

**VERA LÚCIA MAIA MARQUES**



**SOBRE PRÁTICAS RELIGIOSAS E CULTURAIS  
ISLÂMICAS NO BRASIL E EM PORTUGAL:  
NOTAS E OBSERVAÇÕES DE VIAGEM**

**TESE ORIENTADA POR LÉA FREITAS PEREZ**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DOUTORADO EM SOCIOLOGIA  
BELO HORIZONTE  
2009**

**VERA LÚCIA MAIA MARQUES**

**SOBRE PRÁTICAS RELIGIOSAS E CULTURAIS  
ISLÂMICAS NO BRASIL E EM PORTUGAL:  
NOTAS E OBSERVAÇÕES DE VIAGEM**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, para obtenção do título de Doutora em Sociologia.

Área de concentração: Sociologia da Cultura

Orientadora: Profa. Léa Freitas Perez

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DOUTORADO EM SOCIOLOGIA  
BELO HORIZONTE  
2009**

**Universidade Federal de Minas Gerais**  
**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas**  
**Programa de Pós-Graduação em Sociologia**

Tese intitulada «*Sobre práticas religiosas e culturais islâmicas no Brasil e em Portugal: notas e observações de viagem*», de autoria da doutoranda Vera Lúcia Maia Marques, \_\_\_\_\_ pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

---

Profa. Dra. Léa Freitas Perez – FAFICH/UFMG – Orientadora

---

Profa. Dra. Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira – PUC/SP

---

Profa. Dra. Leila Amaral Luz– UFJF/MG

---

Prof. Dr. Mauro Passos – PUC/MG

---

Prof. Dr. Alexandre Antônio Cardoso – FAFICH/UFMG

---

Prof. Dr. Renan Springer de Freitas  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Sociologia  
FAFICH/UFMG

## **AGRADECIMENTOS**

Viajar é também fazer amigos!

Nesta minha viagem, encontrei muitos amigos, antigos e novos, com os quais pude contar durante todo o percurso. Alguns deles sequer sabem o quanto me ajudaram nessa caminhada. Outros, tenho certeza, continuarão caminhando sempre ao meu lado. Mas tenho receio que um ou outro amigo de viagem, mesmo guardado na minha memória, possa ter sido negligenciado. Por isso, antes de tudo, peço desculpas se isso ocorrer.

Começo agradecendo aos amigos que tornaram esta pesquisa possível: os muçulmanos. Mesmo com nomes fictícios, para preservá-los, guardo em minha memória os rostos, os gestos e o carinho com que me receberam e me contaram as suas hi[e]stórias. Possibilitaram que eu entrasse em suas vidas e que essas vidas se tornassem também parte de mim, de minha própria vida.

Agradeço àqueles que me conduziram pelo caminho da investigação, de perto ou de longe. À Léa Freitas Perez, por aceitar o desafio de ser a minha orientadora, que, pacientemente, me deu a mão durante esse percurso, conduzindo-me com paciência até o final da minha jornada: dialogando, fazendo uma leitura criteriosa dos meus textos, transmitindo-me confiança e vibrando. À Susana Pereira Bastos, que me proporcionou, como co-orientadora, a possibilidade de viajar para além-mar. E à Carmen Junqueira, que me iniciou, anos atrás, nesse ofício da investigação, quando aceitou ser minha orientadora de mestrado.

Sou muito grata à Nina Clara Tiesler, que me incentivou nesse projeto comparativo entre Brasil e Portugal e que me apresentou alguns de seus amigos investigadores portugueses.

Tenho também muitos agradecimentos a fazer à UFMG, instituição que me acolheu. Começo por Alexandre Cardoso e por Jorge Alexandre, que, como coordenadores do programa de doutorado de Sociologia, foram os responsáveis por minha inserção via transferência de curso. A Francisco Coelho dos Santos, que me permitiu assistir às suas aulas quando eu ainda nem era aluna do programa; a Renan Springer, que, como coordenador do programa, tem proporcionado meu desenvolvimento, atendendo prontamente minhas solicitações de auxílio para participação em congressos; a Ana Lúcia Modesto, que, junto com Alexandre Cardoso, avaliou meu projeto de pesquisa, fazendo observações que foram importantíssimas para o desenvolvimento desta tese. A todos os professores que durante o curso transmitiram-me muito dos seus saberes; aos colegas de turma que proporcionaram boas discussões e ao Assis, que, gentil e sorridente, sempre me ajudou a resolver os assuntos burocráticos.

Agradeço aos investigadores brasileiros e portugueses, por terem tornado possível o diálogo sobre o Islã: as brasileiras Francirosy Ferreira (a Franci), pelas nossas longas conversas e encontros, à Cláudia Voigt Espínola, Sílvia Montenegro, Cristina Castro, dentre outros que tive oportunidade de citar durante a escrita desta tese. Aos do Além-Mar, agradeço a José Mapril, que me ajudou quando estava «lá», dispensando a sua atenção e contando-me um pouco do campo em que eu estava me inserindo e, também, à Catarina Valdigem; o Ramon Sarró, que, na impossibilidade de co-orientar esta tese, indicou Susana Pereira Bastos; à Faranaz Keshavjee, que, de forma muito simpática, ensinou-me sobre os muçulmanos xiitas ismaelitas e à Eva-Maria von Kemnitz, por sua generosa atenção, amizade e nossas longas conversas, fundamentais para meu entendimento sobre o *Garb Al-Andalus*.

Meu especial agradecimento ao Pierre Sanchis, que tão sabiamente me alertou sobre a complexidade do campo islâmico e que, por motivos alheios a sua vontade, não pode participar da banca.

Também agradeço aos professores Mauro Passos e Leila Amaral, que generosamente aceitaram participar da banca.

Mas, de forma muito especial, agradeço a meu maior companheiro de viagem, meu marido, o Helinho, que acreditou e esteve presente todo o tempo desta viagem. À minha família e a todos os amigos que deixaram de viajar comigo, mas que ouviram as minhas hi[e]stórias, apoiaram-me e acreditaram em mim. Não poderia esquecer também o Rafael e a Fernanda, que me ajudaram com a revisão e com a organização das minhas «lembranças de viagem».

E, finalmente, mas não por último, agradeço à FAPEMIG e a CAPES pela concessão, respectivamente, de bolsa de doutorado e bolsa sanduíche, sem as quais esta tese não viria à luz.

## SUMÁRIO

<b>RESUMO</b>	<b>9</b>
<b>ABSTRACT</b>	<b>10</b>
<b>RÉSUMÉ</b>	<b>11</b>
<b>I PARTE</b>	
<b>PERCURSOS DE VIAGEM</b>	<b>14</b>
<b>II PARTE</b>	
<b>VIAGEM SÓCIO-HISTÓRICA AO ISLÃ</b>	<b>46</b>
<b>2.1. Traços mais gerais</b>	<b>48</b>
<b>2.2. Contexto contemporâneo</b>	<b>71</b>
<b>2.3. No Brasil e em Portugal</b>	<b>89</b>
<b>III PARTE</b>	
<b>NOTAS E OBSERVAÇÕES DE VIAGEM:</b>	
<b>MUÇULMANOS «CÁ» E «LÁ»</b>	<b>140</b>
<b>3. Atualidade religiosa e cultural: tradição e modernidade nas vivências cotidianas</b>	<b>142</b>
<b>IV PARTE</b>	
<b>A CHEGADA: FIM OU (RE)COMEÇO DE UMA OUTRA VIAGEM?</b>	<b>223</b>
<b>V PARTE</b>	
<b>LEMBRANÇAS DE VIAGEM</b>	<b>235</b>

<b>POSFÁCIO: Um caminhar, uma viagem, uma reflexão</b>	<b>248</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>253</b>
<b>JORNAIS, REVISTAS E MÍDIA DIGITAL</b>	<b>263</b>
<b>REFERÊNCIAS INTERNET</b>	<b>264</b>
<b>GLOSSÁRIO</b>	<b>266</b>

## RESUMO

Desde o 11 de setembro de 2001, debates sobre o Islã foram intensificados, em busca de explicações plausíveis sobre os ataques terroristas ao *World Trade Center*. Foram colocadas em pauta, sobretudo na mídia – hoje, uma das mais importantes fontes de informação e de construção dos nossos mundos cognitivos –, questões sobre o que é o Islã e o que ele diz sobre violência, terrorismo, democracia. É também o veículo que proporciona uma maior visibilização dos muçulmanos, em decorrência dos dilemas e dos conflitos gerados pelas suas imagens.

Motivada por esse cenário e pelo crescimento do número de muçulmanos no mundo, decidi viajar por entre as práticas religiosas e as práticas culturais islâmicas no Brasil e em Portugal, observando e tomando nota dessa rica tessitura de relações entre religião e cultura, entre tradição e modernidade.

Dois campos: diferentes procedências, vertentes religiosas, escolas de pensamento, movimentos religiosos, «cá» e «lá», que resultaram não somente em diversidade, mas também em conflitos.

E, como uma manifestação contemporânea na qual as renovações espirituais e os contextos sócio-culturais transmutam na ideia de culturas ou de religiões, antes herdadas, e agora escolhidas, inserem-se também os convertidos.

Assim, com objetivo de melhor compreender o complexo campo religioso e cultural islâmico, num foco analítico ampliado aos muçulmanos de procedência e aos muçulmanos por conversão, tentei entender no campo as diferenças que também os unem.

## ABSTRACT

Since September 11th 2001, debates over Islam have been intensified in search for plausible explanations for the terrorist attacks to the *World Trade Center*. Questions on what Islam is and what it says about violence, terrorism and democracy have been at stake, above all in the media—nowadays, one of the most important information sources as well as for building our cognitive worlds. It is also the mass vehicle the one that allows a larger visibility of the Muslims due to the dilemmas and conflicts arisen from those images.

Inspired by the scenario as well as by the growing number of Muslims in the world, I decided to travel amongst those religious practices and the Islamic cultural practices in Brazil and in Portugal in order to observe and notice the richly woven texture in the relations between religion and culture, tradition and modernity.

Two fields: different origins, religious tendencies, schools of thought, religious movements, 'here' and 'there', which have resulted not only in diversity, but also in conflicts.

And, as a contemporaneous manifestation in which spiritual renewal and social-cultural contexts change into the idea of cultures or religious, formerly inherited and now chosen, the converted ones find themselves inserted also.

Thus, with the aim of better understanding the complex Islamic religious and cultural field, through a focus of analysis enlarged as to reach Muslims by birth and Muslims through conversion, I have attempted to understand, in field, the differences that also unite them.

## RÉSUMÉ

Dés le 11 septembre 2001, sur l'Islam ont été intensifiés, à la recherche d'explications claires sur les attaques du *World Trade Center*. On a mis comme guide surtout les médias – aujourd'hui, une des plus importantes sources d'information et de construction de nos mondes de connaissances –, des questions sur qu'est-ce que c'est l'Islam et qu'est-ce qu'il dit sur la violence, le terrorisme, la démocratie. C'est aussi un véhicule qui proportionne une grande vision sur les musulmans en se qui concerne des dilemmes et des conflits produits par leurs images.

Motivée par ce scénario et par la croissance du nombre de musulmans dans le monde, j'ai décidé de voyager pour connaître les pratiques religieuses et les pratiques culturelles islamiques au Brésil et au Portugal, en observant et en prenant note de cette riche tessiture de relations entre la religion et la culture, entre la tradition et la modernité.

Deux champs: les différentes origines, les courants religieux, les écoles de pensée, les mouvements religieux, "ça" et "là", qui ont résulté non seulement en diversité mais aussi en conflits.

Et, comme une manifestation contemporaine à laquelle les rénovations spirituelles et les contextes socio-culturels transmuent dans l'idée de cultures ou de religions, auparavant héritières, et maintenant choisies, s'insèrent les convertis.

Ainsi, avec l'objectif de comprendre mieux le complexe champ religieux et champ culturel islamique, dans une vision analytique élargie chez les musulmans d'origine et chez les musulmans convertis, j'ai essayé de comprendre aussi dans le champ les différences qui les unissent.

*O homem, bicho da terra tão pequeno  
Chateia-se na terra  
Lugar de muita miséria e pouca diversão,  
Faz um foguete, uma cápsula, um módulo  
Toca para a lua  
Desce cauteloso na lua  
Pisa na lua  
Planta bandeirola na lua  
Experimenta a lua  
Coloniza a lua  
Civiliza a lua  
Humaniza a lua.  
Lua humanizada: tão igual à terra.  
O homem chateia-se na lua.  
Vamos para marte — ordena a suas máquinas.  
Elas obedecem, o homem desce em marte  
Pisa em marte  
Experimenta  
Coloniza  
Civiliza  
Humaniza marte com engenho e arte.  
Marte humanizado, que lugar quadrado.  
Vamos a outra parte?  
Claro — diz o engenho  
Sofisticado e dócil.  
Vamos a vênus.  
O homem põe o pé em vênus,  
Vê o visto — é isto?  
Idem  
Idem  
Idem.  
O homem funde a cuca se não for a júpiter  
Proclamar justiça junto com injustiça  
Repetir a fossa  
Repetir o inquieto  
Repetitório.  
Outros planetas restam para outras colônias.  
O espaço todo vira terra-a-terra.  
O homem chega ao sol ou dá uma volta  
Só para tiver?  
Não-vê que ele inventa  
Roupa insidável de viver no sol.*

*Põe o pé e:  
Mas que chato é o sol, falso touro  
Espanhol domado.  
Restam outros sistemas fora  
Do solar a col-  
Onizar.  
Ao acabarem todos  
Só resta ao homem  
(estará equipado?)  
A difícilíssima dangerousíssima viagem  
De si a si mesmo:  
Pôr o pé no chão  
Do seu coração  
Experimentar  
Colonizar  
Civilizar  
Humanizar  
O homem  
Descobríndo em suas próprias inexploradas entranhas  
A perene, insuspeitada alegria  
De con-viver*

(Carlos Drummond de Andrade, 1973)

**I PARTE**  
**PERCURSOS DE VIAGEM**

*Após uma ausência de vinte e seis anos, Marco Polo e seu pai Nicolo e seu tio Maffeo retornaram da espetacular corte de Kublai Khan para a sua velha casa em Veneza. Suas roupas eram grosseiras e esfarrapadas; os pacotes que carregavam estavam limitados a panos orientais e suas peles bronzeadas mostravam evidências de grandes dificuldades, de longa resistência e de sofrimento. Quase tinham esquecido a sua língua nativa. Seus aspectos eram de um estrangeiro e seus sotaques e gestos traziam o estranho jeito tártaro. Durante estes vinte e seis anos de ausência Veneza também tinha mudado e os viajantes tiveram dificuldade em encontrar sua velha residência. Mas, finalmente, conseguiram entrar no pátio que ficava atrás da casa. De volta dos desertos de Persia, dos Montes de Pamir, do Tibete misterioso, da brilhante corte de Kublai Khan, da China, Mongólia, Burma, Sião, Sumatra, Java; de volta do Ceilão, onde Adão tem seu túmulo, e de volta da Índia, da terra dos mitos e das maravilhas. Mas os cães de Veneza latiram quando os viajantes bateram na porta de sua velha casa.*

(Manuel Komroff, 1926)

A experiência, que passa de pessoa para pessoa, é para Walter Benjamin (1985) a principal fonte da narrativa. E a viagem é uma dessas fontes, pois quem viaja tem sempre algo a contar. Pode-se mesmo dizer que se viaja para se ter o que contar. Deslocar, estar «cá» e «lá», tornou-se quase uma condição de vida nos tempos atuais.

Assim, a viagem, «cá» (Brasil) e «lá» (Portugal), a qual resultou na escrita desta tese de doutorado, ensinou-me, em primeiro lugar, que, no final dos anos 1990 e início de 2000, os estudos sobre o Islã eram incipientes. Hoje, mesmo ainda pouco explorado, o número de investigadores interessados na questão islâmica tem aumentado à medida que cresce o número de muçulmanos no país e no mundo. Vejo nos atentados terroristas, ocorridos em 11 de Setembro de 2001, nos Estados Unidos, um importante marco desse cenário. E mais, as «investigadoras», pelo menos no contexto brasileiro, têm se destacado, em número, em relação aos «investigadores», assim como o «universo feminino» também tem sido o principal foco dessas investigações<sup>1</sup>. Em relação a esse fato, considero, como hipótese, a maior facilidade de contato entre «investigadoras» e «muçulmanas».

O grupo religioso islâmico, que se inseriu de forma discreta no Brasil, começa a ter visibilidade, em decorrência dos dilemas e dos conflitos gerados pela imagem negativa do Islã que a mídia veicula. Temas relevantes, como o uso do *hijab* (véu islâmico), o 11 de setembro, a divulgação do Islã, a conversão, os conflitos, as adaptações das práticas religiosas, ajudaram na visualização dos grupos muçulmanos<sup>2</sup>. Além disso, a imprecisão em relação ao número de muçulmanos no

---

<sup>1</sup> Embora as questões de gênero não sejam o meu foco de interesse as questões relacionadas ao universo feminino islâmico aparecerão com frequência, nesse texto.

<sup>2</sup> Na impossibilidade de adotar uma uniformidade de transliteração do árabe, bem como a sua tradução para o português, devido às diversas formas de escrita encontradas, apenas me preocupei em ser fiel, tanto quanto possível, ao sentido do texto, e não à tradução literal.

país, tanto pelas fontes oficiais (IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) quanto entre os muçulmanos (o que ainda hoje persiste), de certa maneira, foram fator de desmotivação para os estudos dessa temática<sup>3</sup>. Num momento em que as pesquisas ligadas às outras religiões (evangélicas, pentecostais, afro-brasileiras, budismo, dentre outras) estavam em alta, as pesquisas sobre o Islã começavam a despontar. Foi então que iniciei minha primeira viagem etnográfica ao mundo islâmico, que culminou com a minha dissertação de mestrado: *Conversão ao Islam: o olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição* (2000).

Essa primeira viagem se deu entre os muçulmanos, em São Paulo e sua região metropolitana, e visou a discutir os processos de conversão de brasileiros que não possuíam ascendência muçulmana e/ou árabe. A pesquisa evidenciou que, na busca de reorganização de seus projetos de vida, os «brasileiros convertidos» encontraram no Islã não só uma reconfiguração de suas vidas, mas também um sentimento de igualdade, de justiça e uma outra experiência religiosa. Todavia, ainda que tenham sido as biografias individuais os *locus* centrais da conversão, as relações com o sistema cultural e religioso islâmico permitiram que os projetos individuais fossem também coletivos. Ou seja, que houvesse um sentimento de

---

Os termos e nomes árabes serão grafados conforme encontrado nas fontes pesquisadas. Como exemplo, encontrei *sheikh, sheykh, shaykh, xeque, cheikh*, dentre outras formas.

<sup>3</sup> Para se ter uma ordem de grandeza as instituições islâmicas apontavam entre 500.000 e 2 milhões de muçulmanos no Brasil. Entretanto, o censo demográfico brasileiro, realizado pelo IBGE, demonstrava números que giravam em torno de 20.000 ([www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)). Hoje, fontes não oficiais fala em números que variam entre 700.000 a 3 milhões, em todo Brasil, embora não existam comprovações (*Época*, de 30 de Janeiro de 2009).

<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI25342-15228-1,00-IShttp://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI25342-15228-1,00-ISLA+CRESCER+NA+PERIFERIA+DAS+CIDADES+DO+BRASIL.html>

pertencimento religioso, ainda que os relatos apontassem para as dificuldades de acomodação nessa coletividade.

Como a maioria muçulmana que se encontra no Brasil resulta da imigração de libaneses, de sírios e de palestinos, os brasileiros que se converteram têm percebido, como fonte de conflito, o que chamam de «arabismo». As biografias dos pesquisados mostraram os caminhos pelos quais passaram até encontrarem a religião, como foi o processo da conversão, quais foram seus benefícios e suas dificuldades, as rupturas com o outro modo de vida e a adesão a uma outra visão de mundo.

Interessante se faz observar que os deslocamentos de muçulmanos de países de maioria islâmica, marcados por conflitos, problemas sociais ou pelas imigrações laborais, contribuem para a propagação do Islã nos países de maioria não muçulmana, como ocorreu no Brasil. Neuza Nabhan diz que «a presença do imigrante árabe muçulmano e a propagação do pensamento do Islão no Ocidente são fatos que contribuíram para a conversão de brasileiros à prática do islamismo» (1996, p. 120)<sup>4</sup>.

Embora atualmente seja possível encontrar, entre os muçulmanos estabelecidos no país, imigrantes de outras origens – africanos, asiáticos, dentre outros –, ainda continuam ser os «árabes» a maioria. Não obstante, outro perfil venha se delineando, pelo crescimento do número de convertidos, inclusive de jovens negros que estabelecidos nas periferias das cidades brasileiras divulgam o Islã pelo *hip-hop*, fenômeno que já é matéria da mídia.

---

<sup>4</sup> Neuza Neif Nabhan é historiadora brasileira, que estuda o processo de expansão do Islã no Brasil. Está ligada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

A recorrência, entre a maioria dos brasileiros convertidos, da declaração de dificuldade de relacionamento com os muçulmanos de procedência árabe se dá em função de suas diferenças culturais. Em seus depoimentos, a tentativa de «arabização» se sobrepõe à «islamização». É exatamente dessa região conflituosa que os convertidos no Brasil reivindicam o que chamam de «islamização», a «religião pura», o «Islã verdadeiro», um «Islã brasileiro» ou um «Islã com rosto mais brasileiro»<sup>5</sup>. Foi a partir desses clamores que decidi viajar para outras terras, para que pudesse entender o campo islâmico de uma maneira mais ampla, no que se refere às práticas culturais e religiosas.

Partindo dos dados empíricos, que trouxe na bagagem da minha primeira viagem, e frente às controvérsias sobre a temática que envolve o Islã, como os constantes ataques terroristas, tanto nas zonas de conflito como fora delas e, sobretudo, o seu crescimento no mundo, julguei apropriada uma ampliação da pesquisa. Assim, escolhi Portugal .

Essa minha escolha se deu pelas relações históricas e culturais entre os dois países e pela diferença de procedência dos muçulmanos. Enquanto no Brasil a maioria muçulmana é constituída, como já dito, por imigrantes de procedência árabe, em Portugal o grupo é bem mais diversificado. São imigrantes moçambicanos (de procedência indiana), guineenses, bangladeshianos, paquistaneses, marroquinos, dentre outros grupos menores, o que faz desse campo um interessante mosaico de práticas culturais e religiosas<sup>6</sup>. Além disso, o meu interesse surgiu também pela

---

<sup>5</sup> Ver Montenegro, 2000; Chagas, 2006; Ferreira, 2007; Marques, 2000 e 2007; Ramos, 2003.

<sup>6</sup> Os moçambicanos são referenciados, na literatura portuguesa, como indo-africanos, indo-moçambicanos, indianos, luso-indo-moçambicanos, indo-luso-moçambicanos, de acordo com o contexto. E os bangladeshianos são também encontrados como bengalis, bengaleses, bangladeshis (Bastos e Bastos, 2006; Tiesler, 2000; Vakil, 2004; Mapril, 2008).

presença do «catolicismo», como matriz cultural nos dois países, pela presença dos portugueses de origem moura e de escravos africanos muçulmanos, trazidos pelos colonizadores portugueses, e pelo interesse na ampliação e na intensificação dos diálogos acadêmicos entre Brasil e Portugal.

Nina Tiesler (2005) nota que, na Europa, a maioria dos muçulmanos procedentes de uma mesma região geográfica (turcos na Alemanha, indianos na Grã-Bretanha, magrebinos na França) reproduzem traços «étnicos»<sup>7</sup>. Em Portugal, além da diversidade de procedência que compõe o contexto islâmico, as vertentes islâmicas (Islã sunita, Islã xiita *Ismaili Nizari*, Islã xiita *Isna Ashari*, *Ahmadia*, *Bahá'í*), os movimentos (*Wahhab*, *Tabligh Jamaat*) e as diferentes práticas religiosas (como os *milads* ou celebrações), ajudam a compor uma gama de variantes, que resulta num universo complexo. Em outros termos, além da procedência, há outros fatores de diferenciação que influenciaram as subdivisões entre os muçulmanos naquele contexto. E, entre esses fatores, encontram-se também as questões sócio-econômicas, que influenciam nas relações de poder entre os grupos. Em Portugal, similarmente ao que ocorre com a maioria dos muçulmanos árabes no Brasil, os indo-moçambicanos predominam não por representarem a maioria, já que atualmente o número de muçulmanos guineenses é superior aos indo-moçambicanos, mas por serem liderança.

Devido às diversidades (ou particularidades) que permeiam esses grupos de muçulmanos, no Brasil e em Portugal, considereei como melhor estratégia não utilizar a noção conceitual de «comunidades», evitando, dessa maneira, qualquer tipo de

---

<sup>7</sup> Nina Clara Tiesler é alemã e vive, atualmente, em Portugal. É doutora em Ciências Comparadas da Religião pela Universidade de *Hannover*. É investigadora do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, desenvolvendo trabalhos nas áreas de Antropologia, Sociologia e Ciências Comparadas da Religião. Fundou a rede internacional de investigação MEL-net (Muçulmanos em Espaços Lusófanos).

interpretação ou conotação teórica e ética, que não seja estritamente a que proponho discutir nesta tese.

Grupos linguísticos e similaridades ritualísticas da/na vida religiosa alicerçam sentimentos de afinidade. Afinidades de origem e procedência comum são importantes nas relações dos grupos afins.

Mas afinidade não significa a não existência de diferenças. Assim como Michel Wieviorka traz o tema do estrangeiro, de Georg Simmel, para lembrar as relações distantes de um viajante ou de um trabalhador temporário, faço das suas (ou melhor, de Simmel) as minhas palavras, sobre as complexas relações entre os muçulmanos de «procedência» (ou «nascidos muçulmanos») e os «muçulmanos por conversão», que nutrem sentimentos de «afinidade», mas que esbarram em profundas «diferenças»: «a distância no interior da relação significa que o próximo é longínquo, ao mesmo tempo porém que o próprio facto da alteridade significa que o longínquo é próximo» (2002, p. 96; Simmel, 1984, p. 53-54)<sup>8</sup>.

Dentro da complexidade das relações e de afinidade, e como manifestação contemporânea das renovações espirituais, ainda que o Islã desperte uma imagem negativa no Ocidente, resultado das suas associações a radicalizações e a terrorismos, brasileiros e portugueses têm optado por se converterem, constituindo-se em mais um grupo nesse universo islâmico.

As conversões ao Islã têm sua origem na sua própria história. Os familiares, os companheiros do profeta e os primeiros califas foram os primeiros convertidos. Depois, o Islã propagou-se e expandiu-se no Oriente, na África, na Península

---

<sup>8</sup> Michel Wieviorka é sociólogo francês. Tem trabalhado com violência, terrorismo, racismo e movimentos sociais. É diretor de investigação na EHESS (Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais) de Paris, onde dirige o CADIS (Centro de Análise e Intervenção Sociológicas). É fundador e diretor da redação do *Le Monde des Débats*. Os seus trabalhos sobre o racismo, a diferença cultural e a democracia têm lhe valido notoriedade internacional.

