universalmente (*Tawhid*), em um único povo de Deus” (VIEIRA, 2011, p. 202).

A assimilação da religião se dá por meio das pregações de *Sheiks e Iman's*, do ensino da religião nas reuniões rituais e através do uso das redes sociais, sites e blogs para interação com outros muçulmanos, além do estudo da teologia islâmica em diversos livros publicados pelas instituições islâmicas latino-americanas.

Essa identidade também consiste num mecanismo de identificação transnacional, por meio da assimilação da ideologia, das querelas políticas e sociais pertinentes aos muçulmanos em qualquer parte do globo, pois como nos disse um colaborador da pesquisa: “*no Islã não há nacionalidade*”.

É preciso considerar também todo o processo de enfrentamento, oposição e resistência que ocorre, simultaneamente, no plano simbólico e das relações sociais, enquanto processo concreto de confronto e diferenciação, para que estes *revertidos* reafirmem sua fé no cotidiano, seja no trabalho, na educação dos filhos, nos estudos, nas relações sociais ou em qualquer outra parte de seu cotidiano, a fim de marcar as fronteiras da sua identidade religiosa muçulmana (DURHAM, 2004).

E se a globalização proporcionou o surgimento de identidades culturais híbridas, deslocadas e fluídas, também fez, por outro lado, um movimento de busca pelo “nacionalismo particularista” ou pelo absolutismo étnico e religioso: “O ressurgimento do fundamentalismo religioso é uma consequência moderna desse *revival* religioso, dessa busca pela reafirmação identitária, uma poderosa força política e ideológica mobilizadora e unificadora” (HALL, 2004, p. 94-95).

No caso do Islã, o crescimento das reversões em países latino-americanos de forte tradição religiosa católica, candomblecista, espírita e/ou neopentecostal, com fluxos culturais com valores e moralidades “distantes” da tradição islâmica, é um dos fenômenos mais relevantes para a análise das comunidades islâmicas no nordeste do Brasil.

1.3 NOTAS SOBRE A TRAJETÓRIA HISTÓRICA DO ISLÃ

O Islã (do árabe الإسلام, transl. *al-Islā*¹²), na perspectiva religiosa dos seus adeptos, significa ‘eterno’¹³. Essa compreensão é resultado do discurso de ‘naturalização’ da crença islâmica, na qual toda a humanidade nasce submissa ou entregue, conforme destaca Barbosa-Ferreira (2007, p. 19): “[...] porque se trata da tradução correta [...] mas também por considerar que há uma entrega desse muçulmano que professa a sua religião”. Acentuo também a definição do documentário da BBC, ‘A História das Religiões – Islamismo’, onde o ‘ser muçulmano’ é definido não apenas a partir de um sistema de crenças, ao qual o fiel se submete, mas a uma postura da vida, adotada por meio da reversão.

Para o Islã o sagrado é revelado na Palavra, presente no Alcorão. Conforme Barbosa-Ferreira (2007, p. 108), no islã, conforme o texto é lido, incorporado e recitado, vira ação. O sagrado é, portanto, experienciado em todas as formas e valores da vida; e o cotidiano do muçulmano deve ser vivido no universo deste sagrado.

O Islã surgiu no século VII, na península arábica, um grande planalto desértico que impôs condições geográficas duras às populações árabes pré-islâmicas, que se adaptaram de forma dispersa e variada. As grandes extensões desérticas e as esterpes impediam o cultivo, a não ser nos Oásis e impunham a seus habitantes uma vida nômade. Alguns oásis na região de Hedjaz deram origem a cidades como Yathrib (Medina) e Meca, na rota das caravanas entre a Índia e o Ocidente (SOUZA, 2002)

¹² Islão provem do árabe *Islām*, que por sua vez deriva da quarta forma verbal da raiz *slm*, *aslama*, e significa “submissão [a Deus]. Em árabe Islã significa “submissão à vontade de Deus”, tendo surgido sob a influência do profeta Muhammad. (MONTENEGRO, 2000, p. 19).

¹³ De acordo com o entendimento islâmico, há um sentido de monoteísmo, que é “posto” no coração dos homens desde o seu nascimento que é a Fitra “[...] quando uma criança nasce ela já carrega com ela a crença inata em Allah [...] A Fitra do homem é a base do Islã, por isso quando ele pratica o Islã na sua totalidade, suas ações e realizações exteriores associam-se em harmonia com a verdadeira natureza na qual Allah criou o ser íntimo do homem. Quando isso toma lugar, o homem unifica o seu íntimo com o seu ser exterior que é o aspecto chave do Tawhid. O resultado desse aspecto do Tawhid é a criação do homem devoto na forma matriz, Adão, para quem Allah fez os anjos se prostrarem e o qual foi escolhido por Allah para governar a terra. Porque, somente o homem que vive o Tawhid pode julgar e governar a terra com justiça verdadeira” (PHILIPS, 2008, p. 78-79).

A grande maioria da população da península arábica era composta de tribos independentes de beduínos nômades, cada uma das quais sob o comando de um xeique. Entre os árabes, distinguiam-se tradicionalmente dois grupos rivais: os do Sul, iemenitas e sedentários, e os do Norte, nizaritas e nômades. Os habitantes da Arábia pré-islâmica, não estavam organizados em unidades políticas, o que desencadeava constantes conflitos, regidos por *códigos de honra* estabelecidos com base na vingança. Valores como honra e generosidade eram centrais na sociedade árabe da época. O *ethos* que os unia – coragem, hospitalidade, lealdade à família e orgulho dos ancestrais também era predominante na região (HOURANI, 1994, p. 26).

Figura 2 – Região do Hejaz (Em destaque)



Fonte: <http://www.stampworldhistory.com/wp-content/uploads/2015/04/Saudi-Arabia2.png>

Ao contrário dos nômades, as populações das cidades prosperavam economicamente, de modo que Meca se estabeleceu como o centro do comércio entre o Oceano Índico e o Mar Mediterrâneo. Os criadores de gado começaram a se estabelecer nos centros, criando várias atividades vinculadas às comunicações e passagem de caravanas.

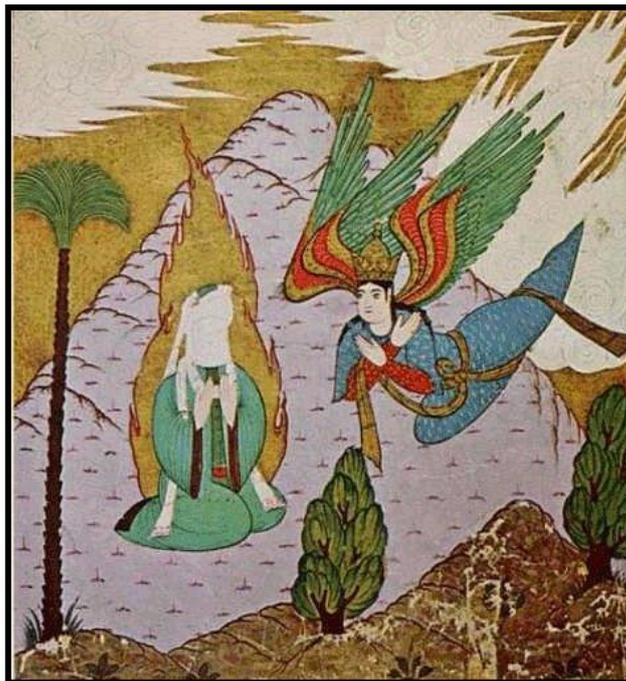
A religião da Arábia pré-islâmica era diversificada. A prática religiosa mais importante por todo o território da Arábia era as peregrinações aos territórios denominados de *haram* (santuário), habitado por deuses, longe das guerras. Aquele era um lugar de sacrifícios e julgamento de causa (SOUZA-LIMA, 2012). O mais proeminente santuário da época era a

Caaba, local que abrigava a Pedra Negra e mais 360 deuses de toda a Arábia. A *Caaba* era guardada pelo clã dos Coraixitas, proeminentes membros da sociedade em Meca.

Foi nesse contexto que, por volta do ano 612 d.C, começaram a serem ouvidas as pregações do *hanif* (MATOS, 2009, p. 449-464). Muhammad, que conclamava o povo do território arábico a uma nova forma de vida religiosa, cultural e social. Muhammad ibn' Abdallah ibn' Abd AL-Muttalib, ou apenas Muhammad, coraixita do clã dos hamichiés. nasceu em 29 de dezembro de 570 d.C. Órfão aos sete anos, ele foi educado pelo avô paterno Abd AL-Muttalib, um rico e influente comerciante em Meca que administrava o templo da *Caaba* e era um dos homens mais influentes e poderosos da cidade. Entretanto, morreu logo depois de assumir a tutela de Muhammad, que passou então a ser criado por seu tio Abu Talib. Caravaneiro, aos 25 anos se casou com Kadijha, uma viúva rica e proeminente na sociedade. Logo depois, Muhammad pôde dedicar-se exclusivamente as meditações - orações, jejum e doações aos pobres (ARMSTRONG, 2001, p. 41).

No ano 610 D.C, mês do Ramadã no atual calendário islâmico, Muhammad começou a afirmar que tivera uma visão do anjo Gabriel na gruta *Hira*, local onde freqüentemente realizava seus retiros espirituais *khalwa* (CHEBEL, 2004), que teria lhe pedido para ler sinais árabes que estavam bordados num longo pergaminho de seda.

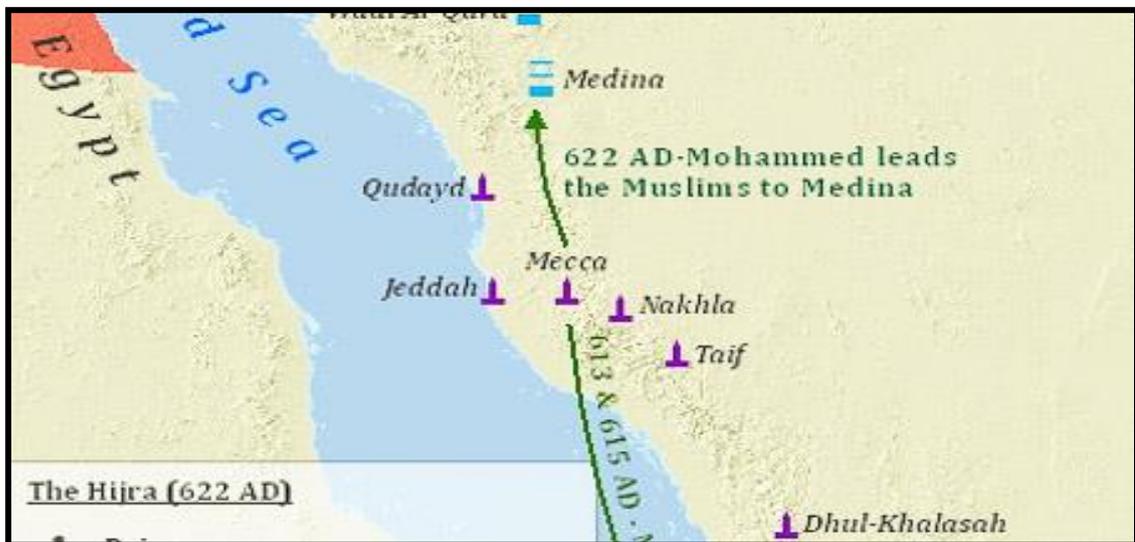
Figura 3 – A Revelação – Muhammad, então com 40 anos, relata a aparição do anjo Gabriel conclamando o povo a unicidade em 610 A.D



Fonte: <https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/736x/90/70/2d/90702dd24b168650ea3b37b5d98fa22b.jpg>

No ano 616 d.C as pregações do profeta começaram a incomodar os membros influentes de Meca, inclusive a tribo dos coraixitas. Com a morte de Kadijha, a primeira adepta e ajudadora do Islã, a perseguição atingiu o seu ápice e em 622 D.C e Muhammad fugiu para Yatrib (Medina ou “Cidade do Profeta”). Este acontecimento, conhecido como Hégira (“Fuga” ou “Ruptura”), marca o início do Calendário Muçulmano.

Figuras 4 – Hégira – Representações do exílio de Muhammad em 622 (a.D) É o início do calendário islâmico. O ano 01 da Hégira (a. H)



Fonte: <http://cap-historia-21c.blogspot.com/2014/04/mapas-expansao-do-islamismo.html>

Em Medina, as rivalidades foram diluídas com a presença e liderança de Muhammad: “Um profeta com autoridade tendo como fundamento não o sangue, mas sim a religião poderia ficar acima das guerras de grupos tribais e julgar entre eles.” (WATT, *apud* SANTOS, 2009, p. 175). Neste período, foram travadas inúmeras batalhas contra os opositores do Islã que se organizavam para atacar os muçulmanos. As conversões, no entanto, foram graduais.

Um sucesso tão grande em tão pouco tempo tem uma explicação. As tribos tinham horizontes limitados, cada uma com seu dialeto, seus ídolos e seus interesses. Viviam dispostas a alianças, mas também a guerras. Nesse ambiente, os muçulmanos ofereceram unidade de visão espiritual e intelectual (HUSSEIN, ano VI, p. 32).

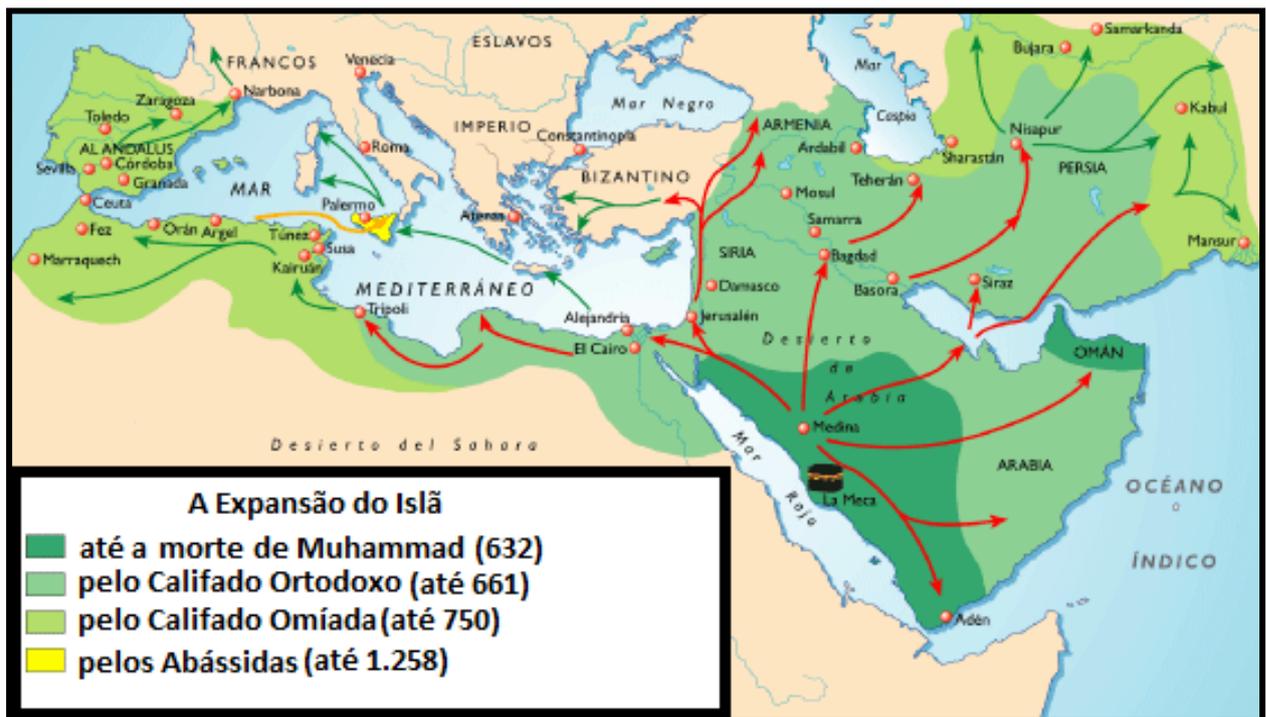
Após a sua última peregrinação a Meca, no que é denominada como “Peregrinação do Adeus”, Muhammad profere o seu último discurso. Ele adoece e morre em Junho de 632 d.C, aos 63 anos em Medina, onde foi enterrado.

O período histórico desde o surgimento até as primeiras décadas do Islã é definido como “[...] Um momento único, onde um mundo estava à espera de um guia e um homem em

busca de uma vocação” (HOURANI, 2001, p. 33). O Islã possibilitou importantes reformas sociais e políticas, concedendo a oportunidade de uma nova posição nesta sociedade para mulheres, pobres e escravos (AMSTRONG, 2001). Ao mesmo tempo, fortaleceu os aspectos que considerou mais positivos da cosmovisão árabe, como a lealdade, a honra, a força, o orgulho, a hospitalidade e a família. E assim foi se expandindo mundo afora. Conquistou diversos territórios ao longo de sua trajetória nos últimos catorze séculos, ultrapassou as fronteiras do deserto e chegou a outros territórios.

Nesse processo de expansão do número de fiéis e conquistas territoriais, assistiu a unificação de traços culturais específicos serem incorporados à sua tradição religiosa e vivenciados no cotidiano, o que resultou numa multipluralidade do que é ‘ser muçulmano’ na modernidade (GEERTZ, 2004).

Figura 05 – A expansão islâmica



Fonte: <http://cap-historia-21c.blogspot.com/2014/04/mapas-expansao-do-islamismo.html>

1.4 O ISLÃ NO BRASIL

O Censo de 2010 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), aponta um total de 35.167 muçulmanos no país, com um crescimento de 29,1% se comparado ao Censo de 2000. Destes, 59,8% são do sexo masculino e 49,2% estão na área rural do país.

A trajetória histórica do Islã no Brasil é rememorada por alguns estudiosos islâmicos como do período da chegada de Pedro Álvares Cabral¹⁴ ao Brasil, e nas Américas¹⁵ à era pré-colombiana¹⁶ é definida por Ribeiro (2012, p. 109), de forma bem apropriada, como resultado de três fases distintas: o Islamismo de escravidão, de imigração e de conversão. Na fase do Islamismo por *escravidão*, dar-se conta que é no século XVIII que são traficados os primeiros escravos negros africanos muçulmanos da região do norte da África (Sudão Central ou Nigéria), onde o Islã chegou no século VII e, desde então, se configurou como uma religião permeada por tradições islâmicas, costumes árabes e influências “[...] animistas e fetichistas ancestrais em diversas tribos” (RIBEIRO, 2012, p. 109).

Os negros muçulmanos que chegavam ao Brasil tinham um importante diferencial: sabiam ler e escrever, possuindo uma vasta literatura em língua árabe, além de serem exímios estrategistas de guerra, devido ao contexto social em que viviam em sua terra natal (REIS, 2012; FREIRE, 1980; RIBEIRO, 2012). Eram conhecidos como **Malês**: “[...] o termo malê deriva de *imale*, que significa muçulmano em iorubá (REIS, 2012). Outra característica distintiva do negro Malês eram suas atividades:

[...] foram destinados a atividades ligadas ao comércio, tornando-se negros de ganho [escravos que faziam serviços urbanos e recebiam um salário]. Devido a esta peculiaridade, muitos dos malês chegaram, mesmo com dificuldade, a comprar a sua alforria e até alguns, desses alforriados, conseguiram desenvolver patrimônio financeiro maior que certos brancos (RIBEIRO, 2012, p. 112).

Essa distinção não funcionava na prática devido às condições comuns que compartilhavam - de privação de direitos e perseguição religiosa, conforme nos diz Ribeiro:

Isso porque o Islã mesmo após a libertação dos escravos manteve-se como um fator de confraternidade, unindo os negros Malês e demais escravos revertidos através de

¹⁴ “Pedro Álvares Cabral foi acompanhado em sua expedição de 1500 pelos muçulmanos: Chuhabidin Bin Májid e o navegador Mussa Bin Sate” (Al’Jerrahi, apud ARAÚJO, 2005).

¹⁵ Em outubro de 1929, Khalid Edhem Bey, descobriu por acaso na Biblioteca de Serallo, na cidade de Istambul, um mapa de pergaminho confeccionado no mês de Muharam do ano islâmico de 919 (março de 1513). O autor do mapa, Piri Muhyí’Din Re’is era famoso navegador e cartógrafo que faleceu por volta de 1555. Esse mapa se constitui numa das frações de evidências mais conclusivas a respeito da descoberta do hemisfério ocidental pelos muçulmanos. O mapa de Piri contém informações, que não poderiam ser do conhecimento de Colombo, relativas à longitude relativa correta da África e, através do Atlântico, todo o caminho desde o meridiano de Alexandria, no Egito, até o Brasil. As ilhas situadas no meio do Atlântico são apresentadas com acentuada clareza. As ilhas do arquipélago de Cabo Verde, Ilha da Madeira e Açores são mostradas na longitude perfeita. As ilhas Canárias estão afastadas por um grau de longitude. Os Andes surgem no mapa em 1513, apesar de só terem sido “descobertos” pelos europeus até 1527 com a chegada de Pizarro (QUICK, 1996, p. 16-17, apud ARAÚJO, 2005, p. 39).

¹⁶ Para melhor compreensão sobre o assunto recomendo a leitura do trabalho de Eduardo José Santana de Araújo “Presença islâmica no nordeste do Brasil” da Universidade Católica de Pernambuco, 2005.

crenças e práticas em comum, funcionando como um fator identitário (RIBEIRO, 2012, p. 130).

O Islã tem uma história conflituosa com as questões da escravidão brasileira. Houve revoltas e muitos escravos foram vendidos ou migraram (no caso dos alforriados) para o Rio Grande do Sul, São Paulo e Rio de Janeiro, onde continuaram sendo muçulmanos e não malês (ARAÚJO, 2005).

Vários relatos de visitantes muçulmanos estrangeiros e pesquisadores narram a presença de negros muçulmanos e rituais religioso atribuídos aos Malês, em muitos casos até mesmo com elementos sincréticos. A palavra Oxalá, uma possível variante da expressão islâmica Isha-Alláh, seria um exemplo desse sincretismo religioso. (RIBEIRO, 2012).

Uma segunda fase seria protagonizada pela *imigração*. Os imigrantes vieram, a princípio por volta de 1876, de países como Palestina, Líbano (sul) e Síria (Damasco), refugiando-se de conflitos étnicos e religiosos, e chegando ao Brasil se estabeleceram principalmente em São Paulo e Foz do Iguaçu. Eram tratados por ‘turcos’, como relata Aseff: “*Se vinham do Oriente Médio, até mesmo os gregos, recebiam a mesma alcunha: ‘são todos turcos, tchê’*” (ASEFF apud RIBEIRO, 2012, p. 118). Não eram apenas muçulmanos, mas também adeptos do cristianismo e do judaísmo. Tornaram-se mascates, viajando grandes distâncias comercializando mercadorias cada vez mais diversificadas.

A comunidade islâmica no Brasil firma seu aparato em território nacional na década de 1920:

Em 1928 inaugura-se na Av do Estado, em São Paulo, Capital, a primeira sociedade beneficente muçulmana no Brasil, com 62 pessoas arroladas, originárias da Síria, Líbano, Palestina, Nova Granada e Egito. Poucos anos depois, em 15 de junho de 1933 é publicada a primeira edição do jornal Sírio, AZ-ZIKRA, a primeira publicação muçulmana no Brasil.¹² Tendo a construção iniciada em 1929, da primeira mesquita do Brasil e da América Latina; é inaugurada em 1960, no bairro do Cambuci em São Paulo. (RIBEIRO, 2012, p. 119).

A mais recente imigração de árabes muçulmanos para o país se deu por conta dos conflitos religioso no Oriente, especialmente na Palestina, com a implantação do Estado de Israel. Esses novos imigrantes tiveram um diferencial, na relação com a sua terra natal e com parentes, mantido também com a ajuda da tecnologia moderna e da internet (Farah, *apud* RIBEIRO, 2012, p.120).

É neste período que será construída uma das mesquitas mais suntuosas do Brasil, em Foz do Iguaçu, PR e, em 1969, que a Escola (Colégio) Islâmica(o) é inaugurada na Vila Carrão, São Paulo, SP, como importante centro divulgador da cultura muçulmana. O crescimento da comunidade islâmica progride a ponto de em 1970 realizar-se o primeiro Congresso Internacional Islâmico dos Muçulmanos do Brasil,

com participação do Irã e da Turquia. Através de contribuições financeiras da Arábia Saudita, Líbia, Kwait e Irã, no Brasil já existem 90 instituições islâmicas, 60 mesquitas e 120 salas de oração, distribuídas nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso, Pernambuco, Paraíba, Bahia, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul com aproximadamente 50 Sheiks ou Imãs oriundos principalmente da África (Egito, Marrocos e Moçambique)”. (RIBEIRO, 2012, p. 120)

A preocupação moderna das comunidades muçulmanas é com a identidade religiosa, que deverá ser preservada por meio da ortopraxis (da vida no mundo e para o mundo), a despeito das divergências culturais com a sociedade brasileira.

Para Ribeiro (2012) a terceira fase da presença islâmica no Brasil é a de *conversão*. De fato, não há como precisar o número de conversos, tendo em vista que no Islã não há um ritual público de conversão/reversão.

Em se tratando de islamismo de conversão, alguns dados são relevantes: 85% dos frequentadores das mesquitas no Rio de Janeiro são brasileiros revertidos, sendo que o número de revertidos saltou de 15% em 1997 para 85% em 2009. Em Salvador, a frequência de brasileiros revertidos é de 70%. (Cardoso, 2011, p.63-64). Na região do ABCD, no estado de São Paulo encontra-se a Mesquita de São Bernardo do Campo, com cerca de 400 famílias de libaneses e revertidos (FERREIRA, 2009, p.6). A cidade de São Bernardo do Campo, SP, é considerada por alguns como a capital dos muçulmanos no Brasil, pois além da grande mesquita, é o local das sedes de diversas organizações como: a Junta de Assistência Islâmica Internacional, o Centro de Divulgação do Islã para a América Latina (CDIAL), a assembléia Mundial da Juventude Islâmica (WAMY) e a Editora Makkah. A comunidade muçulmana do Rio de Janeiro se reúne na Sociedade Muçulmana Beneficente do Rio de Janeiro (SBMRJ), em uma sala de oração no bairro da Lapa. Conta com cerca de cinco mil afiliados formalmente. Dentre estes cerca de 40% são árabes e descendentes de árabes. A maioria dos participantes é de revertidos brasileiros e estudantes africanos em estadia no Brasil (MONTENEGRO, 2002). Em contrapartida, a Mesquita Iman Ali Ibn Abu Talib, em Curitiba, PR, reúne cerca de 15.000 pessoas, quase que exclusivamente imigrantes sírios, palestinos, libaneses, egípcios e seus descendentes (PINTO, 2005, p.234). As mesquitas em São Paulo apresentam características próprias, dadas principalmente pela forma com que o Sheik as administra. A Mesquita Brasil, mais antiga no país possui uma comunidade de cerca de 1.700 membros, com orientação Sunita enquanto que a mesquita do Brás possui uma liderança Xiita, com cerca de 20.000 membros. Ambas as mesquitas são voltadas principalmente para os árabes e seus descendentes. Por outro lado, a mesquita do Pari, possui na sua liderança um Sheik sunita, chegado há quatro anos da Síria, e volta-se quase que inteiramente para os revertidos brasileiros, tendo também cadastradas 200 famílias de origem libanesa. [...] Do numero total de revertidos que frequentam as mesquitas do país, cerca de 70% são do sexo feminino [...] a maioria dos brasileiros revertidos estão entre os 20 e 40 anos (RIBEIRO, 2012, p. 122-123).

Mas, não são apenas os muçulmanos que circulam nos espaços sagrados islâmicos como as mesquitas, por exemplo; há também os estudiosos e visitantes que desejam aprender sobre a religião. O Islã, apesar de não ter a prática de um proselitismo de rua (embora eu mesma tenha presenciado na pesquisa de campo algumas ações organizadas por eles para a

divulgação do Islã, como será mencionado no capítulo quatro dessa dissertação), eles possuem uma ampla e eficiente rede de divulgação através de literatura em português e distribuição gratuita do Alcorão, a todos os visitantes e estudiosos do Islã.

A *dawah* é outra forma de proselitismo recorrente entre os muçulmanos, que “diz respeito tanto ao exemplo que os muçulmanos devem ser para a sociedade atraindo assim mais pessoas para o Islã, quanto ao ato de falar da religião para os não muçulmanos” (SANTOS, *apud* RIBEIRO, 2012: 124).

O Instituto ou Academia Islâmica oferece cursos de “divulgador do islam” e de “língua árabe” presenciais e/ou à distância com a duração de um ano e meio. Os cursos são voltados para brasileiros e estrangeiros de origem árabe, residentes no Brasil. Dentro de cinco anos deve ser criado o primeiro curso universitário de teologia islâmica no Brasil para formar Sheiks brasileiros. Hoje, doze brasileiros estudam em Universidades da Arábia Saudita e da Síria para se tornarem os primeiros Sheiks brasileiros (REVISTA ULTIMATO, 2012, p.16).

O uso da internet, através de blogs, sites e redes sociais é outra maneira de praticar a *dawah*. Geralmente, nesses espaços são oferecidos cursos da língua árabe e sobre a religião (CHAGAS, 2006). No caso dos revertidos brasileiros, há cursos específicos sobre religião, e no caso dos jovens, uma programação coordenada pela Liga da Juventude Islâmica e pela WAMY que consta de acampamentos, cursos sobre ecologia, concursos e dinâmicas. As crianças também recebem cursos específicos, literatura infantil, aulas de religião e de árabe.

Há outra frente de conversão do Islã que tem crescido: a dos jovens negros das periferias dos grandes centros, que têm encontrado através da música como o hip-hop e do esporte como o boxe, não apenas uma nova fé, mas novas oportunidades para a vida. É importante destacar que estas formas de conversão estão envoltas a formas de sociabilidade e de lazer, buscando atingir diferentes grupos etários.

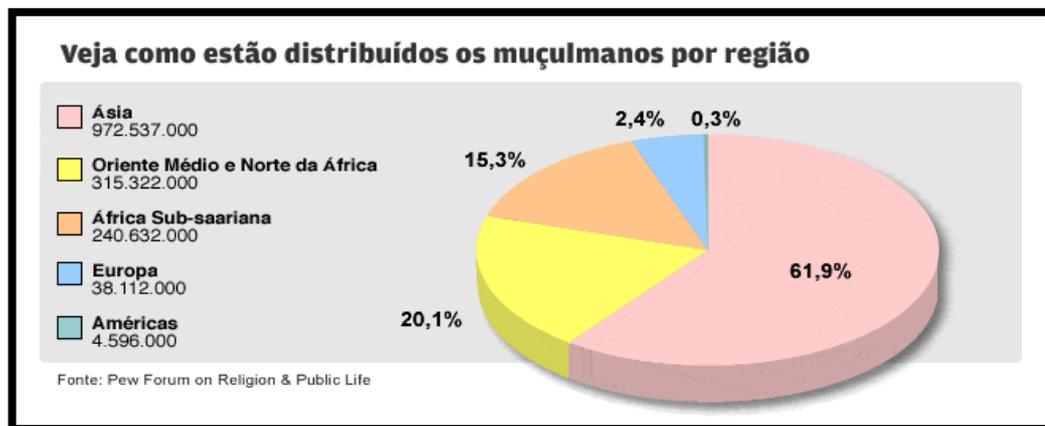
O novo islã negro foi influenciado pela luta dos direitos civis dos afro-americanos, nos anos 60 [...] Cruzou então com o hip-hop do metrô São Bento, em São Paulo, nos anos 80 e 90. E ganhou impulso no 11 de setembro de 2001 [...] no processo de construção da identidade, os novos convertidos trocaram perguntas e lacunas por certezas. A história é resgatada naquilo que serve a uma afirmação positiva – e as contradições, quando existem, pertencem ao outro (BRUM, 2009).

No nordeste brasileiro, os primórdios da presença muçulmana são quase sempre relacionados ao tráfico de escravos negros africanos a partir do século XVII, advindos da África muçulmana para Bahia, Pernambuco, e posteriormente, Maranhão. Atualmente, há comunidades islâmicas na maioria dos estados do nordeste: Pernambuco, Bahia, Maranhão,

Ceará, Sergipe, Rio Grande do Norte e Paraíba. As comunidades da Bahia e Pernambuco são as mais antigas e representativas da região. A maioria dos revertidos nordestinos são homens, jovens e geralmente migrantes de religiões como a católica, pentecostais e neopentecostais¹⁷.

O Islã hoje é praticado por cerca de 1,57 bilhões de muçulmanos, ou seja, quase 25% da população mundial (RIBEIRO, 2012, p. 108), distribuídos na sua maioria entre a Ásia, Oriente Médio e África. A maioria dos muçulmanos não é árabe. Segundo dados da Folha de S. Paulo¹⁸, publicados em 2009, o Islã, apesar de ser uma religião em crescente expansão, ainda é minoria na Europa e Américas mesmo com o amplo contingente migratório.

Figura 6 – Mundo Muçulmano



Fonte: Folha de São Paulo, 2009 (<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u635475.shtml>).

O quadro é o demonstrativo da porcentagem da população de muçulmanos nos continentes. A maioria ainda está localizada na Ásia, mas há um aumento nos continentes europeu e americano, principalmente relacionado às novas frentes de imigração.

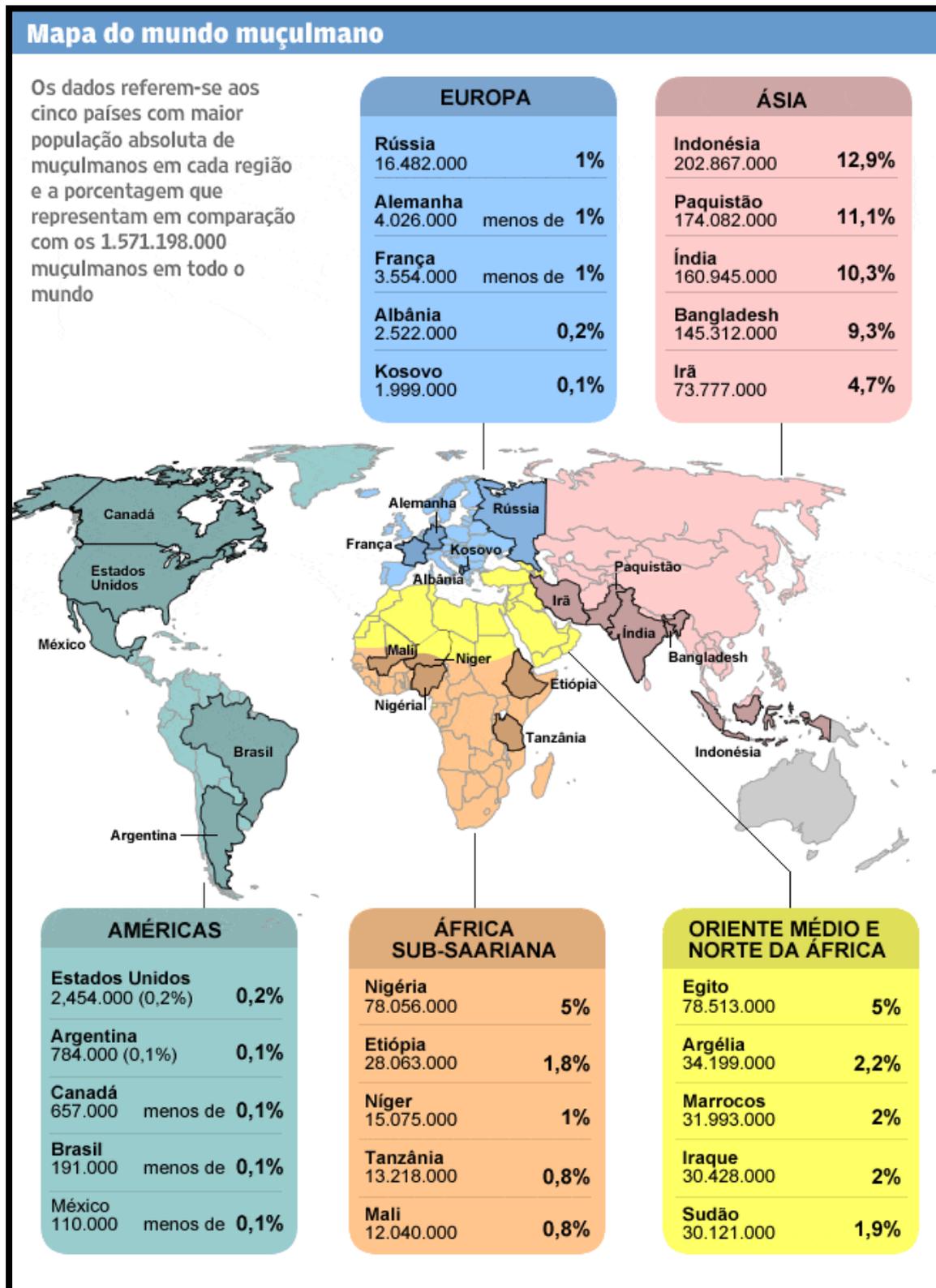
Em alguns países, como o Brasil, é um grupo minoritário, mas que desenvolve amplas ações de proselitismo através de entidades divulgadoras do Islã como é o caso da¹⁹ Federação das Associações Muçulmanas no Brasil (FAMBRAS), com sede em São Paulo-SP, um dos maiores responsáveis pelo crescimento e fortalecimento das comunidades islâmicas no país.

¹⁷ O surgimento do Islamismo na Paraíba e agreste se Pernambuco será objeto da nossa etnografia no terceiro capítulo desse trabalho.

¹⁸ Folha de São Paulo. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u635475.shtml> Acesso: 05/11/2012

¹⁹ Para maiores informações ver: www.fambras.org.br

Figura 7 – O Mapa do Mundo Muçulmano



Fonte: Folha de São Paulo, 2009 (<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u635475.shtml>).

A teologia islâmica se divide em duas categorias de pensamento principais: **crenças** (o Iman) e **práticas** (o Din), ambas fundantes do que constitui o *ser muçulmano*. O *Iman* é compreendido como as principais crenças do Islã, que são: Allah, os profetas, os livros sagrados, a predestinação ou decretos de Deus, o juízo final, o paraíso e a salvação. O *Din* é o que confere a religião o status de um modo de vida, é composto por: Asháhda ou Kalimat at-Tawhid, a Salat²⁰, o Zakat, o Ramadã, a Hajj, o Alcorão, a Sunna, o Haddith, o Ijmá, a Sharia e o Jihad²¹. Essas são as crenças e práticas que também outorgam aos fiéis a convicção de serem todos os muçulmanos, pertencentes a uma mesma irmandade: a “*Ummah*”, cabendo a eles, distribuídos em todo o mundo, promover a união da Dal-Islam ou Casa do Islã.

1.5 O ISLÃ DE UM PONTO DE VISTA ANTROPOLÓGICO

As primeiras pesquisas sobre o Islã se iniciaram no início do século XIX, com a necessidade de “dominação” das potências ocidentais sobre os territórios muçulmanos. “Conhecer para dominar” era a proposta dos colonizadores. Desses estudos surgiu o que é conhecido como “Orientalismo”²², cujas representações, na Literatura, na História e nas Ciências Sociais sobre o mundo oriental, se davam a partir de visões das sociedades muçulmanas como homogêneas e estanques (CHAGAS, 2006, p. 18-19). Talal Asad seria um dos principais expoentes da temática islâmica, quando propõe que as investigações antropológicas sobre as comunidades muçulmanas se deem a partir da “interpretação discursiva” dos seus textos, que evocam ao mesmo tempo práticas discursivas específicas em cada contexto de análise: “an anthropology of islam will therefore seek to understand the historical conditions that enable the production and maintenance of specific discursive traditions [...]” (ASAD, 1986, p. 17)

As práticas disciplinares aplicadas pelas tradições religiosas são capazes de construir, moldar e dirigir as condutas dos seus adeptos através de mecanismos (regras e punições) que induzem o seu estar no mundo, isto é, suas disposições espirituais, morais e físicas, permitindo a construção de um *habitus* religioso a partir da internalização dos valores religiosos normativos (CHAGAS, 2006, p. 24).

Geertz afirma que esse esforço coletivo para ‘compreender o Islã’, teve o seu *revival* após os atentados de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos da América, e nos anos

²⁰ Aliado ao jejum, a Hajj e a Zakat são os chamados Atos de Adoração.

²¹ Para uma melhor compreensão acerca das crenças e práticas islâmicas, sugiro consulta a SOUZA-LIMA, 2012:88 pgs.

²² SAID, 1978; CHAGAS, 2006.

posteriores quando a visão de um oriente, já descrita por Said (1978), tem se reproduzido nos inúmeros livros e publicações que teorizam sobre o que seria a o Islã e o Islamismo. Geertz (2015) descreve estas ‘análises ocidentais’ modernas em quatro abordagens teóricas sobre o Islã: A **primeira** abordagem seria a ‘Civilizacional’ ou a ‘do Choque de Civilizações’. A **segunda** abordagem é a dos ‘contrastes ideológicos’, onde os muçulmanos são separados por meio de classificações: ‘o bom Islã’ e o ‘mal Islã’, o ‘Islã tolerante’ e o ‘Islã terrorista’, o ‘verdadeiro Islã’ e o ‘falso Islã’, sendo todas estas categorizações políticas. A **terceira** abordagem é a ‘conciliatória’, onde ‘muitos são os caminhos, mas Deus é um só’; é a tentativa de traçar um diálogo ‘apaziguador’ e ‘relacional’ entre o Islã e as demais tradições religiosas. E finalmente, a **quarta** abordagem ‘da perspectiva tradicional’, onde o islã é interpretado como um reduto de tradições, cada vez mais ameaçadas pela modernidade.

Geertz (2015) dá uma ênfase especial à primeira abordagem, denominada de Civilizacional ou do ‘Choque das Civilizações’(SAID 2008) ²³, que pode ser adjetivada como dualístico-gnóstica, tendo em vista que a partir dessa visão teórica o mundo é categorizado entre o Ocidente *versus* o Oriente, o bem *versus* o mal, o progresso *versus* o atraso, o evoluído *versus* o primitivo, o cristão *versus* o muçulmano. Esses autores propõem a “compreensão do Islã” entendendo-se que

[...] a ‘civilização islâmica’ deve ser vista mais na perspectiva de suas reações ao que a cerca, ao que a confronta e ao que ela confronta – o Ocidente, o Oriente, a globalização – do que aos preceitos, quaisquer que possam ser de seu caráter espiritual. Foram seus encontros com os outros, em vez de consigo mesma, que a modelam (GEERTZ, 2015, p. 159).

Em seguida, faz uma crítica ao enfoque civilizacional, quanto ao que seria um equívoco analítico, que não considerou “as concepções especificamente religiosas e motivações especificamente espirituais” da história e trajetória expansionista islâmica; e quando, por outro lado, se detém numa abordagem “através dos olhos da fé”, onde o Islã passa a ser compreendido apenas do ponto de vista de sua “história externa, contextual” (GEERTZ, 2015, p. 160).

²³ Edward Said ressalta quão nociva é essa “orientalização” das sociedades muçulmanas “[...] ênfase que nem o termo “Oriente” nem o conceito de “Ocidente” têm estabilidade ontológica; ambos são constituídos de esforço humano – parte afirmação, parte identificação do Outro. [...] Não por acaso chamo a atenção para o fato de que o orientalismo e o antissemitismo moderno têm raízes comuns. Assim sendo, considero uma necessidade vital que os intelectuais independentes apresentem sempre modelos alternativos aos modelos restritivos e baseados na hostilidade mútua que há tanto tempo prevaleceram no Oriente Médio e em outras partes do Mundo” (SAID 2008, p. 13,20).

Assim, Geertz (2015, p. 81) se questiona: “O que é o Islã? Uma religião? Uma civilização? Uma ordem social? Uma forma de vida? Uma tendência da história mundial? Uma coleção de atitudes espirituais conectadas somente por uma reverência comum a Maomé e ao Alcorão”? Qual é o caminho para Meca?” Geertz (2015).

Para Geertz (2015), o Islã deve ser ‘compreendido’ a partir da sua multiplicidade local, ou seja, a partir das suas *especificidades* “[...] qualquer noção do islã como um universo, em toda parte o mesmo em conteúdo e perspectiva, dificilmente pode sobreviver aos resultados” (GEERTZ, 2015, p. 173). Ele sugere um caminho para o que os teóricos denominam como ‘interpretação moderna do Islã’, onde opta por uma visão não *essencialista*, onde a pesquisa antropológica não se proponha a investigar “[...] um objeto estabelecido e integral de conhecimento sobre o qual é possível uma concepção e uma teoria” (GEERTZ, 2015, p. 161). O Islã é em sua experiência, intercambiante, é um “[...] nome que ressoa tantas coisas ao mesmo tempo” onde os grupos muçulmanos são múltiplos e diversificados. Assim, se “o islã é o que eles fazem, [e] eles são o islã” (GEERTZ, 2004), por outro lado, as formas de *ser muçulmano* e viver a fé cotidiana não devem ser interpretadas a partir de generalizações, sejam elas de âmbito político, ideológico, histórico ou religioso (GEERTZ, 2004).

Desse modo, sendo o Islã uma religião heterogênea, seria “um fenômeno que não está ligado a uma única civilização, pois há uma diversidade e complexidade que permeia o mundo muçulmano” (RAMOS, 2003, p. 19), bem como não sendo um bloco monolítico, se manterão refletidas as diferenças (étnico-culturais e religiosas), dentre os quais estão o que os convertidos denominam como “o Islão brasileiro” (MARQUES, 2011, p. 18).

1.5.1 Notas sobre pesquisas e pesquisadores/as do Islã no Brasil

Chagas (2006) ao descrever os caminhos da antropologia do Islã no Brasil, fez importantes referências às pesquisadoras precursoras desse campo no país: Denise Jardim e Silvia Montenegro. Jardim (2000) se propôs a investigar “os processos de construção de uma identidade étnica árabe (Palestina) no Chuí, e Montenegro focou sua análise nos dilemas e tensões identitárias que envolvem o Islam no Brasil” (CHAGAS, 2006, p. 30). Paulo Hilu Pinto (2005) é um autor relevante na análise dos processos de construção de identidades nas comunidades muçulmanas no Brasil (Rio de Janeiro, São Paulo e Curitiba), que articula a etnicidade árabe a identidade muçulmana, destacando as especificidades de cada comunidade.