Ibérica, ganhando adeptos em todo o mundo. Mas, recentemente, tenho sido alertada para o uso do termo «convertido», que, geralmente, tenho adotado para aqueles que abraçam o Islã como religião, preferindo alguns muçulmanos, principalmente na Europa, chamá-los de «novos muçulmanos». Entretanto, encontrei entre os muçulmanos portugueses quem rejeite ambos os termos e, principalmente, o termo «convertido», assumindo-o como um «rótulo», de certa maneira pejorativo ou como um atributo depreciativo, «estigmatizado», nos termos de Erving Goffman (1982). Essa rejeição tem seu fundamento no passado histórico árabe-islâmico no país. Entre a maioria muçulmana, o termo «revertido» ainda é o preferido, pois é utilizado para designar a conversão como volta, um retorno a Deus. Para eles, todas as pessoas nascem muçulmanas, ou seja, em estado de submissão a Deus, mas alguns se afastam. Ao aceitarem o Islã como religião, revertem-se ao antigo «estado» ou ao seu «estado natural». No entanto, seja qual for o termo utilizado, por uns ou por outros, opto por chamar «convertidos», sem qualquer outra conotação que não seja de um indivíduo que passa «voluntariamente ou sob imposição, de uma religião a outra» ou que se «refilia» à sua própria religião, nos termos Danièle Hervieu-Léger (2005, p. 120)<sup>9</sup>.

No meu primeiro sobrevoo ao campo brasileiro, realizei 15 entrevistas com convertidos. Foi um viajar por um mundo sutil, na busca de entender os projetos individuais de conversão dos sujeitos, enquanto esses mesmos sujeitos buscavam no Islã a reorganização e reconfiguração de suas vidas. Portanto, um «jogo de espelhos», uma «imagem de si refletida no outro que orienta e conduz o olhar em

---

<sup>9</sup> Danièle Hervieu-Léger é socióloga francesa, presidente e diretora da *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, dirige a revista *Archives de Sciences Sociales des Religions* e autora de inúmeras obras, entre as quais *Vers un nouveau christianisme?*, *Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, *La religion pour mémoire* e *Qu'est-ce que mourir?* Atualmente investiga os rituais contemporâneos, com ênfase nos rituais de morte e práticas públicas de luto nas sociedades modernas.

busca de significados», para usar os termos de José Guilherme Magnani (1996, p. 21).

As mulheres começaram a se destacar como protagonistas, à medida que as entrevistas foram sendo realizadas, embora os homens tenham contribuído, permitindo a ampliação do meu campo de visão. Foram 12 entrevistas abertas com mulheres e 3 entrevistas com homens. A maioria entrevistada possuía curso superior, pertencia às classes sócio-econômicas média e baixa e tinha idades que variavam entre 21 e 60 anos, na época<sup>10</sup>. Embora a quase totalidade dos convertidos fosse católica, buscavam uma outra religião. Foram, enfim, biografias que mostraram as suas trajetórias pessoais, suas motivações, dificuldades e facilidades antes, durante e após a conversão. Os contatos foram feitos dentro das mesquitas, mas também foram feitos em outros locais (espaços públicos e privados). Entretanto, as entrevistas foram realizadas, na maioria das vezes, fora do âmbito religioso. O objetivo era, de fato, propiciar que se expressassem o mais abertamente, com a menor interferência possível do local.

A minha presença no campo de investigação se fez com visitas frequentes às mesquitas e suas instituições, contatos nos finais de semana, em congressos islâmicos, em festas religiosas, em casamentos. Além disso, sempre que possível, mantive contatos com alguns dos meus interlocutores.

Na segunda viagem, que originou esta tese de doutorado, voltei aos mesmos sujeitos entrevistados no Brasil, com objetivo de detectar possíveis mudanças. Dos 15 interlocutores iniciais, 6 não puderam contribuir com essa segunda fase porque não foram encontrados ou por problemas de saúde e de envolvimento com as suas atividades profissionais e pessoais. Por isso, e por ter ampliado o foco analítico, não

---

<sup>10</sup> Durante os relatos na escrita dessa tese passei a considerar as idades atuais.

somente aos convertidos, mas também aos muçulmanos de uma forma mais ampla, busquei como referência e fonte de dados complementares pesquisas recentes. Na impossibilidade de visitar todo o campo brasileiro, pela sua extensão, visitei algumas mesquitas e procurei atualizar os dados, além da continuidade dos contatos que permaneceram. A *internet*, sem dúvida, também foi uma importante fonte, visto que hoje é possível encontrar um grande número de *websites* islâmicos e *forums* que abordam os temas religiosos e pessoais.

Dentro desse segundo roteiro, foram outras experiências. Foi uma viagem também para o país do «outro», numa «espécie de exílio deliberado», de que fala Marília Amorim (2001, p. 26). Foi um período curto e intenso.

No campo português, permaneci, a maior parte do tempo, em contato com os muçulmanos na Mesquita Central de Lisboa, onde a maioria se concentra, mas também tive a oportunidade de visitar outras mesquitas no país. Foram 6 meses nesse campo de investigação (agosto de 2008 a fevereiro de 2009), graças a uma «bolsa sanduíche» concedida pela CAPES-MEC (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Ministério da Educação), em cooperação com a Universidade Nova de Lisboa, onde contei com a co-orientação de Susana Pereira Bastos.

O meu contato na mesquita se fez possível com a autorização do *imam* David Munir, e pela ajuda do *sheikh* Zabir, um dos dirigentes da «Comissão de Apoio Religioso aos Recém-Convertidos / Revertidos». Assim, participei de *iftar* (quebra de jejum) durante o *Ramadã* de 2008 e também das festas do encerramento (*Eid al-Fitr*) e *Eid-al-Adha* (Festa do Sacrifício), além das aulas de religião, que seguiam às aulas de árabe todos os sábados na mesquita e, onde, por vezes, havia conferências com temas variados.

Uma vez em contato com a comissão dos convertidos, as entrevistas com esse grupo tornaram-se viáveis. De 17 entrevistados, 12 eram portugueses convertidos e 5 eram muçulmanos de procedência migrante (Guiné-Bissau, Moçambique, Iraque). Pelo menos 4 entrevistas marcadas foram, no último momento, desmarcadas, mais de uma vez.

Devido a uma certa resistência que encontrei, aproveitei os encontros no *Ramadã* ou aos sábados, as palestras, as festividades e as orações de sextas-feiras para as minhas observações e conversas, ainda que informais. Por vezes, tive a oportunidade de estar por mais tempo junto aos interlocutores convertidos, inclusive em viagens longas, como Barcelona, para um Congresso de Feminismo Islâmico.

Entre as convertidas, a maioria teve no contato com os atuais maridos a motivação para as suas escolhas religiosas. Os demais tiveram outras trajetórias. A busca do conhecimento, da língua árabe ou acadêmico, foi parte das suas motivações. Assim, com percursos e com motivos pessoais diversos esse grupo é constituído, em sua maioria, por mulheres e por apenas 2 homens. Em relação à faixa etária, varia entre 20 e 45 anos, embora a maioria esteja acima dos 25 anos. Quanto ao nível educacional, somente 3 não possuem formação superior. Sete convertidos, desse total, possuem mestrado ou doutorado.

Ainda entre esses convertidos, a maioria é de procedência católica. Duas disseram não ter recebido os sacramentos religiosos e 2 têm parentes próximos ligados a Igreja (padre e bispo). Apenas uma delas era evangélica quando a conheci, tendo se convertido após a minha inserção no campo. Num depoimento público e, também, em depoimento à jornalista Alexandra Prado Coelho, uma

convertida diz ter sido criada num «meio católico, com influências judaicas» (2005, p. 169)<sup>11</sup>.

Somente os 2 homens entrevistados não demonstraram, claramente, nenhum tipo de busca religiosa. Ambos tiveram suas motivações no estudo do árabe. A maioria das mulheres teve em seus percursos uma busca religiosa, que disseram, finalmente, ter encontrado no Islã. A exceção fica por conta de uma das interlocutoras que se converteu, mas considera a sua conversão instrumental, dentro de um determinado contexto de vida, mesmo que na época não tivesse essa consciência. Hoje, não se considera muçulmana.

Quando do contato com os muçulmanos, tanto no Brasil quanto em Portugal, ficou acordado que seus nomes não seriam revelados, por questão de privacidade. Por isso, todos os nomes que serão citados nesta tese, à exceção das autoridades religiosas e dos nomes que aparecem nas reportagens, são fictícios, retirados de um *website* que continha «nomes islâmicos masculinos e femininos», não importando os seus significados, veracidade e idoneidade da fonte.

Em ambos os casos o «estar lá» (Geertz, 1989) solicitou a reflexão tanto sobre a inserção da pesquisadora nesse campo de pesquisa complexo quanto da viajante em terras alheias, atravessado das diferenças culturais, em diferentes planos: nacionais, religiosas, geográficas, linguísticas.

Diferentemente do ponto de vista de Malinowski (1980), que pensava a participação do observador em seu campo de pesquisa como «imparcial», quase «etérea», chegando mesmo a passar despercebido, a minha presença em Portugal foi evidenciada desde o primeiro encontro, quando fui recepcionada na Mesquita

---

<sup>11</sup> Alexandra Prado Coelho é jornalista da seção de política internacional do jornal *Público* e é licenciada em Comunicação Social pela Universidade Nova de Lisboa. Fez reportagens em Israel, na Palestina, no Irã, na Argélia e no Afeganistão. Escreveu o livro *Muçulmanos em Portugal: onde fica Meca quando se olha de Lisboa?* em parceria com o fotógrafo Daniel Rocha.

Central por membros da comissão que apoia os recém-convertidos na Comunidade Islâmica de Lisboa.

Amorim, à luz de Derrida e Depaule, aporta água ao meu moinho de reflexões (de pesquisadora e de viajante) ao pensar a hospitalidade. Enquanto, para o primeiro, assim como «não há hospitalidade se não posso ser o ‘dono da casa’», também «não há casa nem interior que não tenha porta e janela», ou seja, «um lugar de passagem para o estrangeiro», o segundo leva-nos a observar que toda casa tem um *hall* ou sala de espera, próximos à porta, com um aspecto «mais neutro e arrumado». O quarto, onde está a maior intimidade, entretanto, fica mais distante da porta e, portanto, mais reservado (2001, p. 26-27). João de Pina Cabral, ao descrever a sua experiência etnográfica numa aldeia da região portuguesa do Minho, também concluiu: «como hóspede que entra pela porta principal nunca chega a saber onde fica a cozinha» (2008, p. 44)<sup>12</sup>.

Ao embarcar na viagem de que se origina esta tese, coloquei-me entre os muçulmanos e senti-me, por vezes, como «hóspede» num espaço «arrumado» e «neutro». E, sempre bem recepcionada por «anfitriões» que me hospedaram num espaço fronteiriço (ou no interstício/margem), que delimita o acesso à parte interior e íntima. Eu, como pesquisadora, desloquei-me para «construir uma determinada escuta da alteridade», para «traduzi-la e transmiti-la» como faz todo e qualquer viajante (Amorim, 2001, p. 26).

Como refere Pina Cabral, a « viagem implica alguma ambiguidade, num jogo instável entre os riscos e os ganhos em que incorre o viajante» (2006, p. 178). E assim foi comigo também: estive susceptível a riscos e a ganhos. Para Amorim, num

---

<sup>12</sup> João de Pina Cabral é antropólogo e investigador sênior do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Educado em Moçambique, graduou-se em Antropologia Social na Universidade de *Witwatersrand*, na África do Sul e doutorou-se na *University of Oxford*, na Inglaterra. Escreveu várias obras e foi presidente da Associação Europeia de Antropólogos Sociais (2003-2005) e é membro honorário do *Royal Anthropological Institute*.

primeiro momento, poder-se-ia «dizer que o pesquisador é aquele que é recebido e acolhido pelo outro» (2001, p. 26). E também foi assim comigo. Durante esse percurso, como viajante e pesquisadora, fui bem acolhida pelo «outro», embora tivesse sido, por vezes, necessário negociar a minha sobrevivência. Enquanto espreitava, através de portas entreabertas, era também espreitada, pois «todo espaço íntimo se estrutura na relação com os estranhos e os importunos», diz Amorim (2001, p. 27).

Tal como Amorim, pensando em Spindler e Spindler, declara a «alteridade como constitutiva da produção do conhecimento», busquei, mesmo sabedora de seus limites epistêmicos e ontológicos, conhecer o «outro» (muçulmano) tanto como objeto de estudo quanto como pessoas comuns que vivem suas vidas, plenas de sonhos, de realizações, de conflitos, de dificuldades.

E assim foi em todo o meu percurso etnográfico. Além disso, o «objeto de pesquisa» construído (e não dado) pressupôs negociações com «graus de alteridade» entre a pesquisa e a pesquisadora.

Não por acaso, Pierre Bourdieu criticou os pesquisadores, que tendem a imputar a importância da pesquisa pela importância do seu objeto de estudo. Para o autor, o que conta, na realidade, «é a construção do objeto», e mais, «a eficácia de um método de pensar nunca se manifesta tão bem como na sua capacidade de constituir objetos socialmente insignificantes em objetos científicos» (1989, p. 20). Ainda seguindo o pensamento bourdiano, além da construção do objeto, as técnicas a serem utilizadas também são importantes, mas é a «teoria» que ajudará o pesquisador a encontrar as questões a serem investigadas. São as «teorias que devem iluminar as análises e principalmente as interpretações», pois os «dados não falam por si, o que significa que sem teoria não há ciência» (Whitaker, 2000, p. 151).

Com isso, os dados que parecem insignificantes tornam-se significativos diante do enfoque teórico. Ou seja, a «teoria e o conceito desempenham papel alteritário fundamental» e permitem que o texto seja «objectável em sua pretensão universalizante» (Amorim, 2001, p. 17-18).

Foi nesse sentido que busquei meus argumentos nos autores contemporâneos, principalmente os que desenvolveram recentes teorias em contextos euro-islâmicos.

Como ponto de partida dessa viagem ao mundo islâmico, pensei em Brigitte Maréchal, que, através de Felice Dassetto, disse que o muçulmano, pelo ponto de vista alcorânico, é «qualquer um cujo pai era um muçulmano, ou qualquer um que se converteu ao Islã»<sup>13</sup>. E que, como adeptos da religião possuem uma definição mínima de pertença. Diz ainda que, para o muçulmano, a profissão da fé consiste na afirmação, perante duas testemunhas, de que «não há nenhum deus, senão Deus, e que *Muhammad* é o seu profeta», ao que acrescento eu, seja muçulmano de procedência seja muçulmano convertido (2003, p.5)<sup>14</sup>. A definição da autora remete diretamente ao pertencimento, que, no entanto, pode variar de acordo com fatores pessoais, comunitários e sociais.

Preliminarmente, os tipos de pertencimento podem ser definidos, grosso modo, como culturais e religiosos. No primeiro tipo, o Islã é visto, geralmente, como

---

<sup>13</sup> Brigitte Maréchal graduou-se em Ciências Políticas, Língua Árabe e Islamologia na *Louvain – La Neuve University* e focou o seu trabalho de doutorado nos movimentos das Irmandades Muçulmanas (Muslim Brotherhood) na Europa. E mais especificamente, foca sua atenção nas questões das heranças e estruturas organizacionais. Interessa-se também pelas relações interculturais e está ligada ao programa de Ciências Religiosas da *Université Catholique de Louvain* (Bélgica).

<sup>14</sup> Felice Dassetto, nasceu na Itália e mora na Bélgica. É antropólogo social do Islã e professor da *Catholic University of Leuven*. Investiga a complexidade dos aspectos dos sistemas religiosos simbólicos e os relacionamentos entre a elite e os imigrantes muçulmanos. É fundador e coordenador da *Bibliographic and Documental Network* de imigração e diretor da coleção *Musulmans d'Europe*, editado pela L'Harmattan.

parte de um sistema cultural, no qual os «*Sociological Muslims*» (majoritariamente) adotam mais, ou menos, as normas de conduta das sociedades seculares. Entretanto, alguns ritos são seguidos, a exemplo da circuncisão masculina ou dos casamentos endogâmicos, que podem ser realizados, seja como uma obrigação religiosa seja como prática cultural, compondo uma rica e complexa tessitura de relações entre religião e cultura, entre tradição e modernidade, foco analítico desta tese.

Quanto ao pertencimento religioso, convertidos à parte, Maréchal cita diferentes tipos de muçulmanos, que coexistem: devotos, místicos ou ortodoxos, e militantes que se engajam em proselitismos, sejam com envolvimento político ou não. Independentemente do tipo, todos os muçulmanos são parte da *ummah*, a comunidade global de fé, não importante as diferenças e até mesmo as incompatibilidades. Dito de outro modo, todos os muçulmanos – dos mais engajados em sua fé aos menos engajados – e os seus comportamentos são suportados pela *ummah*. E as diferenças, que permeiam os vários grupos islâmicos, são consideradas como um presente de Deus, daí a afirmação do «caráter espiritual e universal do Islã» (Maréchal, 2003, p. 12).

Segundo Olivier Roy, a construção da «comunidade muçulmana», no Ocidente, deve ser considerada em níveis<sup>15</sup>. No primeiro, local, encontram-se as mesquitas, as congregações ou associações, de onde o líder religioso promoverá uma «identidade muçulmana nacional», com vista a *ummah*. Num nível nacional,

---

<sup>15</sup> Olivier Roy é francês e professor da EHESS, the *School of Advanced Studies in Social Sciences*, em Paris. Trabalha com Islã político e traz em suas discussões, questões relevantes como o «neofundamentalismo», que vem ganhando terreno entre jovens e alimentando formas de radicalismos, a «re-islamização» como resultado dos esforços dos muçulmanos para estabelecer as suas identidades em contextos não muçulmanos, dentre outras. Publicou o livro *Globalized Islam, The Failure of Political Islam e Islamist Networks: The Afghan-Pakistan Connection*.

com a constituição de uma espécie de um tipo de «igreja muçulmana», para utilizar do termo do próprio autor, ou de um conselho de associações, onde os interesses dos cidadãos muçulmanos do país receptor estarão assegurados. E, finalmente, num nível universal, da *ummah*, transnacional, para onde todos os muçulmanos prestarão as suas lealdades (2004, p. 202).

A propósito, no *Alcorão*, a *ummah*, na maioria das vezes, é referida como um grupo de pessoas que partilha a mesma religião. Entretanto, «comunidade» e religião nem sempre convergem. Por vezes, a *ummah* é referenciada como um grupo de pessoas, independentemente da religião, que professam, como seguidores dos profetas, ou um pequeno grupo com uma grande «comunidade» de adeptos, os seguidores do profeta *Muhammad*, etc. Frequentemente, também é citada em sentidos outros, que nada tem a ver com esses mais usuais (período de tempo, a um grupo da mesma linhagem, etc). Mas a maioria dos estudiosos concorda que o principal entendimento da constituição da *ummah* é política, e não religiosa. Apesar dos vários sentidos que têm se desenvolvido ao longo da história, o termo *ummah* é designado para expressar a unidade dos muçulmanos nos vários cenários culturais, num sentido abstrato, imaginário, não sendo, portanto, uma entidade territorial.

A *ummah* conecta seus fiéis em todo o mundo. No entanto, não deve ser vista de forma indiferenciada, pois cada grupo de muçulmanos possui a sua particularidade. Diz o *Alcorão*: «Os homens formavam uma única nação. Depois divergiram entre si. E não fosse por uma palavra adiantada por teu Senhor, teriam sido destruídos por suas dissensões»(Chalita, s/d, p.105)<sup>16</sup>. Assim, trata-se de um Islã universal, para todos, mas com as particularidades oriundas dos diversos grupos que compõem a *ummah*.

---

<sup>16</sup> Surata 10: 19, *Alcorão*.

É exatamente o discurso dessa universalidade e de uma universalização, ou um Islã moldável, que justifica a afirmação de ser o Islã a religião que mais cresce no mundo. Vittorio Formenti declarou que «um total de 17,4% da população mundial é católica contra 19,2% que é muçulmana» (*Folha On Line* – 29.03.2008)<sup>17</sup>. Dados mais recentes dão conta de que a população muçulmana no mundo foi estimada em mais de 23% em 2009<sup>18</sup>.

S. Sayyid lembra que se acreditou que, com a modernização, o mundo ocidental seria um mundo sem muçulmanos, que o Islã seria apenas uma «recordação ou uma peça de museu» (2004, p. 65)<sup>19</sup>. Entretanto, a hegemonia do Ocidente tem sido abalada, entre outros acontecimentos, pelas descolonizações na Europa, redefinindo-se pela fenda criada entre o que se pensava universal e ocidental, gerando ao mesmo tempo uma «crise de identidade», o que possibilitou a presença mais efetiva do Islã. «De facto, o Islã não é apenas uma das forças-chave em oposição à qual a identidade ocidental se forjou, já que parece também continuar a representar o passado da história do Ocidente», diz Sayyid (2004, p. 66).

Como um «espelho do passado», nos termos de Sayyid, o Islã se instalou no Ocidente, rejeitando o secularismo, centrando-se em Deus, que o Ocidente matou.

Roy, no entanto, adverte que não faz sentido esperar que as sociedades muçulmanas sigam o mesmo processo de secularização do cristianismo ocidental,

---

<sup>17</sup> Vittorio Formenti é responsável pelo Anuário Pontifício, no periódico Vaticano *L' Osservatore Romano* <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u387109.shtml>

<sup>18</sup> [www.pewforum.org](http://www.pewforum.org)

<sup>19</sup> S. Sayyid, britânico, é investigador e professor da *School of Sociology and Social Policy, University of Leeds* (Inglaterra). Sayyid não é um pregador, nem utiliza argumentações teológicas. Tem sua análise crítica dentro dos contextos da Ciência Política e Sociológica. Atualmente é diretor do *Center of Ethnicity and Racism Studies*. É considerado um *muslim networker*. Seus interesses concentram-se nos temas etnicidade e racismo, as relações entre cultura e política, Islã político e pós-colonialismo. *Fundamental Fear: Eurocentrism and the emergency of Islamism* é considerado seu principal trabalho.

pelas diferenças de relações entre política e religião, não pela influência opressiva da religião na política, mas por fatores políticos (e sociológicos). Segundo o autor, seus atores (muçulmanos), têm instrumentalizado a religião e mantido uma atitude «conservadora, ossificando a religião» (Roy, 2004, p. 5). Mesmo nos estados seculares como a Turquia, a Argélia ou a Tunísia têm mantido, segundo Roy, um Islã «conservador» e «subserviente», ao invés de reformista ou crítico. Adverte, todavia, que «as múltiplas formas de expressão e revivalismo religioso, dentro das sociedades islâmicas, ultrapassam ou ignoram o Estado», o que ocorre também quando não se tem um Estado para lutar ou quando os muçulmanos encontram-se em minoria ou divididos (Roy, 2004, p. 5). Portanto, a islamização

acompanha a privatização da fé, a formação das comunidades religiosas fechadas, a construção das minorias pseudo-étnicas ou culturais, e a identificação com as formas ocidentais de religiosidade ou com a escolha de um novo tipo de violência radical, como as personificadas na Al Qaeda (Roy, 2004, p. 5)<sup>20</sup>.

Há, assim, um crescente número de muçulmanos vivendo em países ocidentais e uma crescente expansão das diversas formas de religiosidades e possibilidade de reinterpretação da religião. Um secularismo acompanhado por um revivalismo religioso.

A teoria da secularização tem sido trazida à tona por perspectivas que, por vezes, são consideradas contraditórias. As divergências fizeram nascer um «novo paradigma» em oposição ao «paradigma antigo», aliás, bastante utilizado pelos intelectuais na América Latina, segundo Alejandro Frigério (2008). Entretanto, tanto

---

<sup>20</sup> «No original: accompanies the privatisation of faith, the formation of closed religious communities, the construction of pseudo-ethnic or cultural minorities, and identification with Western forms of religiosity or with the choice of a new kind of radical violence, as embodied by Al Qaeda».

uma como outra corrente de pensamento ressaltam o «mercado» como elemento fundamental na dinâmica religiosa contemporânea (ou «modelo das economias religiosas»), ainda que de forma diferenciada. O reconhecimento da diversidade religiosa deduz o pressuposto de que, devido à «segmentação natural das preferências» de cada indivíduo, «o estado natural de uma economia religiosa é o pluralismo». Porém, há um fator que pode impedir o desenvolvimento dessa diversidade religiosa: o «monopólio religioso sustentado pelo Estado». Em contrapartida, se a economia religiosa não for regulada, há o crescimento e o pluralismo religioso (Frigério, 2008, p. 23).

Em reflexão mais recente, Peter Berger segue outra direção. Para o autor, a suposição de que vivemos num mundo secularizado é equivocada: o mundo, com algumas exceções, é «tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares» (2000, p. 10)<sup>21</sup>. Ao formular a «dessecularização do mundo», Berger estava pensando nos fundamentalismos religiosos.

Todavia, para esse autor, por secularização entende-se o «processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos», a «separação da Igreja e do Estado», em que a educação é emancipada do poder eclesiástico, por exemplo. A secularização é também mais que um processo sócio-cultural, ela afeta a «totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos e nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo na ascensão da ciência» (1985, p. 119). Para Berger, a secularização tem, também, um lado «subjetivo», uma «secularização da consciência» (1985, p. 119).

---

<sup>21</sup> Ver também, Teixeira, 2003; Mariz, 2000.

No prolongamento, e não na negação, da «racionalização desencantadora», o reencantamento, a «volta», pode significar também um «ir além», para lembrar aqui as palavras de Pierre Sanchis. Novas formas contemporâneas do religioso emergem, transformadas e transformando-se sucessivamente, podendo essa continuidade apresentar-se «surpreendente e paradoxal». Ou seja, as próximas etapas podem mexer no «arranjo das camadas de significação» que presumiam-se definitivas «ao imaginário das sociedades modernas e seculares». Sociedades que «distinguiam e diacriticavam» os tipos de ação social: política e religião. Mas que, numa modernidade revista, poderá ser reinterpretada pela «infusão nela das categorias da pré-modernidade quando a religião era pervasiva e acabava qualificando o conjunto da ação social» (2001, p. 36-40).

Retomando Roy, que, pensando no revivalismo religioso dos dias atuais, argumenta que o «pós-islamismo não implica a emergência de uma sociedade secular», creio ser propício pensar que formas estão tornando o Islã praticado pelos muçulmanos que vivem nos países «ocidentais», «modernos» e «secularizados». Estarão eles contribuindo para uma transfiguração da religião devido às suas reinterpretações no Ocidente?

Segundo Tariq Ramadan, o Islã é único, com o seu fundamento religioso identificável e aceito pelas várias tendências ou escolas de pensamento, seja qual for a sua diversidade<sup>22</sup>. Para o autor, só existe um Islã e não Islãs (no plural), embora as suas referências textuais possibilitem leituras plurais (2004, p. 23-24).

---

<sup>22</sup> Tariq Ramadan é suíço, de procedência egípcia, interessado no debate sobre as questões ligadas aos muçulmanos no Ocidente e ao revivalismo islâmico no mundo muçulmano. É professor dos estudos contemporâneos islâmicos na *Oxford University*. É também professor da *Faculty of Theology at Oxford* e pesquisador sênior da *Doshisha University* (Kyoto, Japão). Dentre os vários livros de sua autoria estão: *To Be a European Muslim, A Study of Islamic Sources in the European Context, Muslims in the West and the Future of Islam*.

Ainda segundo Ramadan, um retorno às fontes das escrituras islâmicas permite o estabelecimento de distinção entre princípios religiosos, que definem o ser muçulmano, e as características culturais que esses princípios absorvem de acordo com a sociedade em que o indivíduo vive. Uma vez que os princípios universais da religião permitem aos muçulmanos viverem com as especificidades das suas culturas nacionais, através de um processo de integração, o que não deve acontecer é que qualquer cultura se torne tão identificada com os princípios islâmicos que interfira na adaptação em outro contexto ou, pior ainda, que isso leve ao falso direito de representar um único caminho de ser autenticamente muçulmano (como ocorre, às vezes, com a cultura árabe) (2004, p. 78).

Também Talal Asad (1986) fala de um Islã único e que deve ser pensado através de uma tradição discursiva como os muçulmanos o fazem, ou seja, relacionando os textos fundacionais da religião (*Alcorão* e *Hadith*) com a conduta exemplar do profeta<sup>23</sup>. Essa prática discursiva do conhecimento religioso e das virtudes são fundamentais para a tradição e a reprodução da religião.

A despeito das discussões sobre a universalidade do Islã e suas particularidades, existem interpretações e práticas que originaram formas diversas de religiosidades. Como exemplo, a *sunnah* (como se comportou o profeta) e os *ahadith* (que são os feitos e ditos do profeta), que se relacionam às práticas e ao modo de vida islâmico, têm sido questionados por alguns muçulmanos. Amina Wadud (2008) pensa existir uma articulação, por parte de ativistas e de intelectuais muçulmanos, que visa à preservação da tradição islâmica, porém de uma maneira dinâmica, para que possam enfrentar as complexidades da pós-modernidade. Ou

---

<sup>23</sup> Talal Asad é saudita e foi educado no Paquistão. Depois seguiu para o Reino Unido. É antropólogo e trabalha na *City University of New York*. É PhD pela *Oxford University* e interessa-se pelos fenômenos da religião e secularismo como parte integrante da modernidade e, especialmente no revivalismo religioso no Oriente Médio.

seja, pretendem preservar o Islã, mas não a compreensão singular que vem da época do profeta<sup>24</sup>.

Os investigadores em Portugal também me apresentaram uma outra perspectiva da temática. Cito AbdoolKarim Vakil<sup>25</sup>, que centrou seus esforços na história do Islã em Portugal, Eva-Maria von Kemnitz, que me mostrou os árabes naquele país<sup>26</sup>. Nina Clara Tiesler, que abriu os horizontes sobre a *Nova Presença Islâmica* em Portugal e possibilitou a integração dos pesquisadores sobre o Islã, através da rede MEL-net (Muçulmanos em Espaços Lusófonos), Susana Pereira Bastos<sup>27</sup> e José Gabriel Pereira Bastos<sup>28</sup>, que mostraram o Portugal multicultural,

---

<sup>24</sup> Amina Wadud, afro-americana, é feminista e converteu-se ao Islã nos anos 1980. Teve sua formação acadêmica em universidades islâmicas na Líbia, no Egito e na Malásia. Segue uma linha de pensamento alternativo do Alcorão. É professora adjunta dos Estudos Filosóficos e Religiosos da *Virginia Commonwealth University*, em Richmond (Estados Unidos). Enquanto na Malásia, manteve estreito contato com o grupo *Sisters in Islam*, que é um programa que visa à formação das mulheres e uma das organizações mais populares no sudoeste asiático, o que foi fator decisivo para sua orientação feminista islâmica. Durante o período 1997-1998 foi pesquisadora adjunta no Programa de Estudos sobre a Mulher, da Escola Superior de Teologia de *Harvard*, e foi conferencista convidada sobre temas que abrangem a História da Religião. Entre outros, escreveu o livro *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (1992), que teve repercussão mundial, sendo traduzido para diversas línguas. Wadud tem sido bastante requisitada para palestras, incluindo países como Jordânia, África do Sul, Nigéria, Kenya, Paquistão, Indonésia, Canadá, Noruega, Holanda, Sarajevo, Malaysia.

<sup>25</sup> Abdoolkarim Vakil é um intelectual muçulmano e português de origem indo-moçambicana (filho do atual presidente da «Comunidade Islâmica de Lisboa», que também é referenciado nessa tese como AbdoolMagid Karim Vakil). É membro do departamento de estudos português e brasileiro do *King's College London*. Seus principais temas de interesse estão focados, além da história do Islã em Portugal, em nacionalismos e discursos de identidade nacional, na história cultural e intelectual do século XIX e na historiografia e nas representações políticas.

<sup>26</sup> Eva-Maria von Kemnitz é polonesa e fez seu doutorado em História das Idéias pela Universidade Nova de Lisboa e mestrado em Filologia Oriental (Estudos Árabes e Islâmicos) pela Universidade de Varsóvia. Suas pesquisas têm interesse em orientalismo, estudos árabes, pensamento político do Islã, relações culturais entre a Europa e o mundo islâmico, em especial com o Magrebe, minorias islâmicas na Europa, multiculturalismo e políticas culturais, e Patrimônio e Artes Islâmicas.

<sup>27</sup> Susana Pereira Bastos, foi coordenadora do Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa – Portugal, atua no CEMME – Centro de Estudos de Migrações e Minorias Étnicas e é membro da equipe da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, como investigadora – «Muçulmanos sob pressão:

Maria Cardeira da Silva<sup>29</sup>, que definiu o Islã plástico ao trabalhar no contexto marroquino, José Mapril<sup>30</sup>, que apresentou os muçulmanos procedentes de Bangladesh, e Maria Abranches<sup>31</sup>, que propiciou uma melhor visão das mulheres muçulmanas em Portugal, dentre outros. Lembro que podem ter ficado fora nomes importantes.

Não poderia deixar de lembrar os pesquisadores brasileiros que também têm se ocupado em entender a presença islâmica no Brasil. Uma das pioneiras, Sílvia Montenegro<sup>32</sup>, que inspirou muitos outros pesquisadores, Paulo Pinto<sup>33</sup>, que nos trouxe outros dados e informações também sobre o sufismo, como Giselle Guilhon

---

das microscopias locais às dinâmicas geo-políticas do sistema mundo colonial e pós-colonial», 2008-2009. Co-orientou essa tese quando da minha investigação em Portugal.

<sup>28</sup> José Gabriel Pereira Bastos é antropólogo social e cultural da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Professor associado e co-coordenador de Investigação em Migração, Inter-eticidades e Transnacionalismo. Atua no CEMME – Centro de Estudos de Migrações e Minorias Étnicas.

<sup>29</sup> Maria Cardeira da Silva é antropóloga pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, com interesse em contextos árabes e islâmicos, turismo, gênero, usos políticos da cultura e direitos humanos.

<sup>30</sup> José Mapril é antropólogo formado pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, atualmente trabalhando no CEAS/ISCTE – Centro de Estudos de Antropologia Social do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa da Universidade de Lisboa. Tem centrado suas investigações em torno de populações migrantes em Portugal, principalmente a Bengali e sobre imans europeus.

<sup>31</sup> Maria Abranches também investigadora do CEAS/ISCTE – Centro de Estudos de Antropologia Social do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa da Universidade de Lisboa.

<sup>32</sup> Sílvia Montenegro é argentina e doutorou-se no Brasil com a tese *Dilemas Identitários do Islã no Brasil: a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro*, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. É uma das teses mais lidas, por ser uma das pioneiras do tema Islã. É professora da *Universidad Nacional de Rosario* (CONICET). É uma das autoras do livro *La triple frontera: globalización y construcción social del espacio* (2006)

<sup>33</sup> Paulo Pinto é doutor em Antropologia pela *Boston University* e professor adjunto da Universidade Federal Fluminense. Seu trabalho tem ênfase em Antropologia Urbana, principalmente nos temas: Antropologia da Religião, Síria/Oriente Médio, Curdos/ Árabes e ritual de experiência religiosa.

Camargo<sup>34</sup>. Francirosy Ferreira<sup>35</sup> apresentou uma visão sobre as performances islâmicas. Cláudia Espínola<sup>36</sup> e Denise Jardim<sup>37</sup> contribuíram com investigações sobre a presença islâmica em Santa Catarina e no Chuí. Além desses, cito Cristina Maria de Castro<sup>38</sup>, que tem se empenhado no desenvolvimento dessa temática no país, através das suas pesquisas de campo, e outros que cito no decorrer dessa tese.

Enfim, não posso deixar de registrar que, seja como pesquisadora seja como viajante, embrenhei-me de corpo e de alma e retirei das minhas experiências de vida as histórias que aqui tenho para relatar.

Uma viagem sócio-histórica ao Islã, apresentando os traços mais gerais da religião, o contexto contemporâneo e a sua presença no Brasil e em Portugal. Dessa viagem, as notas e as observações dos muçulmanos «cá» e «lá», apresentam a atualidade religiosa e cultural, tradição e modernidade nas suas vivências cotidianas.

---

<sup>34</sup> Giselle Guilhon Camargo é doutora pela Universidade Federal da Bahia e pós-doutorada em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Seus estudos estão focados na Antropologia da dança, nos estudos da performance, na etnocologia e na etnomusicologia, principalmente nos temas Islã, sufismo, práticas corporais extáticas, danças circulares, danças orientais e performances em geral.

<sup>35</sup> Francirosy Ferreira é antropóloga, graduada pela Universidade de São Paulo e atualmente faz o seu pro-doc no Instituto de Artes da Universidade de Campinas - UNICAMP. É pesquisadora associada do GRAVI (Grupo de Antropologia Visual) e do NAPEPRA (Núcleo de Antropologia da Performance e do Drama) da USP. Seu trabalho tem como foco a religião islâmica - Antropologia Visual da Performance, gênero e corpo.

<sup>36</sup> Cláudia Espínola é doutora pela Universidade Federal de Santa Catarina, com a tese *O véu que (des)cobre: etnografia da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis*. A ênfase do seu trabalho está na migração e «arabização». Atua no grupo de pesquisa de Carmen Rial na mesma universidade.

<sup>37</sup> Denise Jardim é antropóloga e professora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Estágio de pós-doc no departamento de Antropologia Social da *Universidad Complutense* de Madri. Seus trabalhos têm ênfase em identidade étnica e minorias nacionais, com especial atenção aos imigrantes palestinos na América Latina.

<sup>38</sup> Cristina Maria de Castro é doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos, com pós-doutorado pelo Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – CEBRAP. Centra seus esforços na área de Sociologia da Religião, principalmente nos temas: Islã, minorias muçulmanas, imigração e gênero.

E, como boa viajante, a chegada não representa um fim, mas sim o recomeço de uma outra viagem.

*Mas, para chegar a esse fim, percorri vários caminhos...*

Foi uma longa viagem que, de fato, teve um dia o seu começo, mas que nunca terminará pelas marcas deixadas.

Em Portugal, de um modo mais amplo, posso assumir que tive êxito, como já mencionei. Fui bem recebida e nunca fui hostilizada. É certo que, em alguns momentos, fui colocada de lado, algumas pessoas se afastaram. Entretanto, as dificuldades de contato mais próximo e de diálogo com algumas pessoas levaram-me a pensar numa outra perspectiva de análise. Comecei também a considerar-me objeto da minha própria pesquisa. Essa perspectiva só apareceu com um tempo maior, digamos assim, de exposição ao «campo». De todos os meus esforços, o mais difícil foi enxergar a mim mesma: uma *mulher, não muçulmana, brasileira* num «campo» onde eu era duplamente diferente: não era muçulmana e tampouco portuguesa.

Minhas primeiras impressões no «campo» podem se resumir a uma expressão: Tudo era inusitado! O que mais chamou a minha atenção foi o colorido das roupas das mulheres guineenses e a alegria com que elas cumprimentavam-se e cumprimentavam-me. Elas sobressaíam entre as outras muçulmanas de procedência indo-moçambicanas, mesmo porque as muçulmanas de procedência asiática não têm o hábito de ir à *jumma* (oração congregacional de sexta-feira), portanto, as guineenses eram a maioria na mesquita. Num primeiro momento, não consegui distinguir quem era asiático, africano, europeu. Mas também percebi, ao

sair da mesquita, naquela sexta-feira, 22 de agosto de 2008, que os homens e as mulheres se juntavam e conversavam muito descontraidamente. Eu estava fascinada!

Naquele dia, a mesquita estava lotada. Terminando a oração, resolvi procurar pelo *imam* (o líder religioso), pois queria apresentar-me, explicar sobre a minha pesquisa e pedir-lhe autorização para «estar lá», durante o período de 6 meses, tempo que ficaria em Portugal. Tão rapidamente quanto me ouviu, falou sobre a comissão de apoio aos convertidos. Foi-me sugerido contatar o *maulana* responsável por essa comissão<sup>39</sup>. O contato pelo e-mail foi eficiente e, na semana seguinte, eu já participava de uma reunião promovida por ele.

O tema dessa reunião era a importância do «*Ramadã*» que, como sabemos, é um dos pilares do Islã, que começaria em um ou dois dias, dependendo da mudança da lua. Era um grupo formado por 12 pessoas, sendo a maioria de convertidos. Ao terminar a exposição do *sheikh*, tive a oportunidade de explicar o motivo da minha presença na mesquita e saber se poderia contar com a contribuição deles. Apenas duas pessoas se manifestaram: uma convertida, que pertencia à comissão dos convertidos, e um convertido, que era também pesquisador.

A partir daí, participei intensamente das atividades do *Ramadã*, de vários *iftar*, encontros, conferências, *Eid al-Fitr*, do *Eid al-Adha*, das aulas de religião.

Na festa do *Eid al-Fitr*, a Mesquita Central estava tão lotada que as orações foram feitas em duas etapas. Os homens espalharam-se entre o salão principal, o jardim aberto, a parte de cima, reservada às mulheres, e um enorme espaço, normalmente utilizado para eventos, como no caso das conferências, e que serve de restaurante dos homens na quebra do jejum. Do lado de fora era um mar de

---

<sup>39</sup> *Maulana*, forma particularmente asiática de se referir ao *sheikh*.

sapatos. As mulheres ocuparam uma parte bem menor, mas não menos cheia. Era um dia de festa e as pessoas demoraram para se dispersar à saída da mesquita. Conversavam e fotografavam os familiares e os amigos, cristalizando aquele momento de alegria, de celebração e de comunhão.

Enfim, senti-me inserida no «meu campo» de pesquisa. Tive a oportunidade de observar, conversar, aprender mais sobre as práticas religiosas e culturais, entender melhor os meus interlocutores. Entretanto, com o tempo, senti que alguns portugueses, com quem havia tido um contato mais estreito no começo, já não estavam muito disponíveis, as entrevistas ficavam cada vez mais difíceis de serem feitas (um pouco também pela dispersão após o *Ramadã*). Embora em nenhum momento eu tivesse sido destratada, por nenhum dos muçulmanos, convertidos ou «nascidos muçulmanos», comecei, no entanto, a sentir-me afastada, ou, pelo menos, não comunicada de alguns eventos entre os convertidos.

Pois bem, eu estava entre os muçulmanos, mas eu não era um deles. Eu era uma investigadora. Eu era uma estranha. Eu era uma estrangeira, enfim. Foi nesse momento que uma reflexão sobre essa minha inserção no «meu campo de investigação» me foi solicitado, *malgré moi*. Comecei a rever os momentos vividos, o que já tinha visto e ouvido até então. Ainda assim, não desisti e percebi que existia um fato que eu ainda não havia considerado: ser brasileira.

Nos meus primeiros contatos, percebi que nem todas as convertidas quiseram uma maior aproximação. Respeitei e observei. Achei normal que algumas delas pudessem ter simpatizado mais comigo do que outras. Entretanto, com o tempo, soube que o fato de ser brasileira não agradava a todas. Havia exceção. Achei graça. Porém, a partir de um certo momento, tentei melhor entender o que significava «ser brasileira».

A investigadora Isabel Ferin Cunha, ao desenvolver seu trabalho com imigrantes brasileiras em Portugal, levantou as seguintes questões<sup>40</sup>:

Haverá alguma relação entre as imagens da mulher na telenovela brasileira, a imigração brasileira e os contornos sociais que envolvem a sua aceitação e integração em Portugal? Em que medida há uma interrelação entre as imagens e as representações sensuais e sexualizadas veiculadas nas telenovelas e os subtis fenómenos de *discriminação* da mulher brasileira em Portugal? Em que medida essas representações e imagens fazem o sucesso das *meninas brasileiras* nas casas de alterne [casas de prostituição] e desestabilizam uma cidade? Como os meios de comunicação, imprensa e televisão, cobrem estes acontecimentos? (2004, p. 535 – grifos da autora).

A partir dos anos 1990, a imigração para Portugal intensificou-se, devido ao crescimento do país e em consequência da sua integração à Comunidade Européia. Com isso, a emigração dos portugueses para os outros países europeus estabilizou-se e a imigração no país disparou. E é nessa imigração recente que os brasileiros estão incluídos. Em 2003, Portugal fez cerca de 30.000 legalizações de brasileiros no país. A partir da mesma época, os meios de comunicação portugueses noticiaram a «exploração de mulheres por redes de tráfico e prostituição nas cidades do interior do país» (Cunha, 2004, p. 536)<sup>41</sup>.

Cunha lembra o caso das «mães de Bragança» ou das «meninas de Bragança», ocorrido nessa cidade, em maio de 2003. Um manifesto e um abaixo-assinado foram apresentados às autoridades pedindo providências contra as «alternadeiras», ou seja, as prostitutas brasileiras, que estariam «a virar a cabeça

---

<sup>40</sup> Isabel Ferin Cunha, portuguesa, pós-doutorada no *Centre National de Recherche Scientifique*, em Paris. Doutorada pela Universidade de São Paulo (Escola de Comunicações e Artes). É professora associada do Instituto dos Estudos Jornalísticos da Universidade de Coimbra (Portugal).

<sup>41</sup> Ver também: Valdigem, 2006; Malheiros, 2007

dos maridos», desviando-os de suas obrigações domésticas. Os brasileiros passaram a integrar a lista de imigrantes que vêm sofrendo vários tipos de «preconceitos». O *Diário dos Açores* publicou a seguinte manchete: «Senhorios recusam arrendar quartos a brasileiros e africanos». Diz a matéria:

... a Lusa descobriu que quando o sotaque é português aqueles quartos estão livres. São cerca de três mil os brasileiros a estudar no ensino superior em Portugal. Os que não têm familiares ou amigos a viver no país atravessam sérias dificuldades para conseguir arrendar um quarto ou uma casa. As raparigas são associadas à prostituição e os rapazes à criminalidade. Há quem acuse os portugueses de «um racismo camuflado» (23.09.2008).

Talvez essa reportagem não tivesse chamado tanto a minha atenção, se não tivesse acontecido comigo, quando da minha chegada a Portugal. Da mesma forma como foi descrito, fui discriminada, tanto pelo «senhorio» quanto pelo «corretor de imóveis», que insistia em dizer que eu não conseguiria nenhum imóvel para alugar. «Estudo da UE diz que 44% dos brasileiros em Portugal já sofreram discriminação», diz a chamada de uma matéria na Folha *on line*<sup>42</sup>. O estudo mostra ainda que 74% dos brasileiros consideram alto o nível de discriminação e de racismo em Portugal.

Voltando ao meu campo de trabalho, o que antes era «engraçado», ou seja, a rejeição de uma ou outra portuguesa, passou a ser mais um campo de reflexão.

O fato de ser brasileira, de uma certa maneira, pode ter contribuído para o afastamento ou para a não aproximação de certos membros do grupo. Outro fator, o não ser muçulmana, pode também ter tido algum peso na desmotivação da continuidade do contato, embora tenha sido favorável, num período inicial. Ser uma investigadora pode não ter servido como motivação de aceitação nesse grupo,

---

<sup>42</sup> Folha *on line* de 23.04.2009. <http://www1.folha.uol.com.br/folha/bbc/ult272u554954.shtml>

embora alguns investigadores que conheceram o Islã e os muçulmanos, naquele contexto, tenham se convertido. Enfim, a minha insistência em colocar-me como investigadora, e não como uma possível convertida, de alguma forma, fechou algumas portas.

Em relação à questão de gênero, não penso que tenha existido nenhuma influência direta na minha aceitação entre os muçulmanos e o afastamento de alguns *a posteriori*. Talvez, o fato de ser mulher tenha até sido favorável, levando em conta que a maioria das pessoas que se convertem em Portugal é composta por mulheres.

Pois bem, as diferenças definem o pesquisador e o pesquisado; diferenças essas que são o ponto de partida da pesquisa em que o «outro é posto como enigma», como aponta Amorim (2001, p. 24). Esse outro, que pode ser o pesquisado ou o pesquisador. Assim, concluo com a autora que a «diferença no interior de uma identidade, pluralidade na unidade, o outro é ao mesmo tempo aquele que quero encontrar e aquele cuja impossibilidade de encontro integra o próprio princípio da pesquisa» (2001, p. 28).

**II PARTE**  
**VIAGEM SÓCIO-HISTÓRICA AO ISLÃ**

*Todo aquele que migra sabe de onde parte mas não sabe onde chega; sabe o caminho que deixa mas não sabe qual encontra. Lança-se em uma travessia sem fim, acreditando-se sempre o mesmo, mas poucas vezes dando-se conta de que se preserva e se transforma, reafirma e transfigura, afina e desafina. Lá longe, em outro lugar, país ou continente, continua a lembrar a partida e o caminho percorrido, recriando situações, pessoas, vivências, imagens, diálogos, sentimentos, memórias, fragmentos, esquecimentos. É assim, com recordações e esquecimentos, que o migrante nutre a nova situação, seja ela de êxito, seja de frustração.*

*Está impregnado de um passado que nunca se apaga, mesmo quando é esquecimento. Ressoa sempre contínua e episodicamente, nas coisas, gentes, situações, sentimentos, imaginários, sonhos e alucinações. É um passado que povoa o presente, seja qual for a geração. No contraponto de presente e passado, passado e presente, aos poucos se dá a metamorfose das adversidades em façanhas, da biografia em gesta, da história em mito.*

*E o presente se impõe sempre como uma realidade viva, inquestionável. Pode ser prosaico, estranho, assustador ou fascinante. Aí acontece o êxito e a realização, tanto quanto o desespero e a alucinação.*

(Octávio Ianni, 2004)

## 2.1. TRAÇOS MAIS GERAIS

O que pretendo, nesta parte, é apresentar os traços mais gerais do Islã, desde o seu aparecimento, através das revelações ao profeta *Muhammad*, passando por sua doutrina e sua expansão, para que possamos compreendê-lo com mais acuidade e entender o que representa o Islã como «desafio» para o Ocidente (Bartholo Jr. e Campos, 1990).

O profeta *Muhammad* nasceu em *Meca*, num dia não muito preciso do mês de abril do ano de 570 d.c., num clã *hashemita*, um dos mais importantes da tribo *coraixita*, sem jamais ter conhecido o pai, que falecera em *Medina*, 2 meses antes do seu nascimento. Pela genealogia, *Muhammad* vem de uma família que descende diretamente de Ismael, portanto, de Abraão e de Noé. Aos 6 anos perdeu a sua mãe, Aminah. E, aos 8 anos, o seu avô, o chefe dos *coraixitas* Abdul Muttalib, que o tinha tomado aos seus cuidados, também veio a falecer. Foi educado por um tio, Abu Talib, pai de Ali, seu primo e mais tarde também seu genro.

*Muhammad* dedicou-se ao comércio, tendo ido duas vezes à Síria, uma delas com 12 anos, para negócios. Aos 25 anos passou a trabalhar com Khadija, uma viúva rica, na época com 40 anos, com quem se casou. Ela já possuía filhos e, junto com Abu Talib, tornou-se uma pessoa muito importante em sua vida. *Muhammad* viveu 25 anos com Khadija e tiveram 7 filhos: 3 rapazes (Kassim, Tahir, Tayib), que faleceram ainda pequenos, e 4 meninas (Zainab, Rucaya, Umm Kulçum, Fátima). Entretanto, foi somente Fátima, a mais nova das filhas, que viveu por mais tempo. Ela casou-se com Ali e teve 2 filhos, Hassan e Hussein. Fátima faleceu 6 meses após a morte do pai.

Em 610, com 40 anos de idade, *Muhammad* recebeu a sua primeira revelação, «o coágulo», enquanto estava em retiro numa gruta no monte *Hira*:

*Em nome de Allah, O Clemente, O Misericordioso*

Recita em nome de teu Senhor que criou,	1
Criou o homem de sangue coagulado.	2
Recita. E teu Senhor é o mais generoso,	3
Que ensinou com a pena	4
Ensinou ao homem o que não sabia.	5
Sim, o homem se torna insolente	6
Pois acha-se auto suficiente.	7
Com certeza, para teu Senhor será o retorno	8
Viste aquele que proíbe	9
Ao servo de Deus de orar?	10
Viste se está no caminho da verdade	11
E se recomenda a piedade?	12
Viste se desmente e se afasta?	13
Não sabe que Deus o observa?	14
Se ele não se contiver, agarra-lo-emos pela fronte,	15
Uma fronte de mentiroso e pecador.	16
Que chame seus seguidores!	17
Nós chamaremos os guardas do inferno.	18
Não, não lhe obedeças. Prosta-te e aproxima-te	19
(Chalita, s/d, p.347, surata 96: 1-19, <i>Alcorão</i> ) <sup>43</sup>	

Assustado, o profeta voltou para casa e contou à sua mulher Khadija. Entretanto, as mensagens, consideradas pelos muçulmanos vindas de Deus por intermédio do anjo Gabriel, somente recomeçaram 2 ou 3 anos mais tarde. Por volta de 613, continuando a receber mensagens divinas, iniciou suas pregação, transmitindo-as aos homens. Segundo os muçulmanos, Deus, através do profeta, ordenou que a crença e as práticas da idolatria, comuns naquela época, fossem renunciadas, dando lugar à adoração de um «Deus único e universal». As pessoas mais próximas a *Muhammad* foram as primeiras a se converterem ao Islã.