Posteriormente, outros nomes se tornaram referência na pesquisa com comunidades islâmicas no Brasil. Vera Marques (2000) realizou um estudo comparativo através da conversão e práticas culturais e religiosas entre grupos islâmicos no Brasil Portugal. Marques foi uma pesquisadora que inovou na abordagem entre os não-nascidos muçulmanos e suas formas de assimilação religiosa, numa época em que as pesquisas em comunidades muçulmanas se concentravam na vivência religiosa de árabes muçulmanos que viviam no país. Sua análise se deteve na conversão de muçulmanos não-árabes e, portanto, homens e mulheres brasileiros que faziam a opção por se *reverterem* ao Islam. Também observou as formas e trajetórias nas *diferenças* em *ser muçulmano* nos dois países.

Sônia Hamid (2012), filha de migrantes palestinos, trabalha com a temática de gênero e reassentamento de imigrantes palestinos no Brasil. A partir das questões de gênero, focou sua investigação entre as mulheres imigrantes palestinas, especificamente na memória e identidade dessas mulheres da comunidade de Brasília/DF²⁴.

Gisele Fonseca Chagas (2006) tem pesquisas nas áreas de transmissão do conhecimento religioso e usos sociais desse conhecimento entre os frequentadores da Sociedade Beneficente Muçulmana no Rio de Janeiro. Ainda trabalhou com as categorias da moralidade e do carisma entre muçulmanas sufis em Damasco, na Síria.

Vlademir Ramos (2003) fez pesquisa sobre conversão e assimilação do *ethos* religioso em comunidades muçulmanas em São Bernardo do Campo na Região do Grande ABC em São Paulo. Já Francirosy Campos Barbosa (2007), desenvolve suas pesquisas entre comunidades muçulmanas em São Paulo, com foco na análise antropológica a partir da performance islâmica, imagem, gênero e corpo. Atualmente é coordenadora do Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes (GRACIAS) que recentemente mapeou pesquisas e pesquisadores do Islã no Brasil.

A pesquisa antropológica que compõe este trabalho coloca-se no quadro das etnografias entre comunidades muçulmanas no Brasil a partir de uma região específica do Nordeste: litoral da Paraíba e agreste de Pernambuco, buscando investigar de que modo estes revertidos nordestinos se colocam no universo de pertencimento e ressignificação de sua conduta social, a partir de suas convicções e seu novo *ethos* religioso.

²⁴ Disponível em: <http://www.antropologiaeislam.com.br/sonia-hamid.html>

2 SER MUÇULMANO É SER *UMMAH* - DISCURSO HISTÓRICO-TEOLÓGICO, CIRCUITOS E REDES ISLÂMICAS NO NORDESTE DO BRASIL

A comunidade religiosa é uma categoria fundamental para a compreensão da identidade religiosa islâmica de revertidos brasileiros, a compreensão entre os conceitos de reversão, tawhid (unicidade) e Ummah são, portanto, dialógicos e primordiais na discussão desse capítulo.

2.1 ANALISANDO A REVERSÃO

No tocante ao sentido de *reversão*, este está ligado à compreensão dos adeptos de que todos os homens nascem *submissos* a Deus; daí se origina o termo “Muçulmano” = *Muslim* = *Submetido*. Os discursos religiosos que são veiculados acerca da Reversão pautam-se na ideia de que esta é uma condição natural da humanidade, um fato natural, essencializado pela teologia islâmica e exemplificado nas figuras de personagens como Abraão, Ismael, Davi, Salomão e Jesus Cristo, mencionados no Alcorão e considerados como “submetidos a Deus” e, portanto, muçulmanos.

Nesse sentido, os muçulmanos têm a convicção de que as demais crenças, em especial o cristianismo e o judaísmo, são uma deturpação da verdadeira fé, propagada por Muhammad e que culminará no *retorno* de toda a humanidade a uma vida de submissão completa aos preceitos de Allah e a sua vontade. Mas como ocorre o processo de reversão para os Muçulmanos?

É muito simples se converter ao Islã, basta repetir o testemunho de fé (shahada) na presença de pelo menos um muçulmano. A shahada é feita em árabe assim “Ach hadu an La ilaha ila allah wa ach hadu ana muhammadan rassullullah” que significa 'testemunho que não há outra divindade além de Allah e testemunho que Muhammad é Mensageiro de Allah', depois disse o novo muçulmano ou muçulmana toma um banho completo na sua casa e veste roupas limpas. Já é um muslim (muçulmano em árabe) e todos seus pecados foram apagados²⁵.

Para Marques (2000), aqueles que se reverterem ao Islã apresentariam quatro características principais: “1. A falta de uma identidade religiosa; 2. O estímulo ao estudo relacionado à religião; 3. Experiências dramáticas e desorganização familiar; e, 4. Duvidas sobre a existência de Deus.” (MARQUES, 2000, p.95).

²⁵ In: <http://muculmanaonline.blogspot.com/>.

Mas quem são esses indivíduos que se submetem a fé islâmica (revertem) no contexto pessoense e mais recentemente na comunidade caruaruense? Como aponta Ribeiro (2012, p. 132), o encontro com o Islã se dá na maioria das vezes através da curiosidade, do interesse pela língua árabe, amizades, e questões sociopolíticas. Neste campo de pesquisa a reversão se dá, geralmente, em indivíduos que estabeleceram contatos (seja por internet através de amigos) com muçulmanos (nacionais ou estrangeiros). Prandi (*apud* RIBEIRO, 2012:132) diz que, “a religião que se professa hoje já não é aquela na qual se nasce, mas a que se escolhe”. Assim, os revertidos acreditam ser esta uma opção individual, motivada pela importância das redes sociais nas formas de comunicação e de sociabilidades, que desembocam em novos projetos de pertencimento comunitário.

Assim, “Em todas estas modalidades é característica do convertido fazer de sua conversão uma entrada numa nova vida, refazendo assim suas convicções éticas, seus hábitos sociais e espirituais” (RIBEIRO, 2012, p. 132). Para compreendermos de modo amplo o significado da fé para os revertidos que compõem o cenário dessa pesquisa torna-se primordial compreender o *sentido da reversão*, fundamental para a legitimação da fé entre os muçulmanos. Sobre isso afirma Ferreira (2009, p.2):

[...] venho sustentado à importância de se referendar o termo revertido/ reversão nos textos que tratam de fiéis que passaram a adotar a religião islâmica, porque o conceito nativo evidencia o fato de que houve um retorno, uma volta ao ponto de partida; em substituição, ao termo convertido (conversão), tão mais popularmente utilizado na Antropologia e Sociologia da Religião, mas que significa — o ato de passar dum grupo religioso para outro, duma para outra seita ou religião.

É preciso, portanto, considerar as “categorias nativas” também no que tange aos usos do termo reversão e os significados adotados pelos crentes. O rito da reversão passa a ser apreendido como um retorno a um evento que é fundante na concepção do islã, como um modelo último da religiosidade para os homens. É, pois, marcado por uma forte ênfase nos sentimentos de pertencimento a este universo do eterno sagrado (WEBER, 1994).

Podemos verificar a importância da religião como elemento formador do pertencimento identitário dos muçulmanos, sendo a Reversão uma característica fundamental na delimitação das fronteiras entre o Islã e outras religiões; tida como uma particularidade, uma propriedade do mundo muçulmano.

Propus-me, então, a investigar os modos como essa reversão era assimilada pelos fiéis muçulmanos. Questionei se eram nascidos muçulmanos ou revertidos, de que modo se dera,

para os brasileiros, a sua reversão e como a adesão a uma nova forma de religiosidade provocou mudanças na vida pessoal destes indivíduos.

– Fiz a reversão em janeiro de 2008, não encontrei dificuldade em ser muslim porque não difere muito do cristianismo, amamos os mesmos profetas e respeitamos os livros sagrados, observamos mais as leis divinas e encontramos mais facilidade em segui-las. Conheci o Islam pela internet há dois anos. Pesquisando e conversando o Resolvi me reverter. Minha reversão cabe unicamente à observância do comportamento dos muçulmanos quanto a reverencia e respeito a Deus, vi isso na minha passagem pelo Oriente Médio, e me fez refletir de como relaxadamente eu fazia a obra de Deus como missionária de uma igreja protestante. Abri os olhos, observei comportamentos que não tinha nada a ver com o que Jesus ensinou, não deixei meu Jesus, simplesmente entendi o que ele realmente é, profeta e mensageiro de Allah. Jesus, com seu modo de agir, de orar, de se comportar mostrou-se ser um verdadeiro muçulmano (Hani, 60 anos).

Como podemos ver na fala acima, muitos dos revertidos professavam religiões de cunho evangélico, tendo sido a religião islâmica uma porta de questionamentos de antigos credos:

– Revertida há quase 4 anos, em 27/12/2011, quando estudei bastante por dois meses lendo vários livros sobre islam, e vendo sites contra o islam até. Deixei a igreja evangélica em 2010 por não mais acreditar que Jesus era deus, e desde então passei a buscar a verdade (Laila, 31 anos).

De acordo com algumas falas, a leitura do Alcorão também foi fundamental para a reversão:

– Revertida há seis meses. Minha reversão se deu após a leitura do Alcorão. Eu já vinha estudando anteriormente até entrar em contato com o Centro Islâmico de João Pessoa. A leitura foi Alcorão abriu meus olhos e meu coração para o caminho de felicidade e paz. Minha reversão foi realizada após a leitura do Alcorão quando senti e percebi que o Islã é a verdadeira religião de Deus. Quando me reverti senti medo da minha família e amigos sim não posso negar. Passei por momentos difíceis em casa. Mas agora tudo está melhorando (Amatullah, 22 anos).

A conexão entre a religião e o ‘mundo árabe’ ou ‘lado oriental’ também serviu como atrativo:

– *Revertido a pouco mais de um anime meio. Sobre ainda reversão, eu sempre fui voltada para o lado oriental e sempre estudei muito a religião até que tomei a decisão é aqui que quero ficar até o último dia da minha vida. Eu sempre fui um pouco voltada para o lado oriental e sempre estudei um pouco da religião, até que um dia resolvi me aprofundar e consegui algumas pessoas que me ajudaram muito até que eu decidi que era realmente o que eu queria e é aqui que quero ficar até o último dia da minha vida. (Hadiya, 41 anos).*

– *Muçulmana revertida. Na verdade, eu já tinha feito a reversão em casa, lendo a shahada em um blog de uma irmã, mas refiz no Centro Islâmico de João Pessoa meses depois, no dia 12 de abril de 2013. Eu sempre admirei a forma como as muçulmanas se vestem, queria me vestir igual, usar o hijab. As pessoas me falavam que eu não poderia ser muçulmana, por que eu não sou árabe, e que eles (nós muçulmanos) estamos condenados ao inferno. Eu fui vivendo e um dia, já na universidade, depois de um seminário, eu comecei a pesquisar sobre o Islam, foram-se mais de cinco meses lendo blogs de irmãs, páginas sobre o islamismo, lendo a tradução do Alcorão e buscando por alguma comunidade muçulmana próxima a mim. Eu encontrei um artigo do Antônio Ahmed Andrade, publicado em um site, falando dos muçulmanos na Paraíba. Pronto, pra minha alegria, agora eu tinha certeza!! Tem muçulmanos na Paraíba! Procurei o endereço, encontrei um telefone, liguei, era uma terça-feira e quem me atendeu foi o Diego (Saïd), combinamos que eu iria conhecer o CI na sexta-feira, mas eu não aguentei e liguei novamente perguntando se eles poderiam me receber na quinta-feira. E eu fui, conheci o CI, o Saïd e o Mustafa, recebi livros, tapete pra oração, e também fui na sexta-feira pra conhecer as irmãs, fiquei frequentando por quase dois meses até fazer a reversão lá (Zafira, 22 anos).*

Mas muitos, em especial as mulheres revertidas, falam da importância da internet e da influencia de alguns muçulmanos (amigos ou pretendentes matrimoniais) na sua reversão:

– *Revertida, um ano. Foi uma surpresa por eu jurava como todo mundo, que pra ser muçulmano tinha quer nascer árabe e foi por um amigo argelino que descobri que eu poderia me reverter ao islam (Ahlam, 38 anos).*

– *Revertida. Eu tinha curiosidade sobre o mundo árabe, a cultura, mas conheci um muçulmano que passou a falar da religião pra mim (Aysha, 45 anos).*

Quanto as principais mudanças que aconteceram no cotidiano as mulheres apontam que o ‘uso do véu’ e as roupas mais compostas (‘que cobrem o corpo’) são acompanhadas pelas mudanças no ‘nas atitudes, modo de falar e de agir’ ou de se ‘relacionar com as pessoas’ como transformações fortemente sentidas. No tocante aos preceitos religiosos apontam a necessidade de leituras diárias e de orações como regras a serem seguidas.

– *Coisas fúteis e ilusões mundanas, deixaram de fazer parte de minha vida. A percepção de que esse mundo, essa vida é um prazer ilusório e no fim quando tudo for posto na balança, as suas atitudes serão determinantes, com toda certeza foi outra mudança. A gente para de se preocupar com muita coisa que acontece aqui e se importa mais com o que nos levará a *Jannah* (Zafira, 22 anos).*

As mulheres ainda destacaram que as mudanças de vestes (como não mais usar roupas de praia) e de comportamentos as colocam, religiosa e socialmente, numa condição mais favorável, onde são mais valorizadas pelo que professam do que pelo que exibem:

– *Passei a estar mais perto de Allah, a me valorizar mais, a me cobrir mais (Laila, 31 anos).*

– *Sem sombra de dúvida o respeito ao meu corpo passei a me valorizar, passei a entender que meu corpo não é objeto de desejo, mas uma morada de Deus (Ahla, 38 anos).*

Atualmente o grupo de frequentadores da Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa é bastante diverso. Há muitos revertidos, entre mulheres e homens, mas há também um número relevante de migrantes estrangeiros que vieram para o Brasil a trabalho ou após o casamento com brasileira. Aqui se estabelecem, arrumam emprego, aprendem a língua e professam sua religião. Na última Festa do Sacrifício, por exemplo, era bem comum ouvir diálogos em árabe entre os diversos muçulmanos migrantes, conversando sobre religião e situações do cotidiano. Lembro que uma das interlocutoras mencionou, em tom de brincadeira: ‘aqui se fala mais árabe do que português agora!’ A Comunidade islâmica de Caruaru também é composta, em sua grande maioria, por muçulmanos revertidos.

Indagamos aos muçulmanos brasileiros qual é a importância da reversão na vida pessoal. Conforme as respostas estariam mais ‘perto de Deus’, ‘exerceriam diariamente a fé’; passando a ‘ouvir mais que falar’:

– *Eu me sinto orgulhoso de ser muçulmano, ter informações e educação em islam. O Islam me ensina a ser boa pessoa e amar a todas as pessoas mesmo sendo diferentes. E me dá a certeza da verdade e da vida após a morte (Mahdi, 29 anos).*

– *Eu antes me sentia perdida, sem me sentir no caminho certo da salvação. Após me tornar muçulmana todas as minhas dúvidas se foram, e hoje tenho a certeza de estar no caminho certo, o que Deus quer pra mim (Laila, 31 anos).*

– *É como se eu fosse outra pessoa. Hoje eu tenho outra perspectiva de vida, outro olhar em relação a tudo o que acontece no mundo, e me acontece também. Foi sem dúvida alguma, um divisor de águas e eu agradeço a Allah todos os dias por isso (Zafira, 22 anos).*

Para estas pessoas, enquanto sujeito de sua história, à dimensão religiosa é fundamental, mas é moldada a partir da interação constante com uma pluralidade de histórias de vida que, de alguma maneira, devem responder a questões existenciais.

2.2 O DISCURSO TEOLÓGICO DO TAWHID (UNICIDADE)

*Bismilláhir Rahmánir Rahim
Qul Huwalláhu Ahad
Alláhus Çamad
lam Yalid, Walam Yúlad
Walam Yakullahu Kufuwan Ahad.*

*(Em nome de Deus, Beneficente e Misericordioso,
Diz: Ele é o Deus Único,
Deus, O Absoluto,
Ser que não gerou, nem foi gerado,
E nada há que se Lhe assemelhe).*

Surata Al-Ikhlâs Alcorão – Capítulo 112

Conforme observado, no ato da reversão, o fiel deve repetir as seguintes palavras na língua árabe: “*La ilaha illallah*”, que significa: “*não há outra divindade senão Allah*”. Na visão de mundo muçulmana, ao repetir essas palavras, o muçulmano está afirmando que o deus do Islã é Único, diferenciando-o das outras crenças por não haver associação com outra

divindade, como afirma Mawdudi (1960, p. 50): “É a expressão desta crença que faz a diferença entre um verdadeiro muçulmano e um kafir (descrente), um mushrik (aquele que associa parceiros a Deus em Sua Divindade) ou um dahriyah (um ateu)”.

Como podemos ver, as fronteiras que distinguem um “*verdadeiro muçulmano*” de um “*kafir*” situa-se antes de tudo na crença em um único deus: o deus islâmico, um ser imanente e auto-suficiente. A unicidade e supremacia de Allah (Al-Qayyum)²⁶, portanto, atestaria que apenas este é merecedor de adoração, não existindo absolutamente qualquer outro ser digno de ser adorado; o único diante de quem as cabeças devem se curvar em submissão. É, pois, o conhecimento que atesta ao fiel a verdade, de acordo com a teologia islâmica, sobre a unicidade de Deus.

Tawhid é a pura fundação do Islã do qual todos os outros pilares e princípios dependem. Se o Tawhid de uma pessoa não está correto, o resto do seu Islã torna-se de fato, uma série de rituais politeístas. [...] É a crença de que Allah é Um e Único, sem parceiro em Seu domínio ou em Suas ações (*Rububiya*), Único sem semelhante em sua essência, Seus atributos e Suas características (*Assmá wa Sifát*), e Único sem rivais na Sua divindade e na adoração (*Ulúhiyatil 'Ibáda*). Os três aspectos ou categorias do Tawhid são geralmente atribuídos pelos seguintes títulos: 1. *Tawhid ar-Rubbubiya* (literalmente “Manter a Unicidade da Soberania de Allah”) 2. *Tawhid al-Assmá was-Sifát* (literalmente “Manter a Unicidade dos Nomes e Atributos Divinos de Allah”) 3. *Tawhid al-'Ibáda* (literalmente “Afirma a Unicidade de Adoração a Allah”) (PHILIPS, 2008, p. 14-15).

O Alcorão atesta os atributos e unicidade de Allah, ainda que não mencione em suas páginas a palavra Tawhid:

Na realidade, a palavra Tawhid não aparece nem no Alcorão nem nos ditos (Ahadice, plural de Hadice) do Profeta . Contudo, quando o Profeta enviou Mu'az ibn Jabal como governador do Iêmen em 9 D.H., ele disse, “Você irá ter com cristãos e judeus (o povo do Livro). Então, a primeira coisa a fazer é convidá-los para a afirmação da unicidade de Allah (Yuwahhidu Allah). (PHILIPS, 2008, p. 14).

Ele é Deus; não existe deus exceto Ele. Ele é o Conhecedor do oculto e do visível; Ele é o Clemente, o Misericordioso. Ele é Deus; não existe deus exceto Ele. Ele é o Rei, O Puro, A Paz, O Confortador, O Preservador, o Todo-Poderoso, o Transcendente, o Sublime. Glorificado seja Deus, acima do que idolatram! Ele é Deus, o Criador, o Iniciador da Criação, o Configurador. A Ele pertencem os Mais Belos Nomes. Tudo que está nos céus e na terra O glorifica; Ele é O Todo-Poderoso, O Sábio. (Surata Al-Hachr 59:22-24).

Não existe deus exceto Ele, o Vivente, o Eterno. Não O tomam nem sonolência nem sono. A Ele pertence tudo que está nos céus e na terra. Quem intercederá junto a Ele exceto com Sua permissão? Ele sabe o que o seu passado e o seu futuro, e não compreendem nada do Seu conhecimento exceto o que Ele quer. Seu Trono se estende sobre os céus e a terra. Preservá-los não O fadiga; Ele é o Altíssimo, o Glorioso. (Surata Al-Baqarah 2:255).

²⁶ Tawhidullah: “Ele é o Primeiro e o Último”. In: O conceito de Deus no Islã. www.IslamReligion.com

As passagens da Surata vão de encontro ao modo como as pessoas pesquisadas concebem “Allah”:

– *O criador de todas as coisas, e vivemos em suas mãos. Quem nos dá o sustento... A quem eu peço perdão sobre todos meus erros (Laila, 31 anos).*

– *O Único, Senhor e Criador (Informante não identificado 1).*

– *Meu tudo, motivo de viver, de reverenciar, adorar, amar, que me socorre, que me acalma que me faz entender os outros seres humanos, que de calma nas horas amargas, meu constante companheiro, àquele que é meu misericordioso, provedor, tudoooo (Hani, 60 anos).*

– *"Ele é Allah, Único. "Allah é O Solicitado. Não gerou e não foi gerado. E não há ninguém igual a Ele" Sura Al-Ikhlâs 112 (Amatullah, 22 anos).*

– *O criador de tudo de todos, o misericordioso, o misericordioso (Ahlam, 38 anos).*

É notório, portanto, que a unicidade de *Allah* é uma verdade inquestionável no discurso teológico islâmico, acompanhada pela fé e mesma convicção entre seus adeptos. E esta supremacia do deus islâmico sobre todas as outras formas de divindade é, segundo compreendemos, atestada pelo *Tawid* (Wahhada) (PHILIPS, 2008), tido como O conhecimento pleno e perfeito, representante da virtude essencial do Islã.

Tawhid é o mais elevado conceito de divindade, o conhecimento que Deus, através de Seus Profetas, enviou para a humanidade em todas as épocas. Foi com este conhecimento que, no começo, Adão foi enviado à terra; foi o mesmo conhecimento que foi revelado a Noé, Abraão, Moisés e Jesus (saw). Foi este conhecimento que Mohammad (saw) trouxe à humanidade. É o Conhecimento puro e absoluto, sem a menor sombra de ignorância. O homem tornou-se culpado de shirk, de idolatria e kufr só porque ele se afastou dos ensinamentos dos Profetas e passou a depender de seu raciocínio débil, de suas falsas percepções ou interpretações preconceituosas. Tawhid dispersa todas as nuvens da ignorância e ilumina o horizonte com a luz da realidade. (MAWDUDI, 2012).

O *Tawid*, portanto, é transmitido por *Allah* e teria sido revelado ao profeta Muhammad, que o fez conhecido à humanidade, com o intuito de livrar os homens da era da jahamília. Sendo assim, sua suposta verdade preconiza a unicidade de um Deus (Allah) cujos atributos lhe garantem a absoluta servidão e obediência por parte dos “submetidos” (*la ilaha*) de modo que não pode ser associado a nenhuma outra forma ou divindade (*illallah*).

Aquele que é o Senhor de tudo; Aquele que é Infinito e Eterno; Aquele que é Todo Poderoso, Onisciente, Onipotente e o Mais Sábio; Aquele que tudo sabe e tudo vê. Ele deve ter autoridade suprema sobre tudo o que existe no universo. Ele possui poderes ilimitados, deve ser o Senhor do universo e de tudo que nele se contém, deve ser livre de falhas ou fraquezas e ninguém tem o poder de interferir em Seu trabalho. Somente um Ser assim pode ser o Criador, o Controlador e o Governador do universo (MAWDUDI, 2011).

A conscientização da deidade de Allah e Sua unicidade é a conscientização da verdade e da sua unicidade. A unicidade divina e a unidade da verdade são inseparáveis. Estes são aspectos da única e mesma realidade [...]. Como a afirmação da absoluta unicidade de Allah, o tauhid é a afirmação da unidade das fontes da verdade. [...] Ele dá ao homem o seu conhecimento; e o seu conhecimento é absoluto e universal (FARUQUI, 1992).

Os fiéis pesquisados nomeiam o Tawhid como ‘*conceito central do Islam*’, sua base:

– *Como conceito central do Islam, significa "fé no Deus Único" como você ver isso. É possível distinguir no tawhid dois aspectos distintos. Por um lado, à existência de um único Deus. Esta afirmação é comum a todas as religiões monoteístas que antecederam historicamente o islam. Por outro lado, reforça radicalmente essa unidade divina ao afirmar que Deus não tem atributos nem possui pessoas associadas (Hani, 60 anos).*

– *A verdadeira crença no Deus único e que Muhammed é o último mensageiro de Allah (Laila, 31 anos).*

– *Deus é único, ele esta presente em todos os lugares. "Testemunho de que não há outra divindade além de Deus e Testemunho que Muhammad é o Mensageiro de Deus" 'Ashaduana ala ilahailaAllah. Ashaduana Mohammad Rassululah' (Informante não identificado).*

Por sua vez Muhammad seria “o último dos profetas”, “o verdadeiro divulgador do Islam”, o “enviado por Allah para revelar a verdade a toda humanidade”:

– *Profeta de deus, o que veio para trazer a luz, a verdade, e nos mostrar o caminho certo, tal qual Jesus tentou junto aos judeus e seus seguidores, são nossos orientadores, mensageiros de Deus (Hani, 60 anos).*

– *Mohammad (SAAW) é o mensageiro de Allah e seu último Profeta que veio trazer a palavra de Deus para todos os povos em todas as épocas. Ele é o admoestador daqueles que creem e não veio trazer novidade mas confirmar o que foi pregado anteriormente (Amatullah, 22 anos).*

Além do momento da Shahada (confissão de fé islâmica), outro momento ritual onde a performance religiosa (BARBOSA-FERREIRA, 2009) evoca o sentido central da unicidade na fé islâmica é durante o ritual da *Salat* (orações diárias islâmicas). No *Adhan*²⁷, são repetidas as seguintes frases:

Äsch hadu än laa ilaaha il-la Allah, (Testemunho que não há outra divindade além de Deus);
Laa ilaha il-la Allah (Não há outra Divindade além de Allah).

Em seguida, durante a prática da oração, palavras e gestos continuam a testemunhar sobre a crença na *Unicidade* divina. Na **Salát Assobeh** (Oração da manhã), o fiel repete em árabe (os textos abaixo estão transliterados do árabe e com uma tradução aproximada para o português):

Attauhíd Bessmel'Láh Arrahmán Arrahím. (Em Nome de Deus Clemente Misericordioso)

Qol hual'Láhu ahad. (Dize: Ele é Deus Uno!)

Allahu Çâmad. (Deus, o Eterno, Absoluto!)

Lam yalêd Ua lam yúlad. (Jamais gerou e nem foi gerado!)

Ua lam yakon Iahú kufuan ahad (E não há quem se lhe compare)

(Surata Al-Ikhláss, Cap. 112, V. 1 a 4).

E também:

Ach-hadú ân iláha illal'Láh uahdahu, lá charíka lah (Eu testemunho de que não há divindade além de Deus Único sem que haja quem se Lhe associe)

Ua achhadu ânna Mohámmadan aduhú ua Rassúloh (E eu testemunho de que Mohammad é Seu servo e Apóstolo! Oh Deus nosso!)

Alláhumma Salle alá Mohammad ua Ále Mohammad (Abençoe Mohammad e a linhagem de Mohammad!)

²⁷ <https://youtu.be/27HRW0R30RE>

Nas orações posteriores do dia, além do fiel recitar a Surata do Attauhíd/Tawid (112), nas orações do **Salát Addohr**, **Salát Al-Açr**, **Salát Al-Ichá** e **Salát Al-Maghreb** são recitadas as frases:

Subhána'l'Láh ual hamdu lel'Láh, ualá iláh illal'Láh, ual'Láhu Akbar (Glorificado seja Deus e o louvor é a Deus, e não há divindade além de Deus e Deus é o Excelso!)

Ach-hadí ân iláha illal'Láh uahdahu, lá charíka lah. (Eu testemunho de que não há divindade além de Deus Único sem que haja quem se Lhe associe)

Ua achhadu âna Mohammadan aduhú ua Rassúloh. (E eu testemunho de que Mohammad é Seu servo e Apóstolo!)

Alláhumma Salle alá Mohammad ua Ále Mohammad (Oh Deus nosso! Abençoe Mohammad e a linhagem de Mohammad!)

Figura 8 – A unicidade testemunhada no ritual da oração



Fonte: Pesquisa. Arquivo Pessoal (2015).

No campo de pesquisa pude observar e registrar as performances das genoflexões no ritual da oração islâmica, percebendo em algumas dessas orações a repetição de um gesto

peculiar: A mão que descansa em cima da coxa, enquanto o dedo *indicador* é estendido para frente e os dedos *polegar* e *médio* se fecham em círculo, num testemunho *corporal* do Tawid.

Se a oração consistir em duas rakaat (genuflexões), como a oração do fajr (alvorada), a do eid ou a da jum'a, o fiel se senta depois da segunda prostração, na segunda genuflexão, sobre o pé esquerdo, com o direito ereto, coloca as mãos sobre os joelhos, com todos os dedos da mão direita fechados, exceto o indicador, que é esticado como se estivesse apontando em direção a quibla. No momento em que faz o testemunho da unicidade de Deus, como sinal da crença em um Deus único, os dedos, polegar e mediano se tocam, formando um anel (BARBOSA-FERREIRA, 2009, p. 118).

Deste modo pude compreender que os fiéis reafirmam, não apenas para si próprio, mas à humanidade, a sua crença na unicidade de Allah, o que pude observar em toda a pesquisa e nas fontes antropológicas sobre a temática.

As orações islâmicas, denominadas de *Salat*, é aliada ao jejum, a peregrinação (Hajj) e as ofertas obrigatórias (Zakat), os chamados Atos de Adoração. As orações são divididas em dois grupos e devem ser proferidas em árabe; As orações *obrigatórias* são: Alvorada (FARJ); Meio-Dia (DOHR); Tarde (ASR); pôr-do-sol (MAGRIB) e a da noite (ISHA) e as orações *Recomendadas*, aquelas que podem ser realizadas em conjunto com as orações obrigatórias “[...] observai a devida oração, porque ela é uma obrigação, prescrita aos crentes para ser cumprida em seu devido tempo” (ALCORÃO, 4:103).

O profeta Muhammad enfatizou a importância da oração quando explicou sua habilidade de remover o pecado. Ele disse: ‘Se existisse um rio em que uma pessoa se banhasse cinco vezes ao dia, haveria algum traço de sujeira nessa pessoa depois disso?’ Disseram: ‘Nenhum traço de sujeira ficaria nessa pessoa.’ Ele disse: ‘Assim é com as cinco orações diárias, através das quais Deus apaga o pecado.’ (STANCEY, 2012).

Existem regras específicas para as orações muçulmanas, que sempre devem vir acompanhadas das abluções, que são obrigatórias. As genoflexões e as palavras repetidas nas orações obrigatórias em árabe²⁸ são, entre os revertidos, os primeiros ensinamentos de fé apreendidos. Geralmente, é distribuída uma folha com as imagens das genoflexões e as palavras em árabe transliteradas, cuja pronuncia deve ser memorizada.

Por ser esse um ritual diário que requer um espaço e tempo específicos, (estender o tapete em direção a Meca, fazer as abluções, proceder todo o ritual), nos questionamos como os fiéis das comunidades pesquisadas estruturavam seus horários e espaços para orar. O que

²⁸ Para uma melhor compreensão sobre o ritual de oração islâmico, consultar Barbosa-Ferreira (2009, p. 95-12).

pude constatar é que as orações são realizadas geralmente em casa, na casa de amigos, na mesquita ou em locais que possibilitem a ablução.

– *Eu consigo fazer a primeira oração em casa e a segunda no local em que trabalho pela manhã. As outras três só à noite quando chego em casa, pois o outro trabalho não oferece um lugar apropriado para orar (Amatullah, 22 anos).*

– *Faço as orações diariamente... tenho instalado no meu computador o Athan (Aysha, 45 anos).*

– *Alguns dias da semana eu rezo na Mesquita, mas a maioria é em casa mesmo. Procuro sempre rezar nos horários certos, como nos foi determinado (Zafira, 22 anos).*

– *Nem sempre é possível, trabalho para cristão católico, portanto como temos que obedecer às autoridades acima de nós, tenho que seguir o que meu superior exige, deixando claro que não faço nada que não esteja de acordo com a vontade de Deus (Hani, 60 anos).*

A realização das orações tende a ser muitas vezes improvisadas, dependendo do local onde estejam, sendo a mesquita o lugar preferido, seguido pelas suas casas quando é possível.

Como nos mostram alguns pesquisadores, as orações, e demais rituais, reproduzem a ideia central da cosmovisão islâmica: *Tawhid*, que significaria a unicidade deste sistema religioso (PRADO, 2009) não apenas do ponto de vista teológico, mas prático, a medida em que essa unicidade deve ser experienciada na assimilação do pertencimento e vivência na comunidade muçulmana global: A *Ummah*. Assim, o *Tawid* estaria intimamente relacionado ao princípio de irmandade entre os muçulmanos em todos os lugares.

Nestes termos, defendo que a doutrina teológica do *Tawid* é o conceito fundante da *Ummah* e que, portanto, tal doutrina tem a pretensão não apenas de testemunhar que o Islã é a última revelação de Deus para a humanidade, mas, também ser um mecanismo de construção da identidade religiosa e, conseqüentemente, de identificação da comunidade muçulmana transnacional. Desse modo, as fronteiras da “nação islâmica” extrapolam os limites da teologia sobre a deidade e se fixam nas comunidades islâmicas locais, que compartilham a crença na *unidade* junto à comunidade islâmica global (DELANO, 2011).

Sendo assim, a *Ummah* é concebida, a partir do ponto de vista doutrinário da religião e nos discursos dos muçulmanos, como uma comunidade *una* em suas relações entre si, a despeito das diferenças culturais, biológicas ou geográficas.

É a nação do Profeta Muhammad (sallallahualayhiwasallam). Quando se fala na ummah, não importa onde o muçulmano esteja, a nacionalidade dele, a cor da pele, do olho, a língua mãe dele, quanto ele tem no bolso, nada disso importa. Não existe a ummah árabe, brasileira ou africana, dos ricos e/ou dos pobres [...] Todos nós somos a ummah! (Uzuz, 2016)

Esta comunidade tanto religiosa como cultural, reflete uma realidade social, construída e configurada por processos econômicos, históricos e simbólicos entre diferentes grupos e povos. É no ideal teológico e no discurso da fé, uma irmandade global.

2.3 A UMMAH ISLÂMICA – ANÁLISE CONCEITUAL E HISTÓRICA SOBRE A COMUNIDADE RELIGIOSA MUÇULMANA

Toda a humanidade descende de Adão e Eva. Um árabe não é superior a um não-árabe, nem um não-árabe tem qualquer superioridade sobre um árabe; o branco não tem superioridade sobre o negro, nem o negro é superior ao branco; ninguém é superior, exceto pela piedade e boas ações. Aprendam que todo muçulmano é irmão de todo muçulmano e que os muçulmanos constituem uma irmandade. [...] Lembrem que um dia se apresentarão perante Deus e responderão pelos seus atos. Então fiquem atentos e não se desviem do caminho da retidão após eu partir. (Muhammad, em seu discurso de despedida)²⁹.

Como disse, o discurso islâmico é marcadamente identitário e acrescento ainda que é também igualitário: “[...] no Islã, não existe distinção entre muçulmanos em função da nacionalidade, a comunidade e seus agregados (baleghs e dhimmis) estão unidos, universalmente (Tawhid), em um único povo de Deus” (VIEIRA, 2011, p. 202).

E foi (Não há outra divindade além de Allah) a permissão para o surgimento de uma nova nação, transformando as nações da jahilia em uma nação diferenciada pela sua crença, pelas suas regras, que não conhecem o racismo, o nacionalismo e a diferença de classes, isso porque ela tem sua origem em Allah e não conhece o apego a não ser por Ele. (AL TAWHID, 2010, p.19).

De acordo com Hassan (*apud* SANTOS, 2011, p. 117), uma das maiores feitos do profeta foi desenvolver “uma nova e única identidade”, confirmada também por meio dos Hadiths:

²⁹ <<http://www.islamreligion.com/pt/articles/523/>>.

Tamim Ibn Aus contou que o Profeta disse a ele e a outras pessoas: “A religião é lealdade”. Então, lhe perguntaram: “Para com quem?” Disse: “Para com Deus, Seu livro, Seu Mensageiro, para com os líderes muçulmanos, e para o grupo dos muçulmanos em geral” (Bukhari e Muslim)

Abdullah Ibn Massud contou que o Mensageiro de Deus disse: Não é lícito derrubar o sangue de um muçulmano a não ser por ser por uma das três razões seguintes: uma vida por outra vida, uma pessoa casada que cometa adultério e aquele que renegar a sua religião e abandonar a sua comunidade”. (Bukhari e Muslim)

Abu Said Al Khudri contou que o Mensageiro de Deus disse: “Não vos prejudicais e nem prejudicais aos outros”. (Ibn Mája e AL Dára Kutni).

Abu Huraira contou que o Mensageiro de Deus disse: “Não vos invejais, nem manipuleis os preços das coisas. Não vos odieis, nem vos deis as costas uns aos outros. Não vos rivalizeis, prejudicando uns as vendas dos outros. Ó servos de Deus, sejam como irmãos! O muçulmano é irmão de outro muçulmano; não é injusto para com ele, não o menospreza, nem o abandona a sua sorte, e nem mente para ele. O temor a Deus se encontra aqui mesmo – demonstrou, batendo no peito três vezes -; suficiente maldade teria uma pessoa em desprezar o seu irmão muçulmano! Todo muçulmano é sagrado para outro muçulmano: seu sangue, seus bens, sua honra” (Muslim)³⁰.

Essa percepção de uma identidade fundamentada em torno da fé compartilhada faz desses “cidadãos” a Dar al-islam (A Casa do Islã) “[...] somente por meio da uma poderá o indivíduo ser plenamente ele próprio, como uma parte da comunidade de fiéis, um mecanismo básico de equalização que oferece apoio mútuo, solidariedade e significados compartilhados” (CASTELS, 1999, p. 32).

A Ummah, portanto, torna-se um conceito atemporal, porquanto já não são apenas os laços consangüíneos, lingüísticos, políticos sociais ou territoriais que unem a comunidade de fé, mas, inequivocamente, a adesão religiosa (BISSIO, 2012:109).

Como nos fala Marques (2008, p. 06), existem várias formas de criar um sentimento de comunidade. Neste caso estaria baseada em uma crença subjetiva; crença que é fundada numa igualdade de hábitos e costumes, que serve como facilitador de processos de reconhecimento mútuo.

Essa identidade é transnacional, por meio da assimilação das ideologias, do pensamento político e práticas sociais pertinentes aos muçulmanos (SOUZA-LIMA, 2012).³¹

Para o muçulmano, a nacionalidade é uma ficção forjada pela tradição do colonizador europeu. Todos estão unidos em Deus. Se Deus é uno, uma deve ser a comunidade, em comunhão com Allah (Tawhid). Logo, na concepção muçulmana,

³⁰ NA-NAWAWI, Abu Zakaria. 1428 H. Os quarenta hadiths (7,14, 32 e 34, respectivamente). Disponível em: www.islamhouse.com

³¹ A noção de espaços virtuais islâmicos, diz respeito às questões ideológicas, políticas e sociais dos muçulmanos no mundo, que embora não afetem diretamente a vida de determinados grupos, são compartilhados pelo sentimento de pertença, objetivado e experienciado entre os muçulmanos.

os desígnios de Deus manifestam-se nesse espaço de convivência entre os muçulmanos e não muçulmanos, ou seja, é nele que a justiça de Deus (Adallah) se faz presente. Inerentemente à Ummah, existe a ideia de responsabilidade republicana *istikhlaf* (responsabilidade pessoal e comum), do dever de um cidadão sobre a manutenção da vida digna do seu concidadão (VIEIRA, 2011, p. 195).

A narrativa islâmica concernente ao estabelecimento histórico e *físico* da Ummah remete a *hégira* - migração do profeta Muhammad para Medina onde exerceu a função de líder político e religioso na unificação das tribos árabes e judaicas que viviam em constante conflito. Peters (2007, p. 314), afirma que os anos posteriores à chegada de Muhammad em Medina foram “cruciais” e “dedicados a forjar uma espécie de comunidade combinando seus princípios religiosos com as realidades políticas da situação”

O islã se afirma não apenas como religião, mas como comunidade organizada, pois a partir desse momento o profeta Muhammad se torna, também um líder político e militar. É então que a estreita relação entre a esfera da religião e o espaço da política cristaliza como uma importante característica do Islamismo [...] o fato de todos os muçulmanos se perceberem como parte de uma unidade que transcende o plano religioso é uma característica da Umma e faz com que seja difícil isolar os diferentes componentes do Islã, particularmente sua mensagem religiosa, sua construção temporal, seu legado histórico [...] Os deveres e os direitos, políticos e sociais, definidos no Corão, somados a fé, foram delineando os traços que viriam caracterizar a *umma*, a comunidade de crentes, tanto no plano espiritual como no temporal. A *umma* foi dando forma às suas festividades religiosas, seus rituais, seu calendário, suas vestes características, incluindo a cabeça coberta, tudo isso num espaço próprio, chamado na jurisprudência islâmica *dar al-Islam*, sempre desafiado a se expandir à custa do vizinho estrangeiro e infiel, do território de guerra, *dar-al-harb*. A vida individual de cada muçulmano ficava, dessa forma, atrelada ao destino histórico da comunidade islâmica. (BISSIO, 2012, p. 105, 103, 107).

Bissio (2012) assegura que a comunidade muçulmana nasce na Península Arábica, mas, progressivamente têm incorporada aos seus territórios os desertos Persa (no Oriente) e o Saara (no Ocidente) “a montanha, o deserto e até a areia (*são*) espaços de uma complexa teia de relações que foi teorizada, declamada em forma de poemas, cantada com acompanhamento musical e estudada na reflexão teológica. O deserto e a montanha são exemplos paradigmáticos do espaço utópico muçulmano” (BISSIO, 2012:38), conforme podemos constatar nas palavras do livro sagrado do Islã:

Quanto aos incrédulos, as suas ações são como uma miragem no deserto; o sedento crerá ser água e, quando se aproximar dela, não encontrará coisa alguma. Porém, verá ante ele Deus, que lhe pedirá contas, porque Deus é Expedito no cômputo. (24ª SURATA "AN NUR" (A LUZ) Revelada em Madina; 64 versículos).

O contato direto com o que há de mais sagrado, [...] o encontro com milhares de peregrinos vindos de terras longínquas e a vivência dos laços que os unem acima de eventuais particularidades reforçavam a convicção de que entre eles as fronteiras não existiam. Nem mares, nem areias, nem montanhas nem rios lhes colocavam a noção de limite. Aquilo que os identificava e ao mesmo tempo os separava dos “outros”

era o islã. É em função da sua presença ou da sua ausência que se sabia se o espaço ainda era aquele da Umma. Qualquer outra fronteira seria somente uma noção difusa (BISSIO, 2012, p. 286).

É necessário, portanto, para compreender a comunidade muçulmana, refletir sobre o espaço histórico de sua fundação (622 d.C ou ano 1 da hégira) e, posteriormente, o estabelecimento das ‘fronteiras imaginadas’ dessa comunidade.

Com o passar dos anos, a comunidade muçulmana que era composta não apenas por revertidos, mas por medinenses pagãos, judeus e recém-convertidos, se caracterizando assim como uma comunidade “plurirreligiosa” (BISSIO, 2012, p. 105) e por seu véis mais político do que religioso. Posteriormente, logo se tornou constituída completamente por muçulmanos *revertidos*, tornando-se uma comunidade de fé, tendo Muhammad como seu profeta e líder (legislador, juiz e comandante militar). No exercício de suas funções cotidianas, as narrativas das revelações tornaram-se, dali em diante, mais jurisprudencial e de caráter normativo para a vida dos fiéis da comunidade, tanto no que tange as relações entre cidadão da comuna islâmica quanto especificamente nas diretrizes exclusivas aos muçulmanos (PETERS, 2007, p. 314). E assim, a noção de irmandade e comunidade se fortaleceu, tornando-se um dos principais fundamentos da fé islâmica. Com a morte de Muhammad e o impasse da sucessão política e religiosa dos fiéis, fez-se necessário fortalecer a solidariedade entre o grupo.

Como chefe da Umma, o sucessor de Maomé teve de tomar uma decisão imediata: era possível separar-se da comunidade islâmica? A resposta era um decisivo “não”. A “separação” (*ridda*) foi cancelada quando os exércitos foram enviados às tribos para manter sua adesão ao islã. (PETERS, 2007, p. 225).

Para além do território e da religião, outro fator de coesão social, tanto no que se refere ao território quanto a religiosidade da comunidade islâmica, foi, sem dúvidas, a língua árabe. “A utilização dessa língua para se comunicar com os homens não era aleatória: fazia parte da mensagem de Deus aos árabes, convocados a se expandir para todo o mundo, transformando a comunidade humana em uma sociedade de fiéis, da qual eles, os árabes, eram o núcleo fundacional”. Essa comunidade e, posteriormente, a civilização muçulmana foi, portanto, fundada sob a herança cultural da língua e tradição árabes, onde não era estabelecida uma divisão entre religião e política, Ummah e Estado, porquanto, segundo define Bissio (2012, p. 107), “o Islã [não é] apenas uma doutrina religiosa, mas também uma forma de se posicionar no mundo”.

Nas comunidades muçulmanas pesquisadas o idioma árabe tem muita importância, cujos usos estão expressões idiomática como ‘Bismillah’, ‘Insha’Allah’, ‘Alhamdulillah’³², nos sermões e nos ritos como as orações, na compreensão e recitação do Alcorão; num esforço pela ‘verdadeira’ compreensão do sentido do texto sagrado. No ato da reversão, o fiel também deve fazer a sua *shahada*, o seu ‘testemunho’ em árabe ‘La ilaha illallah Muhammadur Rasulallah’.

O aprendizado do árabe pelos revertidos torna-se um necessário esforço para o aprendizado da religião e sua práxis diária. As aulas de árabe acontecem na MCIJP sempre aos domingos à tarde, das 15h00 às 17h00. A maioria do público é de muçulmanos brasileiros. Neste contexto, questionei a importância e usos do idioma para os membros da comunidade. Observou-se que a maioria não fala árabe, embora reconheçam a sua importância como sinal distintivo, bem como apontam a necessidade de se aprender a língua.