No ano de 619, Khadija e Abu Talib faleceram e, em setembro de 622, perseguido pelos cidadãos de *Meca*, *Muhammad* fugiu para *Medina*, antiga *Yatrib*. É

---

<sup>43</sup> É possível encontrar outras traduções. Mas, o que altera significativamente o sentido, nesse caso específico, é a substituição da palavra «recita» por «lê». O sentido da «recitação» é mais condizente com a dada situação, por isso opto por essa tradução.

esse momento, e *Hégira* (ou êxodo), que dá início ao calendário lunar islâmico<sup>44</sup>. Depois de desavenças em *Meca*, inclusive com a rejeição do seu próprio clã, o profeta, já em *Medina*, teve o apoio dos árabes pagãos, que acabaram se convertendo. Conta-se que foi nessa época que o profeta fez uma viagem aos céus e, diante do trono de Deus, recebeu a ordem de fazer as cinco orações ao dia (Jomier, 1992)<sup>45</sup>.

*Muhammad* morre 8 dias após ter recebido a sua última revelação, no ano de 632, em *Medina*. Houve, então, entre os seus amigos mais próximos, a escolha dos califas, ou *Rashidun*, como são chamados esses «corretamente orientados» para a sua sucessão<sup>46</sup>. Os quatro primeiros califas (Abu Bakr, Omar, Osman e Ali), que o sucederam, tiveram seus impérios fortalecidos de 632 a 661.

Embora as revelações tenham sido organizadas quando o profeta ainda estava vivo, foi somente após a sua morte que Abu Bakr, o primeiro califa, orientou a preparação de uma cópia encadernada (*Musshaf*). Isso ocorreu, de fato, depois de uma batalha onde morreram muitos dos *háfiz* que tinham decorado os textos alcorânicos. Havia o temor de que o conteúdo sagrado pudesse se perder. A sua recitação ou a revelação, feita ao longo de 23 anos, deu origem ao *Alcorão* (que significa, literalmente «A Leitura»). É composto por 114 capítulos (*suratas*), contendo

---

<sup>44</sup> Cada ano tem 12 meses e cada mês, alternadamente, 29 e 30 dias, num total de 354 dias. Os meses são: *Muharram*, *Saffar*, *Rabi-ul-Awwal*, *Rabi-ul-Akhir*, *Jamadi Awwal*, *Jamadi Akhir*, *Rajab*, *Shaban*, *Ramadhan*, *Shawwal*, *Zil Qada*, *Zil Hajj*.

<sup>45</sup> Jacques Jomier é padre dominicano, que passou maior parte de sua vida no Cairo e escreveu vários livros sobre temas islâmicos como *Un chrétien lit le Coran*, *Le Coran, textes choisis en rapport avec la Bible*, *Unité de Dieu, chrétiens et Coran*, *Dieu et l'homme dans le Coran: L'aspect religieux et la nature humaine, join a l'obeissance au prophete de l'Islam* e outros. Depois de 3 décadas e meia trabalhando no *Dominican Center for Oriental Studies* na cidade do Cairo, aposentou-se e retornou à França.

<sup>46</sup> *Khalifat rasul Allah*, de onde originou o termo califa das línguas orientais.

6.342 versículos (*ayat*)<sup>47</sup>. Mais adiante retomarei a apresentação do *Alcorão*, essa primeira fonte do Islã.

Etimologicamente, a palavra Islã deriva da raiz árabe «*slm*»: «*salaam*», que significa «paz». É também a «submissão» voluntária à vontade de Deus, que, para os muçulmanos, se traduz numa forma de alcançar a paz interior. Assim, o seguidor do Islã é aquele que se submete à vontade de Deus ou de *Allah*, de modo que *Allah* é o «Soberano», o «Absoluto», e entre «Ele» e o fié não há intermediários:

*Allah*, não existe deus senão Ele, O Vivente, Aquele que subsiste por si mesmo. Não O tomam nem sonolência nem sono. DEle é o que há nos céus e o que há na terra. Quem intercederá junto dELE senão com Sua permissão? Ele sabe o seu passado e seu futuro. E nada abarcam de Sua ciência senão aquilo que Ele quer, Seu Trono abrange os céus e a terra. E não O afadiga custodiá-los. E Ele é o Altíssimo, O Magnífico (Nasr, 2005, p.70-71, *surata* 2: 255, *Nobre Alcorão*)<sup>48</sup>.

Esse versículo, conhecido por «Versículo do Trono», muitas vezes reproduzido nos arabescos das mesquitas, testemunha a «onipotência e magnificência de Deus». É o primeiro preceito islâmico: a unicidade de Deus, o *tawhid*. E, também, a *shahada*, ou seja, o testemunho de que não há deus senão

---

<sup>47</sup> As informações sobre o número de versículos do *Alcorão* são divergentes, conforme as fontes consultadas. O número que consta neste trabalho está no *website* da Comunidade Islâmica de Lisboa: [www.comunidadeislamica.pt](http://www.comunidadeislamica.pt)  
Além disso, não se sabe em quanto tempo o *Alcorão* assumiu a forma de livro. Fontes islâmicas apontam datas imprecisas: 70 anos, 200 anos.

<sup>48</sup> «Segundo a teoria muçulmana, os Nomes de Deus – representação vocalizada dos Seus atributos – são quatro mil. Mil desses nomes são conhecidos somente por Deus; mil por Deus e pelos anjos; mil por Deus, pelos anjos e pelos profetas; e mil por Deus, pelos anjos, pelos profetas e pelos crentes. Destes últimos mil, trezentos são mencionados na Torá, trezentos nos Salmos, trezentos nos Evangelhos e cem no *Alcorão*. Destes cem, noventa e nove são conhecidos pelos fiéis comuns, ao passo que um é escondido, secreto e acessível apenas aos místicos mais iluminados» (Mandel, 1999, p. 7).

Deus e que o profeta *Muhammad* é o seu mensageiro<sup>49</sup>. Esse duplo reconhecimento está na base de todo o Islã. Propício se faz observar, que o muçulmano «testemunha» a unicidade de Deus, diferenciando-o do «crer» cristão.

Além desse preceito fundante, o Islã possui mais quatro mandamentos essenciais que, juntos, formarão os pilares da religião. São eles: as cinco orações diárias, o jejum do *Ramadã*, a caridade e a peregrinação à *Meca*.

As cinco orações diárias (*salat*) compõem o segundo preceito religioso. Ou seja, cinco vezes ao dia todos os muçulmanos voltam-se em direção à *Meca* para fazerem as suas preces<sup>50</sup>. Elas devem ser, preferencialmente, realizadas nas mesquitas, o que não impede a sua realização em outro local, individualmente.

Antes, porém, de cada oração, todos os muçulmanos realizam o *wudhu*, ou ablução, que consiste na limpeza física e espiritual, externa e interna. Cabe ao muçulmano, ritualmente, lavar as mãos até os pulsos, a boca, enxaguando-a três vezes, as narinas, o rosto, os antebraços até os cotovelos, passar as mãos molhadas na cabeça e nas orelhas e lavar os pés até os tornozelos, três vezes, começando pelo pé direito. Essa sequência é precedida por *Bismillahir rahmanir-rahim* (Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso) e finalizada com *Ach hadu na la ilaha illallah wa ach-hadu anna Muhammadan raçulullah* (Testemunho que não há outra divindade além de Deus e que *Muhammad* é o mensageiro de Deus). Assim, após a ablução, as orações – Alvorada (*Fajr*), do meio-dia (*Zuhr*), da tarde (*Asr*), do crepúsculo (*Maghrib*) e da noite (*Isha*) – poderão ser realizadas<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> *La Ilah Ila Allah, wa Muhammad Raçul Allah.*

<sup>50</sup> *Meca* localiza-se na latitude 21.42 N, longitude 39.825 E.

<sup>51</sup> A oração *Fajr*, ocorre cerca de uma hora e meia antes do nascer do sol; *Zuhr*, ao meio-dia; *Asr*, realizada após a metade da tarde; *Maghrib*, que é feita logo depois do por do sol; *Isha*, feita cerca de uma hora e meia após o por do sol.

A sexta-feira é reservada para as celebrações congregacionais, a *jummah*. Os fiéis encontram-se na mesquita, por volta da metade do dia, fazem suas orações e ouvem a *khutba* (o sermão) realizada pelo *imam* (o líder das orações). Perfilados, lado a lado, voltados para a *quiblah*, que é construída com sua orientação em direção à *Meca*, os homens ocupam o espaço principal da mesquita e as mulheres que quiserem comparecer, pois a elas não cabe essa obrigação, organizam-se, da mesma forma, num espaço próprio, feminino. Antes, porém, as orações são anunciadas através do *adhan* (chamada para a oração) pelo *muezzim* (que é aquele que chama para a oração), e que é sempre realizado em árabe<sup>52</sup>: *Allahu Akbar, Allahu Akbar; Ach-hadu anna La ilaha ilaLah; Ach-hadu anna Mohammaden Raçululah; Haia ala soléh; Haia ala faléh; Allahu Akbar, Allahu Akbar; La ilaha ilaLah* (Deus é o Maior; Testemunho que não há outra divindade a não ser *Allah*; Testemunho que *Muhammad* é mensageiro de *Allah*; Venham para a oração; Venham para a salvação).

Além da crença na unicidade de Deus, os muçulmanos também creem nos anjos, nos profetas, no destino, no Juízo Final e na ressurreição após a morte. É em nome dessa crença que, ao final das orações, se viram para a direita e para a esquerda, saudando os dois «anjos», que servem a Deus, e que sempre acompanham homens e mulheres na terra, desde o nascimento até a morte, anotando as boas e as más ações.

As revelações do *Alcorão* se aplicam tanto para os homens quanto para os «gênios» (*djins*), que não são, necessariamente, maus, e que vivem na terra, num mundo paralelo ao humano. Mas, entre os gênios descrentes, e que não se

---

<sup>52</sup> Em países islâmicos o *adhan* ecoa pela cidade, através dos minaretes das mesquitas. Entretanto, em países de minoria islâmica o chamado é feito somente dentro das mesquitas, como ocorre nas mesquitas no Brasil e em Portugal.

submetem a Deus, está o sagrado maldito, chamado *shaytan* (satanás), aquele que não aceitou o homem. Portanto, não um revoltoso contra Deus mas contra o homem que Deus criou, conforme a *surata* 15, versículos 26-34:

E criamos o homem de argila seca, de barro modelável	26
E os djins, haviamo-los criado de fogo sem fumaça.	27
E quando Deus disse aos anjos: «Vou criar um homem	
De argila seca, de barro maleável;	28
E quando tiver modelado e nele soprado de Meu espírito	
Prostrai-vos diante dele»	29
Todos os anjos prostaram-se,	30
Exceto Satanás. Recusou-se a ser um dos prostrados.	31
Disse Deus: «Satanás, por que não estás entre os	
Prostrados?»	32
Respondeu: «Não sou daqueles que se prostram ante um	
Mortal que criaste de argila seca, de barro maleável»	33
Disse Deus: «Sai do Paraíso, e sê um exilado	34
(Chalita, s/d, p.134, <i>surata</i> 15: 26-34, <i>Alcorão</i> )	

Os profetas enviados e seus respectivos livros (Torá, Evangelho e *Alcorão*) revelam a mensagem de Deus para os «povos dos livros», como são, constantemente, referenciados os judeus, os cristãos e os muçulmanos. Na história islâmica existiram muitos profetas, entretanto, os muçulmanos diferenciam-nos em profetas que foram inspirados, mas que não receberam nenhuma mensagem especial (*nabi*), dos «profetas enviados» (*rasul*), no qual se inserem nessa categoria, Moisés, Jesus, *Muhammad* e outros mais conhecidos como Adão, Noé, etc. Todos esses profetas foram enviados, por Deus, a «seu povo» e *Muhammad* é o «selo dos

profetas», cuja missão é «válida para todo o último período da história do mundo» (Jomier, 1993, p. 76).

A ideia de juízo final, céu/inferno e ressurreição estão presentes também no Islã. O inferno pode não ser eterno para os fiéis que tiverem em seus corações uma centelha de fé. Todavia, apenas uma das ações é irremediável: a associação de outras divindades a Deus (*shirk*), como se comprova na *surata* 4, versículo 48.

Deus não perdoa a quem Lhe atribui semelhantes,  
e perdoa as faltas menores a quem quiser.  
Quem atribui semelhantes à Deus comete enorme delito  
(Chalita, s/d, p. 44, *surata* 4: 48, *Alcorão*)

Muito se ouve falar das maravilhas do paraíso material e, de fato, há quem as tome literalmente:

Os jardins do Éden, de portas abertas para eles;	50
Neles ficarão reclinados; neles requestarão abundantes frutas e bebidas;	51
E junto deles, haverá aquelas de olhares restritos a seus amados, todas da mesma idade.	52
Isto é o que vos é prometido, para o dia da Conta.	53
Por certo, este será Nosso sustento, inesgotável	54
Isto, para os bem-aventurados. E, por certo, haverá para os transgressores, um pior retorno:	55

(Nasr, 2005, p. 751-752, *surata* 38: 50-55, *Nobre Alcorão*)

O terceiro preceito, ou mandamento islâmico, é o jejum do *Ramadã* (nono mês do calendário lunar)<sup>53</sup>. Esse é o mês da revelação. Foi numa noite de sexta-feira, a «Noite do Poder» (*Lailat al-Qadr*), durante o *Ramadã*, que o *Alcorão* começou a ser revelado ao profeta *Muhammad*<sup>54</sup>. Por isso, esse é um período de reflexão. Reflexão sobre a revelação, sobre Deus, sobre si e sobre o outro. É também um mês de sacrifício e de generosidade para com os seus irmãos de fé. Nesse mês os muçulmanos voltam-se à oração, leem e escutam o *Alcorão* e jejuam, desde o nascer ao por do sol, sendo proibido ingerir qualquer tipo de alimento, líquidos, fumar e ter atividade sexual. Um dos objetivos é ter o domínio de si mesmo e das vontades, combater desejos e paixões, evitando sentimentos como inveja, ciúmes, orgulhos. É também um tempo para lembrar os menos afortunados, fortalecer a união, da relação fraternal entre os muçulmanos.

A abstenção do jejum é possível aos que estiverem doentes, os que estiverem em viagem, aos velhos, às mulheres em seus períodos menstruais ou aquelas que tiveram filhos. Porém, cabe ajudar os mais necessitados, como uma forma de compensação. Os dias do jejum não realizados, por qualquer um desses motivos, também poderão ser compensados no final do *Ramadã*.

Durante esse período, é comum o *iftar* (a quebra do jejum) nas mesquitas e as orações especiais, como o *Tarawih*, que são realizadas diariamente, após a quebra do jejum.

O *Alcorão* é recitado, pelo *háfiz*, de modo a terminá-lo até o último dia do *Ramadã*.

---

<sup>53</sup> Esse mandamento foi instituído no segundo ano após a ida do profeta para *Medina* em 622.

<sup>54</sup> No *Alcorão* consta que a Noite do Poder é uma das noites ímpares entre as dez últimas do mês do *Ramadã* (21, 23, 25, 27 ou 29).

No primeiro dia do mês subsequente ao *Ramadã*, décimo mês lunar *Shawwal*, celebra-se o *Eid-al-Fitr*. A propósito, oficialmente no Islã, existem dois dias festivos, *Eid-al-Fitr* e *Eid-al-Adha*, que são formas de agradecer e de recordar a Deus. Essa última é celebrada ao final do período da peregrinação à *Meca*. É a celebração do sacrifício.

O *Eid-al-Fitr* é um dia alegre, de festa, em que os amigos e familiares permanecem juntos. Há troca de presentes e distribuição de alimentos aos pobres. É um dia de agradecimento a Deus e dia de oração em congregação.

O quarto pilar do Islã é o *Zakat* (a caridade). A instituição do *Zakat* baseia-se no princípio da solidariedade social e destina-se aos financeiramente capacitados. Consiste em doar uma porcentagem em dinheiro (ou em gênero), de no mínimo 2,5% dos rendimentos líquidos dos ganhos, depois de deduzidas as despesas pessoais e as familiares, os gastos indispensáveis, os impostos, as contribuições fiscais e outros encargos<sup>55</sup>. A doação objetiva ajudar os mais necessitados e fazer obras de interesse comunitário. Ajudando os pobres, julgam-se, de alguma forma, recompensados por Deus.

Por fim, como quinto preceito islâmico, a peregrinação à *Meca* (*hajj*), deverá ser realizada por todos que se encontrem em bom estado de saúde física, mental e financeira. A peregrinação é mais do que uma viagem ao mundo sagrado islâmico. É uma viagem interior.

Como último mandamento, a peregrinação somente tornou-se obrigatória no ano 9. É realizada entre o sétimo e o décimo dia de *Zil Hajj* (ou *Dhul-Hijjah*), décimo segundo mês do calendário islâmico.

---

<sup>55</sup> [www.comunidadeislamica.pt](http://www.comunidadeislamica.pt)

Durante o percurso do *haji*, todos os fiéis se vestem de branco, símbolo da igualdade entre todos os muçulmanos de várias partes do mundo. Os homens usam o *ihram*, uma peça de tecido branco, sem nenhuma costura, que cobre o tronco e as pernas; e outra que cobre a parte superior do corpo. As mulheres cobrem os braços, as pernas e a cabeça.

O ponto alto da peregrinação é a visitação da grande Mesquita *de Al-Haram*, que abriga a *Caaba*, um monolito cúbico que os muçulmanos acreditam ter sido erguida por Abraão considerada como um pedaço do paraíso. Por 5 vezes a *Caaba* foi construída e reconstruída.

Atualmente, ela tem 15 metros de altura, 12 metros de comprimento, 10,5 metros de largura. A porta está a 2 metros do chão e a Pedra Preta a 1,5 metro. Em seu interior, paredes e pisos são revestidos com mármore, tendo 3 colunas em madeira. Diz-se que «nenhuma ave sobrevoa a *Caaba* e nem ali pousa». O espaço aéreo de *Meca* também é interdito para qualquer tipo de aeronave<sup>56</sup>.

Um pano de seda preto de 14 metros de altura por 47 metros de comprimento, com bordados em ouro e decorado com versículos do *Alcorão (kisua)*, cobre os quatro lados da *Caaba*.

A partir do surgimento do Islã, a *Caaba*, que antes abrigava diferentes deuses politeístas, tornou-se o símbolo máximo para os muçulmanos. Anônimos, em meio a multidão de peregrinos, os fiéis sentem-se num «Eixo Cósmico», lembrando Mircea Eliade (1996) ao falar da simbologia do Centro, de onde suas orações seguirão diretamente a Deus. Estar lá significa estar próximo do paraíso, estar próximo de Deus.

---

<sup>56</sup> [http://www.comunidadeislamica.pt704f.php?nivel\\_1=4&nivel\\_2=46](http://www.comunidadeislamica.pt704f.php?nivel_1=4&nivel_2=46)

O *haji* é marcado por regras e por rituais, que já começam com a decisão de seguir para *Meca*. E uma dessas regras é que a peregrinação somente poderá ser concretizada se o peregrino tiver condições financeiras de suprir as suas necessidades e de sua família durante o período de ausência.

Aproveito para fazer uma breve descrição do que consiste os 5 dias de *haji*. Em primeiro lugar, estar em *Meca* é permitido somente aos muçulmanos que deverão ter em seu passaporte um carimbo de «visita religiosa».

No primeiro dia, os peregrinos circundam a *Caaba* 7 vezes, tendo o templo sempre a sua esquerda, vestidos com o *ihram* e nunca antes de fazer a ablução, as orações e de pronunciar a sua intenção do cumprimento das orações. Depois, seguem para os montes *Safa* e *Marua*, percorrendo-os também 7 vezes. A intenção do primeiro movimento, ou seja, das 7 voltas na *Caaba*, é reproduzir, aqui na terra, as voltas dos anjos no céu, em torno do trono de Deus (orando e o adorando). O percurso entre os dois montes simboliza o que fez a esposa de Abrãao, quando procurava água para seu filho Ismael. Os peregrinos pernoitam na cidade de *Mina*.

No segundo dia, os peregrinos saem de *Mina* e passam pelo vale de *Arafat*, que dizem ter sido o local de encontro entre Adão e Eva quando desceram à terra. Lá, recebem bênçãos, ouvem os sermões, fazem orações individuais. Para eles é um momento especial, como se fosse uma visão do dia do Juízo Final. Depois seguem para *Muzdalifah*, onde passam a noite em adoração.

De volta a *Mina*, no terceiro dia, os peregrinos apedrejam os 3 pilares, que simbolizam Satã. Cada peregrino apedreja cada um dos pilares com 7 pedras. Em *Jamarat*, os fiéis sacrificam animais (ovelha, cordeiro, vaca ou camelo), também lembrando o episódio onde Deus ordenou que Abrãao sacrificasse seu filho Ismael, mas que do ato foi poupado, tendo sido, assim, uma ovelha sacrificada em seu

lugar. Parte dessa carne é consumida pelos que abatem e a outra é dada aos pobres. No final, homens e mulheres cortam os cabelos (os homens geralmente raspam a cabeça e as mulheres cortam apenas um pedaço do cabelo).

No quarto e quinto dias, os 3 pilares são, novamente, apedrejados e novas voltas são dadas ao redor da *Caaba*. Os peregrinos bebem água no poço de *Zam-Zam*, retornam a *Meca* e os que puderem seguem para *Medina* para visitar o túmulo do profeta.

*Medina* tem a segunda das duas grandes mesquitas sagradas. O piso térreo possui 98.500 m<sup>2</sup> com capacidade para 200.000 fiéis. Os terrenos próximos ao edifício tem a capacidade para 450.000 peregrinos em oração e o complexo possui 5.600 unidades para ablução e 700 bebedouros. E, assim como em *Meca*, é proibida a entrada de não muçulmanos<sup>57</sup>.

Em suma, para os muçulmanos ser um *hajji* é ter todos os pecados perdoados por Deus. Além disso, é uma forma de se reafirmarem e confirmarem-se muçulmanos.

A primeira fonte do Islã, tal como já mencionado, é o *Alcorão*. Nele estão as revelações feitas por Deus ao profeta, num período de 23 anos, tendo sido 86 *suratas* reveladas em *Meca* e 28 em *Medina*. Sua narrativa concisa facilitava a memorização, que era feita (e ainda o é) por um *háfiz*. Sua recitação deve ser na língua original da revelação, o árabe. As revelações ditam comportamentos, que vão desde o cuidado pessoal até as relações íntimas entre marido e mulher, falam da união da família, pregam a generosidade, a caridade, a hospitalidade, a gratidão e condenam atos de avareza, mentiras, cobiça, orgulho, dentre outros sentimentos.

---

<sup>57</sup> [www.comunidadeislamica.pt](http://www.comunidadeislamica.pt)

A *sunnah* é a segunda fonte do Islã e contém *hadith* (ou *ahadith*, no plural), que são os ditos e os feitos do profeta. É através dela que todos os muçulmanos aprendem como o profeta viveu e como se comportava. Enquanto o *Alcorão* contém os princípios da lei islâmica, a *sunnah* reúne as suas explicações. Ou seja, se no *Alcorão* são determinadas as 5 orações diárias, é na *sunnah* que o muçulmano encontra como realizá-las. Enfim, a *sunnah* é a forma escrita da narrativa, fundamental para a compreensão do *Alcorão*.

Não há um livro compilado da *sunnah*, apenas textos justapostos, classificados por assuntos. A princípio, o profeta não quis transformá-la em livro para que não se confundisse com o *Alcorão*. Além do que, poucos eram os que sabiam escrever. Entretanto, o profeta ordenou que fossem passados adiante os ensinamentos. Mas, com a expansão do Islã, houve a necessidade de melhor certificar a veracidade dos *ahadith*, pois com o tempo muitos começaram a ser inventados, conforme interesses particulares.

Para que tenham validade, é preciso observar o *isnad* (a cadeia de transmissores), ou seja, a sequência de nomes das pessoas que falaram e ouviram, até chegar ao profeta. Os *ahadith* considerados mais conhecidos e «autênticos» são: o *Sahih do Bukhari* (o de maior veracidade, depois do *Alcorão*), o *Sahih do Muslim* (que iguala em autenticidade), os *Sunan de Abu Daud*, *Tirmizi*, *ibin Maja*, *Nassai* e a *Muataa* do *imam Malik*.

Com efeito, se, por um lado, no *Alcorão* há questões relativas a «vendas, compras, empréstimos, prestações, associações, leis penais, herança, relações matrimoniais, políticas, sociais e familiares, problemas de guerra e paz, e outros

aspectos concernentes à vida mundana», por outro lado, a *sunnah* também faz injunções com problemas «econômicos, sociais, políticos e legais»<sup>58</sup>.

Como terceira fonte do Islã está a *shariah*, «a lei islâmica», que se originou do *Alcorão* e da *sunnah*. Como já dito, o *Alcorão* é palavra de Deus e a *sunnah* é uma importante fonte de orientação e de normas. Ao homem foi destinado um código de conduta, que o orienta no caminho do bem. Essas leis exigem que ele esteja atento aos seus direitos pessoais e aos dos que com ele convivem na sociedade. Assim, a finalidade da *shariah* é garantir os bons relacionamentos, evitando conflitos.

Ademais, a lei islâmica é uma combinação da *shariah* e da *fiqh* (jurisprudência). A primeira, uma lei divina que tem sua origem no *Alcorão*, portanto, genérica e imutável. A *fiqh*, composta por leis deduzidas da *shariah*, então, específica e mutável. A palavra árabe *fiqh* significa conhecimento, entendimento e compreensão. Refere-se às normas legais dos exegetas muçulmanos, baseado em seus conhecimentos da *shariah*. A *shariah* surgiu para solucionar os problemas até então inexistentes e foi criada no segundo século da *Hégira*, com a expansão do Islã, para as questões que necessitavam de explicações, mas que não tinham respostas no *Alcorão* e na *sunnah*.

Seja como for, os tribunais islâmicos são posteriores ao profeta e as leis devem ser aplicadas somente aos muçulmanos, apesar da discordância entre alguns estudiosos, que entendem poder aplicá-las a não muçulmanos que vivem em países de maioria islâmica. É igualmente importante salientar que o julgamento é sempre realizado com base no que é «lícito» ou «ilícito» dentro do Islã.

As normas da *shariah*, que valem no cotidiano do muçulmano, são categorizadas em «prescritas», «recomendadas», «permissíveis», «não

---

<sup>58</sup> [www.sbmj.org.br/Sunnah-autoridade.htm](http://www.sbmj.org.br/Sunnah-autoridade.htm)

recomendadas» e «ilícitas». A «prática» ou «não prática» pode ser «recompensada», «não recompensada», «punida» ou «não punida». Assim, as normas «prescritas» (*fard*) referem-se também à «obrigatoriedade» (*wajib*), «compulsoriedade» (*muhattam*) e «necessidade» (*lazim*). E mais, podem ser «individuais» e «sociais». No primeiro caso (individuais), estão as orações, o *zakat*, e outras. No caso do que é socialmente obrigatório, as normas podem ser praticadas por uns, mas não, necessariamente, por todos. São, por exemplo, as orações funerais, realizadas, geralmente, por um grupo determinado. O que é «recomendado» está relacionado à *sunnah*, mas não há «recompensa» para «a prática» e a «não prática» do que é «permitido», mas a «não prática» do «não recomendado» e do «ilícito» é recompensada<sup>59</sup>.

O principal objetivo da *shariah* é assegurar e proteger os muçulmanos, como indivíduos e como corpo social. A família, por exemplo, é a base fundamental e cada membro tem seus direitos, mas também tem os seus deveres. O pai é o provedor e o administrador, a mulher trata da manutenção da casa e da educação dos filhos; e, aos filhos, cabe obediência aos pais e o sustento, se necessário. A *shariah* se preocupa em defender as necessidades básicas do homem: questões relativas à herança, aos delitos, empréstimos a juros, alimentação, atos cotidianos, definição dos valores e modos de conduta de vida que devem orientar o comportamento dos fiéis.

Em suma, para preservar o *din* (a religião), é necessário que o muçulmano esteja livre do que é considerado ilícito. Ele deve preservar as normas em relação ao casamento e a reprodução, alimentação *halal* (permitida), evitando a carne de porco, a carne com o sangue e os animais que se alimentam de carne, lembrando Mary

---

<sup>59</sup> Em <http://www.sbmri.org.br/>

Douglas (1991;2000) em seus argumentos sobre os rituais religiosos, dieta e a teoria da poluição, o puro e impuro. Deve evitar também o contato e a ingestão de bebidas alcoólicas, de drogas e de tudo que intoxique. Além disso, deve condenar o suicídio, o que comete assassinato, o aborto, salvo em caso de risco para a vida da mãe. É recomendável vestir-se com modéstia, o exercício do controle sexual para os solteiros e também se considera condenável o muçulmano que não trabalha, e que vive de forma improdutiva. Entretanto, é preciso lembrar que há divergências decorrentes das quatro principais escolas sunitas de pensamento islâmico (*hanafita*, *malikita*, *shafi'ita* e *hanbalita*), e discordâncias até mesmo dentro de uma mesma escola de pensamento<sup>60</sup>.

A escola de pensamento *hanafita*, cujo nome vem de seu fundador, Abu Hanifa, morto em 767, encontra-se, sobretudo, na Turquia (de onde foi difundida pelos Otomanos), na Índia, no Afeganistão, na China e em locais com influências otomanas<sup>61</sup>. «De espírito bastante largo, sem laxismo, esta escola gosta de recorrer à razão», diz Jacques Jomier (1992, p. 92). Encontra-se, conjuntamente com a escola *malikita*, na origem da «Teoria Clássica do Direito Islâmico», que defende o *Alcorão*, o *hadith*, o julgamento analógico (*qiyâs*) e o julgamento pessoal (*ray*), como fontes essenciais do Direito Islâmico. Segundo Mariana Sampayo<sup>62</sup>, «a particularidade da escola hanafita reside no facto da doutrina oficial da escola se fundar, em certos casos, não na analogia estrita, mas nos resultados da opinião pessoal dos primeiros teorizadores da escola» (2000, p. 128).

---

<sup>60</sup> Aqui citaremos apenas as quatro escolas de pensamento mais conhecidas, o que não exclui a existência de outras.

<sup>61</sup> Os locais onde encontram-se cada escola varia de fonte para fonte. Nesse texto, busquei um consenso entre duas fontes: Jomier, 1992 e Sampayo, 2000.

<sup>62</sup> Mariana Sampayo é portuguesa e mestra em Relações Internacionais pela Universidade Portucalense., Porto – Portugal.

A escola *malikita*, cujo nome também se originou do seu fundador, aliás como todas elas, *imam* Malik, morto em 795, em *Hedjaz*, está na Arábia, na África do Norte e Central, no Egito e no Sudão e fundamenta-se no «princípio da utilidade geral que desperta em alguns a ideia do bem comum» (Jomier, 1992, p. 92). Respeita a hierarquia das fontes de direito: *Alcorão*, *sunnah*, Direito Consuetudinário de *Medina (Urf)*, princípio do bem comum (*Maslaha*) e, quando não contraria o bem público, o julgamento pessoal da tradição (*ray*).

A escola *shafi'ita*, do *imam* al-Shafi'i, morto em 855 e sepultado no Cairo, encontra-se no Baixo Egito, na Síria, na Arábia Meridional, na Malásia, na Indonésia, na África Oriental. Ela é «um esforço para unir tradição e consenso da comunidade muçulmana» e se faz em «definitivo por um amplo raciocínio analógico», explica-nos Jomier (1992, p.92). Em outras palavras, essa escola rejeita o *ray* (julgamento pessoal) e admite o *qiyâs* (julgamento analógico), para casos não resolvidos pelo *ijmâ* (consenso comunitário).

E, finalmente, a escola *hanbalita*, de Ibn Hanbal, também morto em 855, que trouxe de volta um «tradicionalismo estrito» e inspirou o movimento reformador *wahhabita*, da Arábia Saudita. Essa escola surgiu como reação à escola anterior, ou seja, contra as inovações (*bid'a*) introduzidas na *sunnah* pelo recurso do consenso comunitário.

Sobre a divisão do mundo muçulmano, é importante dizer que as cisões que ocorreram com a morte do profeta persistem ainda hoje. São de proveniência política e se relacionam com a sucessão (e com o califado), e não com o dogma religioso.

O principal grupo muçulmano, e mais numeroso, é formado pelos sunitas, que depois da morte de Osman, o terceiro califa, aderiram a Moawiya, seu sobrinho, e

aos califas que o sucederam. Esses acreditavam que o processo de sucessão deveria ocorrer entre os árabes *coraixitas*, ou seja, da mesma tribo do profeta. Os que não aderiram a Moawiya se subdividiram em dois grupos: os xiitas, o maior deles, e os *caregitas*, uma ínfima minoria.

Os sunitas, portanto, compõem a maioria muçulmana e, como a própria palavra sugere, são os que seguem a *sunnah* e o *hadith*. Assim, ser «*sunni*» significa seguir a tradição. Os califas, sucessores do profeta, eram sunitas e «mostraram pretensões de ser não apenas os sucessores do Profeta como chefes de comunidade, mas subgerentes de Deus na Terra e intérpretes últimos da lei divina», disse Albert Hourani (1995, p. 77)<sup>63</sup>. O califa não era nem profeta nem intérprete infalível da fé, era um chefe que deveria manter a paz e a justiça. Por isso, era preciso ser um conhecedor da lei religiosa.

Das práticas simples às mais complexas, os sunitas sempre acreditaram que os comportamentos e os hábitos do profeta *Muhammad* deveriam ser seguidos, em todos os passos e por toda a vida. Para Farhad Daftary,

os muçulmanos sunitas da Idade Média ou, melhor dizendo, os seus letrados religiosos (*‘ulama’*), elaboraram uma imagem da primeira fase do Islão que diverge grandemente dos dados da moderna investigação acerca do assunto. De acordo com esta perspectiva, o Islão terá constituído, desde cedo, um fenómeno monolítico com um suporte doutrinal bem articulado, a partir do qual derivaram diferentes grupos ao longo do tempo. O Islão sunita foi assim retratado pelos seus defensores como a ‘verdadeira’ interpretação do Islão, enquanto que todas as comunidades muçulmanas não-sunitas, em especial as xiitas, que se ‘desviaram’ do caminho certo foram acusadas de *ilhad*, ou heresia (2003, p. 32)<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Alberto Hourani é historiador inglês. Formou e lecionou em *Oxford*. Foi professor visitante nas universidades de *Chicago*, *Harvard* e na *American University* em Beirute. Dirigiu o *Middle East Center* e foi Membro Emérito do *St. Antony’s College*, em *Oxford*. Dentre suas publicações estão também *Islam in european thought* e *O pensamento árabe na era liberal*.

<sup>64</sup> Farhad Daftary foi educado no Irã, Europa e Estados Unidos. Doutorou-se na *University of California (Berkeley)*. É diretor do *Departamento f Academic Research and Publications* do *Institute of Ismaili Studies*, em Londres. É consultor da *Encyclopaedia Iranica* e editor da

Não seria correto afirmar que os xiitas não acreditam na *sunnah* do profeta, embora seja verdade que há algumas discordâncias das tradições dos sunitas. A origem do xiismo remonta à sucessão do profeta. Ele não poderia ser sucedido por um profeta *nabi*, ou seja, por um profeta que era inspirado, mas que não tinha recebido uma mensagem especial. O grupo que defendeu Ali (o último califa), como sucessor, cresceu e formou o que chamou-se *Shi'at'Ali*, «o partido de Ali». A partir daí, houve a cisão. Além disso, para os xiitas, a sucessão deveria vir da família do profeta, pois somente assim seria possível uma construção legítima da explicação e da interpretação da mensagem do Islã, surgindo, outras cisões dentro do xiismo. Após a morte de Ali, os xiitas não apoiaram a sucessão de Moawiya, o que cindiu ainda mais a *ummah*.

Da união entre a filha do profeta (Fátima) e Ali nasceram Hassan e Hussein, que, após a morte de Ali, tornaram o segundo e terceiro *imams*. Depois disso, todos os *imams*, até o último que se ocultou misteriosamente, foram descendentes diretos do profeta *Muhammad*; para os xiitas, os únicos intérpretes autorizados do *Alcorão*. As divergências políticas iniciais se transformaram em divergências religiosas e os xiitas desenvolveram seu próprio sistema de leis e de interpretações.

Dentre os «partidários de Ali», os duodecimanos (que reconhecem os doze *imams*), maioria entre os xiitas, e os septmanos (que reconhecem os sete *imams*) acreditam que o último *imam* ocultou-se e vive até hoje. Para eles, o *imam* oculto é o *Mahdi*, que desapareceu sem deixar vestígios, mas que reaparecerá no final dos tempos. O *Mahdi* lutará contra as forças do mau e governará a terra por um tempo. Depois, retornarão Jesus Cristo, o profeta *Muhammad*, Ali, todos os *imams* e profetas e Deus, para o Juízo Final.

---

*Ismaili Heritage Series*. É especialista em em estudos ismaelitas. Escreveu várias obras traduzidas para o árabe, persa, urdu e várias línguas europeias.

Os sunitas combatem algumas práticas xiitas, como a peregrinação ao túmulo dos *imams* e o martírio de Hussein que é celebrado no feriado da *Ashura* (no décimo dia do mês *Muharram*), data em que comemoram a criação de Adão. Assim, o flagelo que celebra o aniversário de morte e o massacre da família e dos companheiros de Hussein em *Karbala*, no Iraque, embora não seja aceito entre os sunitas, é importante para os xiitas, pelo seu sentido moral e religioso.

Fora essas cisões, surgiram outras correntes, dentre elas o *sufismo*, o *babismo*, o *bahaísmo*, e movimentos como *wahhabismo*, *Tabligh Jamaat*, que veremos um pouco mais adiante<sup>65</sup>.

Também não devemos esquecer o movimento surgido nos Estados Unidos, *Nation of Islam* (NOI), ligado ao movimento negro e à figura de *Malcolm X*.

Como última abordagem dessa viagem aos traços sócio-históricos mais gerais do passado islâmico, trago fatos que lembram que a sua expansão foi além do mundo árabe. As conquistas, que começaram com o profeta *Muhammad* (que conquistou e reconquistou *Meca*) seguiram, depois de sua morte, com os califas. Quando Omar (o segundo califa) morreu, o império bizantino já havia perdido, para os muçulmanos, a Síria, Jerusalém e o Egito. O Iraque foi conquistado pela Pérsia, mas já tinha perdido sua batalha para o exército árabe. Os muçulmanos conquistaram a Armênia. Enfim, o império árabe estava se formando.

Sob o reinado do terceiro califa (Osman), as conquistas continuaram. A técnica usada para a ocupação dos países consistia no avanço de uma primeira leva de combatentes que lutava (ou sitiava) e depois se retirava. Somente mais tarde o país era ocupado. Um exemplo foi a Tunísia, que sofreu a primeira invasão em 647, mas só foi, de fato, conquistada em 670. Toda a parte norte da África foi conquistada

---

<sup>65</sup> Sobre o sufismo ver Camargo, 2006; Ali-Shah, 1992; Shah, 1998.

entre 670 e 700. Em 711 o general Gebel Tariq (o Gibraltar) desembarcou na costa da Espanha e, de lá, avançou para o sul da Gália (atual França) até 300 quilômetros de Paris, em Poitiers. A conquista seguiu para Kabul (Afeganistão), China Ocidental e Paquistão. Enfim, em 71 anos o mundo muçulmano tornou-se extenso. As populações, não convertidas de cristãos e de judeus das regiões, que iam se islamizando, pagavam impostos maiores do que os muçulmanos. Acredita-se que essa possa ter sido uma das motivações de conversão.

Com o poder concentrado nas mãos dos árabes, os muçulmanos convertidos se revoltaram, culminando num movimento que derrubou os Omíadas<sup>66</sup>. Os Abássidas, apoiados por muçulmanos não árabes, tornaram-se os mantenedores do poder, resultando no califado de Bagdá, em substituição ao califado de Damasco, antiga residência dos califas<sup>67</sup>. Foi nos séculos IX e X que Bagdá teve seus dias de glória, com uma civilização dominada pelas artes e pelas letras. Artistas, sábios e escritores eram protegidos por califas mecenas. E a expansão do Islã continuou, pela guerra ou não.

A Mauritânia e Gana foram conquistadas pelos Almorávidas<sup>68</sup>. Desse movimento em direção ao norte, resultou a conquista do Marrocos, com a fundação da cidade de Marrakech, prosseguindo até o sul da Península Ibérica e para o leste, no território argelino. Esse império caiu e os Almoadas, definitivamente,

---

<sup>66</sup> Omíada: dinastia califal de Damasco (661-750) e de Córdoba (756-1031).

<sup>67</sup> Abácida: dinastia califal sediada em Bagdá (750-1258), depois de ter derrubado a dinastia Omíada

<sup>68</sup> Os Almorávidas, de uma região próxima ao Senegal, eram «nómadas berberes islamizados que controlavam o tráfico caravaneiro entre o Drá e o Níger. A influência que sobre este povo teve as pregações do Islão por Abdalá ibn Yasin não terá sido estranha à movimentação que iniciaram por volta do ano de 1050» (Sampayo, 2000, p. 15n).

conquistaram o *Magrebe* e o *Al-Andalus*<sup>69</sup>. É digno de nota o fato de que os Almoadas conseguiram, durante quase um século, unir o *Magrebe* árabe<sup>70</sup>.

Na África, o avanço dos muçulmanos no sul do Egito foi lento. O Islã instalou-se na parte norte da África de forma progressiva. Primeiro, chegaram os comerciantes. Depois, houve a conversão de reis e de sultões, enfim, de personalidades importantes, tornando-se um Islã de letrados, guerreiros e comerciantes. A escrita árabe foi adotada e houve uma conexão entre *Meca* e *Cairo*. O povo somente foi islamizado com as guerras santas ou pelas confrarias. A *Qâdiriyya* ficou conhecida como uma das confrarias que contribuiu para a islamização na África, juntamente com a dos *Tijânis*. E assim, o Islã seguiu se expandindo na África (pelo sul do Saara).

Foram os *peuls*, também chamados de *Fulbés* ou *Fulânis*, oriundos do leste, mas vindos do oeste milênios antes, que iniciaram, na Guiné, as ações bélicas, com finalidade de converter tribos pagãs. Outro grupo, os guerreiros de *Sokoto*, atacou os emires *haussas* muçulmanos, acusados de praticar um Islã «pervertido», propondo a volta da «pureza da fé». Outros grupos muçulmanos da África do Oeste, imitando os *peuls*, seguiram guerreando e convertendo o povo.

No Zaire, o Islã chegou também através dos árabes, havendo um grande movimento de conversões. A penetração pela Etiópia e pelo Sudão começou no porto de *Zayla*. Enfim, todos os países em volta do Saara tornaram-se muçulmanos.

O Islã também entrou na Indonésia (*Sumatra*), tornando-se o maior povoado muçulmano, seguido pela África. Os turcos avançaram conquistando o norte e o nordeste da Índia. Os Otomanos também foram em direção à Europa, governando

---

<sup>69</sup> Almóadas: movimento berbere. A partir da sua capital, Marrakech, organizaram, de 1146 a 1269, um enorme império que ia do Marrocos à Líbia e ao *Al-Andalus*, nome dado à Península Ibérica, depois de derrotarem os Almorávidas.

<sup>70</sup> Os países que formam o Magrebe são: Líbia, Tunísia, Argélia, Marrocos e Mauritânia.

por 6 séculos, depois tomaram a Anatólia e Bizâncio (que virou Constantinopla e depois Istambul). Chegaram a Albânia, Bulgária, Grécia, a antiga Iugoslávia, Hungria, sul da Rússia e Romênia. E as regiões que chamamos de Oriente Médio faziam parte do Império Otomano.

Num caminho contrário, os muçulmanos começaram a ser expulsos da Espanha e, com a queda do último reinado muçulmano de Granada, em 1492, a reconquista cristã começou a tomar força<sup>71</sup>.

A dominação turca nunca foi muito bem aceita no Oriente Médio, por isso, um nacionalismo árabe floresceu. Na Primeira Guerra Mundial, os turcos aliaram-se aos alemães, e os árabes, aos britânicos. Com a derrota dos alemães, o Império Turco se desfez. Nesse período, deu-se o início ao colonialismo. Por volta de 1965, as ex-colônias tornaram-se livres, e poucos países muçulmanos ainda se encontravam sob dominação europeia. Sobre as descolonizações, tema importante na imigração portuguesa, retornarei um pouco mais à frente, assim como relatarei sobre o *Gharb al-Andalus*, importante também na história dos muçulmanos na Península Ibérica e na história recente de Portugal.

## **2.2. CONTEXTO CONTEMPORÂNEO**

Pensar em Islã, algumas vezes, nos traz à mente os povos árabes e essa correlação está implícita na genealogia da religião. Entretanto, o mundo árabe não se resume a muçulmanos e, na atualidade, a maioria dos muçulmanos não são árabes. O mundo árabe conta com uma diversidade de tradições e de crenças:

---

<sup>71</sup> [www.icarabe.org/curso/Aula\\_6.pdf](http://www.icarabe.org/curso/Aula_6.pdf)

judeus, cristãos maronitas, melquitas, ortodoxos (antioquinos), siríacos, católicos romanos, protestantes.

Em pesquisa realizada em 2009 pelo *Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life* em mais de 200 países, ficou constatado que a população muçulmana no mundo consiste em 1.57 bilhões de pessoas, o que representa 23% da população mundial, estimada em 6.8 bilhões. Mais de 60% dos muçulmanos estão na Ásia e cerca de 20% no Oriente Médio e norte da África, sendo que essas duas últimas regiões têm a maior porcentagem de países de maioria muçulmana.<sup>72</sup> Assim, quase um quarto da população mundial é seguidora do Islã, religião de maior crescimento. É preciso desfazer a confusão que persiste entre muçulmano e árabe e desmistificar que o Islã é a religião dos árabes ou do Oriente Médio, embora exista um certo autoritarismo religioso, particularmente, da Arábia Saudita e do Egito, que se colocam como centros doutrinários islâmicos.

Quando se diz que a língua litúrgica do Islã é o árabe, isso implica dizer que a oração, a recitação do *Alcorão*, o *zikr* (que é a lembrança de Deus), as fórmulas (*bismillah*, *inshallah* e outras) devem ser feitas na língua original, ou seja, que «estes são actos de devoção cuja essência é o acto de comungar com o Divino pela vocalização de Sua Palavra» (Vakil *apud* Coelho e Rocha, 2005, p. 181)<sup>73</sup>. Entretanto, os sermões de sexta-feira, os estudos alcorânicos, enfim, tudo que cada muçulmano tem de mais íntimo para se comunicar com Deus, deve ser feito na língua de cada um.

---

<sup>72</sup> O Pew Forum está baseado em Washington, D.C. [www.pewforum.org](http://www.pewforum.org)

<sup>73</sup> O árabe é a língua do *Alcorão* e o *Alcorão*, para os muçulmanos, é a palavra de Deus. Não é o sentido que é sagrado, mas sim a «Palavra de Deus, na sua enunciação, o que, por definição, não é traduzível». Por isso, «toda e qualquer tradução será já uma interpretação, um trabalho humano, histórica e culturalmente específico, mais ou menos literal, ou fiel, mas só o texto árabe pode constituir a base e a autoridade última, na resolução de qualquer questão de interpretação» (Vakil *apud* Coelho e Rocha, 2005, p. 181).

Segundo Vakil, o Islã é uma religião universal, não é uma cultura, e «como religião será sempre vivida em contextos culturais específicos aos quais se adapta», todavia, «quando a cultura, a linguagem, os ritos, as práticas, a inter-relação local, geram características fortes e reconhecíveis na vivência ou no discurso islâmico, como no caso do *Islão africano*, do Islão do subcontinente asiático, do Sudeste Asiático, do Irão, da Turquia, por exemplo, é comum designá-lo por esses termos» (*apud* Coelho e Rocha, 2005, p. 183 – grifo meu).

Seguindo essa linha de raciocínio, se observarmos a diversidade cultural entre os muçulmanos de várias partes do mundo, é possível que enxerguemos vários Islãs. Entretanto, se olharmos mais atentamente, percebemos que, embora procedentes de distintas áreas geográficas e de culturas diversas, encontraremos entre eles os mesmos preceitos islâmicos. Também para Ramadan (2004) só existe um Islã, e os princípios fundamentais que o definem são aqueles que todos os muçulmanos aderem. Há, no entanto, possibilidades de transformações e adaptações aos vários contextos sociais e culturais. Em outras palavras,

O Islã é uma água límpida, com propriedades bem determinadas, e que é a mesma em toda parte. Mas o solo sobre o qual flui essa água pode ser bem variado. Assim, em cada caso, a água tomará a cor das pedras, da areia, da terra, que constituem o fundo do seu leito (Jomier, 1992, p. 64).

A imigração é uma das principais causas do crescimento do Islã no mundo. A universalidade da mensagem islâmica permite a adaptação de qualquer muçulmano no Ocidente, ainda que mantenham as suas especificidades culturais. Entretanto, é preciso cautela para que a sobreposição da sua cultura e dos princípios islâmicos não dificultem a sua integração. E, ainda, que ele não se sinta como o representante

do único caminho de ser autenticamente muçulmano, à exemplo da cultura árabe, já referenciada. Islã e cultura podem estar juntos, numa relação complexa e delicada.

Os muçulmanos que emigram de seus países levam ao país de destino não apenas as memórias dos fundamentos islâmicos, mas também o seu modo de vida, continuando muçulmanos árabes, muçulmanos asiáticos ou muçulmanos africanos, seja no Brasil, em Portugal ou qualquer outro lugar. Mas, com o aparecimento da segunda e terceira gerações, a situação se modifica, pois esses últimos se distanciam da sua procedência, ainda que os pais tentem preservá-las. Todavia, os jovens muçulmanos, filhos de imigrantes, têm reivindicado um retorno ao Islã. Também os convertidos, «que tiveram que escolher entre ‘tornar-se’ paquistanês ou ‘tornar-se’ árabe em vez de ser muçulmano», têm começado a se dar conta da diferença entre Islã e cultura (Ramadan, 2004, p. 215). Assim, segundo esse autor, «a consciência e o nascimento de um novo entendimento do Islã marca o período de transição, que nós estamos experimentando nos dias de hoje» (2004, p. 215). Para as gerações mais novas de ascendência muçulmana e para os convertidos, «isso é um sinal de esperança, o caminho da salvação que tem o potencial de levá-los a reconciliar seus princípios islâmicos com a vida no Ocidente» (2004, p. 215-216)<sup>74</sup>. Para o autor, os muçulmanos estão construindo uma «personalidade muçulmana» e desenvolvendo uma forma de «Islã europeu», «Islã americano» (e eu diria, também, brasileiro e português), mantendo fidelidade aos princípios islâmicos, mas com a cara das suas próprias culturas, e, definitivamente, enraizados nas sociedades ocidentais. Entretanto, ser muçulmano no Ocidente, tentando respeitar os valores e princípios islâmicos, não é fácil, diz ele.

---

<sup>74</sup> No original: «This awareness and the birth of a new understanding of Islam marks the period of transition we are experiencing today, and it is inevitably difficult, even impossible, for parents of the first generation to cope with. For the younger generations, as for the converts, it is a sign of hope, the way of salvation that has the potential to lead them to reconcile their Islamic principles with life in the West».

Maréchal nos apresenta alguns dados de uma pesquisa realizada na França sobre as práticas religiosas: 85% dos muçulmanos mais jovens, no país, seguem apenas algumas práticas religiosas islâmicas. Relativamente às orações diárias, somente 35% dos muçulmanos (imigrantes da primeira geração) realizam todas, e a porcentagem cai para 14% quando se trata de segunda geração; na Holanda, apenas 4% dos Turcos que lá residem disseram rezar 5 vezes ao dia (2003, p. 17-18).

Para alguns imigrantes muçulmanos de primeira geração, a cultura ocidental é perturbadora. Os contatos com o proibido e as obrigações religiosas, às vezes, podem levá-los ao isolamento ou a um maior contato com os seus semelhantes. Com a segunda e terceira gerações, o dilema continua para os pais, que querem manter os filhos dentro de suas tradições culturais e religiosas, enquanto os filhos sentem-se divididos entre o que aprendem em casa e o que os rodeiam na sociedade em geral. Exemplos contrastantes entre as duas realidades são: os casamentos inter-religiosos, a poligamia, as questões relacionadas à vida profissional, igualdade entre gêneros, preconceitos, fundamentalismos, dentre outros.

Em países ocidentais, com leis monogâmicas, nota-se uma maior preocupação entre os líderes religiosos que procuram ser mais cautelosos em relação às cerimônias de casamento, a fim de evitar problemas com a lei. Ao homem muçulmano é permitido o casamento com até quatro mulheres, e a não aceitação da poligamia, pela mulher, deve ser expressa no contrato de casamento<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> O casamento poligâmico exige do marido que trate as suas esposas com equidade sem favorecimento de uma, em detrimento da outra. «E se receardes não poder tratar os órfãos com equidade, desposai tantas mulheres quantas quiserdes: duas ou três ou quatro, Contudo, se não puderdes manter igualdade entre elas, então desposai uma só ou limitai-vos às cativa que por direito possuis. Assim, ser-vos-à mais fácil evitar injustiças» (Chalita, s/d, p. 39-40, Surata, 4: 3, *Alcorão*).

Até mesmo no Egito, segundo Fatma Khafagy, grupos formados por muçulmanas (e não muçulmanas) têm empenhado seus esforços para mudar os atuais códigos da família, por conta dos grandes problemas sociais que o antigo código tem causado<sup>76</sup>. Milhares de crianças egípcias têm sido abandonadas nas ruas, devido à poligamia e à recusa dos maridos do cumprimento dos seus deveres para com suas ex-esposas e filhos. Luta-se para que o pedido de divórcio não seja unilateral e que a poligamia seja, pelo menos, restringida ao máximo, disse Khafagy no *Tercer Congreso Internacional de Feminismo Islâmico*, realizado em Barcelona (Espanha) entre os dias 24 e 27 de Outubro de 2008.