Conforme nos mostra Carneiro da Cunha, a linguagem tanto possui formas institucionais como pode servir como representações e modos de organização da vida social. Assim, pensamos que a língua árabe não se reduz a um grupo de falantes, mas é um símbolo de comunicação que, sobretudo, permite o contraste ou torna-se diacrítica. Embora grande parte dos fieis não falem nem leiam em árabe, apontam seu manuseio no cotidiano, especialmente durante a escuta do Alcorão e nas orações:

– *Só escuto quando ouço o Alcorão (Ahlam, 38 anos).*

– *Falando com minha família por WhatsApp e Skype... lendo notícias em árabe... e falando árabe com meu amigo árabe no trabalho, ou com outros amigos na mesquita, ou ainda quando saímos pra passear ou recebemos visitas (Mahdi, 29 anos).*

– *Apenas com uso de algumas palavras como Alhamdulillah, bismillahmashaAllah, subhanaAllah, Laila hailaAllahMuhammedRassullullah, Khalaz, Yala, Talili ama (cadê a mamãe – risos) e Ana Gaana (Estou com fome -risos). Sei pouco do árabe. Não me esforço muito pra aprender (Laila, 31 anos).*

³² Numa livre tradução seria “Em nome de Deus”, “Se Deus quiser” e “Louvado seja Deus”, respectivamente.

– *Em casa procuramos falar árabe, mesmo que não seja muito, mas temos que praticar. A maioria dos irmãos e irmãs é árabe, os meus vizinhos são árabes, isso facilita um pouco o aprendizado (Zafira, 22 anos).*

– *Geralmente, eu não preciso falar árabe nem tentar entender já que sou brasileira e vivo no Brasil (Hadiya, 41 anos).*

As pessoas apontam a importância da língua, reconhecem seu poder de distinção, muitas vezes como elemento retórico, mas também falam das dificuldades deste aprendizado, por ser, conforme me foi dito: “*Muuuuuito difícil*”.

– *Aprender um novo idioma é incrível. Imagina aprender o idioma em que o Alcorão foi escrito?!!! É sensacional e gratificante também!!!! (Zafira, 22 anos).*

– *Eu aprendi muito árabe do alcorão pouco... sei ler em, mas sei o significado de poucas palavras, e isso acaba me desestimulando (Laila, 31 anos).*

– *Na verdade, minha paciência e idade não me permite esse anseio todo, é difícil, repito palavras que sei o significado, mas só (Hani, 60 anos).*

É notório, portanto, que o islã ofereceu muito mais do que uma religião, mas concedeu a oportunidade aos seus primeiros adeptos de compartilharem a ideia de *unidade*, isto é, uma identidade comum, que de certa forma, os tornou um grupo de “iguais” e possibilitou propagar por todo o mundo, os seus conhecimentos nas ciências, nas artes, na literatura, na medicina, e principalmente, possibilitou o surgimento de um povo, demarcando novas fronteiras geográficas e políticas no mundo “[...] desde o princípio, a comunidade muçulmana, a *ummah*, foi tanto uma associação religiosa como política” (PETERS, 2007, p. 314)

No estabelecimento da nova religião, Muhammad anunciava à Ummah à vontade de Deus sendo, portanto, uma forma teocrática de governo porque Deus dirigia a ummah. A ummah, em Medina se consolida; esta era a comunidade de crentes fiéis a Deus ligados não mais pelo sangue, mas sim pela fé. O indivíduo não queria mais se submeter às leis e costumes tribais administrados pelos chefes das tribos. Em outras palavras, sua lealdade suprema não pertencia mais à tribo, mas à nova identidade islâmica (AL-AHSAN, 1992, p. 19).

O Islam é uma religião de unidade e cooperação que convida os muçulmanos a ficarem juntos em unidade de forma que eles possam alcançar orgulho e honra. Isto

é alcançado através do seguinte: 1) Deixar de lado vontades e desejos pessoais, que são mexidos por sentimentos tribais e nacionalistas, e são considerados fatores que levariam à fraqueza e desintegração da nação muçulmana; 2) Purificar crenças e atos de adoração das coisas que os estragam, como associar parceiros a Allah e as inovações da religião; 3) cooperação entre os muçulmanos em todos os assuntos, sejam políticos, econômicos, sociais, etc, que levam à paz e segurança”. (A mensagem do ISLAM, p. 73-74).

Com a queda do império islâmico e, posteriormente, a ascensão do islã no Ocidente, essas fronteiras foram sendo postas cada vez mais no simbólico, sempre com a ressignificação do que é *ser muçulmano* e pertencente à Ummah:

Unida por laços intangíveis, diversa na sua universalidade, a umma mudou até de cor de pele ao longo da história, mas continuou a identificar-se no espaço do transcendente [...] a umma é a expressão de um conjunto de fiéis, e não de um conjunto de cidadãos de um determinado território, nem de uma sociedade de cultura definida, pelo menos na teoria não pode existir um islã característico de uma determinada região. [...] A comunidade muçulmana definiu uma cultura original. [...] A percepção unitária da Ummah é regida, portanto, por parâmetros culturais e religiosos (BISSIO, 2012, p. 108-109,171).

O fato é que não há divisão na experiência religiosa islâmica para o “sagrado/profano” ou “espiritual/temporal”, a trajetória história da Ummah é una e essa história sempre será narrada a partir da perspectiva do profético, do mítico (BISSIO, 2012, p. 108). Como uma história que por si mesma é detentora da verdade da religião (*Al-Milla*).

Os muçulmanos têm a religião sempre presente em suas mentes e não fazem distinção entre o secular e o sagrado. Acreditam que a Lei Divina, Chari’ah deve ser tomada seriamente, por isso, assuntos relacionados com a religião continuam tão importantes (Compreendendo o ISLAM e os muçulmanos, p. 9).

A comunidade islâmica possui, portanto, um sentido antropológico dual, onde ao mesmo tempo em que há uma sacralização dos espaços geográficos (cidades e mesquitas) onde se reúnem fisicamente, há também a sacralização dos espaços virtuais³³ islâmicos, onde a identidade religiosa passa a ser construída.

2.3.1 A Ummah e a Comunidade imaginada de Benedict Anderson

Benedict Anderson (2008) discute em seu livro as questões relacionadas ao nacionalismo (sua análise histórica) e como a ideia de unificação territorial fez ressurgir

³³ Essa noção de espaços virtuais islâmicos, diz respeito às questões ideológicas, políticas e sociais dos muçulmanos no mundo, que embora não afetem diretamente a vida de determinados grupos, são compartilhados pelo sentimento de pertença, objetivado e experienciado na comunidade muçulmana mundial. (LIMA, 2012).

politicamente o que denomina de “comunidades imaginadas”, elaboradas a partir do advento do capitalismo, da imprensa, da narrativa “histórica”³⁴, alicerçada e legitimada por meio dos museus, mapas e censos, mas, cuja realidade nada mais é do que esforços de uma construção identitária comum aos povos. A imaginação que adjetiva essas nações, todavia, não pressupõe falseamento. Outras características marcariam essa nação “imaginada”: Ela é limitada (p. 33), é soberana e é comunal (ANDERSON, 2008, p. 32-34).

As relações de solidariedade “horizontais” (p. 34) que tendem a agregar os sujeitos em uma só comunidade são fundadas, portanto, em laços flexíveis, diversificados e não restrito às fronteiras geográficas, o que se verifica entre os muçulmanos pesquisados.

Segundo Benedict Anderson (1991, p. 6), as nações são comunidades imaginadas porque o que existe é apenas a imagem de comunhão. Ainda para este autor, a nação tem um escopo limitado no que diz respeito ao seu território, mas é soberana porque houve o declínio das ordens emanadas de um poder divino, é uma comunidade no sentido de ser uma fraternidade profunda, horizontal, pela qual as pessoas estão dispostas tanto a matar quanto a morrer. (SANTOS, 2011, p. 169).

Para Anderson as nações podem ser imaginadas quando assim fazem sentido, assim são projetadas e legitimadas. A gênese da ideia de comunidade imaginada política estaria no conceito de um tempo ‘homogêneo’ que equaliza as ações e inaugura a ideia de simultaneidade. Dar-se-ia a construção do ‘nós’, comum e identificado, do qual deriva a “confirmação hipnótica da solidez de uma comunidade, a qual naturaliza a história e o próprio tempo” (ANDERSON, 2008, p. 12-13).

Anderson (2008, p. 92) aponta que tais comunidades foram forjadas também pelas populações *crioulas*, oprimidas e marginalizadas das colônias, e atualmente, se expressam em grupos civis com sinais diacríticos específicos ou não, como forma de legitimidade e busca por uma identidade para além das fronteiras “nacionais”, grupos esses que muitas vezes evocam a tradição na busca pelo reconhecimento e aquisição de direitos civis.

No entanto, a ideia de ‘comunidade imaginada’ não é algo da modernidade. Para o autor, essa concepção já podia ser encontrada nas comunas religiosas, inclusive no modelo de Ummah islâmica, cujas textualizações se davam, principalmente, nas peregrinações.

Portanto, no que diz respeito à comunidade imaginada islâmica, ela se funda não apenas no discurso dos fieis, mas na própria narrativa histórica, na institucionalização da comunidade muçulmana nos primórdios do Islã: “Ummah, portanto, pode ser vista como uma

³⁴ Para uma crítica a narrativa histórica da modernidade, atrelada a ideia de nacionalismo e identidades homogêneas, ver: BENJAMIN, Walter. 1994.

identidade coletiva desenvolvida no processo social quando indivíduos internalizam valores, alvos e propósitos da sociedade” (HASSAN, 2002, p. 96).

Como diz Santos (2011, p. 169): “As narrativas do modelo exemplar de homem aliadas à idealização de uma comunidade constituem-se em fonte de identificação e pertença à *Ummah* islâmica. Nela os sinais diacríticos, como língua e escrita sagradas, além das vestes, da narrativa histórica e os rituais, dentre outros, conferem ao fiel uma nova identidade étnica religiosa e, portanto, o insere na comunidade, sendo também veículo importante para “muitos ativistas islâmicos”, como parte de sua integração a uma “consciência muçulmana” (PETERS, 2007, p. 226).

2.3.2 Ser muçulmano é ser Ummah - O discurso dos revertidos nordestinos e a ideia de pertencimento à comunidade religiosa muçulmana

O islã, portanto, mais do que um termo linguístico, engloba uma multiplicidade de significados ao mesmo tempo em que se transforma a partir dos significados que lhe são atribuídos pelos muçulmanos; é concebido como um conhecimento que diz respeito ao caminho que Allah conduz o crente (“senda reta”), onde o fiel torna-se não apenas um dos escolhidos para serem guiados, mas partícipe de uma comunidade de fé que se propõe universal, a despeito de todas as diferenças.

Ser muçulmano é ser Ummah. Esse é o discurso que ouvimos no campo de pesquisa a partir das narrativas dos fieis. Durante as nossas conversas, fizemos duas perguntas principais aos interlocutores para compreensão do modo como eles se identificam com a Ummah. A primeira pergunta foi: Na sua opinião o que é a Ummah?

É todos muçulmanos segundo o Alcorão e a sunnah, ajudando uns aos outros e deixando o julgamento pra Allah

Os muçulmanos obedecem Allah (swt) e o profeta Muhammed (saw) e são um, juntos, ajudando um ao outro em amor, em brigas.

É a comunidade muçulmana. O amor e a fraternidade que existe entre os muçulmanos.

É uma comunidade ou nação onde vivemos. (Os muçulmanos).

Umma é um termo árabe (أمة) que exprime a ideia de nação, de comunidade.

Qual a importância para você do muçulmano conviver numa comunidade religiosa?

O fato de interagir entre eles, colocar em pratica, a fé, a esperança, e a vida nas mãos de Deus, ajudar um ao outro sem exigir ou cobrar nada que se refere à religião individual, mostrar, por comportamento e modo de viver o que é ser muslim.

O aprender, compartilhar experiências, ajudar até com palavras, saber ouvir e saber calar.

É muito importante pra o conhecimento da nova religião. Quando estamos juntos acabamos nos ajudando, nos corrigindo, nos aconselhamos.

Não se perder, não esfriar na religião, quando tiver dúvidas perguntar aos irmãos.

Fazer parte de uma comunidade é fazer parte da nação dos muçulmanos. É exercitar sua fé diariamente.

O fortalecimento da fé, comunhão.

Então, percebemos que esses interlocutores compreendem o espaço da comunidade como um instrumento de identidade religiosa, de testemunho e fortalecimento da fé islâmica no contexto em que vivem. A segunda pergunta foi a seguinte: Você se definiria participante da Ummah? Por quê?

Membro de uma família.

Sim, pois me esforço pra estar junto, ajudando, amando, perdoadando.

Sim, pois sou muçulmana e todo muçulmano independente de onde seja e/ou esteja faz parte da Ummah.

Sim, faço parte da comunidade islâmica sunita, não fujo a regra, embora não sejamos como soldadinhos de pau, todos vestidos iguais no mesmo formato, temos vontade própria, temos líderes, e temos consciência de sermos unidos em qualquer situação, somos família.

Eu sou parte da Ummah porque eu ajudo as pessoas, eu tento tratar todos em minha volta de forma igual.

Sim, pois creio que a partir do momento que a pessoa professa seu testemunho ela passa a fazer parte dessa grande nação abençoada por Allah.

O sentimento de pertencimento à comunidade está, pois, atrelado à fé. A maioria das respostas dos muçulmanos nordestinos denota que, de fato, podemos constatar que ainda que de modo ideológico, os laços que unem os fiéis ultrapassam as fronteiras geográficas ou étnicas e se firmam na religião. A ideia é de pertencimento a uma “família”, a uma irmandade onde o compartilhamento de valores, de espaços sagrados e da identidade religiosa são fundantes e indissolúveis no *sentir-se* participante da nação muçulmana, é o que conecta a todos entre si.

A comunidade se tornou, pois, uma relação comunitária, uma nação *una*, no sentido de comunidade de pertencimento, uma ordem de fiéis em indissociável conexão com a política e

o território onde se abrigam: **um só deus** (Deus é único, absoluto e revelado em sua unicidade aos homens), **uma só religião** (na perspectiva islâmica, as religiões monoteístas como judaísmo e cristianismo são estágios da revelação final de deus aos homens, o próprio Islã) e **uma só Ummah** (a comunidade de fé, integral e global).

2.4 TRADIÇÃO DOCTRINÁRIA – CIRCUITOS, “REDES ISLÂMICAS” E SUAS INFLUÊNCIAS EM COMUNIDADES MUÇULMANAS NO NORDESTE DO BRASIL

Durante os anos de pesquisa em comunidades islâmicas no Nordeste, tornou-se perceptível o **circuito** (MAGNANI, 2002) escaleno que compõe o ‘percurso’ dos fieis dessas comunidades, que congrega as comunidades islâmicas da Zona da mata da Paraíba (2009) e do agreste de Pernambuco (2015). Este é um circuito de interação religiosa, de celebrações e solidariedades que transpõe os espaços geográficos e também se estabelecem por meio de redes sociais, encontros para celebrações e visitas familiares, passeios, além das reuniões nos espaços sagrados para estudo do árabe e oração.

A noção de circuito também designa um uso do espaço e dos equipamentos urbanos – possibilitando, por conseguinte, o exercício da sociabilidade por meio de encontros, comunicação, manejo de códigos –, porém de forma mais independente com relação ao espaço [...] ele tem, igualmente, existência objetiva e observável: pode ser identificado, descrito e localizado (MAGNANI, 2005, p. 179).

Esses circuitos também podem ser definidos como “fluxo” (HANNERZ, 1997), onde o movimento ocorre não apenas pelos espaços, mas no compartilhamento das cultura ou no que ele define como “fluxo cultural, tendo em vista que há mobilização de grupos e “pertencimentos atribuídos”(HANNERZ, 1997, p. 16). A religião passa a compor então, esses processos culturais (KEARNEY apud HANNERZ, 1997) onde a ideia de pertencimento consiste em “limites demarcados” (HANNERZ, 1997, p. 9,15) por meio do acionamento de práticas culturais específicas pelo grupo.

Queria enfatizar que apenas por estarem em constante movimento, sendo sempre recriados é que os significados e as formas significativas podiam tornar-se duradouros. Levar o processo a sério quer dizer também manter as pessoas nesse quadro. E, para manter a cultura em movimento, as pessoas, enquanto atores e redes de atores, têm de inventar cultura, refletir sobre ela, fazer experiências com ela, recordá-la (ou armazená-la de alguma outra maneira), discuti-la e transmiti-la”. (HANNERZ, 1997, p. 11-12).

As duas comunidades religiosas mantêm um forte intercâmbio com o Centro islâmico em Recife- Pernambuco. A comunidade em João Pessoa recorre a liderança religiosa do sheik Mabrouk Al Saway Said, para celebrar casamentos e orientações religiosas. **A Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa** tem recebido apoio da comunidade muçulmana que se reúne na casa do Sheik Saeed Al Maktoum³⁵, em Dubai, através do auxílio de duas famílias muçulmanas. O fluxo entre muçulmanos e muçulmanas na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa, é bem intenso. Nas incursões ao campo quase nunca encontrei o mesmo grupo de muçulmanos reunidos. São muitos visitantes, pesquisadores, jornalistas, novos revertidos e fieis advindos de outros países e regiões que visitam o local.

Figura 9 – Circuito entre comunidades muçulmanas no Nordeste do Brasil



Fonte: Imagem do Google (Arte pessoal).

Em Pernambuco, o **Centro Cultural Islâmico em Caruaru** é uma filial do Centro Cultural Islâmico em São Paulo, através da mediação do sheik Wafi Farah e, por sua vez, está filiada a comunidade islâmica na Arábia Saudita e Qatar. A liderança do Centro Cultural Islâmico em Caruaru está nas mãos do estudioso e *Iman Omar*³⁶, que teve sua formação teológica orientada pelo sheik de Recife. Segundo os frequentadores, cerca de dez pessoas frequentam o Centro Cultural Islâmico em Caruaru.

³⁵ Ele é sobrinho do atual primeiro-ministro dos Emirados Árabes Unidos e presidente de Dubai, o sheikh Mohammed Bin Rachid Al Maktoum.

³⁶ Optamos por adotar nomes fictícios para os interlocutores dessa pesquisa.

A cerca de 130 quilômetros de Caruaru está à cidade de Canhotinho, onde mora **Aysha**³⁷, ou como ela mesma se denomina “**a muçulmana capoeirista**”. Aysha está vinculada à escola Arte Brasil Capoeira, de estilo benguela regional da Angola e não abre mão do uso do véu nos ensaios e apresentações. A sua reversão se deu a partir de contato pelas redes sociais³⁸ com um muçulmano egípcio.

Há também no Brasil, várias instituições e entidades islâmicas que se propõem a representar a comunidade muçulmana no Brasil. Optei por destacar as seguintes: FAMBRÁS, CDIAL (Centro de Divulgação do Islã para a América-Latina), CONSELHO SUPERIOR DE TEÓLOGOS E ASSUNTOS MUÇULMANOS DO BRASIL e UNI (União Nacional Islâmica). Essas instituições emitem Fatwas, notas oficiais, divulgam horários para orações e celebrações como as festas do Eid Al Fir (Fim do Ramadã) e Eid Al-Adhan (Festa do Sacrifício), divulgam também empresas e produtos alimentícios classificados como Halal, oferecem cursos para muçulmanos, viabilizam congressos religiosos, organizam caravanas de brasileiros para a Hajj (Peregrinação) à Meca, publicam e distribuem material sobre o Islã para centros islâmicos em todo o país.

No que diz respeito às *Fatwas* e orientações acerca de horários para rituais e orações em regiões específicas do país, notas públicas de solidariedade e repúdio (questões políticas ou religiosas), a Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa e o Centro Cultural islâmico em Caruaru seguem a orientação de Meca, na Arábia Saudita sem estar diretamente vinculado, segundo os líderes locais, com nenhuma dessas instituições, exceto no que tange ao material para *dawas*, remetidos às comunidades pesquisadas.

Do ponto de vista da abordagem antropológica, esses têm sido universos recentes de investigação etnográfica. No próximo capítulo, estaremos abordando aspectos mais específicos dessas comunidades e suas redes islâmicas.

³⁷ Optamos por adotar nomes fictícios para os interlocutores dessa pesquisa.

³⁸ O movimento de adesão ao islamismo por meio das redes sociais tem crescido no país nos últimos anos. Dentro das comunidades pesquisadas há um bom número de adeptos que fizeram sua confissão de fé no islã após conversas com muçulmanos de outros países nas redes sociais. O idioma não tem sido um impedimento, tendo em vista que segundo os relatos, os tradutores simultâneos auxiliam na conversação.

3 A CASA DA *UMMAH* – COMUNIDADES RELIGIOSAS ISLÂMICAS SUNITAS NO NORDESTE DO BRASIL – PARAÍBA E AGRESTE DE PERNAMBUCO

O crescimento do Islã no Brasil nos últimos anos, reconfigurou o mapa da religião em território nacional. Esse capítulo se propõe a descrever o surgimento e configurações das comunidades islâmicas sunitas pesquisadas.

3.1 O ISLÃ NA PARAÍBA

Estala relho marvado / Recordar hoje é meu tema / Quero é rever os antigos tropeiros da Borborema / São tropas de burros que vêm do sertão / Trazendo seus fardos de pele e algodão / O passo moroso só a fome galopa / Pois tudo atropela os passos da tropa / O duro chicote cortando seus lombos / Os cascos feridos nas pedras aos tomos / A sede e a poeira o sol que desaba Rolando caminho que nunca se acaba / Estala relho marvado / Recordar hoje é meu tema/ Quero é rever os antigos tropeiros da Borborema / Assim caminhavam as tropas cansadas / E os bravos tropeiros buscando pousada / Nos ranchos e aguadas dos tempos de outrora / Saindo mais cedo que a barra da aurora / Riqueza da terra que tanto se expande / E se hoje se chama de Campina Grande / Foi grande por eles que foram os primeiros / Ó tropas de burros, ó velhos tropeiros³⁹.

Ao citar a música interpretada por Luiz Gonzaga, faço referência ao discurso de um dos interlocutores durante a pesquisa de campo. Ao que parece há na memória coletiva dos muçulmanos paraibanos uma tradição rememorada, que situa os primeiros muçulmanos na Paraíba entre os tropeiros da Borborema, que seriam árabes que há dois séculos circulavam pelo interior do estado rumo a Pernambuco e ao Rio Grande do Norte.

Os tropeiros eram viajantes e comerciantes, advindos das mesorregiões do Agreste e Sertão e as microrregiões do Brejo e Curimataú da Paraíba que no século XIX comercializavam produtos (fardos de pele e de algodão) de uma cidade a outra no interior do Brasil. Na Paraíba costumavam passar por Campina Grande (Vila Nova da Rainha) em direção a Olinda- PE.

Esse comércio, fundado na atividade desses viajantes, movimentou consideravelmente a economia da região, principalmente em torno do algodão, resultando no desenvolvimento da cidade de Campina Grande. Como diz a canção, ‘foi Grande (a cidade) por eles que foram os primeiros’. Apesar desse relato, não encontramos registros históricos que comprovasse essa informação, nem mesmo na literatura muçulmana.

³⁹ Canção “Tropeiros da Borborema”, composição de Raimundo Yasbek Asfora e Rosil Cavalcanti; interpretada por Luiz Gonzaga. A letra retrata o cotidiano dos tropeiros que trafegavam pela cidade de Campina Grande-PB.

De onde viria, então, essa figura do tropeiro *islâmico*? Na história do país é comum a figura do comerciante árabe, imigrante, que exercia em várias cidades brasileiras a função de comerciante de “porta em porta”, o famoso mascate. É possível que haja uma associação entre esses mascates e os tropeiros do interior do Nordeste, inclusive nas formas de religiosidade. Entendemos que a evocação do passado é uma forma de legitimar as crenças e ratificar sua autoridade. Outra possibilidade é que como descendentes de árabes, vindos do Líbano e da Síria, teriam realizado o comércio mascate no Sudeste (São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais), no Norte (Amazonas, Rondônia) e no Sul (Paraná e região da tríplice fronteira) (KARAM, 2009), também tendo desembarcado pelas “bandas” do interior do nordeste do Brasil.

O fato é que não era nosso objetivo comprovar a origem muçulmana de alguns tropeiros da Borborema, como os primeiros muçulmanos da Paraíba, embora seja interessante frisar que a composição da poesia cançãoeira é fruto da inspiração de Raimundo Yasbek Asfora, descendente de árabes vindos em fuga da Inglaterra para o Ceará, por força da convocação para militarem na Primeira Guerra Mundial.

Na história recente, há um grupo de conversos em Campina Grande e uma família muçulmana em Coxixola⁴⁰, interior da Paraíba. Já na capital, a presença islâmica passa pela reversão do boxeador Ali, “O Elevado, o Admirável”⁴¹ e a abertura da Sociedade Beneficente Desportiva Muçulmana da Paraíba; bem como a reversão de Ibrahim, “Abraão, pai de multidões” e a fundação do Centro Islâmico em João Pessoa. Esses são personagens que comporão nossa análise no capítulo final desse trabalho.

3.1.1 O Islã na cidade de João Pessoa - Os bairros do Bessa e Dos Estados como lugares das comunidades muçulmanas

João Pessoa é a “cidade onde o sol nasce primeiro nas Américas”, considerada também a segunda cidade mais verde do mundo e uma das cinco capitais da América do Sul recomendadas pela ONU para se desfrutar a aposentadoria. Sua população está estimada em

40 Muçulmanos visitam Campina Grande em busca de espaço para viabilizar instalação de um Centro Islâmico. Disponível em: <http://www.itaporanga.net/capa/modules/news/article.php?storyid=4708>.

41 As personagens dessa etnografia serão mencionadas por meio de pseudônimo com o intuito de preservar seus nomes originais. E a exemplo do que aconteceu na escrita do Trabalho de Conclusão de curso (2012), selecionei nomes árabes e com significados que “falsassem por si mesmos” sobre quem eram essas pessoas. Por isso, após o nome, terá sempre o significado que irá introduzir quem são as personagens da minha etnografia.

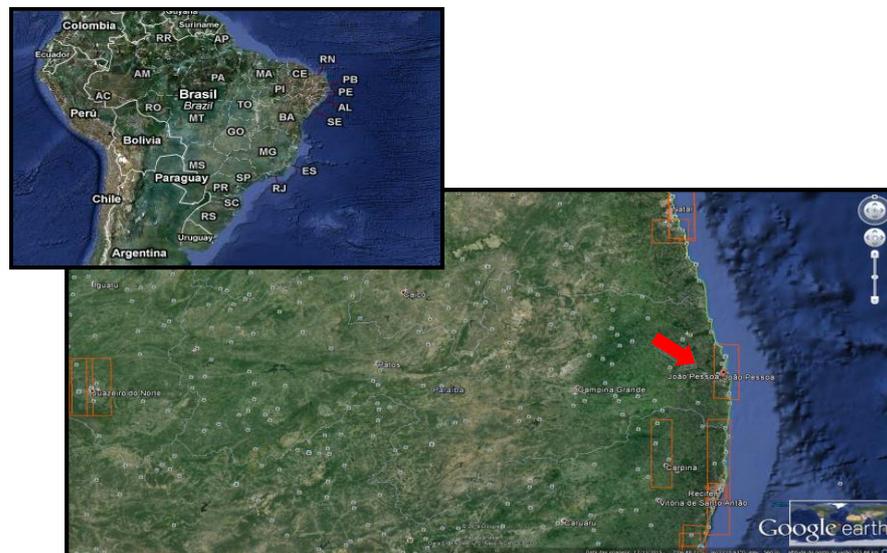
791.438 habitantes (dados de 2015). A religião predominante é o catolicismo (67,33%), seguida do protestantismo pentecostal (11,01%), religiões espíritas (6,76%) e afro-brasileiras (0,71%). A cidade experimentou um forte crescimento imobiliário e populacional na última década, tendo o seu espaço físico também reestruturado, com notáveis melhorias nas áreas de mobilidade pública, espaços de lazer e saúde.

É nesse espaço urbano da cidade que se iniciou a pesquisa de campo, especificamente em dois bairros da capital paraibana: os bairros do Bessa (zona Leste) e Dos Estados (zona Norte), ambos de classe média e bem localizados, com acesso facilitado por diversas opções de transporte público.

O bairro do Bessa é considerado um bairro nobre da cidade, localiza-se próximo ao litoral e têm aproximadamente 13.000 habitantes (dados de 2010), essas características fazem com que o público frequentador da Academia Brothers seja um público de classe média alta. É considerado um bairro residencial, com a maioria de sua população alocada em prédios ou condomínios de alto padrão.

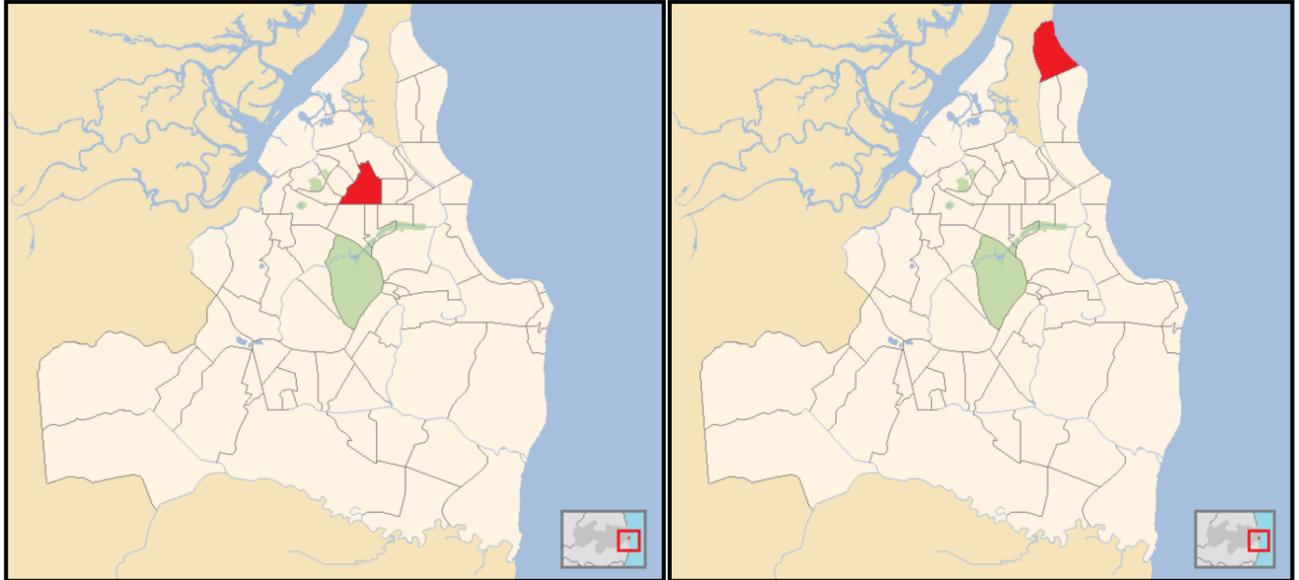
O bairro dos Estados está localizado numa área estratégica, entre o centro da cidade e a praia de Cabo Branco, com uma população estimada em pouco mais de 7.000 (sete mil) habitantes. O nome do bairro deve ao fato de suas principais ruas terem nome de estados brasileiros. A Mesquita e Centro Islâmico, por exemplo, está localizado na Avenida Santa Catarina. É um bairro residencial, mas também com um comércio médico bem amplo, supermercados e prédios empresariais.

Figura 10 – Mapa geográfico de localização da cidade de João Pessoa, Paraíba – Brasil



Fonte: Google Earth, 2016.

Figura 11 – Mapa geográfico de localização dos bairros Dos Estados (à esquerda) e do Bessa (à direita) em João Pessoa-PB



Fonte: Google Earth, 2016.

A pesquisa etnográfica se iniciou com visitas a Academia Mesquita “Brothers”, no bairro do Bessa. Com a fundação do Centro Islâmico pessoense, no ano de 2009, ampliamos a análise antropológica para esses dois lugares.

Conforme Certau (2012: 184), “Um lugar é a ordem (seja qual for) segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência”. É importante destacar que o lugar é aqui tomado como espaço de encontros, formado por códigos, comportamentos, controles e fluxos de diferentes espécies (de valores, de origens, de pessoas, de histórias de vida, de vida).

3.1.2 Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa - PB – Espaço do saber e práticas islâmicas

A Mesquita e Centro Islâmico pessoense foi inaugurado em 17 de abril de 2010. Desde a sua fundação foi presidido por Ibrahim e a partir de 2015 por Amin, tendo como *Iman* o recentemente nomeado Abdula, “servo de Deus”. São estes que compartilham a administração e liderança das atividades religiosas.

Figura 12 – Mapa geográfico da Localização da Mesquita e Centro Islâmico no Bairro dos Estados em João Pessoa, Paraíba – Brasil



Fonte: Google Earth, 2016.

Em 2015 o Centro Islâmico em João Pessoa (CIJP) passou por uma reforma na sua fachada e em alguns cômodos internos (sala e cozinha), além de receber uma nova pintura, carpete e tapetes de oração. De modo tanto espacial como simbólico, foi instalada uma cortina para separar o ambiente entre homens e das mulheres durante os rituais de oração e a ministração dos sermões. Após essa reforma o Centro Islâmico passou a ser denominado de Mesquita e Centro Islâmico de João Pessoa (MCIJP). A mudança de denominação deve-se, sobretudo, a busca de visibilidade junto aos pares e a sociedade envolvente, a níveis local, regional, nacional e internacional, uma vez que a comunidade muçulmana pessoense está filiada à comunidade islâmica em Dubai, nos Emirados Árabes Unidos através da figura do sheik Saeed Al Maktoum's Majlis.

Figura 13 – Fachada da Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa - Paraíba – Brasil



Fonte: Acervo particular de Karolyna Cabral, 2015.

A MCIJP é um lugar bem acolhedor. Está localizado em uma casa, onde na varanda são realizadas as aulas de árabe, a sala é o espaço para os ritos religiosos. É acarpetada e tem em uma das paredes um relógio com o horário de Meca, que faz a *Adhan* nos horários das orações rituais. Há também quadros com versos do Alcorão e uma pintura nos moldes da arquitetura islâmica. A cozinha está dividida entre sala de jantar e de cozinhar, é também um espaço de convivência onde, após algumas das reuniões rituais, os fiéis se reúnem para fazer refeições e conversar. Neste espaço desenvolveram-se alguns dos momentos mais marcantes e frutíferos da pesquisa. Os quartos também servem como escritório, onde além do descanso são guardados os materiais de divulgação. Do lado de fora há os ambientes para ablução e para o holocausto do cordeiro durante a Festa do Sacrifício.

Figura 14 – Placa na entrada da Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa, Paraíba – Brasil



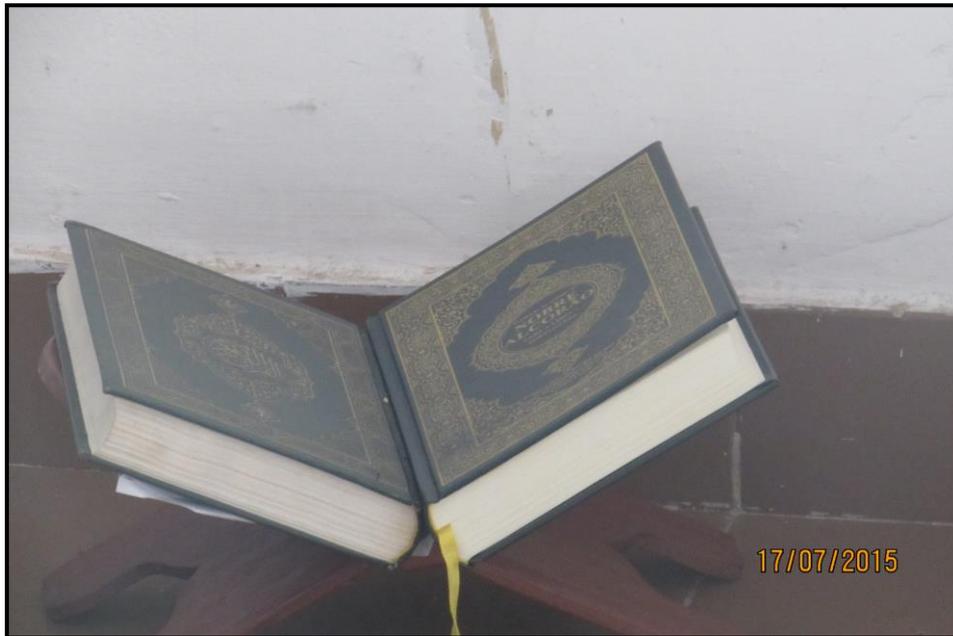
Fonte: Arquivo da Pesquisa, 2015.

Figura 15 – Tapetes de oração direcionados para a cidade de Meca na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa, Paraíba – Brasil



Fonte: Arquivos da pesquisa, 2015.

Figura 16 – Alcorão decora o ambiente das orações na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa, Paraíba – Brasil



Fonte: Arquivo da pesquisa, 2015.

Figura 17 – Porta de entrada para o ambiente de orações na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa, Paraíba – Brasil



Fonte: Arquivos da pesquisa, 2015.

Figura 18 – Na varanda da casa é montada uma sala de aula para o aprendizado do idioma árabe



Fonte: Arquivos da pesquisa, 2015.

O discurso religioso na MCIJP⁴² é marcadamente apologético. Há sempre uma preocupação em reafirmar as crenças e práticas islâmicas ante a ortopraxis dos cristãos, porquanto supõe-se que é devido a maioria dos *revertidos* advirem da religião cristã, bem como as práticas religiosas locais serem majoritariamente de tradição cristã. Congrega também um discurso multiétnico no que se refere à unidade da *Ummah*, pois num mesmo espaço, se reúnem nacionalidades diferentes, como: libanesa, marroquina, egípcia, turca, africana e brasileira, dentre outras.

⁴² Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa.

Figura 19 – Muçulmanos africanos no dia da oração da sexta-feira na MCIJP



Fonte: Facebook do Centro Islâmico de João Pessoa, 2014.

Observou-se que para estes muçulmanos o islã, enquanto religião ou como modo de vida, representa o elemento de distinção, uma diferenciação com o estilo de vida dos “não muçulmanos”; o que nos mostra a amplitude social e simbólica das designações religiosas.

Ao contrário da maioria das comunidades diaspóricas que compõem o contingente islâmico no Brasil, a Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa têm na maioria dos seus adeptos, revertidos brasileiros. A MCIJP⁴³ reúne cerca de quarenta e cinco muçulmanos, entre estrangeiros e brasileiros (a maioria), moradores de João Pessoa. Os homens são em sua maior parte casados com brasileiras que, geralmente, também são revertidas.

⁴³Essa nomenclatura será usada quando nos referirmos à comunidade muçulmana pessoense no Bairro dos Estados em João Pessoa /PB.

Figura 20 – Muçulmanos reunidos na MCIJP, no mês do Ramadã em 1436 (a. H)



Fonte: Arquivo Pessoal da Pesquisa, 2015.

Como mencionado acima, há um grande fluxo de nacionalidades que caracterizam os frequentadores do MCIJP dentre muçulmanos estrangeiros, nacionais advindos de outras comunidades, além de jornalistas, pesquisadores, estudantes e interessados sobre a religião. Isso resultou em um ‘campo fluído’, onde a cada nova visita ao campo de pesquisa, novas pessoas eram conhecidas, muito embora não suas trajetórias.

A MCIJP se dedica ao ensino da religião para muçulmanos e não muçulmanos, as orações e ritos durante o mês do Ramadã, que em 2016/1637 (ano da Hégira) será entre os dias 06 de junho a 05 de julho, e datas festivas como a *Eid Al-Adhan*, além das aulas de árabe realizadas aos domingos à tarde – das 15h00 as 17h00 - para o público que desejar aprender o idioma. Eles também realizam uma ampla distribuição de material sobre a religião e *daw’as*. As atividades são todas gratuitas.

Figura 21 – Muçulmanos brasileiros durante o ritual da Salat na MCIJP, eles foram os primeiros frequentadores da mesquita



Fonte: Arquivo Pessoal da Pesquisa, 2015.

A MCIJP obtém recursos financeiros a partir das contribuições dos próprios frequentadores, que fazem ofertas para pagamento de despesas como água e energia elétrica. O imóvel que ocupam é próprio e, como mencionamos, as reformas foram custeadas por alguns membros da comunidade islâmica em Dubai, Emirados Árabes Unidos. A MCIJP é aberta à visitação, e pelo que foi observado durante a pesquisa, sempre com boa acolhida e exposição sobre a religião.

3.1.3 Centro de Treinamento Mesquita Brothers - espaço de *dawa* por meio do esporte

A Academia (ou Centro de Treinamento) Mesquita Brothers, como o próprio nome já indica, é um espaço que se propõe a servir de encontro para os muçulmanos nas reuniões de oração ritual e sermões da sexta-feira.

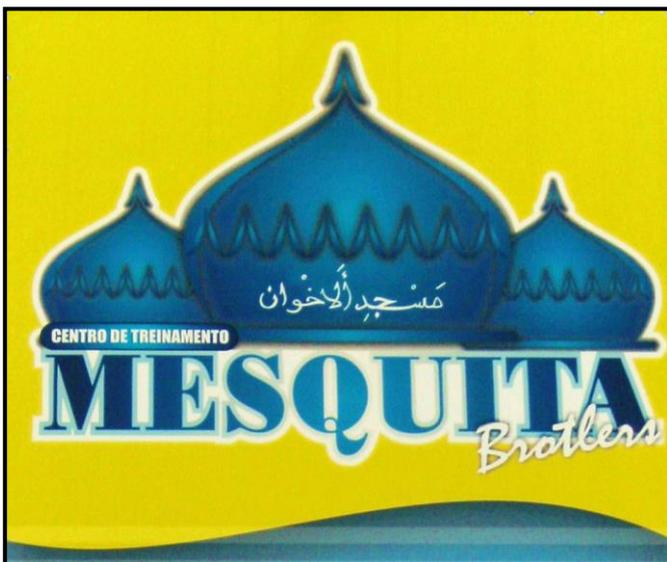
Figura 22 – Mapa geográfico da Localização da Academia Mesquita Brothers, no bairro do Bessa em João Pessoa, Paraíba – Brasil



Fonte: Google Earth, 2016.

A Academia Mesquita Brothers é objeto desta pesquisa também desde o trabalho de graduação, é um Centro de Treinamento dedicado aos esportes de luta como Boxe, Muay-tay, MMA, Jiu-Jitsu, além de condicionamento físico e musculação, com ampla frequência de pessoas não muçulmanas.

Figura 23 – Logomarcas de divulgação do Centro de Treinamento Mesquita Brothers no bairro do Bessa em João Pessoa, Paraíba – Brasil



Fonte: Site da Mesquita Brothers, 2016.

Figura 24 – Cartaz de divulgação de Campeonato de Boxe, organizado pela Associação Paraibana de Boxe, cujo presidente é o Ali. – Brasil



Fonte: Facebook da Academia Mesquita Brothers, 2016.

Em 2012, a AMB mudou sua localização, embora ainda esteja situada no bairro do Bessa. Como um dos sócios é o Ali, presidente da Federação Paraibana de Boxe, há uma série de eventos e ações direcionadas a luta de boxe na Paraíba. O filho do Ali é uma das promessas do boxe paraibano, tendo sido alvo de reportagens sobre o esporte⁴⁴.

A Associação Beneficente Desportiva Muçulmana da Paraíba é uma entidade fundada para promover a divulgação, interação, patrocínio, apoio e publicização do Islã na Paraíba, sobretudo através do boxe. Como ocorreu em outros estados brasileiros (a exemplo de São Paulo, Rio de Janeiro, Rio Grande do Norte, etc.), a Associação objetiva promover práticas desportivas, bem como ser lugar de trocas e de divulgação das tradições islâmicas com a população mais jovem. Neste caso, a ideia é unir esporte e religião, como forma de superar as desigualdades sociais e resgatar os jovens da violência, das drogas e de outras formas de vulnerabilidade social. Há também possibilitar as reuniões religiosas com os esportistas revertidos ao Islã. Para isso, há o espaço da *mussalla*, devidamente sacralizado pelos fiéis.

Durante a existência de nossa mussalla, todos os irmãos que nos visitavam, nos alertavam para algo que intuitivamente já sabíamos. Nossa mussalla, não estava

⁴⁴ <<http://globoesporte.globo.com/pb/noticia/2012/04/jovem-revelacao-do-boxe-paraibano-sonha-estar-nas-olimpiadas-de-2016.html>>. <http://globoesporte.globo.com/pb/videos/v/paraibano-de-boxe-vai-ter-luta-de-muhammad-al-mesquita-neste-sabado/4990861/>

localizada num ambiente apropriado. Dentro de uma academia onde não havia uma atmosfera, digamos, muito espiritualista. Além disso, em muitos momentos se fazia muito barulho. Esses fatos, infelizmente, porém compreensivelmente, intimidaram a presença das esposas dos irmãos e, mais tarde, a presença dos próprios irmãos casados. Então essa é nossa atual Jihad, nos mudarmos para um lugar que seja ao mesmo tempo seguro, acessível e destinado exclusivamente ao Islam, onde possamos receber pessoas interessadas na religião de Deus sem constrangimento ou distrações e qualquer irmão que desejar nos visitar em um ambiente digno, inshaAllah⁴⁵ (ABDUL).

Esse foi um discurso que ouvi durante o campo de pesquisa em 2009. Ao que parece, a sacralidade do islã também tem um significado associado não apenas ao indivíduo e suas práticas pessoais, mas, igualmente ao seu testemunho no mundo coletivo. É através da coletividade que se institucionalizam as crenças e os valores e comportamentos sociais correlatos.

Posteriormente, foi fundado a MCIJP e a maioria dos muçulmanos e das muçulmanas passou a se reunir neste espaço para as orações e ritos sagrados. Durante esse período de cinco anos de incursões ao campo de pesquisa, em que estive em contato com esses revertidos, não pude constatar um diálogo mais aproximado ou uma maior cooperação entre os dois centros de divulgação da religião islâmica em João Pessoa; embora seja recorrente o discurso do respeito e irmandade entre os interlocutores no campo.

É preciso destacar ainda que enquanto na MCIJP estive em contato com vários revertidos e nascidos muçulmanos, na Academia Mesquita Brothers a interlocução se dava na pessoa do Ali, que desde o princípio da pesquisa tem sido um importante colaborador, inserindo-me no universo islâmico na Paraíba.

3.2 O ISLÃ NO AGRESTE DE PERNAMBUCO

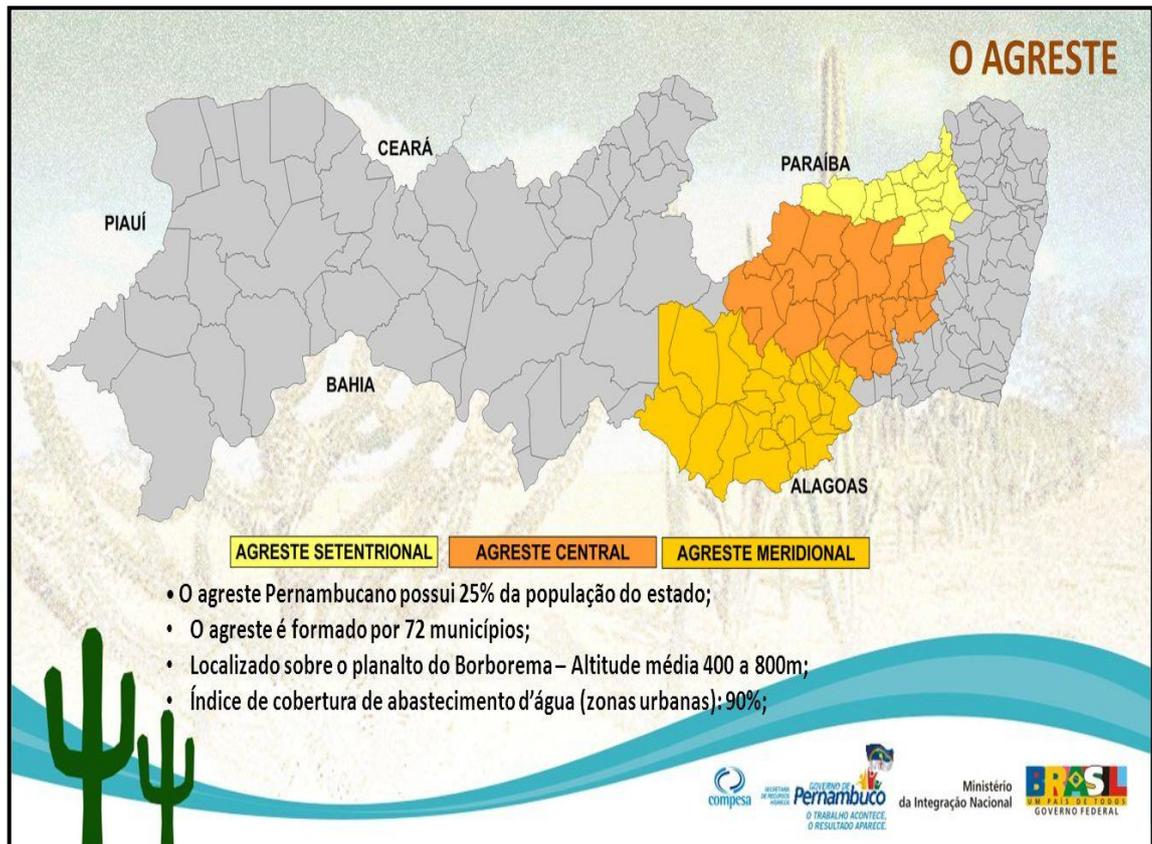
Ampliar o campo de pesquisa para a comunidade islâmica no agreste de Pernambuco deu-se a partir de uma conversa com a Aysha na mesquita em João Pessoa, que me falou um pouco da trajetória histórica do surgimento do Centro de Cultura Islâmico de Caruaru. Posteriormente, em outros contatos, marquei uma visita à cidade no mês do Ramadã⁴⁶ de 2015.

⁴⁵http://www.islambr.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=126:o-islam-na-paraiba&catid=107:antonio-ahmed-direto-da-paraiba&Itemid=110

⁴⁶ O jejum do Ramadã acontece sempre no nono mês do calendário lunar islâmico (por isso a cada ano as datas diferem no calendário gregoriano); onde os muçulmanos são proibidos (desde o nascer até o pôr-do-sol) de comer, beber e ter relações sexuais. É preciso manter a pureza ritual após a alvorada, não permite atribuir atos falsos a Deus e aos profetas, brigar, mentir. O Ramadã tem duração de vinte oito a trinta dias. Em 2015 o jejum do Ramadã aconteceu entre os dias 18 de junho a 17 de julho.

As duas cidades que estão inseridas no circuito pernambucano da pesquisa são Caruaru e Canhotinho, ambas localizadas na área central e no semiárido da mesorregião do agreste pernambucano⁴⁷, no Nordeste do Brasil.

Figura 25 – Mapa das mesorregiões do agreste nordestino



Fonte: <http://slideplayer.com.br/slide/363351/>, 2016.

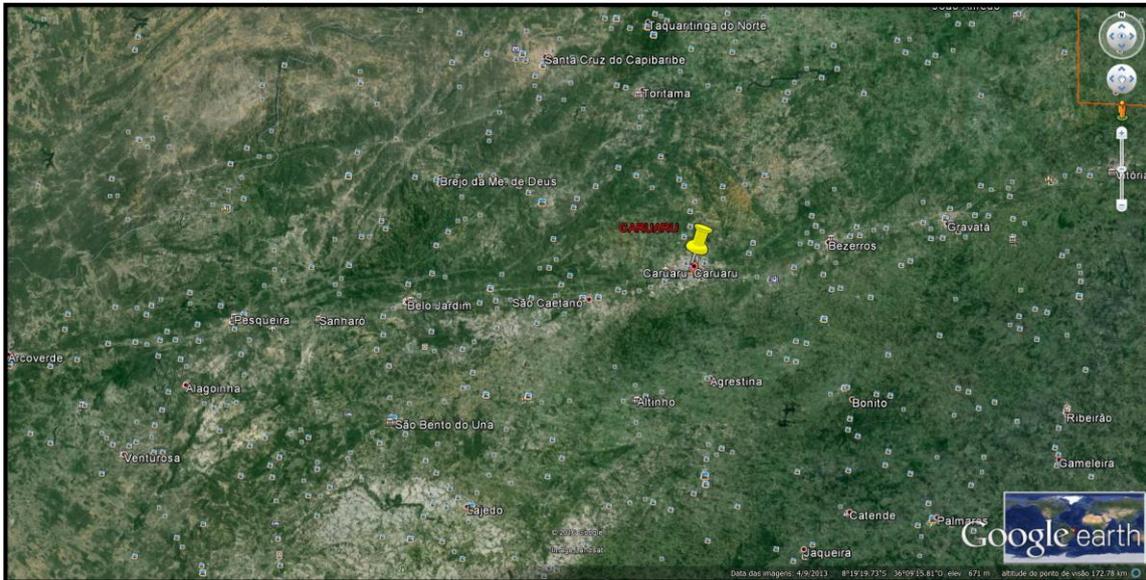
O meu interesse se intensificou também porque nasci em Caruaru e lá vivi até os quinze anos de idade. Conhecia bem a cidade, as práticas religiosas, tendo sido formada num colégio católico e me interessei por conhecer como o islã se estabeleceu na cidade, como estava sendo a aceitação dos caruaruenses, tendo em vista que possui tradição fortemente católica e evangélica (segundo dados do IBGE de 2010, 64,6% da população professam o catolicismo e 22,1% o protestantismo e suas religiões correlatas).

Caruaru está localizada a 130 km de Recife, mas o deslocamento é facilitado por estradas amplas, com belas paisagens e bem sinalizadas. É também um destino turístico quer por seu comércio, como a Feira da Sulanca e a Feira de Caruaru (considerada patrimônio imaterial do Brasil pelo IPHAN), pelo artesanato de arte figurativa do *Mestre Vitalino* ou por

⁴⁷ https://pt.wikipedia.org/wiki/Mesorregi%C3%A3o_do_Agreste_Pernambucano

ter o maior São João do mundo segundo dados do GuinnessBook (2011). O morro do Bom Jesus, com 630 metros de altitude é outro ponto turístico e de tradição ritualística católica (subir os 360 degraus para “pagar promessa” é prática comum entre os caruaruenses) da cidade.

Figura 26 –Localização da cidade de Caruaru, Pernambuco – Brasil



Fonte: Google Earth, 2016

No dia 10 de julho viajei para Caruaru junto com meu marido e filha e ao chegarmos à cidade nos dirigimos para o bairro do Salgado, onde fica a casa do líder da comunidade muçulmana, o Omar. Lá, fomos recebidos por sua esposa Amina, interlocutora da pesquisa desde o trabalho de campo para a graduação e que será uma das personagens das histórias de vida etnografadas no quarto capítulo dessa dissertação.

Figura 27 – Mapa geográfico do percurso entre João Pessoa e Caruaru, cidades onde estão centradas as comunidades islâmicas pesquisadas



Fonte: Google Earth, 2016.

3.2.1 O Centro Cultural Islâmico de Caruaru

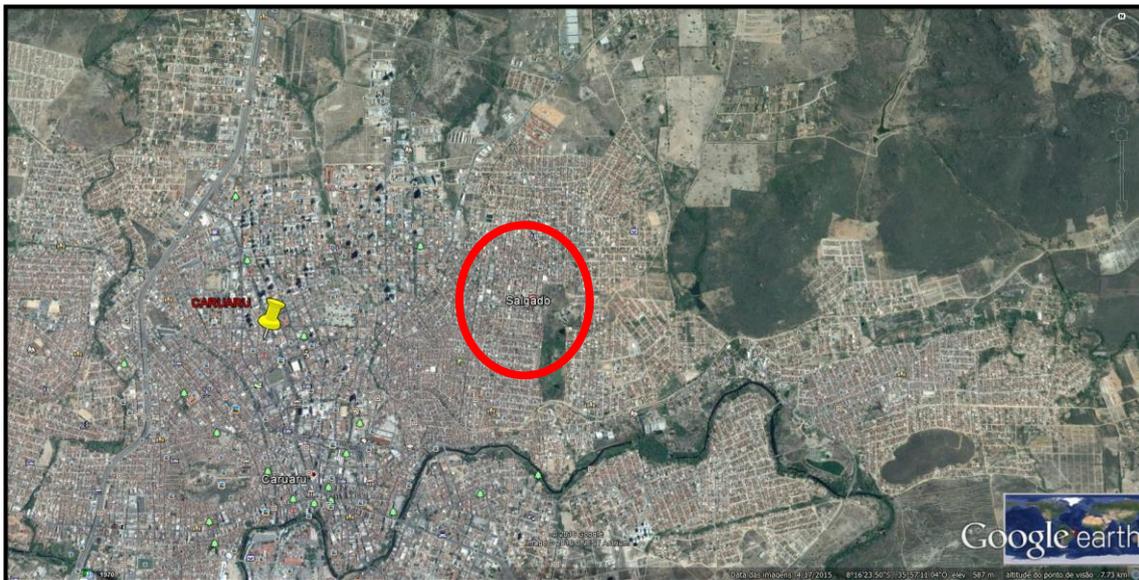
O CCIC⁴⁸ está localizado na periferia da zona norte de Caruaru, no bairro mais populoso da cidade, o Salgado, com uma população estimada em 51.503 habitantes⁴⁹. Este é também um dos bairros mais tradicionais do município, com uma grande variedade de comércios, escola e uma habitual feira de hortifrúti local aos sábados, o que possibilita um grande fluxo de pessoas nas imediações do Centro Cultural Islâmico.

O CCIC ocupa um espaço no térreo de um prédio, de piso de cimento, as paredes não têm nenhum tipo de adorno islâmico e dentro do espaço estão dispostas estantes com material de divulgação, mesas, cadeiras, alguns cartazes colados nas paredes e os tapetes de oração dobrados em uma bancada.

⁴⁸ Irei utilizar essa sigla quando me referir ao Centro Cultural islâmico em Caruaru daqui em diante.

⁴⁹ http://populacao.net.br/populacao-salgado_caruaru_pe.html

Figura 28 – Mapa geográfico do bairro do Salgado em Caruaru, agreste de Pernambuco. É ali que se localiza o Centro Cultural Islâmico de Caruaru



Fonte: Google Earth, 2016

O dia foi de entrevistas, visitas aos membros da comunidade para ouvir um pouco da sua trajetória e observação durante a oração do meio-dia no Centro Islâmico. Depois, entrevistei o líder da comunidade, o Omar, ‘O seguidor’, casado com a Amina que me explicou como se deu a fundação do Centro Islâmico de Caruaru.

– O Centro Islâmico é um trabalho de todos. E surgiu quando eu casei e vim morar em Caruaru, eu morava em Recife, tinha alguns irmãos muçulmanos que tinham uma grande dificuldade de se deslocar. Por que existe um centro islâmico certo em Recife, na Rua da Glória, da qual o sheik de lá devo muito, porque o sheik de lá foi meu professor. A minha formação islâmica é devido justamente à disponibilidade desse sheik, O sheik Mahmoud, que é um grande sheik, que foi um pai pra mim. E até hoje é um pai pra mim. Essas pessoas... é... Moram distantes. Então, muitas vezes para se deslocar daqui para Recife, tem todo um fator, né, que as impede. Então, durou o que? Seis meses, acho que oito meses de conversas entre eu e minha esposa, de discussões, porque eu disse: -olha, será que é necessário isso? Porque existe toda uma responsabilidade. Não é nada... não pode ser aleatório. Algo que tá relacionado à religião, a espiritualidade, é algo que exige dedicação e responsabilidade e muito esforço. E não é algo que não é só seu. Na verdade, todo esse trabalho porque chegamos onde chegamos porquê... outros irmãos que não estão aqui, contribuíram. E tudo começou na verdade com o professor. O professor já tinha essa ideia de colocar núcleos. Pra fazer... dar condições a outras pessoas que não possa se deslocar e propagar também a

religião e mostrar que a religião na verdade não é o que se propaga. Que existe pessoas ruins e pessoas más em qualquer lugar do mundo. É questão de natureza, caráter. E daí, começamos a rezar até em casa, uma outra casa que morávamos. Teve todo esse processo, do qual viajamos...cheguei a viajar a primeira vez a São Paulo e conheci outro sher. O nome dele é sher Wafî Farah. Ele nasceu no Sudão, mas, quando criança, o pai saudita e a mãe sudanesa. Foi estudar na Arábia Saudita e veio para o Brasil para propagar a religião e poder ajudar os muçulmanos brasileiros a adquirir a informação dentro da religião... O centro cultural islâmico fica na praça da árvore, estação paraíso, São Paulo. E ele veio, e eu disse: Olha sher, assim, temos grande necessidade de abrirmos um local, mas é necessário que o sher possa vir...Ele já queria trabalhar com uma pessoa como divulgador. Ele disse: Olha, eu vou visitar. Eu falei, mas eu disse: Olha, é melhor você vir e olhar, olhando você vai realmente conversar com as pessoas, vai sentir as pessoas. Eu ir e falar é uma coisa ...Ele veio. Ele se propôs realmente. Teve um mês que ele não pode, teve que viajar a Arábia Saudita. Retornou, veio. Levamos ele na casa das pessoas que foi possível levar...ele viu a necessidade. Ele disse: Vamos fazer o seguinte, vocês podem ser uma extensão do nosso centro islâmico. Nós vamos lhe dar apoio. Existe um instituto, o Instituto Islâmico que é.... ensino... que é EAD, importantíssimo, porque ele vai explicar a religião, vai falar sobre a prática da lei islâmica, o que é o islã em sociedade, abrange todos os aspectos do conhecimento islâmico. São quatro anos de estudo, pra você realmente saber completamente da religião. E nisso iniciamos e começamos pelo projeto: fortalecer. Fortalecer primeiro sabendo que... e colocando na consciência que cada um tem um pouco daqui. Não é um mérito meu ou da minha esposa, mas, mérito de cada um, na verdade.Começamos no primeiro projeto, pensamos: Olha, vamos inserir a sociedade... Então começamos a propagar as palestras dentro das escolas municipais, estaduais, particulares, universidades. Uma das primeiras palestras na universidade, a primeira palestra na verdade foi na UPE...sobre a Religião islâmica e a educação. Isso foi crucial. Começaram a haver realmente...tivemos apoio das pessoas dentro da universidade. E daí foi nossa partida. Começamos a ir às escolas, falar sobre um aspecto bem importante do Islã no Brasil: os negros que vieram. Porque existiam...E vieram vários imigrantes...do qual, eu mesmo sou brasileiro, descobri aos onze anos de idade que meu avô tinha origem muçulmana, meu bisavô na verdade. Meu avô foi comerciante no camelódromo de Recife, no qual eram árabes e judeus que viviam ali. E daí, foi daí que eu entrei pra religião também. E quando eu adentrei na religião, tive a necessidade de propagar, de levar na verdade a informação correta da religião. Hoje, nós residimos aqui no Salgado, temos esse apoio. E temos apoio também que e desse sher, o sher

Eid Al-Mohammad do Qatar, ele é que financia também o Centro Islâmico de São Paulo e eles repassam para nos ajudar. E toda nossa intenção na verdade, é pelo menos passar a mensagem da religião, dar o exemplo. Porque o islã na verdade, ele não cresce não é porque você vai convidar pessoas, mas é pelo exemplo. A nossa conduta. E o mais importante para nós é viver a nossa religião. Como eu abordei anteriormente no sermão, se uma pessoa pergunta, você deve ter essa intenção de esclarecer. Na verdade, é esclarecer. Depois disso, que vier a curiosidade, nós explicamos como é a religião. Mas, como eu falei, na Surata 2 versículo 56, na há imposição quanto a religião. As pessoas podem viver socialmente, independente da religião. (Depoimento de Omar)

Hoje, também temos uma ligação com um grupo... associação teológica na própria Caruaru, da qual existem pessoas, líderes Kardecistas, da igreja anglicana, da igreja católica, Hare Krishna, budistas, umbandistas, pessoas da teosofia. E nós sentamos pelo menos... no último sábado de cada mês, nos nós reunimos para conversar, cada um fala da sua religião. Haverá também um período de palestras na FAFICA da qual o coordenador é (...) do Hare Krishna, é um dos membros. E ele está realizando todas essas palestras pras as religiões. Essa integração. E qual é o bem em comum? Fortalecer a sociedade. Contribuir para o bem-estar da sociedade. Então, a nossa história na verdade começou dessa forma. Elas, as mulheres que a senhora está vendo, tem muitas outras irmãs também, se reuniam, viajavam para tirar dúvidas sobre o Islã, realizar palestras. (Depoimento de Omar)

E quando eu casei foi que surgiu essa oportunidade, de poder com elas, existem outros membros, fortalecer e começar o nosso trabalho. Então todo o nosso intuito é exatamente esse. Educarmos cada vez mais, educarmos os nossos filhos para darem continuidade a nossa prática da religião. Mas, também trazer o benefício para a sociedade. Porque todos aqui, todos nós temos dons que foram dados por Deus e a nossa vida só tem sentido quando nós desenvolvemos esses dons para o nosso próximo. Independente de quem seja, muçulmano ou não-muçulmano. Porque diz o Alcorão, na Surata 49, que Deus criou... 49, versículo 17. Deus criou todos os seres humanos, macho e fêmea, para que se conhecessem, mas todos os seres humanos, independente dos continentes, do fator social, do fator intelectual, são filhos de Adão. Então, originalmente do pai Adão e a mãe Eva; e porque os criamos? Para que vós vos conhecêsseis. Para trocarmos informação. Para sermos mais acessíveis uns com os outros. Isso é o que reza dentro do Alcorão. Então, o muçulmano verdadeiro e a muçulmana verdadeira vai se esforçar para vivenciar. (Depoimento de Omar)

De acordo com a fala do líder do Centro Cultural Islâmico em Caruaru, este centro é uma filial do Centro Cultural Islâmico em São Paulo, deixando bem claro a necessidade e

importância desse apoio externo, num sentido material, logístico e religioso, para que o CCIC pudesse existir. Ainda destaca que trata-se de um projeto coletivo, que implica na divulgação da fé, mas também busca minimizar os estereótipos comuns sobre o Islã e seus adeptos. Com uma média de dez frequentadores o local é usado para orações e celebrações festivas.

No dia em que visitamos o lugar, estavam presentes na reunião da *Jum'á*⁵⁰ o líder, que conduziu a oração e pronunciou o sermão, três mulheres muçulmanas e três crianças, membros de famílias revertidas ao Islã. Como nos apontou o líder, é de grande valor a conduta do adepto islâmico, aquele que vive e deve saber viver a religião.

Figura 29 – Placa de identificação do Centro Cultural Islâmico em Caruaru



Fonte: Arquivo da pesquisa, 2015.

⁵⁰ Oração comunal das sextas-feiras.

Figura 30 – Espaço do Centro Cultural Islâmico em Caruaru – Pernambuco - Brasil



Fonte: Arquivo da pesquisa (2015).

Figura 31 – Revertidos na Reunião da *Jumma* no Centro Islâmico em Caruaru - Pernambuco - Brasil



Fonte: Arquivos da pesquisa (2015).

Figura 32 – Mãe e filha na reunião da *jumma* no Centro Islâmico em Caruaru – Pernambuco – Brasil



Fonte: Arquivos da pesquisa (2015).

Figura 33 – Muçulmanos durante a oração da *jumma* no Centro Islâmico em Caruaru – Pernambuco – Brasil



Fonte: Arquivos da pesquisa (2015).

Figura 34 – Membros do Centro Islâmico em Caruaru – Pernambuco – Brasil



Fonte: Arquivos da pesquisa, 2015.

3.2.2 O Islã em Canhotinho – Herança quilombola e capoeira no interior de Pernambuco

A cidade de Canhotinho está distante cerca de 210 km de Recife, a capital pernambucana e a 130 km de Caruaru, cidade conhecida como “Princesinha do Agreste”. A população está estimada em 24.877 habitantes (dados de 2014).

Figura 35 – Mapa geográfico da localização da Cidade de Canhotinho no Agreste de Pernambuco – Brasil



Fonte: Internet (2015).

A viagem para Canhotinho aconteceu no dia 11 de julho de 2015 com o objetivo de conhecer um pouco da rotina da Aysha, enquanto capoeirista que joga capoeira com o véu, exatamente por ser muçulmana. Fiquei hospedada, junto com minha família, na sua casa e algumas horas depois, saímos para conhecer um pouco da cidade.

Porém, no trajeto até o mercado público da cidade pude perceber que, aparentemente, o véu islâmico já não é motivo de estranheza por onde a Aysha passava, sendo cumprimentada por muitos conhecidos e fazendo suas atividades sem nenhum tipo de resistência aberta, como ainda é comum em alguns dos relatos das meninas de João Pessoa, quando não-muçulmanos se deparam com uma mulher usando o *hijab*. Obviamente por se tratar de uma cidadezinha do interior, onde as relações são muito estreitas, Aysha já era conhecida na cidade, muito antes de tornar-se muçulmana.

Ao optar por usar o *hijab* em público, a Aysha escolhe assumir a sua identidade religiosa muçulmana diante da cidade, com fortes tradições católicas e pentecostais, sendo uma forma de destacar sua identidade religiosa; chamando a atenção para os fluxos e novas formas de religiosidade que são, como já mencionamos, característica da nova configuração religiosa brasileira na pós-modernidade.

No turno da tarde acompanhei a roda de capoeira benguela e registrei o jogo de capoeira com a Aysha para o filme etnográfico, fiz entrevistas e retornamos para Caruaru no início da noite. A Aysha tem como os demais membros do Centro Islâmico em Caruaru, uma forte ligação de amizade com mulheres do Centro Islâmico de Recife, reafirmando a configuração de *circuito de fé* que propomos no capítulo dois desse trabalho, a partir das redes e fluxos entre os muçulmanos das comunidades pesquisadas e a comunidade em Recife.

Figura 37 – Aysha em oração na *jummah* no Centro Islâmico em Caruaru – Brasil



Fonte: Arquivos da pesquisa (2015).

Figura 38 – Aysha provando uma abaya, comprada na feira egípcia de um shopping da cidade e ajustada por outra muçulmana da comunidade em Caruaru



Fonte: Arquivos da Pesquisa (2015).

4 DISCURSOS E PRÁTICAS DE MUÇULMANOS BRASILEIROS E MIGRANTES NO NORDESTE DO BRASIL

Passamos a refletir as falas dos membros das comunidades pesquisadas, sem nos atermos a uma divisão por localidade. Interessa-nos percebermos de que modo esses discursos estão relacionados às questões cotidianas e da experiência religiosa dos indivíduos. As falas foram produto das filmagens e questionários abertos aplicados aos membros da comunidade que se voluntariaram a responder e gravar.

As falas são predominantemente femininas. Primeiro isso se dá pelas dinâmicas do campo de pesquisa e os limites da investigação etnográfica para uma pesquisadora mulher nesse contexto de análise. Segundo, porque são as mulheres que predominam entre os frequentadores das duas comunidades.

A Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa é um espaço de diversidade étnica e social. Neles estão concentrados homens e mulheres, divididos entre brasileiros e estrangeiros, de diversas nacionalidades e faixas etárias (segundo nosso levantamento, os interlocutores estão entre 20 a 65 anos), a maioria é casado e com filhos. Mas, há também meninas solteiras e casais sem filhos. A renda mensal é descrita em torno de 1 a 3 salários mínimos, e os demais com renda entre 4 a 10 salários mínimos. A maioria veio de tradição religiosa cristã católica ou evangélica (pentecostal).

– *Cristã evangélica da Assembleia de Deus e da Anglicana (Laila, 31 anos)*

– *Evangélica (Hadiya, “Guiada para a justiça”, 41 anos).*

– *Sempre fui muçulmano (Mahdi, “Guiado para o caminho certo”, migrante, 29 anos).*

– *Anteriormente uma busca constante de onde eu deveria me encaixar, isso implica que andei por algumas, demorei mais como missionaria da Assembleia de Deus, mas ainda estava longe do que Allah tinha pra mim (Hani, 60 anos).*

– *Eu era cristã. Alhamdulillah, fui guiada ao Islam (Zafira⁵¹, 22 anos).*

⁵¹ A Zafira se casou e, atualmente, faz parte da comunidade muçulmana no interior de Minas Gerais.

– *Católica de batismo (Ahlam, “Aquele que tem sonhos agradáveis”, 38 anos)*

– *Fui católica e participei da igreja por apenas 2 anos (Amatullah, “Serva de Allah”, 22 anos).*

As duas comunidades são de tradição islâmica sunita, como eles mesmos se definem, embora em alguns discursos seja possível perceber alguma resistência quanto a algum tipo de divisão no Islã:

– *Não me atendo a grupos, pois o Profeta Muhhamad (SAAW) não deixou grupos ou facções no Islã, mas sim muçulmanos e muçulmanas (Amatullah “Serva de Allah”, 22 anos).*

– *Somente Alcorão, sunnah e hadith fortes, mas nenhuma escola (Laila, 31 anos).*

No entanto, quando questionei o que eles entendiam por “ser sunita” as respostas demonstram que há uma compreensão histórica e doutrinária do texto sagrado. O objetivo desses questionamentos era tentar compreender como os interlocutores apreendiam a sua identidade islâmica a partir da tradição religiosa a que estão filiados.

Assim, conforme os colaboradores da pesquisa, “ser sunita” significa: seguir os ensinamentos religiosos (do alcorão, do profeta Muhamad e haddits), acreditar no Islã e em suas “leis”; ter um comportamento (moral e social) correlato as crenças (“ser de bem”, ser bom, etc.) ou ainda saber diferenciar-se dos xiitas (“os radicais, mau vistos pela sociedade”, os que são tomados como terroristas, que vieram depois dos Sunitas, que “acreditam que o califado deveria ser repassado não hierarquicamente mas sim de acordo com uma votação”).

Com relação à distinção entre *nascidos muçulmanos* e *revertidos* disseram que “isso não tem importância”, pois a “obediência e temor a Allah” deve ser a mesma para todos:

– *Dentro da religião não há distinção alguma quanto a isso. O Profeta Muhammad saws disse no seu último sermão: “[...] Toda a humanidade descende de Adão e Eva. Um árabe não é superior a um não-árabe, nem um não-árabe tem qualquer superioridade sobre um árabe; o branco não tem superioridade sobre o negro, nem o negro é superior ao branco; ninguém é superior, exceto pela piedade e boas ações. Aprendam que todo muçulmano é irmão de todo muçulmano e que os muçulmanos constituem uma irmandade. [...]” (Zafira, 22 anos)*

– *No Islam se ensina que um árabe não é superior ao não-árabe, assim como um branco não é superior ao negro. Então não há distinção (Laila, 31 anos).*

Ainda de modo mais específico, questioneei quanto às diferenças entre um muçulmano árabe e os muçulmanos brasileiros. O propósito era compreender de que modo essas identidades eram construídas a partir de um referencial cultural religioso externo, mas que era partilhado dentro da própria comunidade. Algumas atestam que a necessidade de “submissão” é a mesma para todos, embora destaquem que o lugar de origem faz diferenças, sendo os muçulmanos de origem árabe detentores de um maior conhecimento do Livro sagrado e de seus ensinamentos, assim como da língua árabe e costumes atrelados a um “comportamento religioso”:

– *Os brasileiros estão ávidos para descobrir mais e mais sobre o Islam, quando os árabes na verdade já sabem, pois já nasceram no berço islâmico (Hani, 60 anos).*

– *Em minha opinião são muito diferentes, o muçulmano árabe foi criado nos costumes da religião, já um brasileiro foi criado nos costumes do nosso país, não querendo dizer que um brasileiro jamais seria um bom muçulmano, mas para casar comigo, por exemplo, eu não gostaria (Hadiya, 41 anos).*

– *A diferença é que ele nasceu em país e tem oportunidade de praticar melhor a religião do que nós brasileiro (Aysha, 45 anos).*

Apesar dos discursos demonstrarem que há um esforço pela unidade do grupo, independente de nacionalidade, fica evidente que para os brasileiros os árabes desfrutam de certo privilégio, quer seja por terem nascido muçulmanos quer seja por viverem em países de maioria islâmica.

– *Apenas o idioma, pois não há nacionalidade no Islã (Amatullah, 22 anos).*

– *Alguns muçulmanos árabes são muçulmanos por conveniência... e praticamente todos os muçulmanos brasileiros o são por inteira convicção, já que pra ser muçulmano no Brasil é preciso muita coragem (Laila, 31 anos).*

Percebi também que há um esforço por se estabelecer uma identidade muçulmana brasileira, como uma forma de legitimação desta ou de minimização de possíveis estereótipos

junto à comunidade islâmica internacional, no que tange a todas as formas de se viver o Islã no cotidiano, não apenas a partir da cultura nacional, mas também nordestina. Assim, procurei observar como esses revertidos se percebem enquanto brasileiros, nordestinos e, agora, muçulmanos.

– É ser brasileiro, nordestino e muçulmano, não há nada de diferente, não se discute nação, região e religião, cada um é cada um (Hani, 60 anos).

– É bom ser brasileira e muçulmana. Me sinto orgulhosa disso. A única coisa que me entristece é o preconceito e desconhecimento das pessoas quanto ao islam. Me sinto mais orgulhosa ainda por ser nordestina. Em geral, sinto que as pessoas aqui me tratam bem (Laila, 31 anos).

– Todos os dias temos desafios...somos diferentes da maioria da sociedade, mas tenho orgulho de ser muçulmana brasileira (Aysha, 41 anos).

Os discursos apontam para o reconhecimento de fronteiras religiosas entre muçulmanos e não muçulmanos, e revelam um esforço por viver a fé num contexto de considerável hostilidade (que não apenas é sentida, como também narrada), fundamentada na construção do que seria a religião islâmica no imaginário nordestino brasileiro. Ao mesmo tempo, há uma tentativa de reforçar a importância de ser muçulmano/a numa cultura eminentemente de tradições religiosas cristãs e como isso corroboraria o caráter universal e de verdade da religião islâmica.

– Não é natural, me sinto exótica aos olhos dos outros, se estou no país católico, com feriados católicos, tudo facilita pra quem é católico, não é fácil seguir o calendário islâmico, não sinto tanto por que não estou trabalhando no momento, mas se por acaso eu estivesse não poderia me ausentar pra ir a mesquita as sextas por exemplo, algo tão importante na minha religião. Dia sagrado para orações (sextas feira). Eu poderia me alargar em uma resposta grande, mas não vou, estou me adaptando, buscando me encaixar... (Ahlam, 38 anos).

– Pra mim é tranquilo... Existe muita ignorância sim, mas eu lembro do que o Profeta Muhammad (saws) e seus companheiros e companheiras passaram e vejo que nada do que a

gente passar agora, poderá ser comparado ao que eles passaram. E é uma responsabilidade também, quando as pessoas me veem, elas veem o Islam. Se eu fizer algo errado, a minha religião será julgada, eu represento a minha religião. Sou uma embaixadora! Pra mim é sensacional e sem dúvidas parte da grandeza da promessa de Allah, de que o Islam chegará a todos os lugares. Pras pessoas que vêm me perguntar de onde eu sou, dá pra ver na expressão delas, que se sentem decepcionadas quando falo que sou brasileira e nordestina (Zafira, 22 anos).

As falas acima nos mostram como as mulheres reconhecem as dificuldades cotidianas da reversão, a tensão entre “nós/”eles; assim como aponta um elo entre o indivíduo e seu pertencimento religioso, pois o islâmico é o Islã e o Islã é o islâmico; fazendo da prática da fé sua direção cotidiana, estando numa comunidade e sendo a própria comunidade.

4.1 O CONHECIMENTO E APRENDIZADO DA RELIGIÃO PELOS REVERTIDOS/AS

Como aponta Talal Asad (1986, p. 14), o Islã, como uma tradição discursiva, precisa manter a ortodoxia, o que supõe relações de poder que sustentem o papel das autoridades religiosas ou dos membros em interpretar os textos sagrados e transmiti-los para os fiéis.

Desse modo, o processo de aprendizado do Islã não envolve apenas o engajamento individual do muçulmano, mas também a mediação daqueles que são autorizados pela tradição religiosa a falar por ela. Nos centros islâmicos pesquisados não há um *sheik* responsável pelo ensino religioso aos fiéis. Durante o sermão da *Jumma*, geralmente são os estrangeiros (comunidade pessoense) ou brasileiro (comunidade caruaruense) falantes de árabe, que ministram a pregação e conduzem às orações, denominados pelos membros da comunidade como *imã* 's⁵².

Essas pregações sempre são realizadas com a recitação do Alcorão e termos teológicos em árabe e depois traduzidos para o português. São os *imã* 's também que tiram as dúvidas dos novos revertidos e dos muçulmanos migrantes (às vezes há debates sobre questões teológicas entre os que falam árabe), dão orientações para o dia-a-dia e lideram as cerimônias rituais das festividades como a celebração do Ramadã e da Festa do Sacrifício. Alguns membros da comunidade também acessam redes sociais, sites e blogs para interação com

⁵² Os sheikhs são muçulmanos formados em escolas teológicas islâmicas para o ensino da religião em mesquitas e centros islâmicos. O Imã é um teólogo, conhecedor da doutrina e teologia islâmica, mas que não tem formação em escola teológica islâmica e, portanto, não detém a autoridade de sheikh.

outros muçulmanos e estudos com sheiks da região sudeste do país (uma das páginas mais conhecidas é a do sheik Jihad Hamaddeh e o mais popular é a do sheik brasileiro Rodrigo Rodrigues).

Assim, a transmissão e assimilação da religião e seus preceitos sociais se dá por meio das pregações de *sheiks e imã'n's*, do ensino da religião nas reuniões rituais, através do uso da internet e do estudo em diversos livros publicados pelas instituições islâmicas latino-americanas.

A frequência aos centros islâmicos pesquisados acontece mais às sextas-feiras. Há aqueles que vão mais de uma vez por semana e outros que demoram algumas semanas entre uma visita e outra, devido às dificuldades para conciliar os horários de trabalho com as reuniões religiosas.

Há uma frequência maior nos dias do mês de Ramadan, com programações nos finais de semana, possibilitando uma maior adesão às orações por parte dos fiéis. Foram nesses dias que tive um maior acesso aos membros da comunidade pessoense.

Para os nossos interlocutores as motivações para frequentar o Centro Islâmico se concentram nas orações, comunhão com os irmãos e escuta do Alcorão, o que seria responsável pelas diversas formas de aprendizado, de socialização e de reforço ao sentido de *Ummah*. A mesquita é considerada como espaço sagrado para o fiel:

– *A mesquita pra mim é um lugar pra ir e esquecer a vida lá fora, entrar e ser só pra Allahswt. Outro lugar sagrado pra mim é minha casa, família, Makkah e Medina (Mahdi, 29 anos).*

– *A Mesquita é o local onde eu me reuno com as outras irmãs pras aulas e pras orações. A minha casa é um lugar sagrado, mas o mais sagrado é a Masjid Al Haram. Sem dúvidas!! (Zafira, 22 anos).*

– *Mesquita, mussala, deserto, todo lugar é sagrado quando você usa para fazer suas orações (Hani, 60 anos).*

– *É o local onde eu me sinto mais próxima da religião (Amatullah, 22 anos).*

Procurei questionar, também, quantas vezes já tinham realizado a leitura completa do Alcorão, tendo em vista que é o livro sagrado da religião e quais as outras fontes de estudos

relacionadas à teologia islâmica. A maioria afirmou ter lido de uma a duas vezes o Alcorão, assim como as “Suna do profeta”, “livros sobre Islam”, bem como os blogs e sites sobre o Islam em geral, como fontes de conhecimento.

Os livros mencionados são produzidos pelas instituições de orientação e divulgação do Islã no Brasil e na América-Latina e que são também distribuídos, alguns deles, nos centros islâmicos para os visitantes. Com relação aos personagens que mais influenciam o entendimento da religião apontam alguns sheiks, imã’s, irmão de fé ou os esposos, no caso das mulheres.

Os interlocutores também foram questionados quanto à compreensão teológica que tinham sobre algumas doutrinas básicas da religião islâmica. Propunha-me a descobrir de que modo o discurso dos fieis era condizente com a teologia ensinada nas mesquitas. No que diz respeito aos sentidos do “ser muçulmano”, apontam a “submissão” ou obediência” como a base desta:

– Significa ser muçulmano em tudo e em todos os momentos... saber a verdade... saber sobre a vida terrena e a vida após a morte... fazer o que o islam ensina e não o que as culturas ensinam (Mahdi, 29 anos).

– Como o nome diz, é ser submisso à Allah. O caráter muçulmano é distinto e equilibrado e personifica os ensinamentos do Alcorão e dos Hadiths. Consiste de muitas relações diferentes: com seu Senhor, seu próprio eu, sua família e as pessoas ao seu redor. O muçulmano tem sua profunda fé em Allah e sua convicção de que tudo que acontece no universo e tudo que lhe acontece, só acontece através da vontade e decreto de Allah. O muçulmano está conectado de perto com Allah, constantemente lembra-se dEle, coloca sua confiança NEle e Lhe obedece. Sua fé é pura e clara, não contaminada por qualquer mancha de ignorância, superstição ou ilusão. Sente que está em necessidade constante da ajuda e suporte de Allah. Também não tem escolha em sua vida a não ser se submeter à vontade de Allah, adorá-Lo, se empenhar na direção da Senda Reta e das boas ações (Zafira, 22 anos).

De que modo então, alguém pode se tornar muçulmano?

– Não existe o que faz alguém ser muçulmano, Deus encaminha quem quer e desencaminha quem quer. Ninguém nunca falou do Islã para mim, o desejo de ser

muçulmana nasceu no meu coração e foi crescendo até que eu cheguei até o Islam (Hadiya, 41 anos).

– É o conhecimento que ela vai adquirindo a cada dia (Aysha, 45 anos).

– O testemunho de fé torna uma pessoa muçulmana, mas o que define um muçulmano virtuoso e um desviado, é a submissão à Allahsubhanahuwata'ala. Para o muçulmano não existe lei maior que a de Allahswt. O muçulmano adora à Allah exatamente como Ele deve ser adorado! Se isso acontece, todos os assuntos estão resolvidos (Zafira, 22 anos).

Sobre quais seriam as doutrinas mais importantes da fé islâmica, destacam a “caridade”, a “igualdade perante Allah”, o “Jejum”, além da “submissão” já destacada.

– Foram feitos dois documentos que contem a fundamentação, política e religiosa do islamismo: A Suna e o Corão (ou Alcorão). Suna contém textos de Maomé sobre a sua atuação como mensageiro de Allah, guerreiro e estadista. O Alcorão (livro sagrado) tem revelações do Anjo Gabriel a Maomé e os princípios básicos do islamismo (Hani, 60 anos).

A respeito do que seria para eles o Islã, os colaboradores da pesquisa disseram que representa “bondade” ou ter bons atos, “verdade”, mantendo uma distinção entre o Islã e a “cultura árabe”:

–O Islam e fazer vontade de Deus, ex. caridade, amor, bom testemunho, ser verdadeiro. A cultura árabe não é Islam... grupos terroristas não é Islam (Informante não identificado 1).

– Islam pra mim é acreditar em um único Deus, não fazer diferença entre as pessoas. Respeito e amor aos da família e ao próximo. Islam não é usar roupas da cultura árabe, Islam não é dança do ventre, Islam não é comer comidas árabes (Laila, 31 anos).

– Religião monoteísta, Allah é único e não há outro além dele, somos submissos a Allah, o único e verdadeiro Deus, o criador, o provedor e o ceifador da vida. O Islam não é religião de deuses, não adoram, não se submete a chefes, pastores, líderes e neles colocam toda sua fé. Não cria moda, não desvia a palavra de Deus (Hani, 60 anos).

– *Islã é a religião da paz deixada por Allah para que nós andássemos no caminho reto e seguíssemos sua palavra. Islã não é violência, extremismo, terrorismo ou opressão pois nada disso foi ensinado pelo Profeta (SAAW) nem consta no Alcorão (Amatullah, 22 anos).*

A religião islâmica é eminentemente performática (BARBOSA-FERREIRA, 2007), não apenas em tempos não ordinários como nas festas rituais ou nos momentos de culto, mas no cotidiano, o muçulmano é um indivíduo da performance, quer sejam pelos movimentos ritualísticos das cinco orações diárias (BARBOSA-FERREIRA, 2009), pelas abluções, formas de se vestir, de se alimentar, de negociar, pelos sermões da sexta-feira, por palavras e gestos, o corpo muçulmano *fala*, vivencia a religião, se *transforma*. A performance é constitutiva da religião islâmica (BARBOSA-FERREIRA, 2007).

4.2 VESTIMENTAS, NOMENCLATURA E ALIMENTAÇÃO: ALGUNS ELEMENTOS DE DISTINÇÃO

4.2.1 As vestes

Desde o início da pesquisa entre os muçulmanos entre os frequentadores da MCIJP em 2009, observei que algumas das meninas muçulmanas, haviam optado pelo uso do hijab no dia-a-dia. Para algumas outras, isso não era possível, tendo em vista questões relacionadas ao trabalho e ainda havia outro grupo que dizia não se sentir “pronta” para o uso diário. Mas todas usavam o hijab dentro do centro islâmico.

– *Depois que coloquei o véu não consigo mais sair de casa sem o véu de jeito nenhum. É como se estivesse sem roupa. Sair de casa sem o véu jamais! As pessoas me olham e falam comigo por curiosidade, então, eles me tratam muito bem para querer saber mais coisas. Não chegam com preconceito ou me criticando muito. Acho que hoje eu sou mais bem tratada do que antes. Por que ela usa, se ela está no Brasil? Ela é livre, e ela quer usar. Então, o povo já pensa que sou árabe. Quer saber por que eu uso . Porque se eu sou do Brasil, para eles eu não teria a obrigação de usar. O islã não obriga, mas, diz que é o certo usar. Aí vai depender da sua maturidade espiritual (Laila, 2012).*

– *É errado forçar a usar”. Claro, o alcorão manda usar, mas, é decisão dela. Você usa quando você está pronta. Eu levei sete meses. Eu me converti em agosto, vim usar em maio (Amina, 2012).*

– *Assim, é tipo quando Allah toca no coração da pessoa. Eu não tive dificuldades para aceitar o Islã. Minha dificuldade é mais com a roupa, com o véu” (Taliba, 2012).*

Embora prescritivamente seja *obrigatório*, as mulheres destacam que o seu uso no cotidiano não é impositivo; não é algo determinado por uma liderança ou por seus maridos, por exemplo. No entanto, as fiéis sabem que o seu uso é um sinal externo da fé, este “símbolo religioso” é, portanto, entendido como forma de obediência a Deus e serve como um sinal diacrítico da fé entre as mulheres:

Desta maneira, o uso do hijab e a adoção de um código islâmico para vestimentas configuram-se como uma combinação que delinea a identidade religiosa das mulheres muçulmanas, tornando o próprio corpo da mulher um veículo para a divulgação e afirmação de valores morais e religiosos no contexto local. O uso do hijab [...] é tomado como um indicador de moralidade e religiosidade (CHAGAS, 2007, p. 135).

Assim, o hijab faz parte de necessidades morais e religiosas, especialmente durante os rituais religiosos, cujo uso está associado aos termos “*estar pronta*”, “*ser tocada por Allah*” e “*obediência a fé*”, e por adesão a sua comunidade de pertencimento.

Para algumas dessas mulheres revertidas nordestinas, as principais dificuldades para viverem em sociedade estão relacionadas ao uso do hijab; elas me relataram como o uso do véu, no contexto em que viviam, tendia a ser permeado de conflitos íntimos e nas relações sociais:

– *Por isso a maioria das mulheres olham para a gente com desprezo. ‘Ela não quer ser igual à gente’, por que ela quer ser diferente?’ Os homens nos olham com admiração e respeito. - ‘Queria que a minha esposa fosse assim’. No grupo de estudos da UFPB e na especialização, nesses dois lugares foi crítico a recepção porque foram os dois juntos: ‘eu sou muçulmana e estou usando o véu’. Alguns ficavam me criticando ou me dando mensagens cristãs. Aumentou a minha cota de mensagens cristãs. As minhas amigas tinham um certo preconceito... Eu estava fazendo especialização em urgência e emergência e o professor*

decidiu fazer o resgate na água do mar...No final, elas já estavam aceitando bem. Essa era a minha dificuldade: saber que estava todo mundo me olhando. Aí meu Deus! Eu me sentia uma extraterrestre. Mas, graças a Deus, passou. (Laila, 2012).

– A reversão não tem muito impacto assim”. Mas, o véu pelo menos para mim foi muito tenso. Eu andando pela faculdade, todo mundo me olhando e eu fingindo que não estava vendo. [minha mãe] não deixava usar o véu. - ‘ Se você quer sair assim, saia sozinha, mas comigo você não vai sair assim’. Depois de um tempo, eu disse: ‘Mãe, me deixa sair com a senhora com o véu para a senhora ver’. Aí ela deixou, aí pronto, nunca mais reclamou. Agora ela nem liga mais. (Amina,2012).