Adaptações, ou modernizações, são percebidas entre os muçulmanos que vivem no Ocidente. O pedido de divórcio unilateral é feito pelo homem, embora a mulher também tenha o direito de o fazer, desde que explicitado em contrato matrimonial. Entretanto, o *talak* (declaração de divórcio) tem sido realizado de maneira inusitada. Foi com o que me deparei numa matéria jornalística que dizia: «Divórcios por mensagens de telemóvel».

A egípcia Iqbal Abul Naser recebeu três SMS com a *talak* (declaração de divórcio) e recorreu aos tribunais para averiguar qual é estado legal do seu matrimónio, escreve o *El País* [...] O homem já tinha proferido as mesmas palavras em duas ocasiões anteriores já que, segundo a *sharia* (lei islâmica), os homens podem pôr fim ao seu matrimónio se declararem três vezes «divorcio-me de ti». Ainda que alguns clérigos afirmem que é necessário que uma das três vezes se faça perante um tribunal, outros consideram que basta que se faça diante de testemunhas.

---

<sup>76</sup> Fatma Khafagy, egípcia, doutorada em Planificação do Desenvolvimento pela Universidade de Londres, tem trabalhado durante 15 anos na UNICEF como responsável (regional) pelo Programa de Género e Desenvolvimento da UNIFEM. É autora de várias publicações sobre os direitos das mulheres árabes e é fundadora e diretora da Oficina do Defensor do Povo para a Igualdade de Género no Conselho Nacional da Mulher no Egito. É também consultora das Nações Unidas e de outros órgãos de assistência na Europa, assim como, voluntária da Junta de Aliança das Mulheres Árabes no Egito e na Secretaria Executiva da Associação de Mulheres Muçulmanas pela Democracia e pelos Direitos Humanos.

Abul Naser, uma engenheira que vive no Cairo, dirigiu-se a um tribunal de família para conhecer a sua situação depois do SMS. É ainda uma mulher casada? Ou o divórcio pronunciado pelo seu marido tem validade legal? (*IOL Portugal Diário*, 14.01.2008)<sup>77</sup>

Na sessão dos comentários dessa mesma matéria, havia a confirmação do mesmo fato ocorrido em Portugal:

Pois é verdade. Em Portugal os egipcios também o fazem. Eu fui casada com um egipcio que logo que teve a nacionalidade portuguesa me despachou com um *talak* por sms. Sou portuguesa, muçulmana, convertida (*IOL Portugal Diário*, 14.01.2008)

Outras mudanças vêm ocorrendo em decorrência da modernização no Ocidente. A situação das mulheres muçulmanas, antes limitada ao trabalho doméstico, modifica-se, ainda que não se possa negar que é fonte conflitos familiares.

E mais, as discriminações sofridas nos países ocidentais, e nesse caso não somente restrito às mulheres, são visíveis. Primeiro, pela condição de imigrante da maioria muçulmana e, segundo, por conta da religião. Essa discriminação vai desde a procura de um local para fixar residência até à procura de emprego ou de um meio de sobrevivência. As restrições, por suas condições de imigrantes (e muçulmanos), são muitas e chegam, por vezes, ao racismo (e porque não dizer ao xenofobismo). De um modo mais amplo, poucas são as empresas que permitem, aos muçulmanos, ausentarem-se nos seus feriados religiosos, às sextas-feiras, ou nos horários das orações. E é fácil perceber a fadiga de alguns, em consequência do jejum, durante o

---

<sup>77</sup> <http://diario.iol.pt/acredite-se-quiser/acredite-se-quiser-telemovel-divorcios-divorcio-casamento/903053-299.html>

mês do *Ramadã*. Além disso, algumas empresas recusam mulheres que usam o *hijab* ou, quando aceitas, não têm contato direto com os clientes. A preocupação dos empresários é a imagem dos seus negócios e a aceitação por parte dos clientes.

Muitos muçulmanos no Ocidente têm lutado para conciliar religião e vida profissional. Alguns trabalham em hotéis muçulmanos, agências de viagens especializadas em vender pacotes para a peregrinação à *Meca*, comércio voltado para venda de acessórios funerários (de acordo com preceitos islâmicos), negócios ligados a agências matrimoniais para muçulmanos, lojas de roupas e *hijab*, comida *halal* (incluindo matadouros e açougues), bancos islâmicos, organizações voltadas a ajuda humanitária e centros islâmicos (Maréchal, 2003). No Brasil, muçulmanos bem sucedidos financeiramente têm seus próprios negócios e empregam os irmãos de fé.

Em contrapartida, há os muçulmanos que precisam submeter-se a trabalhos não recomendados pelo Islã, como: o contato com álcool, alimentos considerados *haram*, manuseio de algumas substâncias químicas, algumas funções da área financeira (pela proibição dos juros), alguns esportes, artes (dança, fotografia, pintura), ambientes mistos e outros.

Segundo Roy, há uma ocidentalização do mundo muçulmano, uma «globalização» ou «modernização», ainda que existam resistências ou, pelo menos, uma tentativa de retorno à tradição, pelos movimentos conservadores. Diz o autor:

A óbvia manifestação de reislamização em termos de comportamento pessoal (*hijab*; barba) e o crescimento das práticas religiosas e da legislação do estado (da Argélia ao Irã) não está pronta a uma reversão aos padrões tradicionais da vida em família (como a poligamia e a família extensa com inúmeros filhos); pelo contrário, tem acompanhado um processo de ocidentalização (2004, p.14)<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> No original: «The obvious manifestations of re-islamisation in terms of personal behaviour (*hijab*, or veil; beards) and a growth in religious practices and even state legislation (from Algeria to Iran) did not prompt a reversion to traditional patterns of family life (such as

Portanto, o Islã tende a se adaptar às leis e às tradições dos países de acolhimento, mesmo que alguns movimentos ignorem, ou até mesmo rejeitem a ocidentalização. Em outros termos, cada país ocidental integra o Islã de acordo com seus próprios sistemas de valores e os muçulmanos tendem a se expressar de acordo com eles, mesmo que isso possa contrariar, de certa maneira, as suas crenças ou que eles se oponham aos valores ocidentais.

Dentro de uma visão contemporânea, contrária aos movimentos conservadores, Wadud e Asma Barlas, ambas feministas muçulmanas, têm feito suas próprias interpretações do *Alcorão*. Por uma hermenêutica alcorânica, numa perspectiva feminina e aplicada aos dias de hoje<sup>79</sup>. 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. Portanto, os humanos estão em contato direto com Deus, num mesmo nível, sem hierarquias<sup>80</sup>

---

polygamy and the extend family with numerous children); on the contrary, it accompanied a process of westernisation».

<sup>79</sup> Asma Barlas, de origem paquistanesa, é professora de Política e diretora do Centro para o Estudo da Cultura, Raça e Etnicidade no *Ithaca College*, Nova York. Tem trabalhado sobre o encontro cristãos-muçulmanos, por uma perspectiva teológica e histórica, com objetivo de estabelecer as diferenças religiosas e propor uma teologia de reconhecimento mútuo. É autora de *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretation of the Qur'an* (2002).

<sup>80</sup> Apresentado no *Tercer Congreso Internacional de Feminismo Islámico, From Voice to Action: the New Ijtihad and Social Change*, realizado em Barcelona (Espanha) entre os dias 24 e 27 de Outubro de 2008, Além disso, Wadud mantém uma posição firme e interfere, favoravelmente, em relação, às mulheres e à outras minorias o que, algumas vezes, tem causado constrangimentos e enfrentamentos diante dos setores mais tradicionais do mundo islâmico. Ao fazer uma conferência numa mesquita em Toronto, em 2004, posicionou-se a favor dos casamentos homossexuais, do imanato feminino e foi contra os castigos corporais.

Wadud causou uma situação embaraçosa, quando dirigiu as orações, como *imam*, e fez o sermão, na oração de sexta-feira, para uma platéia mista. Esse ato foi condenado pelos *ulemás* (teólogos islâmicos) oficiais da universidade de *Al-Azhar* (Egito) e pelos *imams* de *Meca* e *Medina*. Entretanto, Wadud não parece ter se constrangido e disse não ter sido a primeira muçulmana a dirigir uma oração perante homens e mulheres. Para ela, a liderança dos homens nas orações foi apenas uma decisão imposta pelos juristas islâmicos e não uma prescrição alcorânica (2008, p. 288).

Dentro dessa mesma linha de pensamento, Barlas propõe também uma hermenêutica do *Alcorão* que permita aos muçulmanos defender a igualdade entre homens e mulheres, contra o patriarcado dentro do Islã. Barlas critica a leitura da desigualdade e, até mesmo, a opressão no *Alcorão*. Para ela, Deus não é «patriarca», o que exclui, por conseguinte, o discurso patriarcal presenciado no mundo islâmico. Questiona a interpretação das fontes do Islã – o *Alcorão*, a *shariah*, a *sunnah* – e condena a comparação entre a *sunnah*, que chegou a todos a partir das narrativas (*ahadith*) e o *Alcorão*, que é a palavra de Deus (*Al Furqán*, 2008, p. 14-19)<sup>81</sup>.

Barlas acredita numa «revolução» liderada por mulheres muçulmanas, que desempenharão papéis importantes na esfera pública, no futuro. E conclui que é preciso lutar pela igualdade, pois o *Alcorão* contém a liberdade em seu discurso.

Assim como Wadud, Barlas, no discurso comemorativo dos 40 anos da Comunidade Islâmica de Lisboa (CIL), em Junho de 2008, causou um certo mal-estar entre os presentes, ao apresentar suas ideias. Seu discurso foi, por muitos, considerado «inoportuno e polémico» (*Al Furqán*, 2008, p. 19). Entre outras

---

<sup>81</sup> Publicação do discurso realizado na Comunidade Islâmica de Lisboa.

questões, Barlas chamou a atenção para dois dos mais pungentes problemas que os muçulmanos enfrentam na atualidade: o primeiro deles é interno, refere-se à ausência de igualdade entre sexos, sendo as mulheres discriminadas. Diz ela:

podemos e *devemos* contestar as leituras do Corão contra as mulheres dado que essas leituras também corroem o nosso conceito de um Deus justo não criado, e por essa razão, nem masculino, nem feminino, e por isso, também, acima da parcialidade sexual (2008, p. 14, grifos da autora).

O segundo problema apontado por Barlas é externo e diz respeito às relações entre muçulmanos e não muçulmanos, e fundamenta-se no medo do Ocidente em relação ao Islã e aos muçulmanos, cuja oposição está enraizada na história e memória coletiva. Por exemplo, as «imagens depreciativas do profeta» remetem à época medieval. Segundo a autora, para os «cristãos medievais, o Profeta era o Anticristo, um ídolo pagão, o demónio, *Mahound* (tal como nos *Versículos Satânicos* de Rushdie) e um impostor; o Profeta aparece sob estas vestes desde as Cruzadas até a Reforma». Ainda diz que essa imagem negativa «atingiu a apoteose literária com Dante, que lhe assegurou um lugar no oitavo círculo do inferno». Dois séculos mais tarde, ainda segundo Barlas, o profeta vem como o «Anticristo» na obra de Lutero, referindo a ele 20 vezes, num único volume, «sempre em forma de demonização». Um século depois, Grotius, um jurista holandês, «proclama-o ladrão». A partir do século XVIII, o profeta volta à cena com Voltaire, que o classifica como «o pior tipo de .... Fanático» e para Diderot e Kant, que o declaram «o maior inimigo da razão que alguma vez viveu». Seguindo essa cronologia histórica, Barlas, na atualidade, remete às caricaturas dinamarquesas do profeta como um «toque político contemporâneo em imagens medievais do Profeta

para que ele agora surja como terrorista e não como Anticristo. Com isso, afirma que em qualquer um dos papéis o profeta ocupa o «mesmo lugar ideológico em relação ao Ocidente» (*Al Furqán*, 2008, p. 17.19).

Essa reflexão de Barlas mostra-nos as duas faces de uma mesma moeda. As diferenças que permeiam os muçulmanos, tanto no âmbito (inter) grupal como (entre) grupal. Parafraseando Arjun Appadurai, «o 'outro' hoje, nem sempre é um desconhecido». O «outro» chega-nos de várias formas e, entre elas, estão os imigrantes, os desconhecidos, mas também os próximos a nós: vizinhos que se tornam inimigos, amigos e familiares que se modificam com as viagens ou imigrações para terras distantes. Sobretudo, «num mundo de sonhos cosmopolitas e de ligações electrónicas, às vezes tornamo-nos o 'outro' para nós próprios», por conta das «múltiplas identidades, possibilidades e fantasias identitárias» (2008).

O «outro» pode ser o muçulmano que vive no seu tradicionalismo, mas pode ser também o muçulmano ocidentalizado, moderno, globalizado, reislamizado. Os muçulmanos de hoje estão na *net*, buscam aperfeiçoamento religioso através de *forums*, questionam os valores não só ocidentais mas também dos países islâmicos. São muçulmanos que buscam um estilo de vida (ou o seu estilo de vida). O *Muxlim Pal*, por exemplo, é um *Second Life* voltado para os muçulmanos dos países ocidentais. Mohamed El-Fatraty, criador do *website*, diz: «não somos um site religioso, somos um site concentrado no estilo de vida». Portanto, o *Muxlim Pal* é um *website* também para qualquer um que se interesse pela «cultura islâmica» e pelo estilo muçulmano. Assim, conclui El-Fatraty: «pelo que observamos em nossa pesquisa de mercado, a maioria dos muçulmanos tem um estilo de vida que não é tão diferente das outras pessoas [não muçulmanos]» (*Folha on line*, 9.12. 2008)<sup>82</sup>.

---

<sup>82</sup> <http://www1.folha.uol.com.br/folha/bbc/ult272u477011.shtml>

O muçulmano «moderno», «ocidental», quer expressar seus desejos, quer protestar, enfim, quer pertencer à sociedade mais ampla. O designer alemão, Melih Kesmen, para protestar contra as publicações das caricaturas do profeta na Dinamarca, e às suas reações violentas que emergiram, lançou uma grife *StyleIslam*, com mensagens pacíficas e que tem conquistado, cada vez mais, os jovens muçulmanos (e não muçulmanos) europeus. A mensagem que deu origem à grife, «*I love my prophet*» (Eu amo meu profeta), e outras como «*Hijab. My right. My choice. My life*» (*Hijab. Meu direito. Minha escolha. Minha vida*), «*Terrorism. Has no religion*» (Terrorismo. Não tem religião), têm feito sucesso entre os muçulmanos europeus. São adquiridas também por não muçulmanos, que preferem as mensagens contra as guerras (traduzida para o português) «Faça çay, não faça guerra» (*çay* é o chá turco) ou mensagens com citações dos dois profetas, Jesus e *Muhammad*. Kesmen está criando também produtos, como *hijab* e túnicas, unindo a recomendação de modéstia da vestimenta islâmica com a modernidade.

Ao ser indagado, pelo repórter da revista *Época*, se a repercussão do *StyleIslam* poderia mudar a idéia de um Islã marcado por radicalismos, responde:

Tenho certeza disso. As reações da mídia ocidental mostram que as pessoas estão esperando surgir uma imagem mais positiva do islamismo. Elas esperam que os muçulmanos mostrem que fazem parte da civilização ocidental e que podem ser produtivos nesta sociedade. Eu posso dizer que sou um europeu muçulmano (*Época*, 26.04.2009)<sup>83</sup>.

A diversidade de formas de pensar o Islã, por outro lado, pode ser exemplificada com o pensamento dos «neofundamentalistas» (termo cunhado por

---

<sup>83</sup> <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI69980-15228-1,00-SER+MUCULMANO+ESTA+NA+MODA.html>

Roy). Esses consideram-se como os «únicos» e «verdadeiros» muçulmanos. Rejeitam a ideia da heterogeneidade islâmica, ou seja, das várias escolas de pensamento, e não aceitam a inovação (*bid'a*). Fazem parte desse pensamento grupos conservadores, como: *Tabligh Jamaat*, *Wahhabis*, *Taliban*.

O termo neofundamentalismo, segundo Roy, traz elementos diferentes do fundamentalismo tradicional, como a desterritorização, o final do *Dar-ul-Islam* (terra do Islã) como entidade geográfica, entre outros<sup>84</sup>. A propósito, ainda que o termo «fundamentalismo» tenha sido largamente utilizado para designar as posições radicais de alguns muçulmanos, de fato, ele é de origem ocidental. Vem do protestantismo, principalmente norte-americano, que possui uma leitura literal da Bíblia.

O fundamentalismo, nesse contexto, é uma categoria que permanece – associada, por exemplo, ao criacionismo, que nega a evolução das espécies –, mas que não tem, necessariamente, conotação negativa. Existe, portanto, o problema de como aplicar uma noção que surgiu em outro contexto para pensar questões do Islã, questões do mundo muçulmano (Velho, 2002, p. 161).

O neofundamentalismo tem ganhado adeptos entre os jovens muçulmanos, principalmente de segunda e terceira gerações, desenraizados (ou desterritorizados), imigrados no Ocidente. Suas metas estão muito mais numa imposição das normas islâmicas, entre os muçulmanos, do que na identificação com

---

<sup>84</sup> *Dar-ul-Islam*, significa a «terra do Islã», ou seja, os territórios onde os muçulmanos são maioria e convivem com as minorias religiosas, portanto, não estando sob um Estado Islâmico. Nada impede que uma minoria se torne o *Dar-ul-Islam*, como ocorreu na Malásia. As outras duas zonas são: *Dar-ul-Harb* e *Dar-ul-Muahadah*, «terra da guerra» e «terra de tratado», respectivamente. Ao primeiro termo, remonta às perseguições e violências, independente de serem maioria ou minoria. O segundo termo refere-se aos territórios de minoria islâmica onde, como o próprio nome diz, há um tratado de paz e tolerância com as outras religiões e com o Estado (Montenegro, 2000).

um Estado-Nação. Os neofundamentalistas lutam pela reconstrução da comunidade universal muçulmana, a *ummah*. É o próprio Roy que explica: «a recente radicalização política do Islã conservador (personificado pelo Taliban) está borrando as linhas entre conservadores moderados e radicais» (2004, p. 2)<sup>85</sup>. Com isso, há uma crescente tendência ao aumento das *madrassas* (escolas religiosas) privadas com ensinamentos baseados nas doutrinas *salafi* ou *wahhab*; e uma crescente desterritorização, pela migração, de grande parte da população muçulmana.

Segundo Roy, os islamistas (e aqui chamo atenção para a diferença entre «islamismo» e «Islã») veem o Islã não somente como uma religião, mas como uma ideologia política que deve redesenhar a sociedade em todos os aspectos (na política, na lei, na economia, na justiça social, etc). Há também, entre esses, um projeto de unificação no campo religioso, ou seja, de acabar com as diferenças e as divisões entre as escolas de direito e a afiliação sectária (sunita e xiita). Também têm elevado o tom de suas críticas às Irmandades muçulmanas (*brotherhoods*), sob alegação de que elas têm uma visão não ortodoxa do Islã, e por conta de sua autonomia organizacional. Além disso, para os islamistas, o Estado Islâmico deve unir a *ummah*, não se restringindo a uma nação específica. Só assim, esse Estado poderia recriar a «Idade de Ouro» das primeiras décadas do Islã, superando as divisões «tribais, étnicas e nacionais» (Roy, 2004, p. 59-60).

Aqui cabe um parênteses, sobre a *ummah* e a ortodoxia. Essa última tem suscitado controvérsias, como a de Talal Asad, que lança uma dúvida sobre os discursos críticos dos *ulemás* sauditas pressupõem o conceito de um Islã ortodoxo. Ao que tudo indica, há algumas notas dissonantes sobre o que é a ortodoxia do Islã. Para o autor, «'ortodoxia' não é fácil de conseguir em condições de mudança radical.

---

<sup>85</sup> No original: «the recent political radicalisation of conservative Islam (embodied by the Taliban) is blurring the lines between moderate conservatives and radical».

Não porque o discurso ortodoxo seja necessariamente contra qualquer mudança, mas porque pretende ser autoritário» (1993, p. 211)<sup>86</sup>. E, quando se fala em autoridade, a Arábia Saudita é lembrada.

Há, na história da Arábia Saudita, uma complementariedade entre religião e política, que vem da construção do seu reinado: uma aliança entre duas famílias, *Casa de ash-Shaikh*, descendentes de Muhammad bin' Abdul-Wahhab e *Casa de Sa'ud*, atual clã real, descendentes de um chefe tribal *Najdi*. Como se percebe, a Arábia Saudita é um Estado que possui em sua origem um «patrimônio tribal», para usar o termo de Roy, e que é o centro do movimento transnacional *wahhab*, mas que parece contraditório quando associado aos «petrodólares», que é também o centro das críticas de vários outros autores. Entre eles, Roger Garaudy que diz:

Com seus milhões de dólares depositados nos Estados Unidos e seus mercenários infiltrados em todas as comunidades muçulmanas do mundo, a Arábia Saudita tornou-se aliada mais hipócrita do que é o contrário do Islã e seu pior inimigo: o monoteísmo do mercado (1995, p. 39)<sup>87</sup>.

No caso da *ummah*, Roy diz que há um claro paralelo entre território e política. Os militantes radicais geralmente agem em um determinado território, seja regional e/ou nacional, com vistas a alcançar mais do que o Estado. Por outro lado, os neofundamentalistas rejeitam o Estado e são desterritorializados. A verdadeira *ummah*, para esses últimos, deve ser construída principalmente pela *da'wa* (convite)

---

<sup>86</sup> No original: «'orthodoxy' is not easy to secure in conditions of radical change. This is not because orthodox discourse is necessarily against any change but because it aspires to be authoritative».

<sup>87</sup> Roger Garaudy, nasceu em Marseille, foi professor de filosofia e doutor em Letras. Foi exilado da França, durante a ocupação nazista. Membro do *Bureau* político do Partido Comunista, o qual foi afastado em 1970. Autor de muitos trabalhos sobre marxismo, cristianismo e Islã. Converteu-se ao Islã em 1982.

e pela *jihad*, sendo a primeira prioritária em relação à segunda<sup>88</sup>. A *ummah* é, pois, muito mais imaginada, ainda que os radicais a pretendam como real. Lutam para proteger um «centro» que não sabem bem onde é. Em outros termos, a luta é para recriar uma comunidade, e não um local. O que eles estão tentando proteger é, portanto, uma fortaleza que não habitam. «Uma síndrome de fortaleza vazia, relacionada com uma dimensão patológica de sua *jihad*», conclui Roy, através de Bruno Bettelheim and Philip Douglas (2004, p. 289)<sup>89</sup>.

Assim, ainda para Roy, a *ummah* imaginada pôde ser expressa de várias maneiras: pelos paradigmas históricos (Império Otomano), pelo mito político (califado), nas categorias legais (pelas zonas do Islã *Dar-ul-Harb* e *Dar-ul-Islam*), ou pelo anti-imperialismo norte-americano. Mas nunca num sentido geo-espacial ou de um território dado.

Por entre os anos 1970 e 1980, época do crescimento do «islamismo» (político), é de se ressaltar que houve um acentuado processo de islamização conservador nas sociedades muçulmanas. Confrontado com a oposição islamista, dos anos 1980, alguns Estados muçulmanos, mesmo que oficialmente seculares, esforçaram-se para promover a marca desse Islã conservador e, por conseguinte, organizar um «Islã oficial». A primeira parte foi bem sucedida e trouxe como consequência uma radicalização política conservadora do clérigo na Arábia Saudita

---

<sup>88</sup> *Jihad* significa «esforço». A pequena *jihad* é travada contra os inimigos externos e tem lugar relevante na história islâmica. A grande *jihad* é travada no interior de cada muçulmano com objetivo de um aperfeiçoamento individual. E, bem entendido, para os muçulmanos radicais a *jihad* é um dever religioso permanente e pessoal e que os «cruzados e judeus» são inimigos, como acredita Osama Bin Laden, por exemplo. Para os neofundamentalistas, a *jihad* é um dever coletivo, ao invés de individual, com regras de conduta que devem ser respeitadas.

<sup>89</sup> No original «They are besieged in a fortress they do not inhabit. This empty fortress syndrome is related to a pathological dimension of their *jihad*».

e no Paquistão, por exemplo, mas o controle do Estado nunca conseguiu ser efetivo (Roy, 2004).

Pois bem, sem deixar para trás toda uma história que nos ajuda a contar a atual história dos muçulmanos no Ocidente, a grande maioria dessa população vem de uma recente imigração, embora esse fluxo migratório tenha se iniciado com o final da Segunda Guerra Mundial. Na Europa, por exemplo, teve início no final do ano de 1950, atingindo seu pico em 1970. Nunca cessou, ainda que pesassem as restrições após o ano de 1973, pelo choque do petróleo, quando as fronteiras do norte e do centro se fecharam à imigração. E hoje é possível dizer que milhões de muçulmanos de segunda geração encontram-se em países europeus, ainda que quantificá-los seja uma tarefa difícil. O mesmo ocorre em outras partes do mundo, como nos Estados Unidos e também no Brasil, entre outros motivos, por conta da dificuldade de definir quem é muçulmano. Afinal, o muçulmano é quem se declara muçulmano? É quem tem família de origem muçulmana? E na Europa com um outro dificultador: a resistência dos sistemas legais em registrar «raça» e «religião» no seu censo. No Brasil, no último censo demográfico (2000) não figurava o Islã como opção religiosa.

Enfim, a despeito de um Islã político, conservador ou moderado, o fato é que o transnacionalismo é característica também do mundo islâmico. E com ele, algumas Irmandades (*Jihad Islâmica, Hamas, Al Qaeda*) tornaram-se velhas conhecidas dos países ocidentais<sup>90</sup>. Todavia, a emergência dessas «identidades transnacionais» trouxe consequências paradoxais, não somente no Ocidente, mas também para os cidadãos de alguns países do Oriente Médio. A cidadania no Irã, no Egito, na Arábia

---

<sup>90</sup> O assassinato de Anwar Sadat, líder egípcio, em 1973 durante um desfile militar, levou as Irmandades Muçulmanas no mundo árabe a uma má reputação. Embora elas continuem ativas houve muita dissidência: *Jihad Islâmica, o Hamas, Al-Qaeda*, e outras.

Saudita e Kwait, por exemplo, é dada somente pela descendência patrilinear, o que significa que vários imigrantes têm sido considerados «sem estado», «desarraigadas», «desenraizados». É o que vem ocorrendo entre os refugiados de guerra, as minorias não reconhecidas em países como a Síria e o Kwait e, também, entre os trabalhadores imigrantes nos estados do Golfo, que algumas vezes ultrapassam, em número, os nacionais.