– Aqui é muito difícil, muito difícil de conseguir (trabalho). Então assim, a gente consegue ser normal como todo mundo. Pensar do mesmo jeito, estudar do mesmo jeito. Não é um véu que vai atrapalhar o meu emprego. Mas, infelizmente, a mentalidade das pessoas, acham que eu uso porque sou uma oprimida. Então, para que eu vou trabalhar se eu sou uma oprimida? Se eu sou fraca porque eu não quero me expor? (Laila, 2012).

Essas dificuldades na conduta islâmica foram destacadas por líderes do islã no Brasil, numa rede social da internet:

Os comentários que pessoas fazem nas ruas, especialmente, para as mulheres muçulmanas ou qualquer um que use uma vestimenta islâmica. Ela é chamada de mulher bomba e outros são chamados de Bin Laden, por usarem barba ou roupa islâmica. Muitas muçulmanas deixaram de usar o véu devido a tais situações. Alguns muçulmanos sofrem com a rejeição familiar. Alguns deles vivem como estrangeiros entre sua própria família. Entre outros problemas também, há alguns muçulmanos que não conseguem praticar algumas adorações como a oração, por causa do trabalho que eles exercem. Alguns brasileiros revertidos se queixam, homens e mulheres, de maus tratos de alguns muçulmanos de outras nacionalidades. Eles reclamam que são tratados como muçulmanos inferiores, mesmo dentro das mesquitas. Alguns muçulmanos reclamam da falta das fontes de conhecimento, tanto dos divulgadores quanto dos livros. Entre os problemas expostos, também citam que há poucos divulgadores do Islã que falam a língua local e que por isso perdem muito do conhecimento; entre outros relatos que dificultam o cotidiano desses muçulmanos brasileiros revertidos.⁵³

As mulheres são as que mais sofrem discriminação e assédio com relação aos embates entre a concepção ocidental do que é Islã e a vivência da religião. Os conflitos com as famílias, amigos e sociedade em geral são permeados por estereótipos, que acabam por desembocar em restrições sociais, principalmente em relação a trabalho.

⁵³ <<http://www.uniaoislamica.com.br/index.php?pr=conteudo/view&id=600>>.

Durante o último ano, a comunidade muçulmana de João Pessoa, especialmente as mulheres foram pauta de dois artigos veiculados na mídia da cidade. Um deles, escrito por Felipe Ramos e publicado no dia 11 de julho de 2015 na página do site de notícias G1 Paraíba, intitulava-se: *Mulheres muçulmanas lutam contra preconceito no mercado de trabalho*⁵⁴. A reportagem fazia alusão a dificuldades das mulheres muçulmanas conseguirem usar o véu fora do ambiente religioso ou mesmo conseguir um emprego que acatasse o uso do véu.

"Eu nunca fui para uma entrevista com as roupas do islamismo. As pessoas jamais me contratariam usando minhas roupas de muçulmana", contou C. C., formada há cinco anos em Enfermagem na Universidade Federal da Paraíba. Desde que se formou, nunca conseguiu uma vaga no mercado de trabalho (...) Ela comentou que certo dia viu a foto de uma muçulmana, que é enfermeira de urgência e emergência, com véu e desde esse dia se imagina da mesma forma. --- "-Não me sinto bem sem o véu. É estranho. Não é o mesmo prazer de agradar a Deus. É um sonho trabalhar de véu", comentou.

Contudo, para viver esse sonho ela precisa enfrentar o preconceito. Segundo a muçulmana, o prejulgamento acontece até quando ela está vestida da mesma forma que as pessoas de outras religiões e credos. "Eu vou para as entrevistas de emprego sem o véu, mas quando eles vêm a minha identidade, que é islâmica, logo é dada uma desculpa. É uma coisa mais sutil, porém, percebemos que é porque somos muçulmanas" relatou.

S. V., que se tornou muçulmana há pouco mais de um ano, trabalha em canteiros de obras. "Eu não uso o véu no trabalho. Mulher já chama atenção em obras e vestida assim, eu pararia as obras", contou. S. relatou ter ido um dia vestida com as roupas próprias do Islamismo para uma confraternização da empresa. "Eu disse que só ia se fosse vestida", ressaltou. De acordo com ela, chegando no local, muitas pessoas nem se aproximaram dela. Outras ficavam cantando músicas árabes na sua frente. Em busca de profissionalização, ela cursa Direito e durante as aulas usa o véu. No entanto, o ambiente acadêmico foi apontado por S. como um local de difícil convivência religiosa. "Já sofri muito bullying. Fui chamada até de mulher bomba. Essas coisas nós escutamos muito. Mas não dou ênfase a isso, quem me justifica é Deus", frisou. Segundo ela, muitas pessoas da sala de aula evitam o relacionamento. "Muitos nem me olham", disse ela.

É preciso considerar os discursos dessas mulheres, suas formas de empoderamento, as críticas tecidas aos padrões culturais vigentes aos quais precisam se enquadrar. Já destacamos que o véu⁵⁵, islâmico, ao contrário do que pensa a sociedade ocidental, não é considerado pelas muçulmanas como um símbolo da dominação masculina. É sim um ato de obediência,

⁵⁴ <<http://g1.globo.com/pb/paraiba/noticia/2015/07/mulheres-muculmanas-lutam-contrapreconceito-no-mercado-de-trabalho.html>>.

⁵⁵ Os tipos de véus podem variar de acordo com o contexto islâmico. O *Hijab* é o mais usado em países como Egito, Síria, Brasil, Nigéria, Líbano, entre outros. Mas, também existe o *Al-Mira* (Composto por uma touca e uma echarpe do tipo tubo), usado em países como Malásia e Indonésia; o *Shayla* (Longo e retangular, o comprimento alcança a altura dos ombros), usado no Líbano e no Bahrein; o *Khimar* (de comprimento variado, mas sempre na altura dos ombros), usado na Nigéria, Egito e Bahrein; o *Xador* (só o rosto fica à mostra) usado em culturas mais tradicionais, é comum no Egito, Iraque e Irã; o *Niqab* (apenas os olhos são vistos), usado nos Territórios Palestinos, Somália e Paquistão e a *Burca* (onde a mulher enxerga através de uma tela), obrigatórios nas culturas mais extremistas, como no Afeganistão, mas, também usado entre as somalesas (SZKLARZ, 2010, p. 34-35).

mas à “vontade divina”; pois é símbolo de modéstia, moral, piedade e distinção entre as demais mulheres da sociedade.

É preciso entender que o uso do véu não foi uma prerrogativa islâmica. Judias, árabes, gregas e bizantinas já tinham o costume de cobrir a cabeça na Arábia pré-islâmica:

[...] as civilizações da Mesopotâmia já ostentavam a peça havia pelo menos quatro mil anos. No início o véu estava mais associado com a classe do que com a religião – obrigatório para ricas e proibido para pobres e escravas. Cobrir o cabelo e partes do corpo e da face era um símbolo de status. (EBER, apud SZKLARZ, 2010, p. 30).

O uso do véu é, de fato, um *modo de ser* muçulmana, como bem afirma Szklarz (2010, p. 33), “O véu tampouco é um problema para boa parte das mulheres. Ao contrário. O que os ocidentais podem definir como “submissão”, elas chamam de ‘identidade’”.

– *Não uso o hijab freqüentemente, mesmo porque no meu trabalho fui proibida de usar, mas não é o hijad que dita minha religião, mas sim meu comportamento e exemplo de vida (Hani, 60 anos).*

– *Sinto-me muito feliz! Quando as pessoas me veem elas sabem que eu sou muçulmana e por mais que algumas me olhem estranho, isso não me abala em nada. Completamente realizada estarei, quando estiver usando niqab (Zafira, 22 anos).*

– *Gosto de usar o hijab, mas confesso que não gosto dos olhares e pessoas me apontando (Laila, 31 anos).*

– *Uma experiência boa, eu amo meu hijab não tenho vergonha, hoje para mim se tornou algo natural (Aysha, 45 anos).*

– *Eu sou muito feliz ao usar meu hijab, pois, é uma forma de adorar a Allah porque estou obedecendo ao que Ele prescreveu (Amatullah, 45 anos).*

Como podemos observar nas falas, a identidade feminina da revertida está muito atrelada ao véu que acaba por se tornar um dos signos da religião. Ela se vê como “marcada”, aquela que inegavelmente é muçulmana. É corrente nos discursos a afirmação da escolha pessoal e livre do uso ou não uso do véu. O “estar preparada” está muito mais relacionado às

novas diretrizes da vida, ao novo modo de ser olhada pelo outro, do que ao cumprimento de uma obrigação religiosa. É preciso dizer também que o uso do véu atribui status dentro da comunidade, pois a “boa muçulmana” obedece aos preceitos de Allah, ela se *submete* as suas exigências, prescritas no Alcorão.

The hijab is also more a concept than a given item clothing. The way in which a Muslim woman can implement (or twist) the rule of concealing her hair, arms and legs can express either a given culture (Afghan chadri, Pakistani burqa) or a personal reappropriation of modernity (trench coat, headscarf and trousers for Turkish Islamist women or second-generation university students in Europe, not to mention the ‘cha-Dior’ of the elegant upper-class ladies of Tehran) (ROY, *apud* MARQUES, 2011:41).

Figura 39 – As muçulmanas utilizam o *hijab* para as orações rituais no Centro Islâmico



Fonte: Arquivo da pesquisa (2015).

É, portanto, um discurso de pertencimento, identidade e afirmação na sociedade (MARQUES, 2011; CASTRO, 2009; HAMID, 2007).

Figura 40 – Muçulmanas no Centro Islâmico em João Pessoa, Paraíba – Brasil



Fonte: Arquivos da pesquisa (2015).



Fonte: Soraya Villar (2015).

No que diz respeito às vestes masculinas, existem roupas específicas para alguns momentos rituais, e no dia-a-dia não há mudanças externas obrigatórias. Há os que optam por deixar a barba crescer em obediência, conforme relatam, a sunna do profeta.

Ibn ‘Umar (que Allah se compraza com ele) narrou que o Mensageiro de Allah (...) disse: “Aparem o bigode, porém deixem crescer a barba”. (Registrado por Al-Bukhari e Muslim). Allah estabeleceu no Alcorão que seguir o Profeta (...), em suas

ordens é uma obrigação: “Quem obedece ao Mensageiro, com efeito, obedece a Allah. E que te dá às costas, saiba que não te enviamos sobre eles como um guardião” (Alcorão 4: 80).⁵⁶

De acordo com alguns estudiosos islâmicos, o tamanho recomendado da barba deve ser de um punho abaixo do queixo:

[...] é narrado no Sahih Al-Bukhari, que quando ‘Abdullah Ibn ‘Umar realizava a peregrinação maior (hajj) ou menor (‘umrah), tomava sua barba com a mão e aparava tudo aquilo que ultrapassava um punho. Quer dizer que se seguirmos o entendimento que tiveram os sahabas (companheiros) sobre a vida do Profeta [...], a barba excedente a um punho existente abaixo do queixo pode ser aparada (Disponível em: <https://unicidadeeluz1.wordpress.com/2010/11/12/ela-usa-hijab-e-voce-porque-nao-usa-a-barba/>).

Os homens muçulmanos não ficam sem camisa quando há mulheres no ambiente e usam uma roupa adequada para dormir. A orientação para os muçulmanos é que cubram “do *umbigo até os joelhos*” e que se vistam com recato e modéstia. Algumas vestes são bem comuns em alguns países muçulmanos como o *thoub* ou a *jalabiyah*, considerados padrões de vestimentas, por serem usadas, segundo a tradição islâmica, por Muhammad. Outro aparato mais comum entre os muçulmanos é a “*taqiyah*”, usado na cabeça, por recomendação do profeta: “A distinção entre nós e os politeístas é os turbantes sobre as nossas cabeças” (Muhammad).

Os homens devem ser discretos, e, portanto, não podem usar ouro ou seda em público (MUSLIMAH, 2010). Nas comunidades pesquisadas, apenas alguns dos frequentadores usam barba e as roupas recomendadas são utilizadas, geralmente, dentro dos centros islâmicos para as orações. O uso da *taqiyah* é mais comum e frequente entre estes fieis que tendem a usar o adereço no dia-a-dia.

⁵⁶ Disponível em: <https://unicidadeeluz1.wordpress.com/2010/11/12/ela-usa-hijab-e-voce-porque-nao-usa-a-barba/>.

Figura 41 – Muçulmanos com a *taqiyah* durante as reuniões da *jummah* na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa, Paraíba – Brasil



Fonte: Arquivos da pesquisa, 2015.

Figura 42 – Muçulmanos com a *jalabiyah* e a *taqiyah* durante as reuniões da *jumma* na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa, Paraíba – Brasil



Fonte: Arquivos da pesquisa (2015).

4.2.2 O nome islâmico

Há também outra prática comum aos revertidos pessoenses que é a adoção de um novo nome, o que é, historicamente, uma forma de negação da vida anterior ao islã e de resistência às pressões da sociedade não islâmica (MUSLIMAH, 2010). Ao que parece, a nomenclatura refere-se a outro nome utilizado pela comunidade e seus membros, para demarcar ou reforçar as fronteiras culturais entre islâmicos e não islâmicos. Possivelmente deve ser uma forma de comunicação entre pares, tendo em vista os significados atribuídos aos nomes, que são

escolhidos pelo próprio revertido ou revertida. É essa também uma forma de construir sua identidade religiosa, mediante sinais diacríticos, que tem como fundamento a religião.

Segundo Wali (2003, p. 66), revertido ao Islã em 2002, “o novo nome tem como função despertar uma qualidade específica no convertido, agraciá-lo com as bênçãos que a nova denominação traz”. Note-se que não se trata de um simples nome ou ato de nominar, mas de atribuição nominal que recebe toda uma significação religiosa, bem como serve como marca da nova condição do crente e suas novas regras de vida.

A escolha do prenome nos aparece como um sinal ou signo de identificação, compondo um dos traços diacríticos que as pessoas procuram e exibem para demonstrar sua identidade (BARTH, 1998); onde os nomes são emprestados de certo estoque cultural. Assim, é comum ver os revertidos brasileiros assumirem nomes como Mohammad, Ibrahim, Abdul e no caso de mulheres, Khadeejah ou Aisha (RIBEIRO, 2012).

Sim. A Vanessa (rsrs) me nomeou de Zafirah e eu gostei muito, mas depois eu descobri que esse nome também designa algo relacionado ao cheiro da mulher, não lembro o que agora, mas não é muito legal, então resolvi que seria Safirah (سافيرة, embaixadora), os homens que saiam em grandes viagens levando a mensagem do Islam eram chamados de Safir (سفير, embaixador). É assim que eu quero ser, levar a mensagem do Islam onde quer que eu esteja.

Essa mudança simbólica tem seus usos dentro da comunidade religiosa e seus circuitos, embora não tenham sido alterados em documentos ou usados em grupos não muçulmanos como na família, trabalho, universidade, etc. Entre os revertidos pessoenses e caruaruenses a mudança do nome é algo comum, principalmente como forma de unidade islâmica, reconhecimento de adesão à religião e vida em comunidade. Como me disse Ibrahim: “*É apenas uma forma de facilitar a convivência com muçulmanos árabes*”.

Embora não atribua uma conotação mais prática ao ato, há uma clara menção as questões de compartilhamento identitário. Ao que me parece, o (a) revertido (a) passa por uma espécie de “batismo”, e o novo nome é uma forma de obter reconhecimento e aceitação entre os pares.

4.2.3 A Alimentação

A religião islâmica estabelece regras para a alimentação do fiel. Alguns alimentos são considerados *halal* (permitidos), outros *haram* (proibidos) e outros ainda *Mushbooh* (duvidoso ou suspeito). A carne para ser considerada *halal* deve seguir uma série de exigência no abate e na distribuição:

São-vos proibidos o animal morto (que morreu de morte natural), o sangue, a carne de porco, os animais que foram degolados sob a invocação de outro nome fora de ALLAH, os animais estrangulados até à morte, os mortos por espancamento, os mortos devido à queda ou dilacerados e mortos por chifres, os devorados (despedaçados) por um animal carnívoro, exceto os que são degolados ritualmente ainda com vida. São-vos proibidos também os animais sacrificados para os ídolos” (SURATA 5, Versículo 3).

Algumas instituições islâmicas, como o CDIAL⁵⁷ e a FAMBRÁS⁵⁸ tem se dedicado a certificar empresas e produtos que tem uma linha de produtos ideal para o consumo muçulmano. No Brasil, algumas dessas empresas são: Sadia, Ajinomoto, Nestlé, Minuano, Nescafé e Piracanjuba. Abaixo estão modelos do selo que certifica os produtos *halal*.

Figura 43 – Selos de aprovação de comida Halal certificados por duas instituições islâmicas: a Fambrás e o CDIAL



Fonte: Site da Fambras/CDIAL (2016)

Bebida alcoólica e carne de porco são expressamente proibidas. Mary Douglas (1976), nos fala da relação entre pureza e perigo, sagrado/profano, citando algumas comidas, como a carne de porco, como representantes de impurezas simbólicas. O fato é que do ponto de vista

⁵⁷ <http://www.cdialhalal.com.br/>

⁵⁸ <http://www.fambrashalal.com.br/>

religioso, o porco é um alimento impuro e todos os seus derivados são igualmente proibidos. Mas, para além das proibições, também são incorporadas na dieta dos revertidos receitas tipicamente árabes, cozinhadas principalmente para os ifta's e as festas, os chás e as tâmaras.

Eu questionei de que modo a adesão à religião islâmica modificou de alguma forma a alimentação diária dos revertidos:

– Me fez parar de comer porco ou derivados. Me ensinou a me afastar de todo tipo de álcool (Laila, 31 anos).

– Primeiro eu passei a fazer os jejuns e seguir as proibições do Islã a respeito de alguns alimentos. E sempre falar o BismilAllah antes de comer (Amatullah, 22 anos).

– Muita coisa... Nada que contenha porco ou que seja prejudicial. Depois que casei as coisas mudaram ainda mais... Adicionei vários grãos, temperos e folhas que eu não estava tão acostumada. Comidas como pizza, sushis, coxinhas e etc, prefiro fazer em casa (Zafira, 22 anos).

Embora no dia a dia possam consumir variados tipos de alimentos, a carne de porco e as bebidas alcoólicas são apontadas como proibidas, e a inserção de alimentos de origem árabe é algo coletivo, presente geralmente em ocasiões rituais ou cerimoniais, congregando membros da comunidade e até visitantes, como ocorre no Ramadã.

4.2.3.1 O Ramadã e o Eid al-Fitr

O Ramadan é o nono mês do calendário lunar muçulmano e se inicia quando a lua nova (*hilal*) é avistada no céu da Arábia Saudita, ao final do mês anterior. É o mês do jejum obrigatório, do qual só estão isentas crianças que não alcançaram a puberdade, idosos sem condições físicas, mulheres grávidas, lactantes e de resguardo, pessoas com deficiência mental e os doentes. As mulheres que estão no período menstrual podem adiar o jejum por até dez dias, mas, posteriormente, devem jejuar esses dias.

Para o muçulmano, o jejum do Ramadã é uma exigência divina “Ó crentes, está-vos prescrito o jejum, tal como foi prescrito a vossos antepassados, para que se conscientizeis de Deus (Alcorão 2:183).” É uma prescrição que também se encontra nos *hadiths*:

Sahl Ibn Saad relatou que o Mensageiro de Deus ﷺ dizia: “No Paraíso há oito portas; entre elas há uma chamada Al Raiyan, a qual apenas os que jejuam adentrarão” (Bukhari e Muslim)

O Ramadã é um período ritual. Dentro do mês do jejum há também a Noite do Decreto (*Laylatul Qadr*) que marca a revelação do Alcorão.

Na décima sétima noite do Ramadã de 610, o anjo pede que Muhammad recite, ele se recusa e diz: ‘Não sei recitar!’, achando que o anjo o havia tomado por Kahin, um adivinho da Arábia. Mas o anjo apenas ‘envolveu-me num abraço até que atingisse o limite de minha resistência’, afirma o profeta. Então ele disse as primeiras palavras: ‘Recita em nome do teu Deus que te criou, criou o homem de sangue coagulado’. (ARMSTRONG, 2002, p. 97)

Segundo a tradição religiosa muçulmana, aquele que adorar a Allah nessa noite, terá os seus pecados perdoados e o terá adorado pelo equivalente há mil meses.

Al Cadr Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso Sabei que o revelamos (o Alcorão), na Noite do Decreto. E o que te fará entender o que é a Noite do Decreto? A noite do Decreto é melhor do que mil meses. Nela descem os anjos e o Espírito (Anjo Gabriel), com a anuência do seu Senhor, para executar todas as Suas ordens. Ela é paz, até o romper da aurora! (BARBOSA-FERREIRA apud 97ª. Surata, p.8. BARBOSA-FERREIRA, p.3.).

É possível concluir por hora, que a experiência do sensível por meio do sagrado é percebida de modo significativo nessa noite. Deus se revela em sinais que aumentam a comunicação entre ele e os fiéis. Dessa forma, a idéia de que o Islã é uma religião puramente racionalista nos moldes de Max Weber, não se sustenta por inteiro, pois a “magia”, os efeitos mágicos e extra-cotidianos são expressos quando nos referimos à noite do poder (BARBOSA-FERREIRA, p.9. BARBOSA-FERREIRA, p. 3).

Para ser considerado um jejuador, o fiel deve seguir regras precisas sobre suas atitudes e intenções durante esses trinta dias de jejum.

"O jejuador é aquele cujos membros se abstém dos pecados, sua língua (se abstém) de mentir, da lascívia e do discurso falso, seu estômago (se abstém) de comida e bebida e suas partes íntimas (se abstém) de obscenidade. Quando ele fala, ele não fala aquilo que prejudica o seu jejum, e quando ele age, ele não faz aquilo que corrompe o seu jejum. Toda a sua fala é útil e justa. Suas ações seguem o exemplo do odor que é cheirado por aquele que se senta com o vendedor de almíscar; aquele que se senta com o jejuador é beneficiado por sentar com ele e é salvo de discurso falso, mentiras, más ações e opressão. Este é o jejum legislado (pelo Islã) e não apenas a abstenção de comida e bebida."
- Imaam Ibnul Qayyim (rahimahullaah)

O jejum do Ramadã é um dos Cinco Pilares do Islã e todos os muçulmanos devem ter consciência da importância desse mês para que “se aproxime mais de Allah”.

Sawm (jejum) começa com a alvorada e termina com o pôr do sol. Os muçulmanos se levantam antes da alvorada, comem o *Suhur* (a refeição pré-alvorada) e bebem

uma quantidade adequada de líquidos em preparação para o *sawm*. Comer e beber para na alvorada. Durante o dia não é permitido comer, beber ou ter atividade sexual. Além disso, um muçulmano deve aderir estritamente ao código moral do Islã já que a não observância desse código pode violar os requisitos para o jejum. Jejuar no mês de Ramadã é um ato de adoração exigido de todos os muçulmanos que atingiram a puberdade. Os muçulmanos jejuam porque Deus ordenou. Entretanto, também podem refletir sobre os benefícios de jejuar que incluem desenvolver controle sobre a fome, sede e estímulos sexuais, treinando para ser uma pessoa de boa moral e como teste de sinceridade com o Criador. Durante o jejum os muçulmanos podem conduzir seus negócios como de costume. O jejum é quebrado imediatamente após o pôr do sol, geralmente com a ingestão de tâmaras e água ou suco. Entretanto, qualquer alimento ou bebida lícito pode ser usado para quebrar o jejum. Depois fazem o *salah* (oração após o pôr do sol) de Magreb, que é seguido de uma refeição completa. Depois de um breve descanso, os muçulmanos vão para a mesquita oferecer a oração de *Isha* (oração da noite) e então uma oração noturna especial, chamada de *tarawih*. (Fonte: Facebook do Centro Islâmico em João Pessoa).

Para Barbosa-Ferreira, no período de jejum as relações cotidianas dão lugar a estão “relações mais profundas”, o jejum torna-se uma prática central para desencadear transformações no cotidiano e nas percepções dos fiéis. Trata-se de um período de maior vigilância e precaução com as regras.

Nas comunidades islâmicas pesquisadas, foi o mês do Jejum que mais me possibilitou incursões ao campo de pesquisa. Nesse período, fiz as principais entrevistas, fotografias e filmagens. Apenas quando é emitido um comunicado oficial com a data determinada pelos teólogos da Arábia Saudita é que se inicia o jejum.

Figura 44 – Comunicado oficial sobre o início do mês de Ramadã 1437/2016

Visualizador



Conselho Superior dos
Teólogos e Assuntos Islâmicos
do Brasil
Secretária Geral

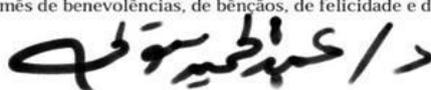
المجلس الأعلى
للأئمة والشؤون الإسلامية
في البرازيل
الإمامة العامة

Declaração
Visualização do crescente de Ramadan 1437/2016

Louvado seja Deus, paz e bênçãos estejam com o Profeta Mohammad, com seus familiares e com todos os seus companheiros. Com base na decisão da "Comissão de Fatwa" do Conselho Superior dos Teólogos e Assuntos Islâmicos do Brasil, de considerar o início do mês de Ramadan com base na visualização da lua em Makka AL-Mukarrama.

E uma vez que a visualização se confirmou em Makka hoje, amanhã, Segunda-feira 06/06/2016 será o primeiro dia do honrado mês de Ramadan.

Por esta ocasião, dirijo-me à comunidade muçulmana no Brasil, apresentando as sinceras felicitações, e pedindo a Allah para que seja um mês de benevolências, de bênçãos, de felicidade e de bem-estar.



CHEIKH DR. ABDELHAMED MOHAMAD METWALLY
Presidente



Rua Barão de Jaqueira, 632 – Cambuci - São Paulo – CEP 01520-010 SP – BRASIL
 Fax & Tel: 00 55 11 5031.2549 / www.cheikhs.org
cheikhs@hotmail.com.br / presidencia@cheikhs.org

Fonte: Facebook do Conselho Superior de Teólogos e Assuntos Islâmicos do Brasil (2016).

Figura 45 – Calendário com os horários das orações no mês do Ramadã 1437/2016 para a cidade de João Pessoa – Paraíba

CALENDÁRIO DO RAMADAM 2016							
RAMADAM	DIA	DIA	FAJR	DUHR	ASR	MAGHIB	ICHA
1	06/jun	SEGUNDA	04:05	11:18	02:40	05:10	06:22
2	07/jun	TERÇA	04:05	11:18	02:40	05:10	06:23
3	08/jun	QUARTA	04:06	11:19	02:40	05:10	06:23
4	09/jun	QUINTA	04:06	11:19	02:40	05:10	06:23
5	10/jun	SEXTA	04:06	11:19	02:40	05:11	06:23
6	11/jun	SÁBADO	04:06	11:19	02:40	05:11	06:23
7	12/jun	DOMINGO	04:07	11:19	02:41	05:11	06:24
8	13/jun	SEGUNDA	04:07	11:20	02:41	05:11	06:24
9	14/jun	TERÇA	04:07	11:20	02:41	05:11	06:24
10	15/jun	QUARTA	04:07	11:20	02:41	05:11	06:24
11	16/jun	QUINTA	04:07	11:20	02:41	05:12	06:24
12	17/jun	SEXTA	04:08	11:20	02:42	05:12	06:25
13	18/jun	SÁBADO	04:08	11:21	02:42	05:12	06:25
14	19/jun	DOMINGO	04:08	11:21	02:42	05:12	06:25
15	20/jun	SEGUNDA	04:08	11:21	02:42	05:12	06:25
16	21/jun	TERÇA	04:08	11:21	02:43	05:13	06:26
17	22/jun	QUARTA	04:09	11:21	02:43	05:13	06:26
18	23/jun	QUINTA	04:09	11:22	02:43	05:13	06:26
19	24/jun	SEXTA	04:09	11:22	02:43	05:13	06:26
20	25/jun	SÁBADO	04:09	11:22	02:43	05:14	06:26
21	26/jun	DOMINGO	04:10	11:22	02:44	05:14	06:27
22	27/jun	SEGUNDA	04:10	11:23	02:44	05:14	06:27
23	28/jun	TERÇA	04:10	11:23	02:44	05:14	06:27
24	29/jun	QUARTA	04:10	11:23	02:44	05:15	06:27
25	30/jun	QUINTA	04:10	11:23	02:45	05:15	06:27
26	01/jul	SEXTA	04:11	11:23	02:45	05:15	06:28
27	02/jul	SÁBADO	04:11	11:24	02:45	05:15	06:28
28	03/jul	DOMINGO	04:11	11:24	02:45	05:15	06:28
29	04/jul	SEGUNDA	04:11	11:24	02:45	05:16	06:28
30	05/jul	TERÇA	04:11	11:24	02:46	05:16	06:28

Fonte: Karolyna Ali Cabral (2016).

Mas as restrições alimentares (jejum) são recompensadas pela permissão (quebra do jejum), período de comensalidade e confraternização. Os muçulmanos na Paraíba não se reúnem todos na Mesquita durante todos os dias do Ramadã pelos motivos que foram expostos, mas as celebrações diárias para a quebra do jejum (*iftar*) possibilitavam reencontrar vários revertidos nesses dias.

Para a quebra do jejum as comidas são compartilhadas, trazidas por cada fiel. É o momento de conversas e testemunhos, de expor as dificuldades, receber conselhos e

compartilhas as dúvidas sobre a religião, sendo orientados pelos muçulmanos mais experientes. Como já mencionado, estivemos presentes em algumas dessas noites. As fotografias abaixo, que são do arquivo da pesquisa, foram produzidas nessas minhas visitas ao Centro Islâmico. As demais são de uma das revertidas, compartilhadas nas redes sociais.

Figura 46 – Comidas para a quebra do jejum (*Iftar*) no Ramadã de 2014 em João Pessoa
Paraíba



Fonte: Karolyna Ali Cabral (2014).

Figura 47 – Comidas para a quebra do jejum (*Iftar*) no Ramadã de 2015 em João Pessoa Paraíba



Fonte: Arquivo da Pesquisa e Karolyna Ali Cabral (2015).

Figura 48 – Comidas para a quebra do jejum (*Iftar*) no Ramadã de 2015 em João Pessoa Paraíba (2)



Fonte: Karolyna Cabral /Facebook (2015).

Figura 49 – Muçulmanas reunidas para celebrar o *Iftar* no Ramadã de 2015 em João Pessoa Paraíba



Fonte: Arquivo da pesquisa (2015).

Figura 50 – Muçulmanas fazendo tapioca para o *Iftar* no Ramadã de 2015 em João Pessoa
Paraíba



Fonte: Arquivo da pesquisa (2015).

A celebração do final do Ramadã (Eid Al Fitr) é uma das mais belas festas que se pode presenciar na comunidade islâmica.

No primeiro dia do mês seguinte, depois de outra lua nova ser avistada, é feita uma celebração especial, chamada Id al-Fitr. Uma quantidade de gêneros alimentícios é doada para os pobres (Zakat al-Fitr), todos se banham e colocam suas melhores e, de preferência novas, roupas, e são feitas orações congregacionais de manhã cedo, seguidas de festividades de visitas aos parentes e amigos. (BILAL PHILIPS - Fonte: Facebook do Centro Islâmico em João Pessoa)

Esse é um dia de grande celebração para a comunidade muçulmana. Sempre gostei de participar. A mesquita se enfeita, as crianças chegam felizes pelos presentes que irão ganhar, as mulheres vestem abayas e hijabs maravilhosos, a comida é farta, variada, geralmente com receitas de países árabes, os muçulmanos estão felizes com o jejum que puderam ofertar. Eu diria que é o dia perfeito para se visitar a comunidade muçulmana. A celebração do Ei Al-Firt

é mundial e por todo o país, e pelo mundo, as mensagens de congratulações são compartilhadas e as festas celebradas.

Os muçulmanos cantam cânticos em árabe, fazem as orações, se congratulam, distribuem presentes e sacolinhas de doces para as crianças e se servem no banquete. A festa começa pela manhã, mas, pode durar até o início da noite e em alguns países ela acontece durante até três dias (na Arábia Saudita, por exemplo). Os não-muçulmanos são convidados a participarem da festa como uma ação de generosidade e testemunho da alegria e cordialidade do Islã.

Durante as duas celebrações do Eid Al-Firt que participei, em 2014 e 2015, procurei registrar mais em fotos do que no diário de campo o que acontecia ao meu redor, embora algumas anotações tenham sido feitas. As imagens são um registro importante para a comunidade muçulmana. Sempre as compartilho nas redes sociais e nas páginas dos centros islâmicos. Esse ano, o Eid Al-Firt será no dia 06 de julho de 2016.

Figura 51 – Cânticos são entoados em árabe antes das orações rituais do Eid Al Fitr na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa - 1436/2015



Fonte: Arquivo da Pesquisa (2015).

Figura 52 – Orações no dia da celebração do Eid Al Fitr na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa - 1436/2015



Fonte: Arquivo da Pesquisa (2015).

Figura 53 – O momento do sermão no dia da celebração do Eid Al Fitr na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa - 1436/2015



Fonte: Arquivo da Pesquisa (2015).

Figura 54 – As mulheres vestem seus mais belos hijabs e suas mais belas abayas para celebrarem o Eid Al Fitr na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa - 1436/2015



Fonte: Arquivo da Pesquisa (2015).

Figura 55 – Mulheres reunidas à espera do início da oração no dia da celebração do Eid Al Fitr na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa - 1436/2015



Fonte: Arquivo da Pesquisa (2015).

Figura 56 – As crianças vestem suas melhores roupas e ganham presentes e doces no dia da celebração do Eid Al Fitr na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa - 1436/2015



Fonte: Arquivo da Pesquisa (2015).

Figura 57 – Mulheres conversam e compartilham imagens nas redes sociais no dia da celebração do Eid Al Fitr na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa - 1436/2015



Fonte: Arquivo da Pesquisa (2015).

Figura 58 – Uma parte dos alimentos trazidos pelos fieis para a celebração do Eid Al Fitr na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa - 1436/2015



Fonte: Arquivo da Pesquisa 2015.

As celebrações fazem /do universo pesquisado, representando uma materialização da fé e um reforço dos laços comunais. Como nos diz Peter Berger (1973), no campo religioso, as festas e celebrações representam um período de reconciliação, um momento de celebração da vida, de rompimento com o cotidiano, o que permite um retorno a um tempo mítico, de celebração do divino, do respeito a religião, aos fieis e seus preceitos, como veremos a seguir.

4.3 MULHERES E HOMENS NA TRADIÇÃO ISLÂMICA: Questões de Gênero

De acordo com a tradição islâmica, a mulher é, assim como o homem, criatura de Allah (Al Corão 30.21), e teoricamente, não seria a única responsável pelo pecado, compartilhando essa responsabilidade com o homem. Deus não haveria imposto castigo sobre ela como a multiplicação das dores de parto ou nenhum outro tipo de maldição.

No Islã, ao contrário do cristianismo, não existe a idéia de pecado original, herdado de Adão e Eva. O homem e a mulher não nascem pecadores, mas submetidos (*muslim*), com uma propensão natural a unicidade, a adoração a um único deus. Com o tempo, ele pode ser desviado do Caminho (“Senda Reta”), por seus pais ou por sua opção pessoal.

Para a doutrina islâmica a mulher não seria a responsável pelo pecado ou dotada de natureza enganosa e sensual, ela, assim como o homem, também não é concebida como à imagem de Deus, mas suas criaturas. Segundo afirma Azim, havia a prática do infanticídio feminino na sociedade árabe pré-islâmica (p.17); prática que passou a ser proibida, com o advento do Islã na Arábia.

Entretanto, há de se reconhecer toda uma hierarquia entre homens e mulheres, o que envolve distinções e relações de poder. A mulher muçulmana não pode exercer funções de liderança religiosa sobre os homens, também não pode proferir o sermão ou dirigir as orações rituais para grupos mistos. Há também restrições dadas às mulheres no período menstrual, considerado impuro ou de contágio (DOUGLAS, 1976). Durante as observações de campo percebi que no período menstrual as mulheres muçulmanas também não faziam suas orações rituais junto com os demais na mesquita, nem tocava no Alcorão. “Uma mulher menstruada está isenta de alguns rituais, tais como as preces diárias e o jejum durante o seu período” (AZIM, p. 21).

Segundo a doutrina islâmica, o testemunho jurídico de uma mulher, em alguns casos, deve ser equivalente a dois por um (duas mulheres por um homem). Parece que o testemunho jurídico só adquire equivalência quando se trata de acusações pessoais contra uma mulher, o que nos mostra a distancia de equivalência entre os gêneros no âmbito civil.

Quanto à salvação, algumas posturas são exigidas das mulheres para que alcancem o Paraíso, em detrimento às obrigações masculinas. “Enquanto que às mulheres é necessário apenas que sejam fiéis, crentes e em dia com as obrigações religiosas, aos homens é cobrado que saiam em batalha em nome de Deus, para divulgar a religião”. Quais seriam, então, esses deveres? Segundo o discurso de um líder muçulmano em um Encontro Religioso Feminino, estão listados em três atitudes principais: 1) agradar seu marido, pois se o tiver satisfeito irá para o paraíso; 2) praticar as orações diárias, não praticar sexo ilícito (isto é, antes do casamento, por meio de adultério ou casando-se com outro homem); 3) por fim, ser carinhosa e boa para seus filhos (CASTRO, 2009, p. 93).

Ainda no que diz respeito às questões de gênero, há diferentes vertentes de pensamento dos modos de legitimação da dominação masculina entre as sociedades cristãs, judaicas ou muçulmanas.

Ele (o Islam) regulou as relações entre gêneros e os direitos e deveres de homens e mulheres a partir de uma fonte considerada a palavra literal de Deus e, como tal, eterna e impossível de se sujeitar a pressões de adaptações oriundas de mudanças sociais ao longo do tempo, segundo Keddie & Beck, 1980, e Ruthven, 1997. Segundo Freston (2007), porém, o cerne da questão estaria na posição da lei dentro da religião, uma vez que religiões legalistas, como o islã e o judaísmo ortodoxo, apresentam maior resistência à mudança em contraposição às religiões não legalistas, ainda que estas últimas possuam um livro sagrado considerado palavra literal de Deus (CASTRO, 2009, p. 84).

Segundo Moors, há uma visão equivocada, denominada por ela mesma de *Orientalista* que atribuí todas as condutas humanas dos muçulmanos, nos diversos países, como orientado

pela religião. Para ela, essa seria uma forma de legitimar o preconceito contra o Islã, além de corroborar a ideia de que a religião é o fundamento das práticas extremistas contra as mulheres, em alguns países de maioria muçulmana (CASTRO, 2007, p. 85).

As mulheres muçulmanas, ao contrário do que comumente se pensa, não estão, de todo, passivas diante das transformações sociais do mundo moderno, relacionadas as questões de direito e gênero.

As normalizações da religião, como o uso do hijab, as restrições a algumas profissões, as abstenções de sexo antes do casamento, os matrimônios inter-religiosos, dentre outras, têm provocado discussões no mundo islâmico. Também existe um esforço para desconstruir a imagem da mulher muçulmana oprimida e submissa. Nesse contexto, as transformações têm ocorrido, assim como houve a transformação da mulher que rejeitou a dominação masculina e as significativas mudanças que ocorreram no comportamento sexual e social na sociedade moderna. As mulheres muçulmanas, exclusas das funções sociais, passam a ter maior visibilidade ao exigirem os seus direitos. Elas têm buscado os seus espaços, tanto na vida privada quanto na vida pública, e têm lutado pela justiça e igualdade de direitos entre homens e mulheres (MARQUES, 2010, p. 2)

É importante destacar que “*O véu cobre apenas a cabeça, não os pensamentos*” ou a coragem. A construção da identidade muçulmana destas mulheres é, portanto, realizada em negociação com a parcela masculina da própria comunidade religiosa, defendendo perante esta o direito a um maior poder e respeito, a partir da própria religião e suas leis ou, ainda, por meio de uma relativização da tradição (CASTRO, 2009, p. 82).

Há um movimento ativista que procura a superação das desigualdades de gênero em culturas patriarcais, sem, no entanto, se render à concepção ocidental do que seria uma “mulher livre”.

A situação das mulheres muçulmanas, antes limitada ao trabalho doméstico, modifica-se, ainda que não se possa negar algumas fontes de conflitos familiares, pelos mais conservadores. Emergir do âmbito familiar e privado para o espaço no mercado de trabalho levou-as às reivindicações de seus direitos igualitários, não somente enquanto mulheres, mas também como muçulmanas. Em alguns países de maioria islâmica, como exemplo a Indonésia, há mulheres bem sucedidas no mundo dos negócios, mas que continuam a sua luta contra os radicalismos. Em outros países, as mulheres, excluídas da vida social, econômica, política, cultural e religiosa começam a assumir-se como sujeito histórico, e passam a exigir os seus direitos. A conquista de novos espaços, a presença nos mercados de trabalho e as lutas pela igualdade de direitos, de salários e pela liberdade começam a emergir como resultado dos movimentos feministas islâmicos. (MARQUES, 2010, p. 2).

O depoimento de uma muçulmana sobre o papel da mulher no Islã, no documentário *A Mulher e o Islã*, declara: “*Eu levo em mim a religião*”. De fato, a mulher tem essa

possibilidade de empoderamento através de suas vestes, quanto à autoafirmação da sua identidade religiosa. E esse corpo, passível de disputas, é constantemente, alvo de restrições e proibições como forma de preservação de uma “pureza religiosa”.

Finalmente, há um consenso entre os muçulmanos de que há uma significativa diferença entre o ideal muçulmano no tratamento das mulheres e a realidade que se vê no cotidiano das sociedades islâmicas. Há sempre um desvio significativo seja para o campo do fundamentalismo radical ou do liberalismo com influências ocidentais.

Os desvios referentes ao tratamento para com as mulheres são considerados como patológicos. Eles englobam restrições em estudar, ter direito à herança e status na sociedade. Não são tão raros os casos de maus tratos por parte de seus maridos. Esses desvios são, constantemente, atribuídos a três aspectos fundamentais: 1) Falta de conhecimento da doutrina islâmica; 2) Interpretações equivocadas do texto alcorânico e, conseqüentemente: 3) Distanciamento das sociedades muçulmanas do ideal proposto e vivido no início da religião.

As desigualdades de gênero seriam, dessa forma, resultado do distanciamento entre o crente e o sentido real do texto alcorânico, e não consequência da obediência a ele (AZIM, p. 63).

Barlas propõe uma hermenêutica do Alcorão que permita aos muçulmanos defender a igualdade entre homens e mulheres, contra o discurso patriarcal presente no mundo islâmico. Para ela, a liberdade está implícita nos textos sagrados. Além disso, acredita numa “revolução” liderada por mulheres muçulmanas que, no futuro, poderão desempenhar papéis importantes na esfera pública. Wadud (2008) pensa “igualdade” e “equidade” como termos complementares e acredita que a relação Deus-homem-mulher integra o todo. O tawhid (unicidade de Deus) cria equilíbrio e harmonia na ordem do divino, tanto na realidade física quanto na espiritual, assim como no interior de cada um deles. Para Wadud, os seres humanos (homens e mulheres) inter-relacionam entre si e com Deus. (MARQUES, 2010, p. 3).

Após os acontecimentos de 11 de setembro de 2001, surgiu em todo o mundo uma nova onda islamofóbica, o aprofundou ainda mais o estranhamento, distanciamento e beligerância contra as muçulmanas, que tiveram que “se reinventar” em alguns aspectos para dar continuidade as suas vidas, principalmente no que diz respeito ao uso do véu. Em contrapartida, várias mulheres se envolveram no movimento feminista islâmico destacando uma ampla militância feminina pelo reconhecimento dos seus direitos em diversas frentes de atuação, em países islâmicos e não islâmicos.

No Brasil, essas diferenças contextuais tornam-se definidoras na construção da identidade muçulmana feminina. Por isso, “[...] é importante salientar que grau de instrução, grupo étnico, faixa etária e classe social desempenham seus papéis nesse processo de

construção identitária, trazendo nuances que podem aproximar ou afastar estas mulheres no que toca sua concepção de como deve pensar e agir uma mulher muçulmana no Brasil” (CASTRO, 2009, p. 82).

Dentre as justificativas para abraçar o Islã como religião, encontramos a busca por valores morais e regras, além de explicações convincentes para os grandes questionamentos da humanidade e de uma religião vivida plenamente em todos os aspectos humanos. É frequente entre as mulheres a afirmação de encontrarem no Islã o respeito e valorização que não encontravam na sociedade brasileira. O uso do *hijab* (véu) é aceito plenamente pelas brasileiras revertidas, considerado uma proteção contra os olhares mal intencionados. (RIBEIRO, 2012, p 127).

Embora o Islã, assim como as demais religiões monoteístas, seja patriarcal e restritiva quanto às funções das mulheres na sociedade e nas atividades religiosas, não se pode negar o caráter protetor e provedor dos muçulmanos para com as suas mulheres; tampouco desconsiderar as falas dessas mulheres, que arrogam muitos direitos e privilégios que mulheres não muçulmanas não teriam.

Para elas, a religião continua a proporcionar um novo sentido, principalmente, no âmbito da individualidade, que é construída em torno de referenciais comunais. Para lá das relações complexas, marcadas por questões étnicas, sociais e de experiência religiosa, que configuram identidades em cada grupo de muçulmanas no Brasil, o que se percebe é um grande movimento de brasileiras que cada vez mais, se dispõem a voluntariamente, submeterem-se a vontade de Allah.

No caso das revertidas da comunidade muçulmana sunita em João Pessoa, o Islam dá as mulheres mais “respeito” e “defesa”:

– A mulher no Islam tem direitos, instituídos por Allah, que as outras mulheres só obtiveram séculos depois... Direito ao divórcio, heranças, ao voto, direito de decidir com quem ela quer casar, trabalho, estudo. O Islam veio para acabar com todas as injustiças! (Zafira, 22 anos)

– A mulher no Islã é sagrada. Para ela foi prescrito os melhores direitos há mais de 1.400 anos, direitos que até hoje muitas mulheres ainda lutam para conseguir. (Amatullah, 22 anos).

Além disso, a adesão a religião islâmica, fez com que essas mulheres se casassem com muçulmanos, outorgando-lhes também, um marido e uma família, no sentido consanguíneo,

afim e espiritual. Já os homens estrangeiros, que falam árabe, enfrentam uma resistência maior na sociedade brasileira, o que eles atribuem a uma ligação com a imagem do “muçulmano terrorista”, mas também conseguem superar esses desafios, além das dificuldades com cultura e língua.

– Me sinto orgulhoso porque sou muçulmano aqui no Brasil, mas no trabalho uma parte das pessoas não querem falar comigo, outra parte pequena respeita e quer estar próximo de mim...quando se tem a mente aberta é fácil viver em qualquer país, e a minha adaptação foi fácil... A língua foi minha principal dificuldade (Mahdi, migrante, 29 anos)

4.3.1 Os Casamentos

Entre os muçulmanos das comunidades pesquisadas é bastante comum o casamento interétnico, entre brasileiras e estrangeiros. Esses casamentos têm um código de conduta próprio da religião islâmica. De modo geral, no Islã o casal deve observar algumas regras. Em relação às mulheres, elas devem ser tratadas com respeito e amor. Em alguns casos, onde as ações das mulheres são passíveis de “punição” por “rebeldia”⁵⁹ é aconselhável, como justificativa para evitar o divórcio, três formas de repreensões: Admoestação, abstenção sexual, e por fim, o castigo físico (Surata das Mulheres 4: 34-35). Um último recurso seria a convocação dos membros de ambas as famílias, numa tentativa de reconciliação.

O divórcio não é recomendado, mas permitido. No caso do homem pedir o divórcio, a mulher não tem a obrigação de devolver nenhum presente ou bens que recebeu durante o casamento. No caso das mulheres, deve restituir os homens financeiramente com os bens que receberam. “O Alcorão instruiu os muçulmanos a não tomar de volta os presentes que eles deram as esposas, exceto no caso de a esposa escolher dissolver o casamento” (AZIM, p. 34).

A mulher tem o direito à propriedade e a herança (Surata 4: Na Nissá - das Mulheres: 4; 7-12). No tocante as regras de proibição, os homens não podem casar com suas irmãs, tias paternas e maternas, mães, filhas, sobrinhas, nutrizes, irmãs de leite, sogras, enteadas que estão sob tutela do homem (apenas no caso de terem coabitado com suas mães [uma explicação possível seria no período das guerras, existir casamentos arranjados apenas para proteção]), noras e duas irmãs da mesma família (Surata 4: Na Nissá - das Mulheres: 23).

⁵⁹ Supõe-se, que sejam “atos lascivos” cometidos pela esposa, mas, ainda assim é um conceito subjetivo. De acordo com as palavras escritas nos versos anteriores, pode-se dizer que uma esposa rebelde seria aquela que “não honre as palavras de Allah”. (Surata Na Nissá - As Mulheres 4:34).

A poligamia é permitida com restrições. “[...] podereis desposar duas, três ou quatro das que vos aprouver, entre as mulheres. Mas, se temerdes não poder ser equitativos para com elas, casai, então, com uma só, ou conformai-vos com o que tendes à mão. Isso é o mais adequado, para evitar que cometais injustiças” (Surata 4: Na Nissá - das Mulheres: 3). “A poligamia no Islam é uma questão de consenso mútuo. Ninguém pode forçar a mulher a casar-se com um homem casado. Além disso, a esposa tem direito de estipular que o seu marido não deve se casar com outra mulher” (AZIM, p. 34).

A teologia muçulmana argumenta que é melhor o homem ter duas, três ou quatro mulheres, legítimas, amparadas pelas leis civis do matrimônio, que delega a todas o status de casadas, do que, como na cultura ocidental, a disparidade entre homens e mulheres, além das desigualdades de classe e étnica, subjuguem muitas mulheres a manterem relacionamentos nocivos com homens casados.

Algumas colaboradoras narraram que em Foz do Iguaçu e São Paulo, já existe um movimento para que se abra um adendo na lei brasileira, quanto a muçulmanos estrangeiros que vêm trabalhar no país e já estão casados com mais de uma esposa em seus países; a proposta seria que essas mulheres tenham os seus direitos matrimoniais legalmente reconhecidos.

O casamento é muito enfatizado entre as muçulmanas pessoenses como motivação para a reversão. As relações entre marido e mulher são constantemente alvo de conversas e orientações por parte da liderança; é interessante destacar também que muitos desses relacionamentos se iniciaram nas redes sociais, outorgando-lhes algumas particularidades. Por exemplo, o homem muçulmano que tenha interesse em se casar com uma muçulmana não deve entrar diretamente em contato com ela nas suas redes sociais. Há um líder, responsável e escolhido pela mulher, com quem o candidato deve tratar sobre as questões relacionadas ao pedido e ao casamento. As mulheres e os homens pessoenses dizem respeitar os preceitos quanto à postura no casamento, mas ainda se percebe que isso é uma realidade “a ser construída”.

Figura 59 – Famílias na Festa do Eid Al-Firt, no Centro Islâmico em João Pessoa –Paraíba



Fonte: Arquivos de pesquisa (2015).



Há também uma preocupação por parte das muçulmanas solteiras em reafirmar que não se reverteram para conseguir casamento, já que esse (segundo se “ouve falar” das comunidades brasileiras) é uma fonte de conflito entre revertidas e muçulmanas “de nascimento”. Elas se preocupam em desfazer a imagem da mulher brasileira “travestida de muçulmana” apenas para conseguir um casamento com um árabe rico, o tipo “Jade” da novela *O Clone*, como costumam ser pejorativamente nomenclaturadas, segundo relato de alguns pesquisadores.

Figura 60 – Famílias na Festa do Eid Al-Firt, no Centro Islâmico em João Pessoa –Paraíba



Fonte: Arquivos de pesquisa (2015).

As mulheres muçulmanas não podem escolher para si vários maridos, no entanto, para os homens há a possibilidade de um casamento com mais de uma mulher, bem como casar-se com uma não muçulmana, desde que seja “piedosa”. É essa “brecha” na lei alcorânica que tem possibilitado, de fato, a migração das mulheres para a religião. No caso do centro islâmico em João Pessoa, verificou-se um considerável número de casamentos interétnicos. Os homens, por sua vez, vêm morar no Brasil após o matrimônio. Houve um caso de uma brasileira pessoense que se casou com um turco e em 2014 foi morar na Turquia, onde tiveram o primeiro filho.

No último ano da pesquisa tive contato com pelo menos três novas mulheres que frequentavam a MCIJP durante o Ramadan. Disseram-me serem casadas com muçulmanos

estrangeiros. Em Caruaru há um casamento interétnico, entre uma das revertidas e um muçulmano estrangeiro. Observou-se que alguns dos casamentos civis são aqui realizados por procuração, uma vez que as mulheres se casam mesmo sem a presença do futuro marido:

– Casada no civil em 26/10/2013 por procuração e o casamento religioso na Mesquita Cuiabá-MT aconteceu em 04/03/2014, quando considero-me realmente casada, que foi quando meu esposo chegou ao Brasil. Esse é meu segundo casamento. Meu primeiro casamento foi na época que eu era cristã, mas não durou muito, e acabou por traição da parte do meu ex-marido. Conheci meu atual cônjuge pelo facebook. Tínhamos uma amiga em comum que sempre falava muito bem de mim, e despertou o interesse nele. Meu esposo é muçulmano nascido no Islam e eu era muçulmana antes de o conhecer (Laila, 31 anos).

– Sim, sou casada. Primeiro casamento. Através do Facebook, rsrs. Tínhamos alguns grupos sobre o Islam em comum. Conversamos por três meses, sempre em conferências com meu wali, depois de três meses ele veio até minha casa conversou com meu pai. Seis meses depois casamos! Alhamdulillah foi tudo como o Islam determina. Quando nos casamos, só tínhamos nos visto quando ele foi a minha casa, falar com meu pai e já para o casamento. Procuramos não nos falar pelo facebook ou outras mídias, a esposa do meu wali era que me falava sobre ele. SubhanAllah! Foi escrito por Allahswt. (...) Eu era muçulmana quando casei e quando "conheci" ele também. Tem sido extremamente importante pra mim, nós aprendemos, estudamos e compartilhamos tudo um com o outro. (Zafira, 22 anos).

Durante a pesquisa busquei entender como se davam as experiências de casamento com um estrangeiro, após uma nova adesão religiosa, e o relacionamento com as respectivas famílias. As mulheres apontam as diferenças linguísticas como um incômodo nos encontros iniciais.

– Apesar de eu ser muçulmana, minha sogra e cunhada não gostam do fato do meu esposo ter casado e ter vindo morar comigo no Brasil. Até hoje minha sogra finge que eu não existo na vida do filho dela, e jamais contou a ninguém que o filho está casado com uma brasileira por sentir vergonha. Ainda mais que sou divorciada e com filhos e isso envergonha ela (Informante não identificada).

– *Na verdade, no início foi difícil o fato de não ter encontrado emprego logo, somente apenas 7 meses, e por não ter gostado de Cuiabá, cidade onde moramos no início juntos, por 5 meses. No mais tudo foi fácil porque minha esposa me deixava confortável, ela aprender a fazer as comidas egípcias que eu gostava, e ela me ensinava muito e tinha muita paciência comigo. Pelos pais da minha esposa também serem muçulmanos, não houve dificuldade. Minha sogra também se esforçava pra fazer comidas árabes que eu amo. No início as filhas da minha esposa achavam-me estranho, mas aos poucos passaram a me amar como pai. E tudo hoje anda muito bem (Mahdi, 29 anos).*

Ainda questionei quanto à aceitação, ou não, por parte das mulheres, que o cônjuge contraia outros matrimônios.

– *Não sofri nada com relação à família do meu marido, apenas não aceitei que o homem pudesse ter mais de uma esposa, foi o que fiz questão de frisar bem antes de realizar o casamento (Hani, 60 anos).*

Eu aceito pois não estamos falando de uma amante. Se ser muçulmana é ser submissa a vontade de Allah por que não aceitar o que está no Alcorão? (Amatullah, 22 anos).

– *No Alcorão fala que não podemos proibir o que Allah permitiu. E eu por obediência a Allah aceitaria, mas confesso que é um pouco doloroso pras mulheres pelo fato dos outros criticarem. Se fosse algo natural, aceito pela maioria, então não haveria problemas (Laila, 31 anos).*

– *Tudo o que Allahswt determina tem um sentido. Todas as irmãs têm direito a casar-se, ter filhos, uma família... Além disso, o número de mulheres é superior ao de homens. Se o meu marido optar por ter uma segunda, terceira e/ou quarta esposa eu estarei de braços abertos pra receber as irmãs, assim como as virtuosas mulheres dos profetas. É nelas e nas sahabias que eu me espelho (Zafira, 22 anos).*

Algumas afirmam que não teriam problemas com a poligamia, atribuindo tal costume a passagens do Alcorão e da vida do Profeta, que teve várias mulheres “virtuosas”; outras, dizem não aceitar por ser brasileira e ter sido criada em outros costumes.

4.4 COTIDIANO E INTERAÇÕES SOCIAIS

Na pesquisa também busquei observar de que modo esses revertidos reorganiza o seu dia-a-dia e suas relações a partir da nova doutrinação religiosa. As Escrituras sacralizadas ordenam boa parte da vida do crente. O tempo aparece entre os adeptos pesquisados como ordenador da vida social; é estabelecido a partir da compreensão do sagrado e suas necessidades. Assim, tentam equilibrar as atividades de trabalho, escola e casa com as necessidades da religião e da comunidade de fiéis. Há um esforço por se adequar a ida à mesquita, as orações e festas da comunidade.

Além das atividades domésticas e de rotina, possuem aulas de religião, aulas de inglês e de árabe, além das orações. No tocante ao relacionamento social com a sociedade em geral, atestam que a religião os tornou mais compreensivos e gentis com os demais, embora evitem discutir religião fora da mesquita. Ainda reconhece à existência de muitos preconceitos na sociedade envolvente, a que atribuem à ignorância ou falta de conhecimentos.

A partir do discurso dos revertidos busco discutir como apreendem a experiência de “ser muçulmano”, ante a comunidade muçulmana transnacional e de outras regiões do país. Para isso, nos centramos também nas sociabilidades entre os muçulmanos:

– Através do facebook ainda mantenho contato com amigas e amigos de Cuiabá-MT e de outros lugares do Brasil. Tenho boa relação. Sim. Egípcios, libanês, marroquino, jordaniano, boliviano, sudaneses (Laila, 31 anos).

– Marroquinos, portugueses, argelinos sempre com a ajuda do Dr,Google (risos) (Informante não identificado 1).

– Sim. Em todos os continentes, praticamente em todo o mundo. Principalmente Facebook e Whatsapp, mas também através do Instagram e tumblr. Através de grupos de estudo no Skype, em um dos grupos que auxilia na recitação do Alcorão, por exemplo, tem muçulmanas (é só de mulheres) de todos os lugares, desde a china até o Canadá (Zafira, 22 anos).

– Alguns, pelas redes sociais e whatsapp. Trocamos duvidas, fazendo duas para as necessidades, ajudamos com conselhos àqueles que tem dúvida quanto a algum comportamento, e acalmamos os mais exaltados (eu sou uma, que me revolto com o que

fazem com as crianças, velhos e indefesos, tenho vontade de esganar os sem sangue e sem coração. Sim, minha família por parte do marido, são palestinos e sírios (Hani, 60 anos).

Como vemos as redes sociais são importantes veículos de interações sociais entre muçulmanos de diferentes partes do mundo. Para muitos revertidos a experiência dos “nascidos muçulmanos” os ajuda a compreender mais o Islã e a cultura árabe em geral. Em relação ao *circuito* entre as comunidades da Paraíba e Pernambuco, atestam que uns apoiam os outros, que trocam informações e solidariedades:

– Lá (comunidade da Paraíba) foi onde eu tive meu primeiro contato de verdade com muçulmanos, além dos blogs e sites. Onde eu passei meu primeiro Ramadan, os primeiros Eids. Tive as minhas primeiras experiências como muçulmana, parte de uma comunidade islâmica (Zafira, 22 anos grifo meu).

As sociabilidades também se dão entre os membros de cada comunidade, através de viagens, passeios, encontro entre famílias e amigos, para além das programações religiosas. Ao que parece, há uma rede de solidariedade e apoio que alcança as dificuldades e conquistas dos revertidos, compartilhadas amplamente nas redes sociais e nos discursos. Obviamente há conflitos entre membros, apreendidos a partir de observações e compreensões ao longo do trabalho de campo, ao mesmo tempo em que, existe um esforço para que a irmandade suplante essas dificuldades. Como já mencionei, a comunidade muçulmana pessoense segue um fluxo amplo no que tange a frequência ao centro islâmico e, portanto, há redes de amizade e compartilhamento diferenciadas.

Entre os/as muçulmanos/as das comunidades pesquisadas há um recorrente discurso relacionado ao esforço por viver a prática da religião na sua vida diária, seja no trabalho, no casamento, no meio familiar ou onde quer que eles estejam a *dawa* pessoal desse modo, é bastante enfatizada.

4.4.1 As Dawa's

A etimologia da palavra *dawa* evoca o sentido de “convite”, “pregação” e está relacionado a convidar os homens e mulheres para que se tornem “verdadeiros adoradores de Allah”. É, portanto, “difundir a mensagem do Islã para a humanidade”, ao mesmo tempo em

que é também, um “esforço pessoal do muçulmano em viver sua vida de modo mais piedoso a cada dia”.⁶⁰

Algumas vezes, participei desses momentos, questionei e observei o esforço pessoal dos fieis por explicarem a fé aos visitantes da mesquita, quer fossem pesquisadores, jornalistas ou estudantes de outras tradições religiosas.

Tive a experiência de andar com as muçulmanas por uma praia da cidade, conversar na praça de alimentação da universidade, andar numa feira pública, e sempre existiu os olhares admirados, os risos e a curiosidade das pessoas que sempre estão atrelando o véu islâmico a presença de mulheres estrangeiras na cidade. As próprias muçulmanas me relataram várias vezes esses equívocos de pessoas que sempre estão lhes perguntando de qual país elas vieram. A mulher muçulmana não é ainda uma figura do cotidiano nordestino nessas cidades pesquisadas.

Em junho de 2015, foi publicado no jornal impresso “Contraponto” uma matéria escrita pelo jornalista Ícaro Allande, intitulada “Islã cresce e, em 10 anos, dobra o número de muçulmanos no país”, a reportagem destacava o crescimento do Islã no Brasil e, especificamente, na cidade de João Pessoa na Paraíba. A foto de capa, foi de um grupo de mulheres muçulmanas na Festa do Eid Al- Fitr:

Figura 61 – Reportagem no Jornal Contraponto sobre a comunidade muçulmana em João Pessoa



Fonte: Karolyna Cabral (2015).

⁶⁰ <https://es.wikipedia.org/wiki/Dawwa>

A reportagem afirmava que “trata-se de um fenômeno único no campo religioso brasileiro” e que o crescimento da religião no país se dá pelo “[...] maior comprometimento com a fé demonstrada pelos muçulmanos”. O discurso dos fiéis no jornal se concentrou nas diferenças entre cristianismo e islamismo e nos preconceitos enfrentados pelas muçulmanas no dia-a-dia.

Mas a *dawa* também é realizada também por meio das redes sociais, reportagens, palestras nas escolas, participação de encontros ecumênicos⁶¹ e em uma ação específica realizada em João Pessoa: A campanha internacional “Hug a Muslim” (Abraça um Muçulmano), realizada num centro turístico da cidade.

Figura 62 – Muçulmanos na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa explicando a doutrina e tradição islâmica para um grupo de alunos de teologia cristã



Fonte: Arquivo da pesquisa (2015).

Figura 63 – Encontro Ecumênico na cidade de João Pessoa, Paraíba – Brasil



Fonte: Karolyna Cabral (2015).

⁶¹ <https://globoplay.globo.com/v/3908947/>

A rede social é ao que parece um inovador instrumento de coesão social. Identifica comunidades (por meio de linguagem, ritos, associações), possibilita compartilhar interesses e, desse modo, une pessoas a despeito de distâncias geográficas, classe social, etnia ou demais fatores sociais.

A “rede” social engloba, então, formas diferenciadas de ser muçulmano. Ali, também as diferenças são expostas. As identidades são construídas (ou reinventadas?) e se tornam possíveis novas formas de adesão e “compartilhamentos” da fé islâmica. É, portanto, um mecanismo eficiente de reafirmação da identidade coletiva.

Figura 64 – A *selfie*. As redes sociais têm sido amplamente utilizadas pelos revertidos das comunidades pesquisadas para divulgação da religião



Fonte: Arquivo da pesquisa (2015).

Os sites de instituições islâmicas, páginas de sheiks nas redes sociais e grupos de whatsapp e Facebook se multiplicam diariamente. Já ouvi relatos de revertidos que fizeram a *shahada* pela internet com um sheik à distância. Essas páginas também são uma fonte para ensino e, conseqüentemente, divulgação da religião pelos revertidos.

Um dos blogs mais conhecidos entre a comunidade pessoense e coordenado por um dos seus frequentadores é o “Por que deixei o cristianismo”⁶², com conteúdo apologético em oposição as doutrinas cristãs. Algumas postagens no facebook, de outros muçulmanos, também estão mais voltadas para questionar a divindade de Cristo e da Trindade (doutrinas centrais da teologia cristã) e para expor, em contrapartida, a doutrina islâmica.

Para mim, tornou-se imprescindível fazer uma “observação participante virtual” dessas postagens e publicações, a fim de compreender um pouco melhor como esses sujeitos reversos reafirmam a sua fé num contexto em que são minoria religiosa.

⁶²<http://por-que-deixei-o-cristianismo.blogspot.com.br/2015/12/texto-bomba-de-um-muculmano-resumao.html>

O site de notícias BBC Brasil⁶³ publicou uma reportagem sobre o crescimento do Islã no país e a contribuição da internet nessa nova fase de crescimento. É através da rede que muitos novos revertidos se interessam por temas relacionados à religião, fazem pesquisas, conhecem muçulmanos em salas de bate-papo, buscam informações com sheiks, revertem-se e dão os primeiros passos na nova doutrinação religiosa.

Para os entrevistados a internet contribuiu para o crescimento da religião no país, permitindo um “encontro com Allah”, sendo “*Uma das maiores “armas” de divulgação do islam. E é instantânea!! Você publica algo aqui em Minas, em fração de segundo, pessoas em Baku tem acesso*” (Zafira, 22 anos). A internet também é vista como “*esclarecedora*”, facilitadora e “*divulgadora da verdade*”. Ainda apontam a internet como maior meio de exercício das atividades que participam para divulgação da religião.

No dia 29 de novembro de 2015 a comunidade muçulmana pessoense, realizou na Feira de Tambaú, na orla da cidade, a campanha internacional “Hug a Muslim” (Abraça um Muçulmano). Essa campanha já havia acontecido em cidades como Paris, Inglaterra, Toronto e algumas outras cidades brasileiras. Segundo a fala de Amatullah, a campanha propunha “mostrar as pessoas o verdadeiro islã”. Foi apoiada pela comunidade e pelas lideranças do Islã na Paraíba, mas no dia do evento apenas cinco fieis compareceram para realizar o ato: três muçulmanas e dois muçulmanos. Eu me encontrei com eles no ponto chamado Busto de Tamandaré e seguimos até o local onde aconteceria a campanha. As meninas não usavam apenas o *hijab*, mas também as *abayas* islâmicas. Os rapazes usavam a *taqyah*. Os dois cartazes foram confeccionados com cartolinas (azul e rosa) e escritos a lápis. Os dizeres proferiam: “Eu sou um muçulmano/a! Mas, não sou terrorista. Você pode me abraçar? Islã é paz”. Dois homens e duas mulheres ficaram lado a lado numa das extremidades da praça, enquanto Hadiya fotografava e cuidava do material que seria distribuído. Optei por ficar de longe filmando e fotografando, de modo a não atrapalhar a “espontaneidade” do ato. No entanto, posteriormente, as filmagens rederam um curta⁶⁴ que postei nas redes sociais e as fotos foram editadas e compartilhadas também no Facebook para a comunidade. O curta fílmico foi compartilhado 49 vezes, com pouco mais de mil visualizações e gerou um debate entre um muçulmano estrangeiros e membros da comunidade sobre a relevância da campanha.

Uthman Ali said- This was unnecessary and counter-productive. We don't need to come out and make ourselves more acceptable to the public and try to plead with

⁶³ http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/09/150916_brasileiros_muculmanos

⁶⁴ <https://www.facebook.com/vkmota/videos/1177345525627120/?l=2768187360096900298>

them that we are not terrorists. We know we are not. It is not our people that are spreading wars and killing millions of people across the world.

Ibrahim - Unecessary for you. I understand you, but in Brazil, is very important and necessary! Alhamdulillah!

Hadiya - Uthman Ali if you are not able to fight for his people, not interfere, if you prefer being a coward and let the media do what you want with our people, we do not interfere, here was necessary and had much advantage.

A campanha foi bem recebida pelas pessoas que passavam pelo local, que se propunham a abraçar e conversar com os/as muçulmanos/as (os homens eram orientados a abraçarem os muçulmanos e as mulheres, as muçulmanas), de modo que, em pouco mais de duas horas já havia uma mobilização ao redor do grupo para fotos e abraços. Uma muçulmana africana de fala francesa que vendia artesanato, também se juntou ao grupo e participou da gravação final das imagens para o vídeo e fotos da campanha.

Em Caruaru o Iman do Centro Cultural Islâmico e sua esposa freqüentemente são convidados para ministrar palestras em escolas e universidades, o que para eles também é uma forma de superar estereótipos e divulgar a religião.

Em Canhotinho, a Aysha também se propõe a participar de eventos, encontros de capoeira e mais recentemente, foi eleita membro do Conselho de Mulheres da cidade, sempre usando o véu, como uma maneira de “levar consigo a religião” e “testemunhar a fé”. Esses são, portanto, esforços pessoais desses indivíduos revertidos para praticarem a *dawa*.

Figura 65 – Muçulmana participando da campanha internacional “Abraça um muçulmano” na cidade de João Pessoa, Paraíba – Brasil



Fonte: Arquivo da pesquisa (2015).

Figura 66 – O abraço. A campanha foi bem recebida pelos transeuntes que transitavam pelo local



Arquivo da pesquisa (2015).

Fonte:

Figura 67 – As fotos. Muitos dos transeuntes pediram para ser fotografados com as muçulmanas (a “exoticidade” do véu) após aderirem a campanha



Fonte: Arquivos da pesquisa (2015).

Figura 68 – Campanha “Abrace um muçulmano” em João Pessoa, Paraíba – Brasil



Fonte: Arquivos da pesquisa (2015).

Figura 69 – Campanha “Abrace um muçulmano” realizada pela Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa, Paraíba – Brasil



Fonte: Arquivos da pesquisa (2015).

Figura 70 – Muçulmanas que participavam da Campanha “Abraçe um muçulmano” em João Pessoa, seguram o cartaz com os dizeres: “Eu sou muçulmana, mas não sou terrorista. Você pode me abraçar?!?! Islam é paz”



Fonte: Arquivos da pesquisa (2015).

4.5 A PEREGRINAÇÃO (HAJJ) E O EID AL-ADHA (FESTA DO SACRIFÍCIO)

De acordo com Pinto (2006), no caso do Islã a peregrinação é uma prática muito importante, respeitada e valorizada, que incorpora adeptos de diferentes lugares ou comunidades religiosas, que se unem em torno de um mesmo percurso devocional e ritual; o que também nos aproxima da ideia de “*communitas*” de Turner (2008).

Hajj é a peregrinação anual à cidade sagrada dos muçulmanos: Meca (SURATA 3: 97), e deve ser realizada pelos fieis pelo menos uma vez na vida. A peregrinação acontece durante o décimo segundo mês islâmico (BARBOSA-FERREIRA, 2013), que objetiva, sobretudo, unir a *Ummah* em um ritual comum a todos, num mesmo *espaço* sagrado e *tempo* não ordinário.

Durante a peregrinação podemos observar inúmeros benefícios tanto individuais como coletivos. Como a manifestação na prática dos verdadeiros traços da universalidade do Islam, da fraternidade e da igualdade entre os muçulmanos. A sua realização transcende os limites de lugar, idioma e cor. Igualando a todos

governantes e governados, ricos e pobres, aonde todos são iguais sendo o melhor ante Deus o mais temente⁶⁵.

Nesse tempo sagrado há uma separação entre as atividades ordinárias (rotina)/extraordinárias (rituais). E no que diz respeito à peregrinação islâmica, tempo⁶⁶ e espaço são categorias experienciadas de modo extraordinário dentro da lógica espaço-temporal da religião. O tempo sagrado é imbuído de significados a partir da prática religiosa do fiel, onde “[...] é preciso incorporar ao cotidiano uma cosmologia que subverte até mesmo a vida comum e impõe outra noção de espaço e tempo [...], que devem ser aprendidos por aquele que se reverte e realizados por quem se diz muçulmano” (BARBOSA-FERREIRA, 2007, p. 750, 757).

O espaço de Meca é para o fiel um espaço “energizado” (BARBOSA-FERREIRA, 2007, P. 772), onde a fé nas escrituras sagradas, nos seus personagens e suas narrativas são mitificados por meio dos rituais, que requer do fiel-peregrino mudanças de vida e adaptação as doutrinas islâmicas e sua tradição. Assim, antes de iniciar a peregrinação deve-se tomar a atitude de “*Al-Ihram*”, que consiste tanto na mudança de roupas (brancas) como de comportamento (BARBOSA-FERREIRA, 2007).

A *Hajj* acontece entre os dias 8 a 12 do mês de *Dhu All-Hijja* (Mês da Peregrinação)⁶⁷, que dura entre 4 a 5 dias, tida como a grande peregrinação e considerada pelos fieis como mais meritória⁶⁸. Antes dela os muçulmanos podem fazer a *Umra*: Pequena Peregrinação (que dura entre três ou quatro dias). Durante a peregrinação ocorrem visitas a lugares tidos como sagrados, com a realização de rituais, cumprindo regras e comportamentos.

⁶⁵ <https://www.facebook.com/allahounicoquemereceseradorado/posts/1624846391123903:0>

⁶⁶ “[...] vivenciado de modo mais coordenado e sincrônico que o espaço”. Para Barbosa-Ferreia o tempo islâmico é “prescritivo” (BARBOSA-FERREIRA, 2007, p. 759).

⁶⁷ O início desse mês varia de acordo com a observação da lua crescente que é realizada por estudiosos muçulmanos. São as instituições nacionais baseadas na orientação da Arábia Saudita que emitem notas sobre o início dos meses do *Ramadã* e do *Dhu Al-Hijja* (Peregrinação).

⁶⁸ As peregrinações a Meca eram uma atividade comum já na Arábia pré-islâmica, sendo considerada a prática religiosa mais importante entre as tribos que habitavam aqueles territórios, eram empreendidas peregrinações para os denominados *haram* (santuário). Nesses santuários, numa porção de terra guardada pelo membro de uma proeminente família da cidade, habitavam os deuses, longe das guerras. Era um lugar de sacrifícios e julgamento de causas (LIMA, 2012, p. 18). Dentre esses santuários, o mais importante da época era a *Caaba* (Pedra Negra), localizado em Meca, que abrigava mais de 360 ídolos de toda a Arábia. A Caaba era resguardada pelo clã dos Coraixitas, proeminentes membros da sociedade de Meca, e de onde adveio o profeta Muhammad. A tradição islâmica atribui a origem da Caaba a uma construção erguida por Adão. Posteriormente, Allah teria ordenado a Abraão que convocassem todos os homens a visitarem o local. Com o advento do Islã, o retorno e conquista de Muhammad da cidade de Meca, a peregrinação em torno da Caaba foi mantida, mas a adoração passou a ser restrita a um único deus, Allah (LIMA, 2013).

A peregrinação a Meca é um dos pilares da religião islâmica e um anseio de todo revertido. Com os muçulmanos nordestinos, das comunidades pesquisadas, não poderia ser diferente. Questionamos se eles já haviam realizado a *Hajj*.

– *Não fiz ainda, in shaaAllah terei condições de fazê-la. É uma obrigação pra todo muçulmano que tem condições físicas e financeiras, então com certeza eu anseio e me organizo para cumpri-la (Zafira, 22 anos).*

– *Não. InshAllah um dia poderei fazer o Hajj e concluir todos os pilares do Islã. Acredito que vou me sentir completa como muçulmana (Amatullah. 22 anos).*

Por meio do trabalho de campo, verificamos que entre os revertidos muçulmanos de João Pessoa apenas o Ibrahim⁶⁹ realizou o *Hajj*, embora todos desejem fazê-la um dia. Em 2014, ele me relatou como havia sido sua primeira experiência como peregrino no Hajj:

Fiz o Hajj no ano de 2011. O Hajj só realizei uma vez. Fiz Umhira no Ramadan de 2014. Compreendo que o hajj para um muçulmano é um grande privilégio concedido por Allah (swt), para o cumprimento sagrado deste pilar, que é visitar a Casa Sagrada, pois muitos muçulmanos desejam participar do hajj e não recebem a oportunidade, mesmo possuindo todas as condições para dele participar. Enfim, ser um Hajj é ser convidado de Allah (swt), com o intuito de verdadeiramente efetivar, pela infinita graça do Todo-Poderoso, uma mudança radical em sua vida. Para mim foi uma experiência singular. Por ser novo revertido, não me encontrava preparado para tão grandiosa experiência. No Ramadan de 2011, resolvi durante todo o mês, por incentivo de uma leitura que fiz de um livro, pedir a Allah (swt) que me concedesse o privilégio de estar em Meca participando do Hajj. Mas não esperava que os irmãos que fazem o CDIAL (Centro de Divulgação do Islam para a América Latina) fossem me incluir no grupo dos hajjs daquele ano. Ao me deparar com a majestosa visão da *Caaba*, conhecedor de parte da historicidade daquele lugar, veio a mim o que aprendi no Colégio Estadual de Santa Rita, minha cidade natal, sobre a Casa construída pelo profeta Abraão e seu filho Isaque, que a paz e bênçãos de Allah sejam com eles. Ao contemplar a religiosidade de dois milhões de peregrinos (número anunciado dos hajjs daquele ano), beber das águas da fonte que saciou a sede do filho de Sara e de Abraão, só pude me derramar em lágrimas e agradecer a Deus por tamanho privilégio. É algo que as palavras não conseguem relatar... Tudo mudou. Todos os temores caíram por terra. Meus valores mudaram. Meu alvo agora estava devidamente fixado na vida futura. Voltei como uma criança recém-nascida que chega ao mundo, pura e isenta de todo e qualquer pecado. Aprendi a verdadeiramente crer que Allah (swt) é o Senhor da nossa história e o que Ele predestinou, seja de bem ou de mal para seus servos, ninguém poderá modificar. Compreendi que verdadeiramente esta vida é o grande teste que enfrentamos para definir como será nossa vida futura. Alhamdulillah!... É sonho de quem visitou a Casa de Allah voltar a estar naquele esplendoroso lugar, onde se respira paz e tranquilidade a todo o momento. Já voltei uma vez na Umhira, mas sonho em ali está outras vezes, principalmente realizando o Hajj, pois cada evento nos transporta desta

⁶⁹ Ibrahim é um ex-pastor evangélico, da Assembleia de Deus, revertido ao Islã em 2008, e por cinco anos foi a principal liderança e referência do Islã na Paraíba.

vida para a compreensão da plenitude de vida que Deus tem reservado para quem não lhe atribui parceiros e crer de forma correta em sua Unicidade. (Entrevista com João de Deus Cabral (Ibrahim), Centro Islâmico de João Pessoa).

Como podemos ver na fala acima, o ritual religioso *Hajj* é de suma importância para os fiéis, em especial os recém-revertidos, representando um momento simbólico e um instrumento de fortalecimento da identidade religiosa comunal. *Hajj* é entendido como um mecanismo de coesão social, experiência social que outorga aos peregrinos e os fiéis em geral o *sentido* e uma *identidade* religiosa, por meio de uma *inserção* nesta comunidade: a *Ummah*.

Por isso, as peregrinações podem ser caracterizadas como “*communitas normativa*” (TURNER, 2008, p. 158), pois estão ligadas as estruturas dos sistemas religiosos que as desenvolvem; sendo empreendimentos sociais formados por obrigações e uma ordem de fraternidade⁷⁰.

A *hajj*, por sua vez, nos mostra como as peregrinações se propõem a esse ideal de unidade dos muçulmanos, o que pode ser visto como ‘mecanismo disciplinador’, com forte poder normativo. Como nos aponta Pinto (2006), nestas peregrinações há uma busca de tradição, que se configura nas crenças e partilha de valores ditos tradicionais, posto que sagrados ou sacralizados, que asseguram a supremacia da unidade da *Ummah* ante os processos locais de diferenciação socioculturais. Assim, rituais e símbolos são usados para reafirmação da doutrina e reinvenção das tradições, por meio da repetição de padrões religiosos universais e abstratos, que são ritualizados pelos fiéis e autoridades religiosas.

No décimo dia do mês de *Dhu al-Hijjah* (Mês da Peregrinação), décimo segundo mês do calendário lunar islâmico (setembro no calendário gregoriano) e no último dia do *Hajj* ocorre a festa do *Eid Al-Adha* (Grande festa ou Festa do Sacrifício). Ela é realizada após setenta dias do final do *Ramadã* e recomenda-se que tenha duração de quatro dias (o período da grande peregrinação ou *Hajj*) nos países de maioria muçulmana.

Durante a celebração, as famílias muçulmanas com condições financeiras devem sacrificar um bezerro macho, saudável e que esteja em idade adulta. A prescrição corânica é para que todos os muçulmanos participem desta celebração, tanto os que estão em peregrinação como os que estão em seus países; e nesta ocasião também há troca de presentes.

No primeiro dia da festa as pessoas devem vestir as suas melhores roupas e ir à mesquita para as orações, seguindo o horário estabelecido por Meca. Depois das orações é realizado o ritual do sacrifício do animal. Cabe destacar que o sacrifício é uma celebração

⁷⁰ “O outro se torna um “irmão”, a fraternidade específica se estende a todos que compartilham um sistema de crenças” (TURNER, 2008, p. 174).

para exaltar a obediência do personagem Abraão que, segundo a tradição islâmica, obedeceu a Deus ao se dispor a imolar seu filho⁷¹; representando o sacrifício como o ápice dessa “entrega” do fiel a Deus.

A matança dos carneiros é um ato simbólico de entrega do fiel a Deus, marca também o final do *Hajj*, final de um “sacrifício” pessoal que se revela em um sacrifício explícito: o carneiro imolado substitui o homem. Essa experiência que se atribui ao mito é incorporada no ritual [...] (BARBOSA-FERREIRA, 2007, p. 755).

A imolação do animal segue todo um ritual, com prescrições e regras durante e depois do abate, sendo o animal considerado elemento de transição entre Deus e os homens. Em 2013 acompanhamos a festa do *Eid Al-Adha* celebrada no Centro Islâmico, João Pessoa-PB, que durou um dia. Dois carneiros foram sacrificados na área adaptada para o abate no centro islâmico pessoense.

Durante o trabalho de campo, acompanhei as festividades de dois Eid Al-Adha em 2013 e 2015 no Centro Islâmico em João Pessoa. No primeiro ano, foi significativo ver que o abate do animal foi realizado por um muçulmano marroquino, que de modo pedagógico ensinava a um revertido paraibano como se deveria preparar o animal, fazer o abate, retirar a pele e repartir para o fogo. Os cordeiros foram assados e distribuídos entre os membros da comunidade muçulmana e vizinhos não muçulmanos considerados necessitados.

A celebração do *Al-Adha* é uma das mais importantes do calendário islâmico, e em João Pessoa conta com a presença de muitos estrangeiros (africanos, árabes, turco, marroquino, libanês e jordaniano) na comunidade, além dos brasileiros que se reúnem para celebrar o ritual. O sermão é proferido por um muçulmano estrangeiro (jordaniano e marroquino, respectivamente) sobre qual deve ser o significado do *al-Adhan* para os fiéis.

Em 2015, o Centro Islâmico esta com um número bem maior de frequentadores. Nesse ano, havia mais um egípcio no grupo de estrangeiros o Mahdi, que junto com outros estrangeiros e o Hasan prepararam o animal e fizeram o abate. Antes, aconteceram as orações e o café da manhã coletivo. Em 2015, não foi tão difícil encontrar um animal adequado como no ano de 2013. O cordeiro já havia sido encomendado com antecedência e a comunidade pôde desfrutar melhor do convívio uns com os outros e dos rituais.

A carne do animal para ser assada deve ser preparada por uma mulher muçulmana e o cordeiro é servido a toda comunidade. As crianças estavam presentes nesse último ano,

⁷¹ Ver: Surata 37, versículo 102. Abraão também faz parte das narrativas da Bíblia. A tradição cristã atribui essa narrativa a Isaque, que teria o direito de primogenitura por ser o filho de Sara, esposa de Abraão. Porém, para os muçulmanos a primogenitura é de Ismael, filho de Abraão com a egípcia Hagar. Durante o *Hajj*, muito dos rituais remontam ao drama vivido por esses personagens: Abraão, Hagar, Sara e Ismael.

curiosas para ver o abate do animal, o que não foi permitido. Os discursos religiosos dos fieis estão relacionados com essa “memoração” da obediência de Abraão e da reafirmação de que a promessa divina está centrada na figura de Ismael.

Figura 71 – Comunidade muçulmana pessoense faz as orações da manhã na Celebração do Eid Al-Adhan em 1434/2013



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisa (2013).

Figura 72 – Comunidade muçulmana pessoense, reunida durante a Celebração do Eid Al-Adhan em 1434/2013



Fonte: Arquivo pessoal (2013)

Figura 73 – Comunidade muçulmana pessoense, reunida na Celebração do Eid Al-Adhan em 1436/2015



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisa (2015).

Figura 74 – Cordeiro para o sacrifício do Eid Al-Adhan em 1436/2015



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisa (2015).

Figura 75 – Marroquino ensina revertido técnicas do sacrifício, na Celebração do Eid Al-Adhan em 1434/2013



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisa (2013).

Figura 76 – Muçulmanos estrangeiros observam o abate do cordeiro durante a Celebração do Eid Al-Adhan em 1436/2015



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisa (2013).

Figura 77 – Muçulmanos no abate e limpeza do cordeiro, na Celebração do Eid Al-Adhan em 1436/2015



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisa (2015).

Figura 78 – Muçulmano brasileiro revertido foi quem realizou a limpeza do cordeiro após o abate do animal durante o Eid Al-Adhan em 1436/2015



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisa (2015).

Para Victor Turner, este ritual incorpora valores simbólicos que são reatualizados e ressignificados, seja no âmbito da construção da identidade pessoal do fiel- peregrino ou do ponto de vista de pertencimento a comunidade imaginada. Os que empreendem o *hajj*, como num certo grau os que participam apenas da festa do *Al-Adha*, são marcados por uma experiência de liminaridade⁷², que posteriormente lhe confere valoração religiosa e status social entre os seus parceiros de crença; por representar uma experiência que cria vínculos e significados.

Assim, através da festa do *Al-Adha* observamos que tal celebração é uma das partes dos processos rituais que formam a estrutura da Grande peregrinação, dando aos que não podem realizá-la uma oportunidade de vivenciar sua fé e reatualizar os votos com *Allah* e com a comunidade muçulmana.

Tanto a grande peregrinação como as celebrações a esta ligadas estão acompanhadas por um forte simbolismo religioso, que servem como marcadores identitários e\ou como instrumentos devocionais; que ainda os liga a questões globais.

4.6 AS QUESTÕES POLÍTICAS INTERNACIONAIS

Os *revertidos* pessoenses têm uma forte identificação com as questões globais de âmbito sócio-político, cultural e religioso do Islã. A identificação com questões transnacionais que dizem respeito à comunidade muçulmana evoca também um posicionamento quanto aos

⁷² “[...] um intervalo entre dois períodos distintos de envolvimento intensivo na existência social estruturada, fora da qual uma pessoa escolhe cumprir seus deveres de peregrino” (TURNER, 2008, p. 163)

revertidos e muçulmanos migrantes das comunidades pesquisadas. Durante a pesquisa buscou-se identificar de que modo essas questões têm, de alguma maneira, reverberado, ou não, no cotidiano dos indivíduos muçulmanos nordestinos.

Durante a pesquisa tornou-se comuns à defesa da “comunidade” enquanto atentados terroristas se proliferavam no mundo. Certa vez, olhando as publicações de algumas entidades muçulmanas encontrei um vídeo que se propunha a ilustrar em que consistia o verdadeiro *jihad* islâmico.

O primo do profeta, estava combatendo os infiéis na batalha, ao ficar por cima do inimigo, quando ele estava a ponto de desferir-lhe o golpe mortal, o infiel cuspiu nele. Ali guardou a sua espada e recusou-se a mata-lo. Por que? Ali disse que quando o homem cuspiu nele, ele ficou com raiva. Então, ele não estava mais lutando em nome de Allah, mas, para vingar o seu próprio orgulho. Ele sabia que se matasse aquele infiel por raiva, mais do que seu desejo por justiça, ele seria um assassino aos olhos de Deus no dia do juízo. Esse, meu irmão, é o verdadeiro guerreiro sagrado⁷³.

O fato é que, de modo geral, as comunidades pesquisadas sempre têm se posicionado contrárias a qualquer ato de violência externa contra não-muçulmanos no que tange as ações de grupos terroristas que advogam para si um adjetivo religioso. Para a interpretação de uma doutrina religiosa, torna-se premente que o indivíduo leia seu livro sagrado, escute seus teólogos e considere tempo e espaço na interpretação dos textos.

As ações do Daesh têm reverberado em todas as comunidades muçulmanas ocidentais, tendo em vista que a construção do “oriente estranho, perigoso e violento” continua sendo a imagem midiática e intelectual imposta pela comunidade ocidental. Mas o que significa Daesh? É um grupo paramilitar político que tem como reivindicação estabelecer um Califado na região do Iraque e do Levante (Síria). Alguns pesquisadores defendem que ele seja denominado de Daesh e não Estado Islâmico⁷⁴:

Se é uma organização que existe essencialmente para nos destruir, eu acho muito bem que, de uma vez por todas, não lhe façamos o favor de a promover, reconhecendo-lhe dois estatutos fundamentais que eu me recuso reconhecer-lhe: o estatuto de Estado, que, do ponto de vista jurídico-político, é o estatuto mais nobre do direito internacional, e o estatuto de representação islâmica, que eu recuso aceitar que possa ser corporizado por uma associação de bandidos, assassinos e terroristas [...] se passarmos a designá-lo com um nome mais neutro, menos conquistador, menos forte, menos poeticamente apelativo, seguramente que estamos a combatê-lo,

⁷³ <<https://youtu.be/tqCjLyGg5Co> Acesso>.

⁷⁴ Daesh é a expressão literal não traduzida para Estado Islâmico ou ISIS. (Disponível em: <http://www.tsf.pt/internacional/interior/por-que-devemos-dizer-daesh-em-vez-de-estado-islamico-4890071.html>).

porque ele combate-nos também através da difusão do medo e da eficiência de uma imagem que conseguiu universalizar.⁷⁵

É preciso destacar que as críticas ao Daesh não são unânimes. Há também quem defenda suas ações, justificando-as como luta contra o “estado opressor” de Bashar al-Assad. O fato é que desde a queda do Império Otomano e o surgimento do nacionalismo árabe, junto com o advento da doutrina Wahaabita de caráter religioso fundamentalista e radical, grupos tem se utilizado de artifícios políticos para impetrar uma guerra que não é reconhecida pelas principais instituições e representações islâmicas. As pessoas das comunidades pesquisadas se manifestaram da seguinte forma:

– *Sou radicalmente contra esses grupos, não tem nada de Islam, não tem nada de temor a Allah, não tem nada de religião, não tem nada a ver com ISLAM (Hani, 60 anos).*

– *Quando você fala ISIS parece que você está se referindo a uma erva daninha. A Dawlat Al Islamyyah não é um grupo e muito menos terrorista quem os classifica assim são pessoas sem nenhum conhecimento islâmico ou que conhece, mas esconde a verdade, eles estão cumprindo a sunnah e o Quran, e estão no caminho de Allah, eles estão lutando para implantar a sharia que é a única lei permissível ao muçulmano. O BokoHaram jurou bayah ao estado islâmico e estão lutando para implantar a sharia em suas terras. Os muçulmanos que são contra deveriam conhecer mais sua religião. O Islam é uma religião completa que veio pra trazer justiça (Zafira, 22 anos).*

Para a maioria estas pessoas não são muçulmanas e “*não agem de acordo com os ensinamentos do Islam*”, usando “*a religião para fazer o mau*”. Em dezembro de 2014 um dos frequentadores da comunidade muçulmana na Paraíba teve o seu nome associado por meio de uma reportagem⁷⁶ veiculada na internet, a AlQaeda e ao Daesh. A liderança da comunidade rechaçou tal reportagem reafirmando o caráter pacífico do Islã. Algum tempo depois, uma jornalista do jornal O Estado de São Paulo, também entrou em contato comigo por meio de WhatsApp e pediu informações sobre a mesma pessoa mencionada na reportagem. Afirmar

⁷⁵ <<http://www.tsf.pt/internacional/interior/por-que-devemos-dizer-daesh-em-vez-de-estado-islamico-4890071.html>>.