Finalmente, o transnacionalismo, que cresceu nas últimas décadas, tem feito com que o Ocidente perceba que o Islã tornou-se efetivo em suas sociedades. Embora a maioria dos muçulmanos sejam imigrantes, já não são mais estrangeiros. Suas trajetórias de viagem até o Ocidente têm promovido sua integração, às vezes, não por assimilação ou por um arranjo da sociedade cultural, mas por uma identificação religiosa, como muçulmanos e minoria. Entretanto, viver como «minoria» nem sempre é viver numa «categoria marginal da sociedade» (Maréchal, 2003, p. 422). É por isso que me ocuparei, na sequência, em discorrer sobre a imigração dos muçulmanos no Brasil e em Portugal, presenças que propiciaram a propagação do Islã em ambos os países.

### **2.3. NO BRASIL E EM PORTUGAL**

O movimento migratório, de *per se*, conta a história da humanidade. Desde épocas remotas o ser humano migra, ou viaja, de um lado para outro, na tentativa de encontrar uma vida melhor, buscando aventuras, colonizando outros povos ou mesmo fugindo das desventuras encontradas no seu lugar de origem.

A imigração árabe teve dois importantes fluxos migratórios: o primeiro, que se inicia em 1860 (ou 1890), terminando com o início da Segunda Guerra Mundial, e o segundo, a partir de 1945 (Hajjar, 1985)<sup>91</sup>.

O primeiro período caracterizou-se pela vinda de árabes cristãos, que fugiam da pressão e do despotismo dos dominantes turcos (Otomanos) e da dominação dos muçulmanos. Longe de casa, desenvolveram forte consciência nacional, estimulados, por vezes, pela falta de representações diplomáticas (embaixadas ou consulados), somados ao amálgama que se faria em relação às suas nacionalidades – uma vez que todos eram, indiscriminadamente, chamados de turcos.

O segundo período teve como característica a grande ligação com a terra natal, uma vez que grande parte dos imigrantes eram cidadãos politizados envolvidos em movimentos sociais ou políticos, em suas regiões de procedência. Esse grupo se autodenominava árabe e, como tal, se identificava com as causas ligadas ao mundo árabe, como a implantação do Estado de Israel, que determinou a saída de muitos palestinos, e as frustrações geradas pelos fracassos das lutas de independência do Líbano e da Síria.

---

<sup>91</sup> Árabes, sobretudo libaneses e sírios, chegaram ao Brasil a partir de 1860, embora alguns registros datem de 1890. Essa divergência de datas justifica-se por terem sido esses imigrantes registrados como turcos, por portarem passaportes expedidos pelos seus dominadores, os Otomanos (Truzzi, 1997).

- Claude Fahd Hajjar é libanesa, tendo migrado aos 8 anos, devido à Revolução Civil de 1958. Psicóloga, Psicanalista e professora de Psicanálise. Pós-graduada em clínica Nietzcheana. Também desenvolve atividades culturais na coletividade árabe de São Paulo e entre seus trabalhos está o livro sobre imigração árabe e a tradução do livro *Hafez Al Assad – o percurso de um combatente*. Trabalhou também em pesquisa sobre a presença árabe no Brasil, através da Península Ibérica. Foi responsável pelo projeto *Al-Andalus*. Coordenadora do Instituto de Pesquisas Ibero-Américas, do Departamento de Estudos Luso-Árabes.

- Oswaldo Truzzi, é brasileiro, engenheiro de formação, obteve o mestrado em Administração e o doutorado em Ciências Sociais. É professor associado da Universidade Federal de São Carlos. Fez seu estágio pós-doc na Universidade de Chicago. Seu trabalho tem ênfase, principalmente, na história social da imigração, na sociologia do trabalho e nas organizações.

Os cristãos do primeiro fluxo migratório eram maronitas (maioria libanesa), melquitas, ortodoxos (maioria síria), siríacos, católicos romanos e protestantes. Somente mais tarde chegaram os muçulmanos (sunitas, xiitas, alauítas, drusos)<sup>92</sup>. Os cristãos, como primeiros a se estabelecerem, ajudaram os muçulmanos, facilitando-lhes a compra das mercadorias para revenda. Ambos, cristãos e muçulmanos, trabalharam como comerciantes, mascateando, carregando seus enormes baús, sujeitando-se às intempéries climáticas. Vendiam de porta em porta, na cidade e no campo, tecidos e novidades.

Os mascates-comerciantes moravam, inicialmente, em pequenos quartos ou cortiços. Com o tempo, montaram seus próprios «negócios» e passaram a viver nos fundos dos seus armazéns e de suas lojas de tecidos. Alguns enriqueceram. «De mascates a pequenos comerciantes, depois varejistas, atacadistas e industriais» (Truzzi, 2009, p. 21). Estabeleceram-se, definitivamente, no Brasil, sem, no entanto, deixar de contribuir financeiramente com os familiares que permaneciam no Oriente.

Ainda hoje, é possível ver no centro da cidade de São Paulo os resquícios do estabelecimento de uma cultura árabe, através da arquitetura dos armazéns e dos empórios, embora modificados pela mistura de imigrantes de outras procedências.

No Rio de Janeiro, também sírios e libaneses instalaram-se próximo ao porto e à ferroviária. Tal como a Rua 25 de Março, em São Paulo, a Rua da Alfândega se

---

<sup>92</sup> Os alauítas são de uma seita xiita que segue os ensinamentos de Muhammad Ibn Nusayr, discípulo do décimo primeiro *imam*. A Sociedade Beneficente Muçulmana Alauíta foi fundada em 1931 no Rio de Janeiro. Os *drusos* são uma interpretação esotérica do Islã. Crêem na reencarnação e se autodenominam «unitaristas». Surgiram no século X. Sua maior concentração de imigração foi para a região de Oliveira em Minas Gerais. A Sociedade Druziense em Oliveira transferiu-se para Belo Horizonte em 1956; em 1969 foi criado o Lar Druso Brasileiro em São Paulo e agora conta com um Lar Druso em Foz do Iguaçu (Pinto, 2009).

tornou responsável pela metade dos lucros do atacado têxtil e serviu de entreposto de fornecimento e de revenda de artigos de armarinho e tecidos<sup>93</sup>.

A imigração árabe no Brasil não se caracterizou como uma «empreitada aventureira», pois a vinda de um membro da família era definida, conjuntamente, com os familiares ou, algumas vezes, através de rede de conterrâneos. Os imigrantes vinham com a esperança de trabalhar, enriquecer e um dia retornar à terra natal. Claude Fahd Hajjar diz:

o perfil psicológico do imigrante em geral nos leva ao encontro dos corajosos, dos destemidos, dos intelectuais e dos mercadores, além dos líderes políticos; todos imigraram para escapar às forças da sociedade que lhes frustravam ambições e desejos e os impediam de dar vazão à sua produção criativa e participativa no próprio país (1985, p.19).

Para a autora, o imigrante, diante da nova realidade, transformou e usou sua força psíquica no processo de aculturação, aprendendo a nossa língua e a nossa cultura. Paralelo ao processo de aculturação, ele passou pela perda da pátria, dos amigos e de familiares, surgindo daí a necessidade de uma estrutura comunitária que o mantivesse vinculado ao seu país de origem, apesar da imigração árabe ter sido marcada por traços específicos de ligação: a religião, a cidade, a aldeia. Segundo Truzzi, através de Clark Knowton:

Os povos falam a língua árabe, mas nela existem cisões profundas devido a problemas de religião. Então aqui especialmente era colônia sírio-libanesa, depois, hoje ainda, tem as divisões de colônia síria, de colônia libanesa, mas no facho do individualismo dessas colônias é que nós vamos ver que elas acabam se fechando por cidades (1997, p. 93).

---

<sup>93</sup> No Rio de Janeiro, o que conhecemos como Saara, foi resultado de uma associação criada em 1962: Sociedade dos Amigos e Adjacências da Rua da Alfândega.

Essa ideia é também compartilhada por outros arabistas, como Antonio Houaiss, que afirma: «o espírito localista entre os árabes é muito grande, eles não só têm orgulho de ser sírio, como tem orgulho de ser da cidade tal; do mesmo modo o libanês, não só do Líbano, mas especificamente da cidade» (*apud* Truzzi, 1997, p. 93)<sup>94</sup>. O sectarismo árabe e o seu espírito competitivo se traduz no ditado: «eu contra meus irmãos; eu e meus irmãos contra meus primos; eu, meus irmãos e meus primos contra o mundo» (Truzzi, 1997, p. 93).

Não somente o sudeste brasileiro recebeu a imigração árabe, mas a região norte também os atraiu. Chamados de «regatões», os mascates faziam seus negócios, com os que viviam do negócio da borracha, o que fez com que muitos prosperassem, principalmente, em função das empresas estrangeiras exportadoras desse produto.

No lado oposto, ao sul, os imigrantes árabes, sírios e libaneses também se estabeleceram na tríplice fronteira em 1951. Segundo John Tofik Karam,

enquanto os árabes que viviam em São Paulo, no Rio de Janeiro e na Grande Amazônia desenvolviam seus negócios à sombra do imperialismo econômico do Norte, no Paraná e na zona fronteira da América do Sul seus conterrâneos marcavam a ascensão do Brasil como poder regional sul-americano depois da Segunda Guerra Mundial (2009, p. 24)<sup>95</sup>.

---

<sup>94</sup> Antonio Houaiss, carioca, de procedência libanesa, professor, diplomata, filólogo, lexicógrafo, ensaísta, membro da Academia das Ciências de Lisboa e membro da Academia Brasileira de Letras, da qual também foi presidente em 1996. Licenciado em Letras Clássicas, pela Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil foi Ministro da Cultura no governo de Itamar Franco (1993), além de ter trabalhado na imprensa e presidente do Sindicato dos Escritores do Rio de Janeiro. Escreveu 19 livros, organizando e elaborando duas das mais importantes enciclopédias no Brasil: Delta-Larousse e Mirador Internacional. Além disso, publicou dois dicionários bilingues: Inglês-Português; e organizou o vocabulário ortográfico da Língua Portuguesa. Em 1986 deu início ao Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, o seu mais ambicioso projeto, que foi concluído apenas após a sua morte, em 1999, por sua equipe.

<sup>95</sup> John Tofik Karam nasceu no interior do Estado de Nova Iorque e tem procedência árabe-brasileira. É professor assistente da Universidade *De Paul* de Chicago. Faz parte do programa de estudos latino-americanos.

Os palestinos marcaram, também, as suas presenças no Brasil. Embora não existam dados que comprovem o número preciso desses imigrantes, sabe-se que chegaram ao país a partir da formação do Estado de Israel, em 1947, e, algumas vezes, com passaportes jordanianos ou como naturais de países vizinhos aos seus territórios, como sublinhou Sônia Hamid<sup>96</sup>. Segundo a autora, e conforme dados de 2006 da Polícia Federal, «o total de estrangeiros árabes cadastrados no Brasil por nacionalidade, seja na condição de permanentes, provisórios ou refugiados, seria: 19.512 libaneses; 4.293 sírios; 2.541 jordanianos e 238 palestinos, não havendo, contudo, especificação quanto ao gênero» (2007, p. 51). O presidente da Sociedade Árabe Palestina de Brasília informou à mesma autora que, atualmente, há cerca de 20.000 palestinos vivendo no Brasil, entre imigrantes e descendentes. Sua concentração está no sul do país – capitais e regiões de fronteira (Foz do Iguaçu e Chuí). Suas presenças também são notadas em São Paulo, Rio de Janeiro, Manaus, Goiás, Brasília, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Pernambuco e Rio Grande do Norte.

Hamid, baseada em depoimentos de palestinos estabelecidos em Brasília, atribuiu a principal justificativa de imigração à situação sócio-econômica da sua região agravada, segundo os informantes, em decorrência do «movimento sionista» e da «criação do Estado de Israel». Entretanto, esdarece que os primeiros imigrantes não vieram para o Brasil como refugiados, mas, assim como libaneses e sírios, em busca de melhores condições financeiras. Era também uma imigração temporária e que, para alguns, tornou-se permanente.

---

<sup>96</sup> Sônia Hamid, de ascendência palestina, fez a sua investigação com os palestinos em Brasília, focando, especialmente, nas mulheres. Graduada em Pedagogia, pela Universidade de Brasília, mestre em Antropologia Social e doutoranda nesse mesmo programa. Desenvolveu pesquisas também sobre Imigração e Memória. Atualmente, seu trabalho está voltado para o processo de reassentamento de refugiados palestinos no Brasil.

Os árabes muçulmanos, que chegaram em São Paulo, instituíram em 1927 a Sociedade Brasileira Muçulmana e, na década de 1940, começaram a construir a primeira mesquita, concluída em 1956. De 1960 a 1970, em meio à transformações e organizações, surgiram o cemitério e a escola islâmica.

De 1963 a 1973, houve um aumento da imigração de libaneses, devido à guerra do Líbano. Mas, como já mencionado, foi a partir do final da Segunda Guerra Mundial que a imigração foi mais intensa no Brasil, ocasião em que a instituição religiosa teve papel fundamental na adaptação e na socialização dos migrantes.

Hoje, as instituições religiosas muçulmanas estão distribuídas em todo o país, de norte a sul, leste a oeste<sup>97</sup>. Mas a maior concentração está em São Paulo (capital e região metropolitana), seguida pelo Paraná, com destaque para Foz do Iguaçu. Bahia e Pernambuco contam com o Centro Cultural Islâmico em suas capitais, o Distrito Federal com o Centro Islâmico e com a Federação de Associações Muçulmanas. Goiás tem 3 Sociedades Beneficentes (Goiânia, Anápolis e Jataí), assim como Mato Grosso e Mato Grosso do Sul (Corumbá e Dourados) contam com as suas Sociedades Beneficentes. Minas Gerais têm a Sociedade Beneficente em sua capital e o Centro de orações (*Mussallah*), além da Sociedade Beneficente Muçulmana de Juiz de Fora. No Rio de Janeiro há a Sociedade Beneficente do Rio de Janeiro e há também a Sociedade Beneficente Alauíta.

Na região sul também nos deparamos com mesquitas, Sociedades Beneficentes e Centros Culturais. Lembro que nas Sociedades Beneficentes estão implícitas mesquitas ou centros de orações. Elas estão presentes em grande número no Paraná (Curitiba, Guarapuava, Londrina, Maringá, Paranaguá, Ponta Grossa, São José dos Pinhais e a Mesquita *Omar Ibn Khattab*). Também no Rio

---

<sup>97</sup> [www.alcorao.com.br/sociedades.asp](http://www.alcorao.com.br/sociedades.asp); Castro, 2007.

Grande do Sul (Chuí, Livramento, Uruguaiana) e assim como o Centro Cultural Islâmico em Porto Alegre. E, finalmente, mas não por último, em Santa Catarina está a Sociedade Beneficente Muçulmana de Lages e o Núcleo de Estudos Islâmicos.

Lembrando, é São Paulo que concentra o maior número de muçulmanos e de instituições que os abrigam. Começando pela capital: Sociedade Beneficente Muçulmana de São Paulo, Sociedade Beneficente Muçulmana de Santo Amaro, Sociedade Beneficente Muçulmana *Ali Ibn Talib*, Centro Islâmico *Abdallah Azzim*, Federação das Associações Muçulmanas do Brasil, Fundação Beneficente Muçulmana, Centro Islâmico da Juventude *Salah'udin*, Liga da Juventude Islâmica do Brasil, Sociedade Beneficente Muçulmana do Brás, S.B.R.C. Islâmica de São Miguel Paulista, Comunidade da República (*Bilal Al Habashi*), União dos Estudantes Muçulmanos no Brasil, Hospital Islâmico Avicena, Sociedade Brasileira Muçulmana de Brasileiros e Divulgação do Islã, Escola Árabe Islâmica *Ibn Khaldon*. Além dessas, União Beneficente Muçulmana de Barretos, Centro Islâmico de Campinas, União Beneficente de Colina. Em Guarulhos estão a Liga Cultural Árabe-Brasileira, a Sociedade Beneficente Islâmica e a Mesquita *Al-Murabitum*. Também podemos citar: o Centro Islâmico de Jundiaí, a Sociedade Islâmica de Taubaté, a Sociedade Beneficente Islâmica de Mogi das Cruzes, a Sociedade Beneficente Muçulmana de Santos. Em São Bernardo do Campo (ABC Paulista) estão também importantes instituições como o Centro de Divulgação do Islã para a América Latina (CEDIAL), a Assembléia Mundial da Juventude Islâmica (WAMY), a Sociedade Beneficente Islâmica, a Sociedade Beneficente Islâmica *Abu Bakr al-Sadik*, o Clube *Sultan Yacob*, a Associação *Jasseb*. Convém remarcar que essa listagem não é exaustiva, podendo existir outras sociedades, centros de estudos e de orações, espalhados pelo Brasil, principalmente, por se tratar de uma religião em expansão.

Um perfil dos muçulmanos que vivem no Brasil foi traçado por Castro (2007), tomando como base os dados dos geógrafos Waniez & Brustlein. Devido à falta de mais informações sobre essa população, o perfil, embora válido, deve ser relativizado, uma vez que os dados referem-se ao Censo de 1991 e dizem respeito aos «nascidos muçulmanos» de origem estrangeira. A população muçulmana no Brasil seria, então, majoritariamente urbana, masculina, branca. Mais de um quarto é de nacionalidade brasileira, por naturalização, com predominância de libaneses, seguido por sírios e por palestinos. Há, também asiáticos e africanos.

Quanto às suas concentrações territoriais, o perfil confirma que a maioria dos muçulmanos está em São Paulo, seguido do Paraná, na região fronteiriça com o Paraguai e com a Argentina. Em terceiro lugar, segue-se o Rio Grande do Sul, concentrando-se em Uruguaiana (fronteira com a Argentina), onde está o maior número de muçulmanos do estado. Finalmente, reiterando o que já foi mencionado, os sunitas são a maioria entre os muçulmanos. Os xiitas, no entanto, estão espalhados, entre os sunitas, em diversos estados, embora suas concentrações estejam em Foz do Iguaçu.

Efetivamente, a imigração muçulmana no Brasil teve início com os árabes, de modo retrospectivo, vale lembrar que a história dos muçulmanos no Brasil, de fato, começou com os portugueses e com os escravos, ou seja, com uma imigração forçada. Façamos então uma rápida viagem ao nosso passado colonial.

O nosso colonizador era um povo indefinido, entre a Europa e África, híbrido e também predisposto a uma colonização «híbrida e escravocrata dos trópicos», como nos apontou Freyre (1966, p. 6). O retrato traçado por Alexandre Herculano foi de uma «população indecisa no meio de dois bandos contendores (nazarenos e maometanos), meia cristã, meia sarracena» (*apud* Freyre, 1966, p. 8). Indecisão

étnica e cultural entre a Europa e a África permeava os portugueses. Para Ferraz de Macedo, as características portuguesas, entre outras, eram a «genesia violenta», o «gosto pelas anedotas de fundo erótico». O «brio, a fraqueza e a lealdade», «a pouca iniciativa individual», o «patriotismo vibrante», «a imprevidência», «a inteligência», «o fatalismo», a «primorosa aptidão para imitar» (*apud* Freyre, 1966, p.8-9).

Mobilidade, aclimatabilidade e miscibilidade são características portuguesas. Do catolicismo amaciado pelo contato com os muçulmanos, o que nos restou foi uma «liturgia mais social do que religiosa, um doce cristianismo lírico, com muitas reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs» (Freyre, 1966, p. 29).

Pelo lado econômico, a cana-de-açúcar, o ouro, o café e a farinha de mandioca, que serviu com base da nossa alimentação, só se manteve devido ao braço escravo. Mas não se pode negar que a implantação dos engenhos e dos moinhos d'água, pelos portugueses, só foi possível graças às habilidades desenvolvidas com os árabes.

Sabe-se que, antes do século XIX, entre os africanos que vieram da Ásia Ocidental, alguns eram islamizados, como os *mandingas*<sup>98</sup>. Entretanto, foi na primeira metade do século XIX que aportou na Bahia um grande número de muçulmanos. Nas duas primeiras décadas desse século chegaram principalmente *haussás*.

Os sudaneses (muçulmanos), aos quais Nina Rodrigues atribui «proeminência intelectual e social», estão na base do movimento, que ficou conhecido como Revolta dos Malês (ou Levante dos Malês), ocorrido na Bahia em

---

<sup>98</sup> Dos negros escravos, trazidos para o Brasil, a historiografia destaca geralmente os *bântu*. Entretanto, havia outros que Nina Rodrigues chamava de «pretos de raça branca ou *Fulas*», oriundos da Senegâmbia, da Guiné Portuguesa e costas adjacentes, possivelmente de origem mestiça (*apud* Freyre, 1966, p. 422). E mais, os *haúça* (ou *haussa*), os *Mandinga*, *loruba* e outros.

1835, e outras revoltas de escravos. Embora minoria na Bahia, os Malês não eram uma minoria desprezível, pois representava uma concorrência de peso entre outras expressões religiosas (Freyre, 1984, p. 310).

Foram os Malês que fizeram florescer o Islã nas senzalas, ensinando a ler o *Alcorão* em árabe. O que precedeu o levante foi o crescimento do Islã entre os escravos, que pregavam contra o catolicismo e que deixou seus traços entre os brasileiros, como os papéis de oração contra os males (ou os patuás), entre outros. O Levante dos Malês foi assim descrito por João José dos Reis:

Na noite de 24 para 25 de Janeiro de 1835, um grupo de africanos escravos e libertos ocupou as ruas de Salvador, Bahia, e durante mais de três horas enfrentou soldados e civis armados. Os organizadores do levante eram *malês*, termo pelo qual eram conhecidos na Bahia da época os africanos muçulmanos. Embora durasse pouco tempo, apenas algumas horas, foi o levante de escravos urbanos mais sério ocorrido nas Américas e teve efeitos duradouros para o conjunto do Brasil escravista. Centenas de insurgentes participaram, cerca de setenta morreram e mais de quinhentos, numa estimativa conservadora, foram depois punidos com penas de morte, prisão, açoites e deportação (2003, p. 9).

Para que se tenha uma proporção da extensão e da gravidade desse levante, segundo Reis, se o movimento estivesse ocorrido na virada do século XXI em Salvador, que tem cerca de 3 milhões de habitantes, o resultado seria a punição de aproximadamente 24.000 pessoas. À época, a repercussão foi grande em todo o país e mesmo fora, ficando conhecido nas Américas, na Europa e na África.

A comprovação de que os insurgentes eram muçulmanos associa-se ao fato de que boa parte dos que morreram no conflito usava, colado ao corpo, amuletos com partes do *Alcorão*. Os amuletos era um símbolo *malê* difundido, não somente na Bahia mas também no Rio de Janeiro, embora nem sempre significasse um

compromisso com o Islã. Um amuleto foi assim descrito por um escrivão do juiz de paz:

Patuás ou embrulhos de couro foram abertos neste ato descosendo-se com um canivete de aparar penas, onde se achou vários fragmentos de cousas insignificantes, como sejam algodão embrulhado em um pouco de pó, e outros até com bocadinhos de lixo e os saquinhos comuns poucos de búzios dentro. Envolto em um dos embrulhos de couro um pequeno papel escriturado com letras arábicas (Reis, 2003, p. 183-184).

É controverso o sentido da palavra *malê*, usualmente aplicado aos muçulmanos na Bahia da primeira metade do século XIX. Para Braz do Amaral foi uma derivação de «má-lei», como os católicos consideravam o Islã, em oposição à «boa-lei» católica, portanto, um termo pejorativo<sup>99</sup>. R.K.Kent associava *malê* com *malam*, palavra *haussa* emprestada do árabe *um'allim*, que significa mestre, sábio, clérigo<sup>100</sup>. Nina Rodrigues o relacionou com *Mali*, estado muçulmano. Entretanto, Reis considerou mais sensata as interpretações de Pierre Verger, Vincent Monteil e Vivaldo Costa, que associam *malê* à *imàle*, expressão *ioruba* para muçulmano. Porém, Reichmuth diz que *imàle* deriva de *Molawa* do *haussá Mallaawaa*, «Gente do

---

<sup>99</sup> Braz do Amaral, nasceu em Salvador e faleceu nessa mesma cidade. Foi médico, professor, político e historiador brasileiro. Também, foi um dos fundadores do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia.

<sup>100</sup> R. K. Kent nasceu em Belgrado. Fez licenciatura e mestrado em administração na Universidade de Columbia e doutorado na Universidade de Wisconsin. Além do seu interesse central na colonização europeia da África, aprendeu português e interessou-se pelo Brasil. Foi Professor Emérito do Departamento de História da *University of Califórnia, Berkeley*.

Mali»<sup>101</sup>. Enfim, o que se sabe, finalmente, é que os muçulmanos na Bahia, independentemente de suas etnias, eram chamados de *malês* (Reis, 2003).

As práticas religiosas islâmicas no Brasil, na metade do século XIX, narradas por Abdurrahman al-Baghdáli, mostram que o *Alcorão* entre os muçulmanos no Rio de Janeiro era pouco utilizado para leitura, era mais visto como um talismã (ou amuleto). Ao ver os muçulmanos no Brasil, com modos tão diferentes dos seus, decidiu então mudar seus hábitos: «ordene-lhes que cubram a cabeça, pois nossa religião não se gratifica por isso» (Farah, 2007, p. 118)<sup>102</sup>. Ademais, condenava o uso dos amuletos, das tábuas de escrever com os versículos que depois eram lavadas e essa água bebida, a geomancia, quadrados mágicos e outras adivinhações, numa nítida evidência de que os muçulmanos praticavam também ritos de outras religiões africanas e que desenvolviam costumes como os de beber álcool, proibido no Islã, acompanhando as refeições (Farah, 2007).

Depois de 13 dias de ensinamento, «sem proveito», de acordo com o *imam*, os muçulmanos pediram-lhe que ensinasse «os importantes conhecimentos da religião» (Farah, 2007, p. 119).

Ao perceber que havia diferença entre o modo de rezar, ou seja, havia divergências das práticas religiosas, o *imam* os ensinou o modo «correto» de fazer as cinco orações diárias. Pela ausência de um especialista em Islã, não é sabido

---

<sup>101</sup> Reichmuth é professor de Estudos Islâmicos e História do Islã na Universidade de Bochum, na Alemanha. Seu maior interesse é sobre o período modernista a partir do século 16 e, especificamente, o estudo comparativo das regiões islâmicas, com ênfase particular sobre o Islã na África.

<sup>102</sup> Abdurrahman al-Baghdáli, *imam* iraquiano, que viajou ao Brasil num navio do Império Otomano, permaneceu no país de 2 anos e meio a 3 anos, a partir de 1866.  
- Paulo Daniel Farah é professor de Literatura Árabe na Universidade de São Paulo. Graduado em Língua e Literatura Árabe, Letras (Português) e Processamento de Dados. Tem seu mestrado em Linguística e o doutorado em Letras pela USP. Foca seu trabalho em Literatura Árabe e Teoria Literária, principalmente nos temas: Oriente Médio, Islamismo, Cristianismo, África e Manuscritos. É pós-doutorado em História Social.

qual escola os muçulmanos no Brasil seguiam. O *imam* escolheu o mais fácil ou flexível, dentre as quatro escolas. Entre suas observações, percebeu que os muçulmanos não jejuavam corretamente, suspendiam o jejum sem que cumprissem as penitências e sequer sabiam sobre a peregrinação à *Meca*, não imaginando que houvesse outros muçulmanos além deles. Para o *imam*, o comportamento feminino era deplorável: «Elas fazem o que querem assim como as mulheres dos preguiçosos europeus. Elas não aparecem encobertas nos mercados e suas atitudes são repreensíveis» (Farah, 2007, p. 123).