⁷⁶ <<http://www.libertar.in/2014/07/um-fim-ainda-pior-jihad-anticrista-e.html?m=1>>.

que não tinha nenhuma informação que pudesse ajudar e nem mesmo tinha contato com essa pessoa que já não fazia mais parte da comunidade muçulmana pessoense.

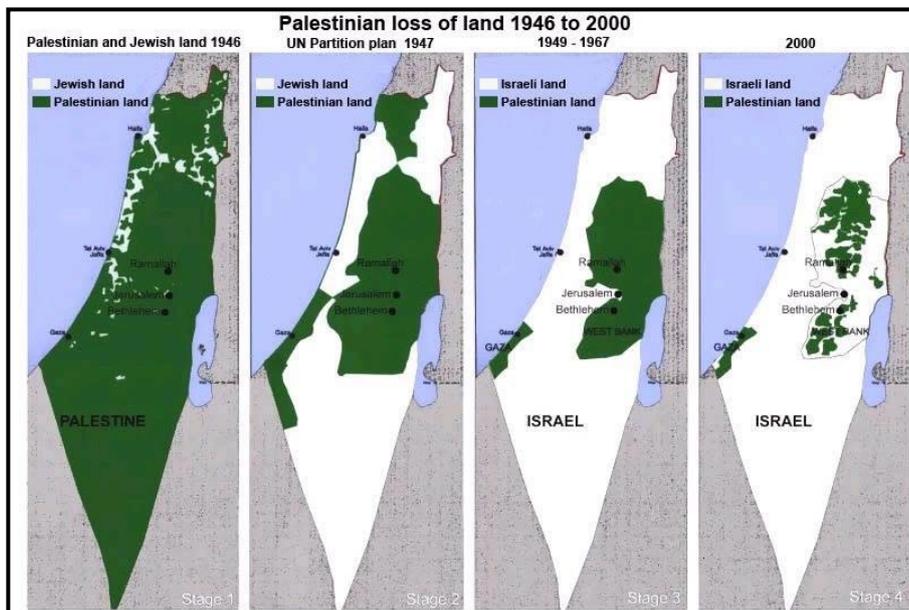
A questão palestina, que é um dos principais conflitos do Oriente nos últimos cinquenta anos, também inquieta os muçulmanos pessoenses. Está relacionado com o movimento nacionalista judeu denominado *Sionismo*, surgido desde o início do século XX, com a exigência da criação do Estado de Israel. Em 14 de maio de 1948, após o fim da Segunda Guerra Mundial e o holocausto de grupos minoritários da Europa como ciganos, deficientes físicos, gays, presos políticos e religiosos e dos judeus, estes últimos, vítimas da solução final de Hitler, o Estado israelense foi homologado. Após a insurgência de Estados árabes contra a partilha territorial proposta pela ONU e a posterior derrota desses países aliados da Palestina, centenas de milhares de colonos palestinos foram expulsos de suas terras e casas. Esse evento é conhecido pela comunidade Palestina como *Nakba* (destruição ou catástrofe).

Em 1967, veio a batalha que mudaria definitivamente o cenário na região - a Guerra dos Seis Dias. Foi uma vitória esmagadora para Israel contra uma coalizão árabe. Após o conflito, Israel ocupou a Faixa de Gaza e a Península do Sinai, do Egito; a Cisjordânia (incluindo Jerusalém Oriental) da Jordânia; e as Colinas de Golã, da Síria. Meio milhão de palestinos fugiram. Israel e seus vizinhos voltaram a se enfrentar em 1973. A Guerra do Yom Kippur colocou Egito e Síria contra Israel numa tentativa dos árabes de recuperar os territórios ocupados em 1967.⁷⁷

Desde então, o conflito árabe-Israelense tem se intensificado de ambos os lados e de distintas formas:

⁷⁷ <http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2014/08/140730_gaza_entenda_gf_1k>.

Figura 79 – Mapa da demarcação territorial do território Palestino durante o Conflito Árabe-Israelense



Fonte: <<http://geoconceicao.blogspot.com.br/2010/10/o-conflito-entre-israelenses-e.html>>.

Em 25 de julho de 2014, a comunidade muçulmana pessoense participou de um Ato em Solidariedade ao Povo Palestino, realizado na Orla da praia de Cabo Branco na capital. Estavam presentes Partidos Políticos como PSTU e PSOL, estudantes da Universidade Federal da Paraíba e pessoas que se mobilizaram nas redes sociais. Era uma manifestação contra a política israelense e a postura da comunidade internacional quanto aos bombardeios israelenses no território palestino.

Durante o evento foram lidos os nomes de algumas vítimas civis, entre elas crianças e mulheres grávidas, houve uma palavra do então líder da comunidade muçulmana da cidade, o Amin, discursos de políticos e no final foram fixadas 200 bandeiras palestinas na areia da praia numa ação simbólica pelo número das vítimas.

De certa forma, esse Ato me conferiu uma nova postura no campo de pesquisa não requerida por mim, mas oferecida pelos fiéis que passaram a me ver também como alguém que se identificava com as questões que para eles eram relevantes. Posteriormente, afirmo que aquele episódio foi a minha “corrida da briga de galos balinesa” entre os informantes da pesquisa. No dia seguinte, foi a primeira vez que a minha chegada no Centro Islâmico foi recebida com um “Alhamdulillah”.

Figura 80 – Ato em Solidariedade ao Povo Palestino em João pessoa – Paraíba – Julho de 2014



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisa (2015).

Indaguei as pessoas sobre o conflito árabe-israelense, que elas acompanham, sobretudo, pela televisão e internet (como nos sites árabes). Afirmaram que os sionistas israelenses seriam “*pessoas covardes invadindo um território que não lhes é de direito*”, que brigam “*pela demarcação de terras*” ou reconhecem as questões históricas que acabaram os transformando em “*terroristas*”:

– *Compreendo que esta na hora das nações se unirem e realizar a reintegração de posse desse povo que esta sendo expulso das suas terras por invasores, que defendam a família e a integridade. Palestina, terra que emana leite e mel, terra habitada por gigantes, que por ganancia alheia estão sendo dizimados (Hani, 60 anos).*

– *A questão Palestina só terá solução quando eles se unirem aos muçulmanos, aliás, os problemas dos muçulmanos só terão solução quando eles se unirem e aceitar o governo islâmico justo, a dawlah al Islamiyah, o califado islâmico. Sou contra qualquer movimento de causa palestina não tenho nada contra os palestinos, mas o reconhecimento do estado palestino é a criação de mais um estado nacional e no Islã a única forma de governo é o califado (Zafira, 22 anos).*

Percebe-se nas falas dos interlocutores que a questão palestina envolve diferentes formas de compreensão pelos revertidos. O Hamas, partido político que venceu as eleições pelo voto popular na Palestina, é considerado pela comunidade internacional como um grupo terrorista, impossibilitando negociações internacionais para o fim do conflito. Já por alguns grupos muçulmanos e pesquisadores do Islã é reconhecido como um partido político de resistência, cuja luta é pela sobrevivência e fim do bloqueio israelense a Palestina.

A guerra civil Síria que teve início em 2011 é um conflito civil que chama atenção dos muçulmanos pesquisados. Esta envolve forças de oposição ao governo de Bashar al-Assad e o exército sírio, aliado do governo. A guerra que já dura cinco anos, transmutou-se em vários grupos sectários que lutam em causa própria sem nenhum esforço internacional para mediar o conflito.

Com o passar do tempo, a guerra deixou de ser uma simples "luta por poder" e passou também a abranger aspectos de natureza sectária e religiosa, com diversas facções que formam a oposição combatendo tanto o governo quanto umas às outras. Assim, o conflito acabou espalhando-se para a região, atingindo também países como Iraque e o Líbano, atizando, especialmente, a rivalidade entre xiitas e sunitas. Segundo informações de ativistas de direitos humanos dentro e fora da Síria, o

número de mortos no conflito passa das 250 mil pessoas, sendo mais da metade de civis. Outras 130 mil pessoas teriam sido detidas pelas forças de segurança do governo. Mais de quatro milhões de sírios já teriam buscado refúgio no exterior para fugir dos combates, com a maioria destes tomando abrigo no vizinho Líbano. O conflito também gerou uma enorme onda migratória de sírios e árabes em direção a Europa, sem paralelos na história do continente desde a Segunda Guerra Mundial

O drama dos refugiados sírios e iraquianos tem revelado ao mundo a tragédia de uma população que está sendo sistematicamente destituída de suas famílias e seus territórios. Milhares de migrantes têm morrido diariamente na tentativa de chegarem a territórios europeus. Não apenas sírios muçulmanos, mas também cristãos tem migrado fugindo da violência da guerra e da perseguição do Daesh.

A ONU tem denunciado crimes de guerra e contra a humanidade nos territórios sírios. As imagens e os vídeos vinculados nas redes sociais são aterrorizantes. Em um dos sermões da jumma na mesquita em João Pessoa, o árabe que estava conduzindo as orações pediu que os muçulmanos fizessem súplicas pelo povo sírio e chorou ao mencionar o sofrimento por eles enfrentado. As comunidades muçulmanas no Brasil têm de modo geral se mobilizado para acolher os refugiados muçulmanos que vem para o país através de assistência com moradia, alimentação, aulas de português e emprego.

A compreensão do “ser muçulmano” no nordeste do Brasil não dever ser empreendida como uma tarefa simples ou que se restringe aos cenários e demandas locais. A complexidade, entre os muçulmanos pesquisados, que envolve os universos que comungam na Ummah islâmica nos revela um grupo social não homogêneo, que tem formas individuais de empreender a sua construção identitária religiosa. Essa é uma realidade fluída que muda a cada ano em que estive entre eles. Não pude olhar para o mesmo objeto por muito tempo, os contextos e personagens se alternam de tempos em tempos; o que pode exemplificado com as narrativas de reversão entre alguns muçulmanos pesquisados.

5 “GUIA-NOS À SENDA RETA” – NARRATIVAS DE REVERSÃO E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA ENTRE MUÇULMANOS BRASILEIROS NO NORDESTE DO BRASIL

Desde 2009, quando iniciei a pesquisa *antropológica* com comunidades muçulmanas no nordeste do Brasil, inúmeras histórias de vidas me foram narradas. Conheci homens e mulheres que discursaram sobre a sua trajetória no Islã não apenas por meio da oralidade, mas na própria experiência religiosa, vivenciada no cotidiano e no espaço sagrado de fé.

Revertidos ou nascidos muçulmanos, todos eles me disseram o quanto a fé lhes outorga sentido para a vida e para o além. Não foram raros os momentos em que narraram sobre o desafio das vestes, do idioma, de conseguir chegar até o centro islâmico para as orações e celebrações durante as primeiras horas da manhã, o desafio de ser aceito pela família e pelos amigos, cujo imaginário ocidental é permeado pela ideia de um Islã que é narrado nos meios de comunicações: do radicalismo, da ausência de autonomia feminina, do “outro distante e exótico, perigoso e conflituoso”, e que não é, absolutamente, o Islã que se vive nas comunidades pesquisadas, nem os muçulmanos com os quais convivi ao longo desses anos. É preciso, portanto, desconstruir essa *caricatura* do que é a religião islâmica em nossas mentes, a partir da compreensão do que é prescrição religiosa, quais são as interpretações possíveis do texto sagrado e de como vivem os muçulmanos.

Assim, a experiência de pesquisar comunidades muçulmanas, de “conhecer de perto” o Islã que, embora se proponha universal, tem nuances regionais que não podem ser negadas ou minimizadas, possibilitaram-me adentrar num novo mundo, com novas personagens e com narrativas de vida as quais compreendi merecer serem escritas.

Trata-se especificamente de biografias religiosas de quatro personagens: Ali, Ibrahim, Amina, e Aysha. Estas não foram escolhas aleatórias, entendi pela pesquisa desenvolvida, a relevância para o crescimento do Islã na Paraíba de personagens como Ali, o “boxeador de Allah” e Ibrahim, o “ex-pastor evangélico que ‘virou’ muçulmano” e também a trajetória de mulheres, que ao usarem o *hijab* e “levarem em si a religião”, testemunham de formas diferenciadas no seu dia-a-dia, o “ser muçulmana” no nordeste do Brasil.

A expressão *Guia-nos a senda Reta* pretende fazer alusão exatamente a esse “retorno” a Allah, por esses *revertidos* brasileiros que ao proferirem a *shahada* e decidirem viver a fé islâmica no contexto nordestino, discursam sobre as novas formas de religiosidade, os novos fluxos da fé e as novas formas de identidade religiosa no Brasil.

5.1 ALI, O BOXEADOR DE ALLAH EM JOÃO PESSOA / PB

Desde o início, quando iniciei visitas regulares a mussala e aos encontros esporádicos para conversar sobre o islã e entrevistar os revertidos, gentilmente fui recebida no Centro de Treinamento Brothers no bairro do Bessa em João Pessoa /PB. O Ali foi quem me inseriu na comunidade muçulmana pessoense. Ele não é paraibano, nasceu no Rio de Janeiro, onde começou sua trajetória como boxeador. É tetracampeão brasileiro e campeão sul-americano e mundial de boxe na categoria super-leve. É também, como já mencionamos, o atual presidente da Federação Paraibana de Boxe (FPB).

Figura 81 – Ali, a primeira liderança entre os muçulmanos paraibanos em João Pessoa



Fonte: Divulgação /Academia Mesquira Brothers (2015)

Ali é um homem que não arroga para si nenhum tipo de liderança entre os muçulmanos pessoenses, embora seja uma figura conhecida e sua fé no islã tenha sido reportagem da revista Época, dando uma projeção à religião no estado. Ele procura conciliar sua fé com a sua profissão, fazendo da Academia também um centro de divulgação do Islã.

O boxeador de Alá - Na Paraíba, ex-campeão mundial tem uma mussala na academia - Cinco vezes ao dia, toda atividade cessa na Academia Mesquita Brothers, um dos principais centros de treinamento de boxe em João Pessoa, na Paraíba. Os sacos de areia deixam de ser esmurrados sem parar. No ringue, os lutadores baixam a guarda. Produz-se, então, uma cena impressionante. Tapetes são rapidamente estendidos, e os boxeadores, liderados por Muhammad Al Mesquita, se prostram em direção a Meca. Brasileiros, recitam versos do Alcorão em árabe. Depois, voltam a bater com força e ainda mais inspiração. Muhammad era Francisco Mesquita, ex-campeão mundial de boxe na categoria superleve. Carioca, converteu-se ao islã em Nova York, nos anos 90. Compartilha com Muhammad Ali o boxe e a religião. “Mas não me converti por causa dele. Um amigo me convidou para ir a

uma mesquita. Lá o xeque falou de Deus como eu nunca tinha ouvido”, diz. “Tocou meu coração.” O boxeador de Alá se esquivava de questões políticas como se fossem jabs. Confessa que sonha em transformar o Nordeste no “celeiro do islamismo”, com pelo menos uma mesquita e um xeque em cada capital. “Todos precisam saber que existe essa opção de fé, que responde a questões que outras religiões não respondem. É preciso mostrar o caminho da verdade. Aí cada um decide se quer trilhá-lo”, diz. Ele já mostrou o “caminho” a 17 jovens boxeadores. (Revista Época, 30/01/2009).

Em reportagens televisivas, sempre faz também referência a sua fé⁷⁸. Sua reversão aconteceu em Nova Iorque, Estados Unidos da América. Ao retornar ao Brasil decidiu vir morar em João Pessoa, onde estabeleceu um Centro de Treinamento, a Academia Mesquita Brothers, que administra junto com o seu irmão (os Brothers). O discurso religioso de Ali é centrado nas doutrinas islâmicas. Certa vez, ele me disse: *“Temos que saber ponderar. Entender o contexto em que vivemos”*, ao se referirem ser muçulmano no Brasil. Ali também não se concentra excessivamente em comparações entre a doutrina islâmica e a cristã. Sua preocupação é apresentar o Islã, como fé verdadeira, única e final. Sua defesa, como ele mesmo costuma dizer é *“pela causa de Alá”*.

Figura 82 – Ali, o “boxeador de Allah” e sua dawa na Paraíba



Fonte: Revista Época, 30/01/2009.

Em 2009, Ali era a principal referência do Islã na Paraíba. Como já mencionei, participei de vários encontros para divulgação da religião nas dependências do Centro de Treinamento Brothers e foram nesses eventos religiosos que conheci a Amina e, posteriormente, o Ibrahim. Na *mussala*, Ali também recebia muçulmanos do Brasil e do

⁷⁸<https://www.youtube.com/watch?v=4-rK2VqAyR0http://globoesporte.globo.com/pb/videos/v/boxeador-paraibano-de-13-anos-sonha-com-as-olimpiadas-do-rio-em-2016/1897313/>

mundo e reunia um pequeno grupo de muçulmanos nacionais e estrangeiros (Líbano, Egito, Jordânia) para orações e conversas sobre religião.

Ele, portanto, era o mobilizador desses encontros, uma referência para comunidade muçulmana do Nordeste. Atualmente continua com seu trabalho de divulgação do Islã por meio do esporte e tem direcionado o seu treinamento para o seu filho Muhammad que tem participado de grandes eventos de boxe na Paraíba, como o Open Boxe onde tem competido com adversário de outros Estados e vencido as disputas.

Figura 83 – Os irmãos Mesquita do Centro de Treinamento Mesquita Brothers



Fonte: Academia Mesquita Brothers (2015)

Figura 84 – O filho de Ali e equipe de boxe no Centro de Treinamento Mesquita Brothers



Fonte: Divulgação/Academia Mesquita Brothers (2015).

Como já mencionamos, alguns desses eventos, organizados pela Sociedade Paraibana de Boxe, aconteceram no Centro de Treinamento Mesquita Brothers com a presença de um grande público que se reuniu para acompanhar as lutas, com ampla cobertura da mídia local.

O Open Boxe Verão vai abrir o calendário de 2016 da Federação Paraibana da modalidade nesta terça-feira. O evento vai acontecer no estacionamento do Bessa Grill a partir das 19h e vai contar com sete lutas de boxe e duas de muaythai [...] O combate principal da noite será entre o paraibano Muhammad Al Mesquita e o potiguar Vitor Potiguar. Além desta, o evento vai contar ainda com as lutas de Olivian Silva-PB x Naldo Bruto-RN, Erick Santana-PB x Severo-RN, Ian Bruno-PB x Josivan-RN, Vitor Henrique-PB x Ivan-RN, Marcus Vinicius-PB x Samuel-RN e Caio Américo-PB x Davi Navarro-PB nas disputas de boxe. Os combates de muaythai serão entre Silas da Silva-PB x José Augusto-PB, José Jurema-PB x Renan Inácio-PB. As lutadoras Renata e Evelyn vão fazer uma luta de apresentação de muaythai feminino. Além dos combates, o Open Boxe Verão vai ter também apresentações de Kung fu, jiu-jitsu, danças variadas, além de lutas de boxe de alunos com down.⁷⁹

João Pessoa vai receber o Open Boxe Paraíba neste sábado, na academia Mesquita Brothers, no bairro do Bessa, com o alagoano João Felipe desafiando o paraibano Muhammad Al Mesquita na luta principal. O evento vai ter também lutas da 2ª etapa do Campeonato Paraibano de Boxe Olímpico, que vale pontos para o ranking estadual. O evento vai começar às 18h do sábado e, além da luta principal, vai contar ainda com mais sete combates, do Open e do Campeonato Paraibano da modalidade. As lutas vão ser disputadas em três rounds, com três minutos cada [...] o evento vai ter também as apresentações de taekwondo, kung fu e de lutas de boxe entre atletas com síndrome de down, que fazem parte de um projeto da Federação Paraibana da modalidade. Em janeiro deste ano, a primeira etapa do Campeonato Paraibano de Boxe Olímpico também aconteceu na Academia Mesquita Brothers.⁸⁰

⁷⁹<http://globoesporte.globo.com/pb/noticia/2016/01/com-sete-lutas-competicao-abre-calendario-de-2016-do-boxe-paraibano.html>

⁸⁰<http://globoesporte.globo.com/pb/noticia/2016/04/joao-pessoa-recebe-lutas-do-open-boxe-paraiba-na-noite-deste-sabado.html>

No início de junho, com a morte do boxeador Muhammad Ali nos Estados Unidos da América, uma rede de televisão brasileira entrevistou o Ali. Nessa entrevista⁸¹, ele confirmou que, aos cinquenta e dois anos de idade, o “guerreiro” fará seu retorno as lutas de boxe, após ser desafiando pelo boxeador alagoano Roque Júnior para defender o cinturão de campeão mundial. Doze anos após a sua última luta oficial de boxe, Ali retorna ao boxe num evento que marcará também a entrada do seu filho na categoria profissional de boxe.

O maior propositos em cima disso aí é a luta do meu filho (...) Ele vai passar a profissional esse ano e aí porque não a gente fazer uma coisa boa assim. Pra mostrar que eu estou bem, estou bem fisicamente, mentalmente. E aí nós vamos fazer essa luta. Foi feito um desafio a algum tempo atrás e a gente vai cumprir isso aí. Acho que vai ser legal, essa luta. O público paraibano tá esperando, pessoal já está sabendo de tudo isso aí. Acho que nós vamos lotar o ginásio, acho que é o mais importante agora. Acho que enquanto há vida, há esperança. Eu acredito muito nisso. Acho que nunca, jamais é tarde, você é sempre jovem, o que envelhece infelizmente é a carenagem, fica um pouco deteriorada, mas a alma continua jovem. Eu estou super bem (...), a Paraíba me contribui para isso comigo. Então, eu sou muito grato por tudo. E nada melhor do que poder voltar e ganhar mais um cinturão. Essa é a nossa ideia.

Ali ainda declarou o quanto foi impactante a morte de Mohammed Ali, referência para o boxeador tanto no esporte quanto na fé:

Fiquei muito chocado com a notícia, tá? Eu envelopei toda a minha academia de preto, em luto a tudo isso, quando aconteceu. Porque eu gostava muito. Mas, assim, eu acredito que ele está no paraíso junto com os guerreiros de Deus. E lá ele viverá eternamente. Quem sou eu para me comparar ao rei do boxe, né? Mas a minha comparação é questão intelectual, a gente lê muito, a gente estuda muito. Especialmente os adversários, era uma onda muito forte de Muhammad Ali. Eu não falo tão bem quanto ele, até porque ele falava e fazia. Sem dúvidas, uma das fortíssimas em minha vida é que ele falava que flutuava como uma borboleta e picava como uma abelha.

Atualmente, Ali também têm desenvolvido um trabalho esportivo direcionado as crianças com síndrome de Down da cidade. Nos eventos esportivos FPB sempre há lutas entre o os atletas com Down e também há eventos na cidade que focam na divulgação da importância do esporte na vida dos portadores de Down.

⁸¹<https://youtu.be/n5K-Y7Wu0Zo>

Figura 85 – Ali com alunos de boxe, portadores de Down na Universidade Federal da Paraíba



Fonte: Divulgação/Academia Mesquita Brothers (2015).

Figura 86 – A Associação #Ame Down



Fonte: Divulgação/Academia Mesquita Brothers (2015).

A Associação #Ame Down, organizou um evento em um dos shoppings da cidade, com palestra proferida pelo Ali com o tema: “A importância do esporte na vida de uma pessoa com Síndrome de Down” e apresentação de grupos de boxe “adaptado” de João Pessoa.

Ali faz do esporte a sua *jihad* pessoal na luta para a divulgação do Islã na Paraíba. Sua daw'a é bem específica por meio das ações desportivas, do treinamento e na Academia Mesquita. Ele continua sendo uma referência para a liderança islâmica na Paraíba como alguém que “luta pela causa de Allah” por meio de sua profissão e vida pessoal.

5.2 IBRAHIM, O PASTOR EVANGÉLICO QUE SE REVERTEU AO ISLÃ NA PARAÍBA

Ibrahim nasceu na cidade de Santa Rita, região metropolitana de João Pessoa na Paraíba onde, segundo o seu relato, na juventude sentiu desejo de se tornar padre e, posteriormente, converteu-se a fé evangélica. Concursado do Banco do Brasil, decidiu que deveria dedicar-se integralmente ao pastoreado após dezessete anos de trabalhos bancários. Por quinze anos Ibrahim foi pastor da igreja Assembleia de Deus Madureira, campo Deus é Fiel e mais dezesseis congregações filiadas à igreja AD.

Figura 87 – Ibrahim, quando ainda era pastor evangélico em pregação na Câmara Municipal João Pessoa em julho de 2007



Fonte: Divulgação/ Assembléia Legislativa da Paraíba.

Em 2008, sua segunda filha foi a Auckland na Nova Zelândia, para um intercâmbio cultural. Lá, se reverteu ao Islã e recebeu um convite para trabalhar em Dubai nos Emirados Árabes Unidos, onde um ano após sua chegada a cidade, conheceu seu marido. Algum tempo depois, ele foi convidado a Dubai pelo sheikh Saeed Al Maktoum's, que é sobrinho do atual primeiro-ministro dos Emirados Árabes e presidente de Dubai, para conhecer melhor a religião islâmica. Ele relata que se impressionou com a vida cotidiana local, além de conversa com um ex-padre copta que havia se tornado líder religioso muçulmano. Segundo seu relato:

– *Fiquei interessado porque eu tinha algumas dúvidas. A diferença de cristãos e muçulmanos é tênue é muito fina. A diferença básica é a divindade de Cristo. Os muçulmanos creem em Jesus, creem na volta de Jesus, amam a Jesus. Isso tudo começou a tirar o preconceito que eu tinha. Começou a me limpar (Ibrahim).*

Na segunda visita à cidade, para o casamento da sua filha, visitou a Jordânia, e alguns lugares onde Moisés, Jesus e os profetas andaram, ali, segundo seu relato, começou a estudar alguns versículos bíblicos:

– Quando comecei a estudar esses versículos bíblicos que me foram passados, eu cheguei à conclusão que verdadeiramente, Deus não precisava descer do céu nem se fazer homem. E que Deus era um só. Que Deus não era subdividido. Deus é único. Jesus fala que Deus é único” (João de Deus Ibrahim).

Ele relata que nessa visita a Dubai, aconteceu a sua reversão, e a da sua esposa, em uma conversa com o sheik Saeed Al Maktoum'sMajlis:

– Eu acredito nas mensagens de Jesus. Acredito até hoje. Eu não apostatei de Jesus. Acredito nos ensinamentos de Jesus e nas mensagens de Jesus. E também acredito que Jesus não é Deus. Mas, que Jesus é um mensageiro honrado de Deus. Que Jesus era um Messias de Deus e que Jesus era espírito de Deus” (Ibrahim).

Ele retorna ao Brasil e por algum tempo não revela sua reversão ao Islã.

– Eu precisava de um tempo para saber como agir. Como agir com a igreja. Eu era pastor presidente. Tinha dezessete igrejas sob o meu domínio. E eu ficava numa luta tremenda como eu ia fazer isso. Nunca foi da minha índole, nunca aceitei cisão da igreja, de levar gente... não! Assistir muitas pessoas fazer isso, mas sempre condenei. E eu não ia me condenar naquilo que eu reprovava. Então, chegou um momento que entreguei a igreja. Fiquei uns dois ou três meses em casa sem frequentar igreja ou mesquita. Não conhecia ninguém. Quando eu tomei a decisão de dizer para as pessoas, tomei porque estavam espalhando por aí que eu tinha deixado a igreja porque eu tinha pecado, porque eu tinha feito alguma coisa errada e a minha consciência estava me condenando. E eu não sabia nem disso, porque eu fiquei muito reservado, mas, o meu amigo e repórter Sales Dantas me procurou... aí eu disse pra ele: - Olha Sales, eu vou te dizer a verdade. Eu deixei a igreja porque eu sou muçulmano. (Ibrahim).

– “Tem coragem de dizer isso para todo mundo”?

Eu disse: - Eu tenho. Eu não tinha coragem. Mas, quando fui confrontado, eu disse: - Eu tenho coragem. Lembro-me bem, em 26 de dezembro de 2009, eu gravei e ele jogou no ar. Graças a Deus não me arrependo da decisão que tomei. (Ibrahim).

Sua reversão é relatada em duas entrevistas principais. A primeira veiculada numa emissora paraibana⁸², ainda no início de sua reversão e outra para um canal islâmico quando estava em Dubai, nos Emirados Árabes⁸³, numa terceira visita à cidade.

Figura 88 – Ibrahim, agora muçulmano, declarando o Tawhid



Fonte: Arquivo pessoal (2010).

A notícia da reversão de João de Deus gerou muitas controvérsias⁸⁴ nos círculos religiosos da cidade, onde Ibrahim era bastante conhecido e admirado por seu ministério. Cerca de doze dias após a entrevista em que revelou ser muçulmano, houve um Encontro de Fé e Crenças Islâmicas, onde diversas lideranças evangélicas estiveram presentes para ouvir o relato de Ibrahim. Estive nesse encontro, mas meus contatos tanto com Ibrahim quanto com sua esposa, foram apenas iniciais.

⁸²<http://youtu.be/dVL7jCnRPPM> /<http://youtu.be/2WuxPQ69QGI> /<http://youtu.be/fgR15VGMctk>
<http://youtu.be/57-OD2mJYlg>

⁸³<http://youtu.be/tnlx3h9C0qM>

⁸⁴<http://www.clickpb.com.br/noticias/religiao/pastor-presidente-da-assembleia-de-deus-de-madureira-na-pb-se-converte-ao-islamismo/e-outros>.

Figura 89 – Ali, Ibrahim, sheik Mabrouk (líder da comunidade islâmica de Recife) e outros dois revertidos muçulmanos pessoenses na palestra sobre Fé e Crenças muçulmanas em janeiro de 2010



Fonte: Arquivo pessoal (2010).

Com o tempo, especulações sobre os motivos da sua reversão surgiram e, ainda hoje, as pessoas me perguntam se tais boatos são verdadeiros. Quando digo que a pesquisa é com a comunidade muçulmana pessoense, alguns religiosos sempre me perguntam com expressão de surpresa, se conheço o Ibrahim. São resquícios de um embate religioso que se deu por longos dois anos na cidade.

– Estou firme naquilo que tomei. Sei por que tomei. Não teve nenhum interesse. Nenhum interesse financeiro. Porque interesse financeiro, se eu tivesse, era continuar na igreja. A igreja me pagava muuuuito bem. E eu vivia financeiramente muito bem (Ibrahim).

Após revelar sua reversão num programa local chamado “Sales Dantas”, em 26 de dezembro de 2009, congressos, palestras e reportagens em vários meios de comunicação foram veiculadas sobre o acontecimento, que “chocou” a igreja evangélica pessoense. Agora, alguns se referiam ao ex-pastor, num trocadilho com o seu sobrenome, como “*de Allah*”.

As controvérsias, no entanto, se restringem aos círculos religiosos; no que diz respeito a sua reversão, Ibrahim tem um discurso calmo e incansável quando se trata de reafirmá-la:

– Sou muçulmano não por imposição ou submissão a qualquer lei humana, mas porque aprendi a submeter-me voluntariamente a vontade de um Deus amoroso, que embora não seja meu pai, age muitas vezes como tal admoestando-me através de suas palavras presentes em seu Alcorão. Pois Ele é Clemente e Misericordioso. Não porque eu é que seja

superior a ele, mas porque Allah é muito superior a nós. Allah huAkbah! Deus é Maior! (Ibrahim).

Se por um lado a reversão de João de Deus gerou controvérsias no meio protestante pessoense e em alguns outros setores da sociedade; por outro lado, a religião islâmica cresceu em seu número de adesões na cidade. Em abril de 2010, seis meses após sua entrevista ao Programa do jornalista Sales Dantas, o CIJP⁸⁵ estava sendo inaugurado. Ibrahim tornou-se, então, uma das principais figuras de divulgação do Islã, não apenas na Paraíba, mas em algumas cidades do Brasil por meio de instituições islâmicas e também no mundo com a tradução e veiculação de suas primeiras entrevistas para países de fala árabe. E nesse sentido, ele se tornou uma figura proeminente da religião na Paraíba.

Figura 90 – Ibrahim no Centro Islâmico em João Pessoa



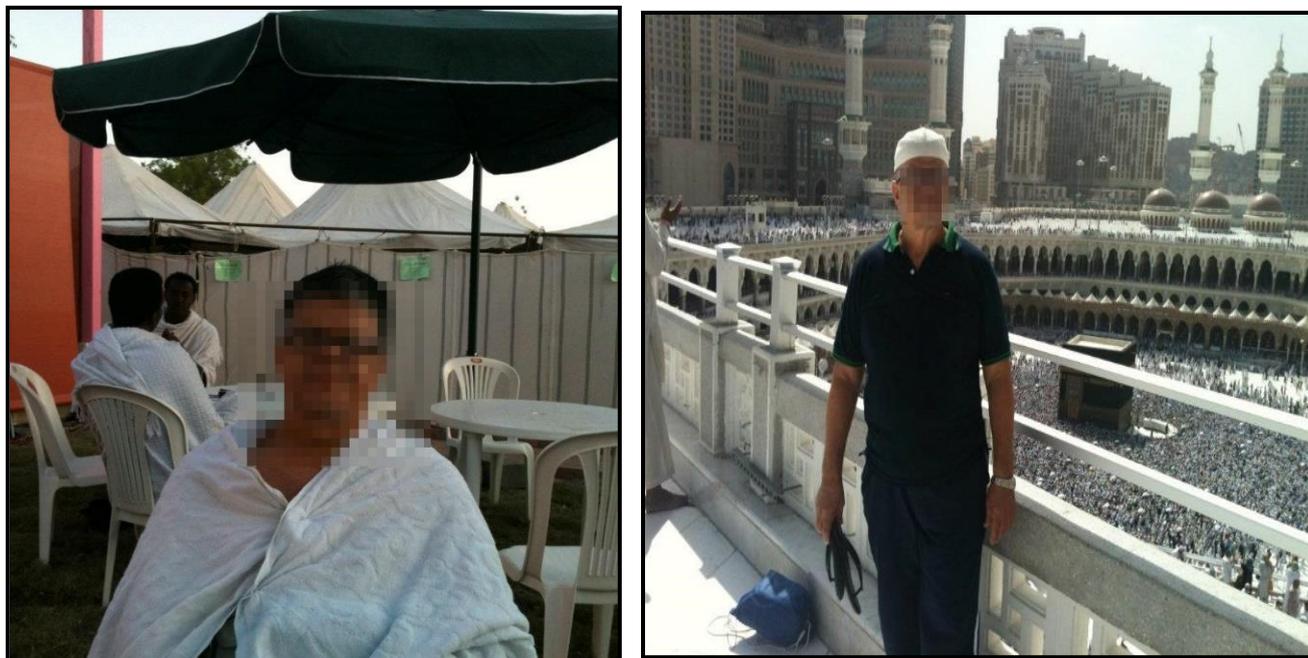
Fonte: Arquivo pessoal (2010-2014).

Com a fundação do Centro Islâmico na Paraíba, Ibrahim foi eleito o seu presidente administrativo. Ele também iniciou o curso de Direito numa universidade privada da Paraíba, com o intuito de ter uma nova profissão para manter a sua família. Sua formatura aconteceu

⁸⁵<http://islampb.org/adorar.html>

em 2014. Desde 2009 até o momento, também fez outras viagens a Dubai, a Jordânia (2012), ao Egito (2012) e realizou a peregrinação islâmica, a Hajj (2011).

Figura 91 – Ibrahim durante a peregrinação da Hajj em 2011



Fonte: Arquivo pessoal (2011).

Em janeiro de 2015, Ibrahim e sua esposa receberam o convite para irem morar em Dubai. É onde os dois estão no momento. Ibrahim continua apoiando a Mesquita e o Centro Islâmico em João Pessoa através de orientações e envio de doações

– Continuo, mesmo à distância, a presidir o Centro Islâmico de João Pessoa. As decisões administrativas passam por minhas decisões. Deus tem nos concedido apoio de alguns amigos para a manutenção financeira da Mesquita em João Pessoa e nos privilegia com a presença do irmão Victor que ora se coloca como Iman da comunidade. (Ibrahim).

Ele visita com frequência a majilis⁸⁶, localizada na casa do sheik Saeed Al Maktoum's, trabalha “ajudando na divulgação do Islam aos estrangeiros residentes em Dubai” e como

⁸⁶Para conhecer melhor a Khayma, assistir o documentário que consta nesse link: <http://videos.band.uol.com.br/programa.asp?p=3&pr=o-mundo-segundo-os-brasileiros&e=entretenimento&v=14325808>

relações públicas em Jabel Ali Palace. Recentemente, deu também uma entrevista para a rede de televisão governamental⁸⁷"Dubai TV Arabic".

Figura 92 – Ibrahim e Narin no aeroporto, de partida para Dubai



Fonte: Arquivo pessoal (2015).

⁸⁷<https://youtu.be/qFAV0aP4K-A>

Figura 93 – Ibrahim na *majilis* com o sheik Saeed Al Maktoum's (o segundo da direita para a esquerda) e na Makanny UAE – Sharjah onde proferiu uma palestra sobre o Ramadã



Fonte: Arquivo pessoal do interlocutor (2016).

Ele também ministra palestras sobre o Islã para brasileiros que residem em Dubai. No dia 26 de junho, Ibrahim ministrou uma palestra sobre o Ramadã e o jejum para o grupo. Pouco tempo atrás, questionei o Ibrahim sobre como ele se sentia após cinco anos da sua reversão:

– *Me sinto maravilhosamente bem, servindo a Deus, Único e sem parceiros, que nunca gerou nem foi gerado. Nestes últimos cinco anos me sinto rejuvenescido e confiante que fiz a melhor escolha de toda a minha vida. Conheci a verdade que liberta. Minha vida mudou para melhor. Abandonei toda a perspectiva e apego às coisas materiais. Hoje, minha*

esperança está em Deus, que promete ser nosso Único Salvador no Dia do Julgamento (Ibrahim).

Sendo o Ibrahim o “catalisador” da expansão do Islã na cidade, também questionei sobre a sua opinião quanto ao futuro da religião islâmica na Paraíba:

– O Islamismo em todo o Brasil está em franco crescimento. As pessoas estão descobrindo a verdade do presente a religião islâmica para Deus e para a humanidade. Na Paraíba não é diferente. Pessoas buscam o esclarecimento e estão se agregando à Ummah do Profeta Muhammad (saws). Sonho com a construção de uma Mesquita, que possa melhor servir à comunidade e que possa melhor receber os visitantes. InshaAllah! (Ibrahim).

Ibrahim é, portanto, essa figura “popular” nos círculos religiosos pessoenses, um muçulmano que tem na expansão do islã na capital da Paraíba, seu objetivo e esforço pessoais, ao mesmo tempo em que inicia uma nova forma de “ser muçulmano”, agora num contexto de populações de maioria muçulmana, sendo uma figura muito significativa, que conhece bem os sentidos de ser muçulmano na Paraíba, no nordeste e no mundo.

5.3 AMINA, UMA DAS PRIMEIRAS REVERTIDAS DO CAMPO DE PESQUISA

Amina nasceu na cidade de Recife e tem 41 anos, é casada com Omar, que foi líder do Centro Cultural Islâmico em Caruaru, mãe de quatro filhos dois “nascidos muçulmanos” e dois revertidos. Conheci a Amina em 2009, em um dos primeiros encontros de religião organizados pelo Ali na Academia Brothers. É da Amina a frase que por muito tempo foi o título dessa pesquisa: *É preciso pensar e agir como Ummah*. É graduada em Sociologia pela Universidade Federal Rural de Pernambuco. Posteriormente, estudou no ILAEI – Instituto Latino-Americano de Estudos Islâmicos e tem um discurso bem estruturado e argumentativo quanto a teologia islâmica. Amina se converteu entre 2003/2004 enquanto fazia uma pesquisa para um projeto da universidade:

– Eu já estava e já tinha contato desde 2001, quando houve o problema daquele atentado lá nos Estados Unidos, a minha atenção já se voltou muito para o Islamismo, até então, eu não tinha nem conhecimento que essa religião existia. Então, eu comecei a conversar. E foi quando o meu filho mais velho terminou com um professor de matemática

muçulmano, da África, Senegal. Então, aí eu tive mais contato e comecei a fazer mais perguntas a respeito. Eu fazia sociologia na época (...) e foi bem interessante porque eu tava fazendo uma pesquisa a respeito da sociedade islâmica e a imposição do véu no Ocidente. Eu ia escrever esse artigo e ia transformar ele no meu TCC. E aí, de repente, a minha orientadora me pediu pesquisar mais sobre a visão islâmica do véu. Por que é que elas usavam o véu. Então, aí foi uma coisa muito interessante porque eu fui pesquisando, pesquisando, e eu acho que em três meses de leitura sobre o Islã eu me reverti ao islã e passei a usar o véu. E aí eu tive que mudar toda a minha tese. A minha tese de TCC, de monografia foi: O Islamismo no Ocidente: Seus pilares e seus dogmas. Então, foi assim uma coisa bem rápida de como eu me reverti ao Islã (...) Eu sempre tive muita vontade de conhecer, de pensar. E sempre busquei muitas religiões, eu fui de muitas religiões e aí eu terminei que parei no Islã, há mais de quinze anos, né? Após minha reversão, eu comecei a frequentar a mesquita de Recife, né? Que era responsável o sher Mabrouk. Depois de algum tempo eu fui para a mesquita de Salvador. Eu morei seis anos lá em Salvador. Depois eu voltei para o interior, Tamandaré, e tive que fazer um Centro Islâmico lá na minha própria casa e também fiz um Centro Islâmico na minha casa em Caruaru. Quando eu voltei, mudei para Caruaru (Amina).

O meu interesse em etnografar a história de vida da Amina se deu por ter sido ela uma das primeiras revertidas brasileira com a qual tive contato no campo de pesquisa. Sempre acompanhei os movimentos e fluxos da religião no circuito Paraíba-Pernambuco e a Amina sempre esteve presente nessas relações de fé entre os revertidos.

Figura 94 – Amina, uma das primeiras revertidas do campo de pesquisa



Fonte: Arquivo da pesquisa (2015).

A Amina relata também que teve algumas dificuldades com a sua família ao se reverter e quando indaguei sobre como era à experiência de “ser muçulmana” no nordeste, ela destacou que o véu é, de modo recorrente, um dos principais desafios para sua vivência religiosa.

– O fato de ser muçulmana no Nordeste... No Brasil inteiro, ele é um país muito tolerante. Alhamdulillah. Mas, é... O diferente, incomoda (...). Nenhum episódio aconteceu comigo muito forte que pudesse me atrapalhar. Eu acho que a gente deixa a vida da gente tomar o rumo que a gente acha que é interessante. Por isso que certos episódios nunca aconteceram comigo. Aqui em São Paulo por incrível que pareça é muito pior do que no Nordeste, tá? O povo de São Paulo parece que compreende menos, entende menos, é menos tolerante. É menos acessível e... por incrível que pareça o governo de São Paulo dificulta a vida! Porque pra você tirar um documento com o seu hijab, você tem que usar uma declaração de shahada. Coisa que na Bahia e em Pernambuco nunca ocorreu a mim antes. Ou seja, a Constituição Federal mantém uma regra e uma lei que me abona em minha

religião e a portaria do estado de São Paulo se acha mais interessante ou mais forte do que a constituição federal e tira esse direito. E aí, eu achei bem interessante isso. Essa intolerância, essa ...ignorância, não é? Em conhecer algo. E aqui em São Paulo é bem mais forte. Todo mundo pensa que é no Nordeste, né? Mas, eu vi que aqui em São Paulo a coisa é bem mais forte, né?. E ...permanece na ignorância., né. Não esclarece a sua dúvida. No caso a dúvida deles e termina todas as vezes que me veem é uma brincadeira, é uma piada, é um homem que grita do carro: “Bomba”. É uma mulher que eu tava na fila do banco e a minha ...a minha porta travou e ela disse: “Eita, essa ai deve estar com uma bomba embaixo da saia”. Então, quer dizer: Coisas que aqui eu achei que não fosse encontrar. Nunca encontrei na Bahia, nunca encontrei em Pernambuco, Paraíba, Sergipe, Alagoas é... Fortaleza, Natal (...), não é? Lugares variados do Nordeste eu já fui. E não encontrei a ignorância e a intolerância, sabe? Que eu tô encontrando aqui em São Paulo. É de outro mundo. É revoltante. E aí eu vejo que o povão do Nordeste é muito mais inteligente do que o povão de São Paulo. É incrível isso, é incrível (Amina).

Os preconceitos que eu sofro são em torno das piadas, das brincadeiras, da intolerância, porque eles aceitam bem o véu das freiras, mas não sabem entender o véu das muçulmanas. Mas, nada muito sério, nada muito forte. Sempre fui muito respeitada, porque também soube me impor. A minha família foi muito contra, mas, também já passou rápido porque eles viram a minha convicção. E eu acho que quando você tem convicção você termina fortalecendo seu pensamento, fortalecendo a sua atitude. Então, eu não sofri grandes problemas com a minha família, eu já era independente, já morava sozinha, já trabalhava quando eu me reverti ao Islã. Então, já ficou mais fácil pra mim. Acho que o mais difícil é quando a mulher depende dos pais pra alguma coisa, né? (Amina).

Em 2015, quando visitei a Amina em Caruaru para conhecer a comunidade muçulmana de lá, ela trabalhava ministrando aulas de Região em universidades particulares. Segundo seu relato sempre usou o véu em sala de aula e nunca sofreu nenhum preconceito, quer por parte dos seus empregadores, quer por parte dos seus alunos.

– Eu sou professora. Eu era professora de criança, depois passei a ser professora de adolescente e depois passei a ser professora universitária. E em todas as modalidades de ensino que passei, meus alunos me amavam muito, me respeitavam muito e me respeitavam pela minha atitude de ser muçulmana. Na educação nunca tive nenhum problema, não. A não

ser em Salvador que eu deixei o meu currículo em vários colégios e não me aceitaram por causa do véu. Mas, em Pernambuco eu não tive nenhum problema com emprego. Todos os empregos que eu arrumei, foram todos com o véu e na área de educação e foi muito bem aceito. (Amina)

Em 2016, Amina e sua família, incluindo o Iman Omar, foi convidada a cuidar de um grupo de muçulmanos em Franco da Rocha, São Paulo.

– Quanto a transferência para São Paulo, nós não esperávamos. Omar foi transferido para tomar conta da comunidade aqui de Franco da Rocha e a gente tá aqui em Franco da Rocha, não tem muitos muçulmanos, a gente tá engatinhando no trabalho de daw'a, Eu tô desenvolvendo palestras e aí tô trabalhando nessa área de palestras e de distribuição de livros islâmicos (...) Esse está sendo o nosso trabalho aqui. Nosso trabalho tá sendo basicamente e apenas o daw'a. A gente tá trabalhando agora apenas em nome do Islã da gente. Alhamdulillah. Era uma coisa que a gente sempre sonhou tanto eu quanto ele. Você trabalhar dentro de uma perspectiva que você ama, que você acredita e ter condição de viver disso. (Amina)

Toda família se mudou. Toda família veio para São Paulo. Toda família veio para essa vida nova. De viver dentro do islã, viver ao redor do Islã, de viver dentro do Islã. Alhamdulillah. Nós estamos muito felizes aqui. No sentindo de que vamos desmistificar muita coisa, vamos ter muito trabalho, mas, é... a gente vai viver o Islã direitinho. Inch'Allah!

Amina e Omar se conheceram no dia em que ela fez sua reversão, mas, apenas recentemente se reencontraram e se casaram, conforme ela relata:

– Em 2003/2004, ele foi uma das testemunhas da minha reversão. Só que ele estava casado com uma irmã muçulmana e pouco depois que eu me reverti eu me casei com o meu primeiro marido muçulmano. Então, fomos pra rumos e vidas diferentes e continuamos vivendo o nosso Islã. Até que ele separou, eu também divorciei⁸⁸, e depois de um tempo a

⁸⁸ A Amina narra que se divorciou por motivos prescritos e autorizados na religião islâmica. Ela teve dois filhos com o primeiro marido muçulmano que ela afirma serem “nascidos muçulmanos”. Ela narra que “eu tentei durante nove anos viver bem com o meu primeiro companheiro muçulmano. Mas era muito difícil”. Então, por ele não cumprir as prescrições alcorânicas quanto aos deveres do marido com a sua esposa, decidiu-se pelo fim do casamento. O divórcio foi ratificado pelas lideranças religiosas islâmicas locais.

gente se reencontrou e estamos juntos desde então. Então, é uma experiência bem legal.
(Amina).

Amina desenvolve com os seus filhos mais jovens, uma ampla doutrinação religiosa. Quando visitei a família, percebi que a filha mais jovem usa o véu para ir às orações no Centro Islâmico e o menino também acompanha o Omar nos rituais.

Figura 95 – Abdul e Amina ministrando uma palestra em Caruaru-PE



Fonte: Facebook de Amina (2015).

Enquanto filmava o documentário a Casa da Ummah,, em julho de 2015, pedi que ela falasse um pouco sobre o sentido do Islã para a sua vida. Me afirmou que hoje a religião é vida:

– Eu tenho o Islã como forma de vida. Existe uma coisa chamada Tawhid. E o Tawhid ele é justamente um só. Você não pode ser a muçulmana da mussalla, a muçulmana do trabalho, a muçulmana de casa, a muçulmana dos amigos, a muçulmana dos desconhecidos. Vc tem que ser uma só. O seu exemplo, a sua vida é o Islam. O Islã ele é o din. O din quando a gente vai traduzir para o português é religião. Só que o din em árabe, na ideia da raiz da palavra din é vida. É forma de vida, é forma de pensar, agir, ser, é o que você é. Social, economicamente, religiosamente, espiritualmente. Como mãe, como filha, como sociedade. Então, o Islã é vida. O Islã pra mim é tudo. (Amina).

A Amina é uma incansável defensora do Islã e das mulheres muçulmanas em todos os seus discursos. Dedica sua vida ao Islã e aos sentidos que encontra em ser muçulmana.

5.4 UMA CAPOEIRISTA “MALÊ” NO AGRESTE (CARUARU /PERNAMBUCO)

*Capoeira é uma arte
E arte é obra de Deus
Nesta terra eu não tenho muito (refrão)
Mas tudo que eu tenho foi Deus que me deu (refrão)*

...
*Ah! Meu Deus quando eu partir
Desse mundo enganador
Pra meu filho eu deixarei
Uma coisa de valor, é é é .*

*Não é dinheiro, não é ouro, não é prata.
É um berimbau maneiro que eu ganhei do meu avô. (refrão)
Ô, ô, ô, Meu berimbau que toca Iúna e benguela
Toca paz, e toca guerra e toca até chula de amor.
(Mundo Enganador - Mestre Barrão)*

Em maio de 2015, numa das idas ao campo de pesquisa, conheci a Aysha que estava na Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa com o seu esposo e filhos. Iniciamos uma conversa e ela me falou sobre o Centro Islâmico em Caruaru sob a liderança do Iman Omar. Ela me contou que era uma muçulmana *revertida* e que jogava capoeira com o véu na sua cidade. O discurso identitário, tanto no que tange ao aspecto de herança étnica quanto religiosa, me fizeram decidir etnografar também sobre a história da “capoeirista malê” que vive em Canhotinho, no agreste de Pernambuco.

A Aysha nasceu no quilombo Oitua, na cidade de Alcântara no estado do Maranhão, nordeste do Brasil. Ela tem 46 anos, casada e mãe de dois filhos.

Figura 96 – Quilombo Oitiuia em Alcântara no Maranhão



Fonte: Google Earth (2016).

Aysha narra que no Quilombo a população é descendente étnica de negros e índios. Com a perda dos pais, aos 15 anos foi para o Rio de Janeiro, onde morou por um tempo, casou e tornou-se cristã. O marido da Aysha narra sobre como foi a aproximação dela com o Islã, mesmo morando em Canhotinho, cidade sem nenhum muçulmano ou centro de divulgação do Islã:

– A minha esposa ficou um tempo decepcionada com a igreja que a gente fazia parte. E a gente já vinha, antes da reversão dela, uns três ou quatro anos, que a gente já vinha acompanhando aquele movimento de resistência da Palestina. Fazia parte do movimento sindical, movimento Sem Teto, Sem Terra, participava das reuniões. E a gente acompanhava esse movimento da Palestina Livre. Então, com o tempo veio essa guerra, esses movimentos todo, a questão dos países árabes menos ricos sofrerem esse processo de dominação dos países ocidentais, principalmente dos Estados Unidos (...). Foi efervescendo. Foi acompanhando, foi lendo, acompanhando. Depois ela começou a ler, se aprofundar na leitura dela na internet sobre o Islã e a cultura árabe. Primeiramente, sobre a cultura árabe, sobre esse movimento, né? Desigual, que fala que é guerra, mas, não é guerra. Então, ela foi se aprofundando na leitura e depois ela conheceu Muhammad Horabi. Foi fazendo amizade, ele foi conhecendo a parte dela cristã, ela foi perguntando pra ele sobre o Islã, ele foi explicando, explicando. Foram conversando, conversando... Com o tempo ela pegou e falou que ia se reverter. Ai a gente conversou muito, sobre a diferença que ia ocorrer, em como ela iria encarar a religião. O Islã é uma religião oriental. A gente foi criado e viu muito da religião ocidental. A gente discutiu, conversou muito, conversou... Ai a gente reuniu a

família, falamos com nossos filhos, ela falou que ia se reverter ao Islã. Aí pronto... Tranquilo (...). Ela se reverteu (...) ela fez a shahada. E a gente começou a acompanhar, né? A gente ficou acompanhando ela, até hoje acompanho (Paulo, cristão, marido da Aysha).

Durante todo o discurso de Aysha e também na fala acima, se torna perceptível que a maior resistência por parte da reversão dela era quanto à perseguição religiosa que poderia sofrer.

– E eu conheci o Islã através da internet, de um amigo meu chamado Muhammad Horabi, de Alexandria, Egito. E eu tomei a decisão de deixar o cristianismo e seguir o Islã (Aysha).

– Comecei a conversar com Amina, tirar umas dúvidas. Conversar com ela pelo facebook. Foi uns oito dias, né? Ai, eu disse: Eu quero fazer a shahada. Mas, eu não tinha tanta noção de tantas responsabilidades, né? Não sabia. Fui descobrindo lendo. Uma das coisas que ela disse pra mim e ele é que eu não me preocupasse é... de querer fazer tudo de uma vez. Que eu fosse conhecendo aos poucos. Mas, assim que eu fiz a shahada no outro dia eu não saí mais sem o véu. Porque eu me senti mal. Eu já sabia. E no dia que eu fiz a shahada, quando eu fui falar com ele sem o véu, ele não deixou. O rapaz. Ele disse: Coloque o hijab pra falar comigo. Ai eu disse: Mas, você já cansou de me ver, eu falando com esse cabelo! Mas, ele me disse: Mas, você não era minha irmã. Ai eu disse: Se ele quer, tudo bem né? (...) Ai eu coloquei e fui falar, né?. Aí Amina chegou lá em casa e era Ramadã, né? Ai eu li sobre Ramadã (...) Quando elas chegaram a mesa estava toda arrumada. Aí elas chegaram...eu disse: Eu sonhei com três mulheres⁸⁹...Mas, eu não sabia que eram três que iam...Quando eu abri a porta que eu já estava ansiosa esperando ela, né? Você sabe, eu não falei para o meu marido que eu ia fazer a shahada. Quando ele chegou dos Correios, eu disse pra ele: Tesouro, as muçulmanas vai vir me visitar. Ele disse: Vem nada. Vem não. Eu disse: Vem, ela vem me visitar pra eu fazer a confissão. Ele disse: Olhe, você sabe o que você está fazendo? Eu disse: Sei. Ele disse: Está disposta a ser perseguida? Eu disse: Tô. (Aysha).

⁸⁹ As outras duas que foram eram Nair e Tamires (nomes alterados) que moravam em Pombos e Pesqueira, respectivamente. Quando fui fazer a pesquisa em Caruaru, Nair, que é irmã de Amina, agora morava em Caruaru e faz parte da comunidade muçulmana de lá. Amina foi a responsável pela shahada das três mulheres: Aysha, Nair e Tamires. Elas se reuniam quinzenalmente, até que o Centro Cultural Islâmico de Caruaru foi inaugurado, sob a coordenação do Omar.

Como podemos ver na fala acima, as mulheres revertidas seguem diferentes motivações, mas também é significativa a rede de trocas, solidariedades e apoio entre as mesma, muitas vezes sendo uma responsável pela *shahada* de outras. Aysha relata que tornar-se a única muçulmana da cidade teve algumas dificuldades quanto à aceitação da sua nova fé:

– Ele disse (o marido): Salvação é algo individual. Não sou nem contra e nem sou a favor. Eu só queria ser pastor. Mas, meu sonho de pastor, aí os olhos dele ficaram cheios de lágrimas, foi embora. Porque onde a gente congrega, só pode ser pastor se a esposa acompanha o marido. Se ela não acompanha, se ela não faz as visitas. Não pode. (...) Ele fez e eu fiz seminário na Escola da Bíblia do Nordeste (...). Pra eles, os irmãos, a gente já era diácono da igreja. Na nossa congregação, lá onde a gente congregava, pra ser diácono tem que ser um casal que se dê bem, marido de uma só mulher, que ele não seja avarento, que não seja dado ao vinho, segundo o que diz tudo lá em Coríntios. E a gente segue a ordem do culto da igreja dos Coríntios. Os homens... Só quem prega é homens. Não é muito diferente do Islã. Os homens é que oram. Onde tem um homem à mulher não ora. A mulher fica calada. Porque na igreja de Coríntios diz o que? Que a ordem do culto a mulher fique calada durante o culto, porque a voz da mulher é sensual (...) Ela é muito tradicional (...) Mas, agora os novos jovens, estão muito revolucionários. Não toca instrumento na igreja (...). Em momento nenhum. Você tem que se dedicar a ler a Bíblia. Você não é dizimista, porque lá não prega dízimo, porque não tem no Novo Testamento. É uma coisa do Velho (...). O dinheiro que a igreja arrecada é pra benevolência. Pra dividir entre irmãos. Isso é o que eles falam aqui no Brasil. Mas, os americanos eles seguem um pouco diferente da gente. Eu fui me aborrecendo com essas coisinhas, sabe? Ai no outro dia eu não sai mais no mercado. Aí a cidade foi e disse que eu estava com câncer. Começou a espalhar um boato. Mesmo Amina, marcou minha foto que eu tinha feito a shahada e apareceu uma penca de árabes, dando: Alhamdulillah. Mas, os irmãos da igreja não tinham noção. Oito dias depois eu fiz uma carta: A partir de hoje, eu Dulce Rodrigues Rocha, não pertenco mais a Igreja de Cristo, eu já não pertencia a muito tempo. Sou muçulmana, sunita. Deixei o cristianismo. Se alguém quiser me perguntar alguma coisa me pergunte: Por que deixei o cristianismo? Foi à pergunta que eu deixei. (...) Na minha shahada teve muita testemunha, porque eu fiz a shahada, chegou o pastor da Batista pra me visitar com a mulher dele. - O que é isso? - Eu mudei a religião, pastor. Ele aceitou de boa. É o meu melhor amigo da cidade (...). Pronto,

depois que eu fiz essa carta, dizendo, aí começou. Uma penca de pessoas querendo me visitar, que não me visitava há seis meses”.

No começo as pessoas me paravam no meio da feira e me perguntavam por que eu estava usando o véu. E algumas pessoas acharam que é porque eu estava com câncer ou então estava com alguma doença. Então eu tive a oportunidade de explicar o Islã. Hoje, como você tá vendo, as pessoas não se chocam mais, eu usando véu. Não tem mais aquele choque, né? As pessoas me tratam normalmente, conversam comigo, me dão Salam que é a paz. Então, hoje é da forma como você tá vendo. De uma forma bem discreta”.

A Aysha está prestes a completar, no próximo dia 05 de agosto, três anos de reversão. Reconhece as dificuldades iniciais com esta mudança de religião, mas nos mostra como a mesma lhe deu visibilidade local, pois no último ano, foi nomeada delegada de movimentos populares da cidade e também voluntária na Coordenação de Mulheres de Canhotinho e participou desse em 2015, representando as mulheres de Pernambuco da 4ª Conferência Nacional de Políticas para Mulheres; ainda nos revelando como ser muçulmana não é sinônimo de ser uma mulher submissa, embora reconheça se tratar de uma religião tradicional e hierárquica.

Figura 97 – Aysha em reunião política na cidade de Canhotinho



Fonte: Google Earth (2016 / Arquivo pessoal).

Figura 98 – Aysha entre mulheres na Conferência de Políticas Públicas em 2016



Fonte: Arquivo pessoal (2016).

Figura 99 – Aysha na Conferência de Políticas Públicas em Brasília (2016)



Fonte: Arquivo pessoal (2016)

Como já mencionei, a Aysha evoca uma dupla identificação, onde suas raízes étnicas africanas, no que tange a origem quilombola e, por outro lado, muçulmana, evocando também sua herança “malê”, todas elas acionadas na performance do jogo de capoeira. A Aysha também narra como foi sua experiência do uso do véu durante os treinos e apresentações no seu atual grupo o Arte Brasil Capoeira e de que modo o *hijab* tem sido um meio para fazer *daw’a* durante as apresentações.

– *Eu já estava na capoeira antes de me tornar muçulmana. E meu primeiro professor de capoeira foi embora da cidade que eu morava. Então, eu procurei na internet endereço de capoeira. E fui em Garanhuns com a minha filha (...). Cheguei numa terça-feira em Garanhuns e encontrei lá o professor Flávio. E me recebeu muito bem. Cheguei de véu.*

Ainda não tinha trocado a roupa de capoeira. E falei pra ele que queria fazer capoeira. E ele disse: Vá lá troque a sua roupa e pode fazer. E ele nunca fez nenhum questionamento porque eu estava de véu. Porque eu me vestia dessa forma. E ele me recebeu muito bem na capoeira (...). Depois, quando eu sai, ele falou com os meninos que não tivesse nenhum tipo de preconceito comigo. Que me tratassem bem. E o que me fez voltar novamente para a capoeira, foi a maneira que o professor Flávio me recebeu. A maneira que ele me recebeu. A maneira que eu fui bem aceita no grupo. Depois eles me perguntaram como é que cumprimentava na minha religião. Eu falei que era: Salam Alaikum, Alaikum Salam. Também falei que não poderiam tá apertando a minha mão. Porque devido a religião, só quem pode apertar a mão da mulher muçulmana é o meu marido, a família, os parentes próximos. E tem toda essa questão de ética dentro da capoeira (...). Eu faço meus exercícios com meu professor. Sou muito bem respeitada, bem aceita no meu grupo. Meu mestre Sapulha é cristão. Me recebe muito bem na casa dele. Tem o coordenador que é Rodrigo Arapuá, que me recebe muito bem. Nós temos bom relacionamento. E devido a minha religião, já tivemos palestras do Islã na capoeira, num evento chamado Viva Zumbi para esclarecimento o que é o Islã, como começou o Islã, sobre os primeiros capoeiristas. E foi muito bom, é muito proveitoso. Na capoeira não temos discriminação de nenhuma religião. Toda religião, ela é bem aceita na capoeira. Hoje no nosso grupo temos pessoas que tem religião. Temos cristãos protestantes e cristãos católicos dentro do nosso grupo e pessoas espiritualistas. E todos são bem aceitos. Nós convivemos bem como família capoeirista. (Aysha).

Sou muçulmana capoeirista (...). Sigo a minha cultura de origem que é a capoeira. A minha capoeira é angola, regional e benguela. Na nossa capoeira nós desenvolvemos um trabalho multicultural. No qual nos falamos sempre das origens religiosas da capoeira. Então, na capoeira é o lugar hoje que eu me sinto mais realizada e o lugar que eu divulgo melhor o Islã. Porque é uma arte milenar, cultural, nascida aqui no Brasil, de origem dos malês, dos primeiros muçulmanos africanos que chegou aqui no Brasil. Gosto da minha cultura. A minha religião não impede de eu usar minha cultura. Não me impede de jogar capoeira. Eu jogo capoeira com meu hijab. Me sinto muito realizada com isso (...) E eu já fui graduada esse ano pelo meu mestre. (Aysha).

Para o mestre de capoeira do grupo de Canhotinho, a Aysha usar o véu não representa nenhum tipo de empecilho para que ela pratique o esporte. Em sua fala, ele afirma a

necessidade de “superar preconceitos”, tendo em vista a luta que o próprio esporte enfrenta diante de sua herança africana.

– *Olá meu nome é (...)90. Conhecido na capoeira como “gavião”. Pratico capoeira desde 1992. A experiência de ter (...) na Capoeira foi bastante gratificante, pois quando ela chegou vestida de véu, eu vi logo que ela era de outra religião. Até mesmo eu fiquei pensando se ela era de outro país, de outra nacionalidade. Mas, não teve é... preconceito algum. Até porque é uma coisa que a gente quer extinguir da capoeira é esses..., o que a capoeira vem sofrendo ao longo dos anos, que é o preconceito. Então, gente não faz objeção de cor, de raça, de religião... uma coisa que é bastante interessante na capoeira é que a capoeira é julgada como um Candomblé. E de forma alguma. Dificilmente a gente tem um praticante na capoeira que é do Candomblé. A gente tem várias religiões em nosso grupo como católico, adventistas, muçulmanos, né? Mas, não temos um praticante da umbanda, nem mesmo espírita. Bem quando julgam assim que a capoeira é da Umbanda, do Candomblé, Macumba, que tem gente que não sabe nem o que é macumba e diz que é macumba, eu não vejo nada demais, não... A gente nem se incomoda. E mesmo que tivesse alguém que fizesse parte da Umbanda, do Candomblé, fosse macumbeira, pra mim seria normal, também. Não vejo nada demais nisso não. A (...) é um exemplo a ser seguido, né? Pela idade, pela força de vontade, pelo carisma dela, né? Pra mim é um prazer ter ela no grupo. Porque ela motiva (...) Com aquela alegria dela (...) Mas, enfim a motivação dela nos motiva também (...) (Carlos, mestre de capoeira em Canhotinho no agreste de Pernambuco).*

Durante a minha visita a Canhotinho, em julho de 2015, pude acompanhar um ensaio do grupo Arte Brasil Capoeira. As aulas são sem custo para os alunos, que precisam ter boas notas na escola, comparecer com frequência aos treinos e se dedicar ao esporte. A Aysha também organiza programações em sua casa para receber os alunos e coopera com o mestre nas programações do grupo e nos eventos oficiais.

⁹⁰ Optamos por omitir os nomes dos depoimentos para preservar a identidade dos interlocutores.

Figura 100 – Aysha em casa, antes do ensaio de capoeira



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisa (2015).

Figura 101 – Aysha e seu marido, Paulo



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisa (2015).

Figura 102 – Aysha, a muçulmana capoeirista



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisa (2015).

Figura 103 – Aysha no ensaio e entre os membros do grupo Arte Brasil Capoeira em Canhotinho / PE



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisa (2015).

A Aysha é alegre, firme em seu discurso e bastante consciente do seu papel de mulher e cidadã no contexto em que vive. Suas convicções têm feito o seu hijab “falar mais alto” quanto ao seu testemunho da religião entre lideranças políticas e religiosas da cidade e pessoas que se aproximam da capoeira para conhecer a “muçulmana de véu”.

Quando estive em no Centro Islâmico em Caruaru, questionei a Aysha quanto as mudanças que a religião islâmica tinha ocasionado na sua vida desde a reversão:

– O Islã pra mim representa uma filosofia de vida. Então vale a pena viver sob a submissão de Allah. Conviver bem em sociedade, mesmo estando diferente das outras pessoas. Mas, o Islã ele ensina a viver bem. Ser uma boa mãe, uma boa esposa, uma boa vizinha. Tem as regras dos vizinhos. Pra mim o Islã ele é mudança de vida. E é uma mudança radical, para o país que nós vivemos aqui no Brasil. É uma mudança muito grande e eu gosto dessa mudança a cada dia. (Aysha).

São estas, portanto, os (as) personagens cujas histórias de vida são exemplares, para compreendermos o contexto pesquisado. Compreendo que essas narrativas nos ajudam a apreender melhor de que modo à religião islâmica circula nos espaços regionais, de que modo ela dialoga com outras comunidades muçulmanas seja nacional ou internacionalmente e como se dão as relações entre as novas adesões à religião no Nordeste e a expansão do Islã no Brasil. São histórias e experiências de “ser muçulmano” que são totalmente diversas. São trajetórias únicas, mas que evocam essa realidade da migração da fé por meio da circulação de informação entre as sociedades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Islã, esse nome que ressoa tantas coisas ao mesmo tempo”.
(Clifford Geertz)

A investigação em comunidades muçulmanas se expandiu ao longo dos oito anos de campo de pesquisa. As comunidades muçulmanas pesquisadas são caracterizadas pelo fluxo tanto de lideranças quanto de fiéis. A temática desse trabalho nasceu com o objetivo de ampliar a investigação antropológica iniciada com a escrita da monografia, para além da construção das identidades dos revertidos, na busca pela *experiência* religiosa dos indivíduos após a sua reversão e por “seu lugar” na comunidade muçulmana transnacional, a *Ummah*.

Sendo assim, foi imprescindível estabelecer um diálogo entre religião e identidade a fim de compreender de que modo esses indivíduos se constroem em sua individualidade por meio do doutrinação religioso e do compartilhar da fé com outros fiéis. Os espaços para além do “sagrado” e as interlocuções com sujeitos que não professam a mesma fé, também contribui segundo se compreende, para a percepção de alteridade desses indivíduos.

Ao discutir-se acerca de categorias religiosas nativas como *reversão*, *tawhid* e *ummah*, esse trabalho também se propõe situar a discussão antropológica a partir do discurso e prática dos fiéis. Posteriormente, passou-se a análise dessas comunidades e de seus fiéis em seus espaços geográficos, históricos e sociais. Em seguida, deu-se ênfase aos discursos e campo de pesquisa, sempre no esforço por um exercício de relativização e polifonia (CLIFFORD, 1998).

Por fim, quatro biografias foram selecionadas por sua representatividade nas comunidades e regiões pesquisadas e suas ações proselitistas que resultaram na expansão da religião islâmica no Nordeste. Esses sujeitos e esses espaços já não são iguais. Algumas mudanças de lideranças aconteceram nos últimos meses, nas relações interpessoais e na percepção dos fiéis de si mesmo e de suas comunidades. Optei por não mencionar tais mudanças, respeitando o “tempo etnográfico” dessa pesquisa. Mas, essas transformações continuam a ecoar as complexidades e sensibilidades necessárias a novas formas de investigação antropológica nesses espaços e com esses indivíduos colaboradores dessa etnografia.

De fato, como afirmou Geertz (2015), o Islã não é passível de generalizações. Não se pode olhar para as maneiras de “ser muçulmano” e não questionar e investigar de que modo esses sujeitos constroem suas formas de vivências pessoais a partir ou a despeito do discurso religioso. É preciso perceber os contextos, as teias que se tecem ao redor da prática religiosa

do fiel muçulmano. E isso denota a complexidade de se investigar as temáticas muçulmanas quer no Brasil ou em qualquer outro lugar do mundo. O Islã é muitas coisas ao mesmo tempo.

Esse trabalho, portanto, não tem como objetivo estabelecer limites rígidos ou generalizantes do que significa ser muçulmano e membro da comunidade muçulmana na Paraíba e no Agreste de Pernambuco. No entanto, se propõe a possibilitar novos olhares sobre a antropologia da religião e conseqüentemente, incentivar reflexões sobre essas novas formas de experiências religiosas atuais, na busca pelo diálogo, por uma relativização do Islã e dos muçulmanos, para além dos estereótipos que permeiam o imaginário brasileiro.

Espera-se que esse trabalho contribua para novas formas de entender o diverso, de perceber outras configurações de “ser brasileiro” e religioso, de modo que os sujeitos que compartilham os mesmos espaços geográficos, ainda que não compartilhem as mesmas ideias e a mesma fé, concebam-se como *diferentes*, mas *iguais* no sentido pleno do direito a cidadania, da vida em comum. A investigação antropológica se propõe a ser um exercício de retina (LAPLANTINE, 2004), a possibilitar novas formas de enxergar o mundo e o Outro. E foi com esse propósito que se concretizou essa pesquisa.

REFERÊNCIAS

ALLAHU Akbar. Direção: Francirosy C.B. Ferreira. São Paulo: LISA Filmes, 2006, 29; NTSC, color.

ALCORÃO. **El noble Coran y su traduccion-comentario em lengua española**. Abdel Ghani Melara Navio. [S.l.; s.n.].

ALLEN, M. **Árabes**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

ALEXANDER, J. Aspectos não civis da Sociedade. Espaço, tempo e função. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, ano 12, n. 33, 1997.

AL-AHSAN, A. **Ummah or nation? Identity crisis in contemporary Muslim society**. London, Islamic Foundation. [S.l.; s.n.], 1992.

AMARAL, R.C.M.P. **Festa à brasileira**: significados do festejar, no país que “não é sério”. 1998. 387 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 1998. Disponível em: <www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-21102004-134208/.../tesecapa1.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2016.

AGIER, M. **Antropologia da cidade**: lugares, situações, movimento. NAU: Núcleo de antropologia urbana. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011. (Antropologia Hoje).

ARMSTRONG, K. **O Islã**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

_____. **Em nome de Deus**: O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ASAD, T. **The Idea of an Anthropology of Islam**. Washington: Georgetown University, 1986.

_____. A construção da religião como categoria antropológica. **Revista Cadernos de Campo**, n. 19, p. 264-284, 2010.

AZIM, A. **A mulher e o Islam**. Caderno de divulgação. Federação das Associações Muçulmanas no Brasil. Disponível em; <www.fambras.org.br>. Acesso em: 12 set. 2011.

BARBOSA-FERREIRA, F.C. A teatralização do sagrado islâmico: a palavra, a voz e o gesto. **Religião e Sociedade**, número 29. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rs/v29n1/v29n1a04.pdf>>. Acesso em; 12 set. 2011.

_____. Diálogos sobre o uso do véu: Empoderamento, identidade e religiosidade. **Revista Perspectivas**, São Paulo, v. 43, p. 7-15, jan/jun 2013.

_____. **Entre Arabescos, luas e tâmaras**: Performances Islâmicas em São Paulo. 2007. 372 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2007.

_____. Hajj, Umrah: uma peregrinação num espaço energizado e concêntrico, **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 31, p. 891-913, jul./set. 2013, Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2013v11n31p891/5604>> Acesso em agosto de 2015.

_____. O sacrifício do carneiro islâmico como objeto transicional – notas antropológicas. **Revista de antropologia**, São Paulo, USP, v. 50, n. 2, 2007

_____. **Pesquisadoras performes: suas etnografias e metodologias**. In: Olhares femininos sobre o Islã: etnografias, metodologias, imagens. São Paulo: Editora HUCITEC, 2010.

_____. Redes islâmicas em São Paulo: nascidos Muçulmanos e revertidos. **Revista Litteris**, número 3, nov. 2009. Disponível em:<<http://antropologiasocial.com.br/wpcontent/uploads/2010/10/redesislamicasemsaopaulo.pdf>>. Acesso em 06 set. 2011.

_____. (Org.). **Olhares femininos sobre o Islã: Etnografias, metodologias e imagens**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild Editores, 2010.

BAHÉ, M. O boxeador de Alá - Na Paraíba, ex-campeão mundial tem uma mussala na academia. In: Islã cresce na periferia das cidades do Brasil. **Revista Época**. Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,EMI25342-15228-5,00-ISLA+CRESCENA+PERIFERIA+DAS+CIDADES+DO+BRASIL.html>>. Acesso em: 30 set. 2015.

BARTH, F. “Etnicidade e o conceito de cultura”. In, **Antropolítica Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política**, Niterói, EdUFF, n. 19, 2005. Disponível em: <http://www.uff.br/antropolitica/revistasantropoliticas/revista_antropolitica_19.pdf>.

_____. “Grupo Étnicos e suas fronteiras”. In: POUTGNAT, P; FENART-STREIFF, J. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Difel, 1989.

_____. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: GOVERS, C.; VERMEULEN, H. (Org.). **Antropologia da etnicidade: Para além de “Ethnic groups and boundaries”**. Lisboa: Fim de Século, 2003.

BARTH, F. “Por um Maior Naturalismo na Conceptualização das Sociedades”. In: _____. **O Guru, o Iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro, Contra Capa 2000.

BERREMAN, G.D. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia. In: GUIMARÃES, A.Z. (Org.). **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, [1962]. p.123-174.

BISSIO, B. **O mundo falava árabe: a civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

BRUM, E. **Islã cresce na periferia das cidades do Brasil**. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI25342-15228-5,00-ISLA+CRESCENA+PERIFERIA+DAS+CIDADES+DO+BRASIL.html>>. Acesso em: 30 set. 2015.

CALDEIRA, T.P.R. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 21, p. 133-157, jul. 1988.

CAMPINHA, G.; FELDMAN-BIANCO, B. **Identidades**: Estudos de cultura e poder. São Paulo: HUCITEC, 2000.

CARDOSO, J.R.A. **Tropeiros da Borborema**: Tradução precisa da aventura almocreve pelas veredas da terra do sol. Disponível em: <<http://cgretalhos.blogspot.com.br/2010/06/tropeiros-da-borborema-traducao-precisa.html>>. Acesso em: 14 mar. 2016.

CARDOSO, Rodrigo. O novo retrato da fé no Brasil. **Revista ISTOÉ**, São Paulo, ano 35, n. 2180, p.58-64, 24 ago. 2011.

CARDOSO, Ruth. **A aventura antropológica**: teoria e pesquisa. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Enigmas e Soluções**: exercícios de Etnologia e de crítica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Ed. Universidades F. Do Ceará, 1983.

CASTRO, C.M. Muçulmanas no Brasil: reflexões sobre a relação entre religião e dominação de gênero. **Revista Metodista**, São Paulo, 2009. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/MA/article/view/698/699>>. Acesso em: 25 mar. 2016.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**: 1, Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2012.

CHAGAS, G.F. **Identidades religiosas e fronteiras étnicas**: um estudo do ritual da oração na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal fluminense, Niterói, 2006.

CHATTERJEE, P. **Colonialismo, modernidade e política**. Salvador: EDUFBA/CEAO, 2004.

CLIFFORD, J. “Identity in Mashpee”. In: **The Predicament of Culture**. Cambridge, Harvard University, 1988.

_____. Sobre a autoridade etnográfica. In: CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998. p. 17-62.

COHEN, A.P. Fronteiras da consciência, consciência das fronteiras. In: GOVERS, C.; VERMEULEN, H. (Org.). **Antropologia da etnicidade**: Para além de “Ethnic groups and boundaries”. Lisboa: Fim de Século, 2003.

CHEBEL, M. **As três vidas de Maomé** (2004). Disponível em: <http://www2.uol.com.br/historiaviva/reportagens/as_tres_vidas_de_maome_2.html>. Acesso em: 15 mar. 2016.

CUCHE, D. **A Noção de Cultura nas Ciências Sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.

DA MATTA, R. O ofício do etnólogo, ou como ter anthropological blues. In: NUNES, E.O. (Org.). **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.p 23-35.

_____. **O que faz o brasil, Brasil?**. Rocco, Rio de Janeiro, 1986.

DAMASCENO, T.G. A construção da identidade na comunidade islâmica de Maringá. **Revista Litteris**. Dossiê Estudos Árabes & Islâmicos, n. 5. p. 44-55,. jul. 2010.

DOSSIÊ A face Oculta do Islã. **Revista Galileu História**, São Paulo, n. 12, jun. 2007.

DOSSIÊ Grandes Religiões 4 – Islamismo. **Revista História Viva**, São Paulo.

DOSSIÊ Islã. **Revista Galileu**. ano 11, n. 124. nov. 2011.

DOSSIÊ O Legado de Maomé. **Revista História Viva**. Ano 5, n. 64.

DOSSIÊ O mundo depois de Bin Laden. **Revista Veja**. Ano 44, n.19, ed. 2216, 11 maio 2011.

DOUGLAS, M. **Pureza e perigo**. Tradução de Mônica Siqueira Leite de Barros e Zilda Zakia Pinto. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DUMONT, L. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, E. 1989. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Edições Paulinas.

DURHAM, E.R. Pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: _____. **A aventura antropológica**: teoria e pesquisa. 4. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**: A essência das religiões. 3. ed. São Paulo: Martin Fontes, 2010 (Biblioteca do Pensamento Moderno).

_____. **História das crenças e das ideias religiosas III**: De Maomé à idade das reformas. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

FARUQUI, I.R. Al. Al Tauhid. (**O monoteísmo**): suas implicações para o pensamento e a vida. São Paulo: CIB, 1992.

FARAH, P.D. **O islã**. São Paulo: Editora Publifolha, 2001.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, n.13, 2005.

FRASER, N. Da redistribuição ao reconhecimento: Dilemas da justiça numa era pós-colonialista. **Revista Cadernos de campo**, São Paulo, n. 14/15, p. 231-239, 2006.

FREIRE, G. **Casa grande e senzala**. 34. ed. Record: Rio de Janeiro, 1998.

GEERTZ, C. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1978.

_____. **Observando o Islã**: O desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Coleção Antropologia Social. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

_____. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____. **A vida entre os *antropos* e outros ensaios**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2015. (Coleção Antropologia).

GOLDFARB, M.P.L. **O Tempo de Atrás**: um estudo da construção da identidade cigana em Sousa-PB. 2004. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, Pessoa, 2004.

GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, v. 46, n. 2, p. 423-444, 2003.

_____. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. **Cadernos de Campo**, n.13, 2005.

GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

GOVERS, C.; VERMEULEN, H. (Org.). **Antropologia da etnicidade – Para além de “Ethnic groups and boundaries”**. Lisboa: Fim de Século, 2003.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. Quem precisa da identidade? In: SILVA, T.T. (Org.). **Identidade e diferença**: A perspectiva dos estudos culturais. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

HAMID, S.C. **Entre a guerra e o gênero**: memória e identidade de mulheres palestinas em Brasília. 2007. 178 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

HANNERZ, U. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, abr. 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100001>. Acesso em: 20 mar. 2016.

HARRIS, M. **Amigos e inimigos de porcos, em vacas, porcos e bruxas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

HASSAN, R. **Faithlines**: Muslim conceptions of Islam and society. Oxford: Oxford University, 2002.

HOURANI, A. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HUBERT, H.; MAUSS, M. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

ISLAM, M.M. Towards a green earth: an Islamic perspective. **Asian Affairs**, v. 26, n. 4, p. 44-89, Oct./Dec. 2004.

KARAM, J.T. **Fazemos qualquer negócio**. 2009. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/fazemos-qualquer-negocio>>. Acesso em: 15 de março de 2016.

KEESING, R.M.; STRATHERN, A.J. **Antropologia cultural: Uma Perspectiva contemporânea**. Tradução de: Vera Joscelyne. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

LAPLANTINE, F. **A descrição etnográfica**. Tradução de João Manuel Ribeiro Coelho e Sergio Coelho. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

LIMA, V.K.M.S. O Jardim de Allah: o discurso ambiental islâmico a partir de aportes antropológicos da ecologia política. **Caos – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 21, 2013.

_____. **Para lá e de volta a Allah**: Uma análise antropológica sobre a construção da identidade muçulmana entre os revertidos brasileiros na comunidade islâmica sunita em João Pessoa – Paraíba. Monografia (Graduação em Sociologia) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

MAFRA, C.; ALMEIDA, R. **Religiões e Cidades**: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009. (Antropologia Hoje).

MAGNANI, J.G.C. **De perto e de dentro**: notas para uma etnografia urbana. Scielo, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092002000200002&script=sci_arttext>. Acesso em: 20 mar. 2016.

MAGNANI, J.G.C.; SOUZA, B.M. (Org.). **Jovens na metrópole**: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade. São Paulo, Terceiro Nome, 2007.

MANSUR, A.J.S. **Árabes**: das origens à expansão. Curitiba: Nova Didática, 2002.

MAOMÉ – o mensageiro de Allah. Título Original: The Message. Direção: Moustapha Akkad. Líbia, Líbano, Inglaterra: LISA Filmes, 1976. Gênero: Épico Religioso, (220 min.), Legendas: português e espanhol.

MARQUES, V.L. **Conversão ao Islam**: o olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 181 p. 2000.

_____. **Mulheres e muçulmanas**. Disponível em: <[http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278288843_ARQUIVO_MulhereseMulculmanas\[2\].pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278288843_ARQUIVO_MulhereseMulculmanas[2].pdf)>. Acesso: 25 mar. 2016.

_____. Os muçulmanos no Brasil. **Etnográfica**, Lisboa, v. 15, n. 1, p. 31-50, fev. 2011. Disponível em <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65612011000100002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 20 mar. 2016.

_____. Islã: práticas religiosas e culturais. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 38, p. 733-749, abr./jun. 2015. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n38p733/8049>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

MATOS, K. Contextualização histórica, sociocultural e religiosa do islamismo. **Fragments de Cultura**, Goiânia, v. 19, n. 5/6, p. 449-464, maio/jun. 2009.

MAUSS, M. “La nation”. In: **Oeuvres**. Paris: Les Éditions du Minuit. v.3.

_____. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EDUSP, 1974. v. 2.

MAWDUDI, Abul A'La. **Towards understanding Islam**. 1960. Disponível em: <www.islambasics.com/index.php?act=download&BID=56>. Acesso em: 03 nov. 2016.

_____. **Tawid – A fé na unicidade de Deus**. 2011. Disponível em: <sbmrj.org.br>. Acesso em: 03 mar. 2016.

MINAYO, M.C.S. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 4. ed. São Paulo: HUCITEC; Rio de Janeiro: CBRASCO, 1996.

MONTERO, P. Globalização, identidade e diferença. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 49, nov. 1997. p. 47-64. (versão online). Disponível em: <<http://novosestudos.uol.com.br/v1/contents/view/776>>. Acesso em: 20 mar. 2016.

MONTENEGRO, S.M. **Dilemas identitários do Islam no Brasil: a comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro**. 2000. Tese (Doutorado em Sociologia) - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro.

_____. **Identidades muçulmanas no Brasil: entre o arabismo e a islamização**. Disponível em: <www.lusotopie.sciencespo-bordeaux.fr/montenegro.rtf>. Acesso: 15 mar. 2016.

MUNDO Islâmico (O) - Documentário da BBC. Título Original: The Islamic World. Reino Unido: BBC Filmes. 2005. (54 min.).

MUSLIMAH. **A vestimenta da mulher muçulmana**. 2009. Disponível em: <<http://www.amulhernoislam.com/2009/08/vestimenta-da-mulher-muculmana.html>>. Acesso em: 02 abr. 2016.

_____. **Por que os convertidos mudam de nome?** 2010. Disponível em: <<http://www.amulhernoislam.com/2010/02/por-que-os-convertidos-mudam-de-nome.html>>. Acesso em: 02 abr.2016.

NA-NAWAWI, A.Z. **Os quarenta Hadith (Ditos)**. 2007. Disponível em: <www.islamhouse.com>. Acesso em: 02 abr.2016.

OLIVEIRA, R.C. **Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: UNESP, 2009.

_____. **O trabalho do antropólogo: Olhar, ouvir e escrever**. Brasília: Paralelo Quinze; São Paulo: Unesp. 1998.

_____. Os (DES)caminhos da identidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Volume 15, nº 42, São Paulo: Fevereiro 2000.

PACE, E. **Sociologia do Islã**. Petrópolis: Vozes, 2005.

PEIRANO, M. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 1995.

PESSOA JÚNIOR, R. **Paraibano alimenta sonho olímpico no boxe**. Disponível em: <<http://www.interjornal.com.br/noticia.kmf?cod=18855413>>. Acesso em: 15 mar. 2016.

PETERS, E.E. **Os monoteístas (Os povos de Deus): Judeus, cristãos e muçulmanos em conflito e competição**. São Paulo: Editora Contexto, 2007. v.1

PHILIPS, A.A. B. **A Fitrah. 2013**. Disponível em: <<http://www.islamreligion.com/pt/articles/1983/fitrah/>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

PICARD, C. Os protegidos da corte dos califas. **Revista História Viva**, n. 42, ano 4, abr. 2007.

PINTO, P.G.H.R. Mercados de devoção: consumo e identidades religiosas nos santuários de peregrinação Xiita na Síria. In: BARBOSA, L.; COLIN, C. **Cultura, consumo e identidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

_____. **Islã: Religião e civilização: Uma abordagem antropológica**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2010.

_____. Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, set./nov. 2005. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/67/17-pinto.pdf>> Acesso em: 31 jul. 2015.

POUTGNAT, P.; FENART-STREIFF, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Difel, 1989.

RAMOS, V.L. **Conversão ao Islã: Uma análise sociológica da assimilação do ethos religioso na sociedade muçulmana sunita em São Bernardo do Campo na região do grande ABC**. 2003. Dissertação (Mestrado em Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, 2003.

REIS, J.J. **O sonho da Bahia muçulmana**. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/dossie-imigracao-italiana/o-sonho-da-bahia-muculmana>>. Acesso em: 05 mar. 2016.

RIBEIRO, L.M.P. A implantação e o crescimento do Islã no Brasil. **Estudos de Religião**, v. 26, n. 43, 2012.

ROCHA, L.M. **Etnicidade e nação**. Goiânia: Câne Editorial, 2006.

SACRIFÍCIO. Direção: Francirosy C.B. Ferreira. São Paulo: LISA Filmes, 2007, 13', NTSC, color.

SAID, E.W. **Orientalismo: O oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **A questão palestina**. São Paulo: Unesp, 2012.

SATRAPI, Marjane. **Persépolis**. Tradução Paulo Werneck. São Paulo, Companhia das Letras: 2015.

SILVA, T.T. (Org.). **Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. 11. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

SOB o véu do Islam. Direção: Luiz Carlos Lucena. 2012 (Filme). Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=WoKE1-oxk0M>>.

SOMMA, I. Maomé, o Pai do islã. **Revista Aventuras na História**, São Paulo, n. 23, jul. 2005.

SOMMA, I.; MIRANDA, C. Marcha por Alá. **Revista Aventuras da História**, São Paulo, Edição comemorativa 03 anos.

SOUZA, V.K.M. **Árabes: Uma abordagem para a contemporaneidade**. João Pessoa: Betel Brasileiro, 2002.

_____. Individualismo e cultura. **Caos – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 9, p. 61-73, set. 2005.

SOUZA-LIMA, V.K.M. **Para lá e de volta a Allah: Uma análise antropológica sobre a construção da identidade muçulmana entre os revertidos brasileiros na comunidade islâmica sunita em João Pessoa – Paraíba**. Universidade Federal da Paraíba, 2012.

SANTOS, D.J.S. Ummah e narrativas: história e identidade da religião islâmica. **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, v. 2, n. 1, p. 167-196, 2011.

TAYLOR, C. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Loyola, 1997.

TURNER, V. **Dramas, campos e metáforas. Ação simbólica na sociedade humana**. Niterói: EdUFF, 2008.

_____. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VERDERY, K. Etnicidade, nacionalismo e a formação do Estado (Ethnic groups and boundaries: passado e futuro). In: GOVERS, C.; VERMEULEN, H. (Org.). **Antropologia da etnicidade: Para além de “Ethnic groups and boundaries”**. Lisboa: Fim de Século, 2003.

VELHO, G. **Antropologia Urbana: Cultura e sociedade no Brasil e em Portugal**. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006.

_____. **Individualismo e Cultura – Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1987.

VIEIRA, D.P.C. A primavera do Islã e a ilusão pretensiosa da universalização da modernidade. **Univ. Rel. Int.**, Brasília, v. 9, n. 2, p. 189-205, jul./dez. 2011.

VIEIRA, L. (Org.). **Identidade e globalização: impasses e perspectivas da identidade e a diversidade cultural**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

VOZES do Islã. Direção: Francirosy C.B. Ferreira. São Paulo: LISA Filmes, 2007, 25', NTSC, color.

WALI, I.A. Conhecimento de Deus. **Revista Religiões**, São Paulo, Ed Abril, v. 2, ago. 2003.

WEBER, M. **Sociologia das religiões**. São Paulo: Ícone Editora, 2009.

_____. **Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva**. 4. ed. Brasília: UNB, 1994. (v. 2)

WIRTH, L. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, O.G. (Org.). **O fenômeno urbano**. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: Uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T.T. (Org.). **Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. 11. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2000.