Da mesma maneira que os muçulmanos, de uma certa forma, assimilaram a cultura europeia, em detrimento dos seus deveres religiosos, os brasileiros assimilaram também a cultura dos negros. Deles, restaram-nos heranças e, dentre elas, os trajes entre os negros na Bahia, no Recife, no Rio de Janeiro e em Minas Gerais. O uso de roupa branca às sextas-feiras, o patuá portado por adeptos do candomblé, e as «baianas» que ainda representam o jeito das muçulmanas escravas.

Mas foram, sobretudo dos portugueses, descendentes de moçárabes e mouros cristianizados, que os brasileiros herdaram, não somente vários traços culturais, como outros legados: os ofícios de alfaiate, de sapateiro, de ferreiro, de carpinteiro, de açougueiro, dentre outros.

Expressões, alguns jogos, lendas, indumentária e alimentação que estão presentes na nossa vida. As nossas «mães d'água» teriam parte com as «mouras encantadas»<sup>103</sup>. São também lembranças mouras as refeições servidas no chão das

---

<sup>103</sup> Diz a lenda da «moura encantada»: «em certas noites de luar, quem tenha a ousadia de vaguear pela serra da Sintra ou pelas matas escuras do Buçaco verá sair de uma larga cova, junto de um penedo, uma formosíssima donzela vestida de branco. A passos apressados, com um cântaro à ilharga, a jovem de branco dirige-se para uma nascente de águas frias. Ao passar com a bilha à cabeça, ecoa no silêncio um doloroso e contido gemido de um tempo que não volta mais» (Torres, 2006).

casas das fazendas ou sentar com pernas cruzadas. Os jogos de varetas para tirar a sorte, costume pré-islâmico, proibido pelo profeta, também são presenças árabes entre nós. A influência na arquitetura brasileira também é nítida: nas torres das igrejas, nas molduras das janelas e das portas, nos pátios interiores; na mobília e nos sofás amplos e baixos, nos guarda-sóis. A tinta para os olhos, as longas unhas com esmaltes, a alpargata, assim como o arroz doce, as frutas secas, o cuscuz têm procedência islâmica. Arroz, açúcar, azeite, azeitona são vocabulários árabes. O pandeiro e o tamborim são instrumentos dos cantos e das danças mouras. Cavalos com estribos, esporas de roseta, chicote de couro, estribos longos, são igualmente mouros. Sentar-se no chão, apoiando a cabeça nos joelhos, que no sertão brasileiro era posição proibida tanto para crianças como para adultos sob alegação que fazia mal, é também a forma que os sufis ficam à espera da sabedoria divina. Expressões como «arre», «pelo amor de Deus», «com a graça de Deus», «sabe Deus», gestos de mão para chamar alguém, morder dedos em sinal de raiva, beijar a própria mão para saudar de forma carinhosa outra pessoa, dizer «é ali», indicando com os lábios e levantando o queixo e tantos outros gestos culturais são traços mouros, herança dos nossos antepassados portugueses (Casculo, 1984).

Deixaram também traços, não somente de cultura material mas também moral, como a forma de tratar os escravos – «mais gente de casa do que besta de trabalho» –, o ideal da mulher gorda e bonita do Brasil colonial, os banhos de gamela ou de «canaoa», o som das águas correntes dos jardins das casas-grandes, crianças «cantando» a tabuada e soletrando juntas, como nas escolas islâmicas,

---

- Cláudio Torres é português, arqueólogo e interessa-se pelo Islã. É o responsável pelo desenvolvimento do Campo Arqueológico de Mértola e pela investigação que mostra a importância daquela vila durante o período de ocupação islâmica. Seus estudos já lhe valeram reconhecimento nacional e internacional, com a atribuição do «Prémio Pessoa» (1991), «Prémio Rómulo de Carvalho» (2001). É também o Representante de Portugal no Comitê do Patrimônio Mundial da UNESCO.

mulheres nas missas de véus quase tampando todo o rosto, rebuços e mantilhas que as mulheres usavam, bem ao estilo oriental. A arte dos azulejos nas igrejas, casas, banheiros, bicas, chafarizes, que deixaram tanto no português quanto no seu colonizado brasileiro o gosto pelo asseio e higiene, a marca do mouro (Freyre, 1966).

Dos árabes, a influência, além de linguística, é também «literária, religiosa e cultural» (Farah, 2009, p. 28). Na literatura contemporânea, alguns autores se inspiraram em personagens árabes. Quem não se lembra o Seu Nacib, personagem de *Gabriela, Cravo e Canela*? E de Fadul Abdala, de *Tocaia Grande*, ambos escritos por Jorge Amado? E que brasileiro não aprecia a culinária árabe? E a criação do bicho-da-seda, a plantação de arroz, de cana-de-açúcar? E o bandolim e o cavaquinho brasileiros? Enfim, convivemos com autoridades políticas, médicos, importantes personalidades, e tantos outros de origem árabe. Todas essas influências permeiam a vida brasileira, mas nem sempre são percebidas, pois os árabes também «chegaram com os portugueses, que depois de séculos de ocupação moura, estavam ricamente impregnados em seus costumes, na arquitetura, na culinária e até na língua» e nos deixaram como legados um pouco do seu jeito de ser (*Revista de História da Biblioteca Nacional*, 2009, p. 17).

Com efeito, esses traços deixados pelos portugueses, de suas lembranças mouras, têm sua procedência no *Gharb Al-Andalus*, importante não somente como história dos muçulmanos na Península Ibérica, mas também na história recente de Portugal.

A importância da história do *Gharb al-Andalus* e a identificação de um Islã não estrangeiro tem sido, em boa medida, tomada como positiva e com uma certa «tendência à nostalgia», como argumenta Nina Tiesler (2005, p. 842). Portanto, será

a partir do *Gharb al-Andalus* que começaremos a nossa viagem ao passado sócio-histórico da migração em Portugal.

O *Al-Andalus* era composto por duas partes: uma oriental e outra ocidental. O *Gharb* era justamente a parte mais ocidental, de influência mediterrânea, da Península Ibérica, ou seja, terras portuguesas.

Inicialmente, integrado na província norte-africana do império Omíada, o *Al-Andalus* era um Emirado (756-929); posteriormente tornou-se um Califado, independente do poder Abássida (929-1031). Com a dissolução do Califado, o território foi dividido em Taifas (pequenos reinos, emirado ou principado muçulmano independente). Dos séculos IX ao XII o *Al-Andalus* foi um dos principais centros do mundo. Córdoba, Sevilha, Granada, chegaram a ter uma população intramuros, de 100 ou mais hectares, de cerca de 50.000 habitantes, enquanto cidades como Paris e Londres não passavam de 10.000 hectares, sem infra-estrutura urbana.

No *Gharb* não existiram cidades de tamanha importância, como Córdoba, Sevilha ou Granada, tendo sido Lisboa a maior, ainda que, nessa altura, não ocupasse um papel hegemônico. O *Gharb* incluía cinco territórios: Coimbra, estuário do Tejo, Alto Alentejo, Baixo Alentejo e Algarve, estendendo-se até Extremadura e Andaluzia Ocidental. Além de Lisboa, havia outras cidades, como Coimbra, Badajoz, Santarém, Elvas, Alcácer do Sal, Évora, Beja, Aroche, Mértola, Silves, Faro, Sintra, Almada, Juromenha, Coruche, Moura, Serpa, Aljustrel, Cacela, Tavira, Loulé, entre outras. Cada cidade tinha o seu *alcaide*, representante político-religioso, que fazia a coleta dos impostos. Os centros urbanos dependiam dos campos, fora dos limites da cidade, que abasteciam os mercados. As populações rurais, um povoado ou um conjunto de povoados, mantinham uma área fortificada para levar o gado, em caso

de perigo eminente, e eram governados por assembleias de anciãos (Torres e Leiria, 2006)<sup>104</sup>.

Pode-se dizer que metade da população do *Gharb* vivia nas cidades, que formavam um «mosaico» de mercadores, de artesãos e de camponeses de vários lugares. A organização das comunidades era conforme a procedência religiosa – cristãos moçárabes, cristãos de culto oriental, monofisita ou adopcionista, judeus ortodoxos – e conforme as nacionalidades – sírios, alexandrinos ou malteses de culto islâmico. No entanto, a língua árabe era comum nessas comunidades. Havia também o fato de serem homens de negócio, com interesse particular nos portos Mediterrâneos.

O *Gharb* teve, a partir da queda do Califado, uma certa independência do *Al-Andalus*, porém não deixou de acompanhá-lo, ainda que em seu ritmo próprio.

Foi no início do século VIII (711) que os muçulmanos, vindos do outro lado do estreito de Gibraltar, iniciaram a conquista da Península Ibérica, tendo escapado desse domínio poucas comunidades cristãs, as que se refugiaram na região das Astúrias. Foram os exércitos de Tariq Ibn Ziyad, um berbere islamizado, com 7.000 homens, que derrotaram o rei visigodo Rodrigo, na batalha de Guadalete (ou do rio Barbete, como também é conhecido). Em apenas três anos, a Península Ibérica encontrava-se quase que totalmente controlada pelos muçulmanos. Esse rápido estabelecimento se deu por acordos de reconhecimento do domínio islâmico. As populações mantinham seus bens, pagando um tributo. Torres (s/d) lembra que nas tradições mediterrânicas, na altura da sua islamização, o cristianismo encontrava-se

---

<sup>104</sup> Ver CD-Rom, *O Islão em Portugal*, de autoria de Cláudio Torres e Luís Leiria.  
- Luis Leiria é português, jornalista, e membro da Mesa Nacional do Bloco de Esquerda de Portugal.

sob cismas teológicos, o que ajudou quanto à assimilação e à difusão do *Alcorão* nas cidades e no meio mercantil.

A Reconquista definitiva das terras do território peninsular, que ficaram em poder árabe durante quase oito séculos, só ocorreu em meados do século XV, com a retomada do reino muçulmano de Granada pelos reis católicos. Em Portugal a Reconquista foi concluída em 1249 com a separação de Portugal e do mundo muçulmano (von-Kemnitz, 2002). A cidade de Silves, no Algarve, foi recuperada por D. Afonso III, muito embora o movimento tenha iniciado no século VIII, com D. Afonso Henriques, no norte peninsular. Como os muçulmanos não conseguiram ocupar as Astúrias, por ser uma região montanhosa, ali ficaram refugiados os cristãos, que mais tarde deram início ao movimento para recuperação das suas terras perdidas para os árabes. Mais tarde, a expansão marítima portuguesa na África foi considerada, em parte, como uma continuação da Reconquista.

Mesmo com a Reconquista, a influência islâmica permaneceu. O árabe, ensinado nas escolas, era a língua dos documentos oficiais até finais do século XIV. As escolas corânicas e as tradições árabe-islâmicas mantiveram-se presentes, até que de 1496 a 1521 a situação mudou e os muçulmanos e judeus foram expulsos e privados de ficarem em território nacional, podendo ser condenados a pena capital (von Kemnitz, 2002, p. 7-8 e 2007, p. 106).

Há, em grande medida, uma tendência a acreditar numa conquista pacífica do *Gharb Al-Andalus*, dadas as negociações que caracterizaram a islamização de grande parte do norte do Tejo. No entanto, é temerário dizer o mesmo para todo o *Gharb*, alerta Santiago Macias (2005)<sup>105</sup>. Existem relatos de que as terras

---

<sup>105</sup> Santiago Macias é historiador português. Licenciado em História da Arte pela Universidade de Lisboa, mestre em História Medieval pela Universidade Nova de Lisboa e doutor em História pela *Université Lumière – Lyon*, França. É Assessor Principal da Câmara

mantiveram-se em mãos dos moçárabes até o século XII. Há, ainda, os que minimizam a orientalização rápida e a pressão dos árabes. O que se sabe é que Beja foi um centro importante da resistência à islamização. Porém, se, por um lado, houve essa resistência à conversão da comunidade, por outro lado, houve uma rápida aculturação. Embora Beja tenha desempenhado papel preponderante nos tempos que seguiram à islamização – assim como Lisboa, Sevilha, Niebla e Mérida –, os centros dos poderes passaram, posteriormente, a Silves e a Évora, onde os *muwalladun* (filhos e netos dos muçulmanos convertidos já locais), se tornaram majoritários. Pela inexistência de provas arqueológicas, tende-se a pensar numa islamização da Península de forma gradual e não apenas com a chegada massiva das populações árabes. Assim, se, num primeiro instante, a arabização da sociedade andaluza e, principalmente, do *Gharb al-Andalus* foi pequena, o processo parece acelerar-se com o passar dos anos.

No século XI, a arabização foi tão presente, que a língua árabe era corrente nas construções mais importantes, como pode ser comprovado através da inscrição que mostra a reconstrução dos muros de Évora.

O arqueólogo português Cláudio Torres alavancou o «Projeto Mértola», provocando o interesse por esse passado histórico árabe em Portugal<sup>106</sup>. Ele devolveu aos árabes, segundo Maria Cardeira da Silva (2005), o «protagonismo

---

Municipal de Mértola, Investigador do Campo Arqueológico de Mértola e Professor de Arqueologia Medieval na Universidade do Algarve.

<sup>106</sup> O Projeto Mértola tenta resgatar o legado islâmico em Portugal. As pesquisas arqueológicas culminaram com a inauguração do Museu Islâmico de Mértola. Em 1999, foi publicado o itinerário / exposição *Terras da Moura Encantada – Arte Islâmica em Portugal*, sob a orientação e iniciativa de Cláudio Torres, Santiago Macias e Susana Gomez. Dez circuitos de viagem possibilitam conhecer o que restou do período islâmico.

- Susana Gomez é madrilenha e tem doutorado em História pela *Universidad Complutense*. É investigadora e arqueóloga do Campo Arqueológico de Mértola e responsável pelo inventário e estudo dos materiais cerâmicos da época islâmica.

histórico» e trouxe à tona a história da civilização do sul de Portugal como mediterrânica, assumindo as raízes árabes e islâmicas. E, como efeito cascata, vários eventos, estudos e divulgação das origens árabes têm sido realizados. Silves celebra a «conquista da cidade aos mouros». Em Faro, foi construído um enorme centro comercial – *Fórum Algarve* – onde as galerias lembram claustros de um mosteiro, sendo todo o complexo cercado por uma muralha medieval, enquadrada por torres (com o sino, o relógio e o castelo) (Cardeira da Silva, 2005, p. 796-799).

Mértola é lembrada quando se fala em árabes. Um fato interessante ocorreu devido a um efeito provocado pela mídia. Por volta de 1995, foi veiculado um documentário, na televisão iraniana, que argumentava uma possível origem «fatimida» da religião portuguesa, resultado do livro *Os Mouros Fatimidas e as aparições de Fátima*, escrito por Moisés Espírito Santo (2006), acadêmico português<sup>107</sup>. A partir de então, os muçulmanos xiitas iranianos incluíram peregrinações à cidade de Fátima, o que resultou na intervenção do *imam* da Mesquita Central de Lisboa, que sugeriu que a peregrinação fosse feita para Mértola, pois «aí sim, há uma clara herança islâmica» (Cardeira da Silva, 2005, p. 800).

Em Maio de 2009, aconteceu a 5ª. Edição do Festival Islâmico de Mértola<sup>108</sup>. Além desse festival, outros acontecem na região do Alentejo, como o Festival da Moura Encantada em Tavira e a feira medieval em Serpa, que foi realizado em

---

<sup>107</sup> Sobre esse assunto, por sinal bastante polêmico, o autor apresenta o Islã, pela sua via mística dos xiitas fatimidas, ismaelitas, sufis. O autor fala de «dissimulação» (ou «ocultação da religião em caso de perseguição») e evoca os templários medievais e os assassinos (*hashashin*), presentes na Península, assim como as crenças fatimidas e as suas correlações com as aparições de Fátima na Cova da Iria.

<sup>108</sup> <http://www.cm-mertola.pt/cm-mertola/default.asp?CpContentId =35&Style = amarelo.css>  
Para saber mais sobre o Festival de Mértola, Tiesler, 2005.

2008<sup>109</sup>. Entretanto, é o Festival de Mértola que movimenta o maior número de turistas portugueses e espanhóis, pois recria a «Mértola Islâmica» às margens do Rio Guadiana, antigo porto comercial das rotas do Mediterrâneo.

Atualmente, Mértola é rota turística cultural. Cláudio Torres e sua equipe iniciaram, no final dos anos 1970, as escavações em busca das marcas dos 500 anos de civilização islâmica na Península. Em 1980 foi realizada a primeira exposição com peças de cerâmica de origem islâmica, onde hoje é o Museu de Arte Sacra de Mértola. Torres afirma que «Mértola não é Córdova nem Granada, os vestígios que guarda da civilização islâmica são os da vida de uma pequena classe média pobre» e complementa,

esse Islão de todos os dias, esse mundo camponês, esse mundo urbano e que começou a entrar a pouco e pouco e que se foi constituindo ao longo de 25 anos – mais um calhauzinho, mais uma peça reconstituída, mais um fragmento –, o museu [Islâmico de Mértola] foi-se fazendo assim (s/d, p. 101-102; 206).

O legado islâmico, apagado da história no Estado Novo, de 1933 até 1974, que citava apenas o período islâmico com finalidade de valorizar a Reconquista cristã, a partir da Revolução dos Cravos, foi retomado com novos trabalhos arqueológicos, exposições como «Memórias Árabe-Islâmicas em Portugal», «Portugal Islâmico», comemorações do 30º aniversário da fundação da «Comunidade Islâmica de Lisboa», onde foram realizadas as conferências: «Portugal Islâmico» e «Herança Árabe-Islâmica em Portugal». Houve também o projeto do Museu de Mértola, o itinerário/exposição das «Terras da Moura

---

<sup>109</sup> <http://www.myciw.org/forums/showthread.php?t=2336>

Encantada», que marca o tempo dos mouros e de onde se pode apreciar os monumentos, as lápides e as peças.

O que restou do período islâmico em Portugal atravessa um vasto território, de Lisboa a Santarém, passando por Sintra ou de Coimbra a Lourosa, passando por Lervão ou a estrada do *Gharb Al-andalus*, do Algarve a Serra, de Silves a Monchique. Por viagens que atravessam as «Terras da Moura Encantada» é possível apreciar o mundo árabe-islâmico, que se encontrava perdido na história de Portugal e dos portugueses. Enfim, a «ocultada face muçulmana de nós [portugueses] mesmos»<sup>110</sup>.

A virada que ocorreu após a queda do salazarismo trouxe a Portugal uma experiência de mudança, não somente política e social, mas também demográfica, em decorrência da independência das antigas colônias africanas, durante a descolonização.

Foi nesse período, com a abertura democrática, na década de 1970, e com a imigração de descolonização que os muçulmanos e o Islã retornaram a Portugal depois da Reconquista cristã.

Dentre os grupos de migrantes de pós-colonização, foram os imigrantes muçulmanos de origem indiana os que mais se adaptaram. As suas inserções econômicas bem sucedidas e o papel das elites, tanto sunita quanto ismaelita, propiciou essa integração social e religiosa, se comparados aos demais grupos de imigrantes pós-colonialistas e outros imigrantes recentes<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> Intervenção de Eduardo Lourenço, intelectual português, na sessão solene de encerramento do ciclo comemorativo do 30º aniversário da CIL, em 1998, proferida na Mesquita de Lisboa, e perante o então Presidente da República, Jorge Sampaio.

<sup>111</sup> Ver em Bastos e Bastos, 2006; Tiesler, 2000 e 2005.

Os outros grupos que constituíram a imigração de descolonização foram: os cabo-verdianos, os angolanos, os santomenses, os timorenses e os guineenses, mas, desse grupo, serão os guineenses que nos interessarão mais de perto. Contudo, lembra-nos Nina Tiesler,

a filiação religiosa e o passado cultural dos imigrantes dos PALOP são diversificados: religiões (locais) africanas, paganismo e cultos sincretistas, catolicismo de influência romana e formas africanas, uma pequena percentagem de protestantismo, formas diferentes de Islão afro-cultural (incluindo grupos sufi), Islão sunita de antiga origem indiana, ismaelismo e hinduísmo. Os muçulmanos sunitas africanos vieram da Guiné-Bissau. Outros muçulmanos africanos emigraram para Portugal vindos de Moçambique. Embora haja muitos muçulmanos sunitas da África Oriental e ismaelitas (um ramo xia), ambos de origem indiana, Moçambique foi o ponto de partida da maioria dos muçulmanos que vivem actualmente em Portugal (2000, p. 124)<sup>112</sup>.

É patente a diversidade e a complexidade que constitui a presença islâmica em Portugal, pela imigração de descolonização dos PALOP e pelas imigrações muçulmanas recentes. Por isso, uma descrição primeira da migração indo-moçambicana se faz necessária, pela sua importância dentro do mundo islâmico português e por terem sido os primeiros muçulmanos a migrarem para Portugal. Esses, também referenciados como indo-paquistaneses, provêm da antiga Índia Portuguesa: Goa, Damão e Diu, os dois últimos no estado de Gujarate<sup>113</sup>.

Os muçulmanos sunitas e ismaelitas (e também os hindus) migraram para Moçambique, em decorrência das fortes relações comerciais e das grandes empresas que se estabeleceram no país. Com a crise do desemprego, em 1932, o

---

<sup>112</sup> PALOP: Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa.

<sup>113</sup> Gujarate fica no lado oeste da Índia e faz fronteira com o Paquistão ao noroeste e com Rajastão norte e nordeste.

governo moçambicano limitou a 30% o número de empregados estrangeiros, o que serviu de incentivo, a alguns indianos, para a obtenção da nacionalidade portuguesa. Com a independência da União Indiana e do Paquistão, os indianos não portugueses, considerados assuntos britânicos até então, tiveram que optar entre as suas cidadanias. Uma grande porcentagem de muçulmanos adotou a cidadania paquistanesa, a maioria dos hindus optou pela cidadania indiana e outros obtiveram a cidadania britânica, principalmente, aqueles envolvidos nas relações comerciais.

A cidadania paquistanesa favorecia a permissão de residência em Portugal por causa de um acordo político entre o Paquistão e Portugal. A grande maioria das crianças que nasceram em Moçambique, independentemente das nacionalidades dos pais, foram registrados como portugueses. Em Goa, no final dos anos de 1950, após a invasão, os muçulmanos que possuíam passaportes indianos, apressaram-se em naturalizar-se paquistaneses, com objetivo de também obterem permissão de residência em Portugal, pelo acordo político entre os dois países. A maioria dos muçulmanos *ismailis*, não naturalizados portugueses, era protegida pela relação entre seu líder Aga Khan e pelo governo português (Bastos, 2005).

De uma migração anterior em Moçambique, esses indianos (paquistaneses) re-emigraram, estabelecendo-se em Portugal, após a descolonização. Os dois principais fluxos migratórios foram: 1974-1977, principalmente, de goeses (maioria cristã), muçulmanos xiitas ismaelitas (*ismailis*) e em 1982-1985, de migrantes muçulmanos e hindus, com menor grau de instrução e sócio-econômicamente menos favorecidos. Entretanto, alguns imigrantes muçulmanos já se encontravam estabelecidos em Portugal desde as décadas de 1950-1960 (Malheiros, 1996)<sup>114</sup>.

---

<sup>114</sup> Jorge Macaísta Malheiros nasceu em Portugal e é licenciado, mestre e doutor em geografia pela Universidade de Lisboa. É Professor Associado da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Trabalha no núcleo de Migrações, Espaços e Sociedades (MIGRARE) e Núcleo de Estudos Urbanos (NETURB)

Da migração ismaelita, o fato interessante é que, à exceção dos demais grupos muçulmanos na Europa, ela caracteriza-se como uma migração coletiva. Segundo Tiesler, «além de não terem uma pátria, a sua história, onde expulsão e discriminação ocorreram regularmente, explica a sua familiaridade com a imigração» (2000, p. 125). Talvez isso explique a «ocidentalização» na Índia sob o domínio britânico, assim como a «desindianização» em Moçambique (e também no Quênia e em Uganda). A recusa de sentir-se estrangeiro em território português, presente nos discursos ismaelitas, não deve ser mera coincidência, tal como enuncia o depoimento a seguir:<sup>115</sup>

Aga Khan sempre disse aos ismailis que foram para Moçambique para se adaptarem à sociedade portuguesa. Antes de serem indianos, vocês são portugueses. Por isso os meus pais sempre me fizeram ver que nós não éramos uma minoria étnica. Somos portugueses, mas temos uma religião diferente (Bastos e Bastos, 2006, p. 155)<sup>116</sup>.

Como já mencionado, uma presença muçulmana, nos finais dos anos 1950 e início dos anos 1960, parecia ser o prenúncio do que se pode ver, atualmente, em Portugal<sup>117</sup>. Eram alguns poucos estudantes moçambicanos, cujas famílias

---

<sup>115</sup> Sobre a ideia da recusa de eleger um território nacional como *home*, «enquanto nostalgia de terra, pátria e lar designação de declínio, enfraquecimento ou perda», ver Tiesler, 2005, p. 17; Bastos e Bastos, 2006, p. 109.

<sup>116</sup> Aga Khan é considerado pelos ismaelitas «o *Imam* do Tempo», ou seja, o *imam* vivo, descendente do profeta *Muhammad*, o único com autoridade para uma interpretação do *Alcorão* à luz do mundo contemporâneo, assunto esse que será novamente mencionado mais adiante.

<sup>117</sup> A partir de abril de 1974, o número de muçulmanos (sunitas) em Portugal já atingia entre 4.000 e 6.000 membros, saltando nos anos 1980 para 15.000 e, em 1990 atingindo os 30.000 (Tiesler, 2000 e 2005; Vakil, 2004; von Kemnitz, 2002). Embora os censos de 2001 registrem apenas 12.014 indivíduos. Como já citado, na Europa não são registrados «raça» e «religião» nos censos.

procediam da Índia, que chegaram ao país com objetivo de ter uma melhor educação. Dos poucos jovens muçulmanos que se juntavam para fazer as suas orações às sextas-feiras resultou a «Comunidade Islâmica de Lisboa – CIL», fundada por Suleyman Valy Mamede, um desses primeiros jovens muçulmanos. Mamede foi um expoente dentro da CIL, foi seu presidente por 17 anos, considerado intelectual e escritor de obras islâmicas, foi professor universitário, dirigiu uma importante agência de notícias do período pós-revolucionário e fez parte do cenário político português. Teve um importante papel integrador entre os muçulmanos e foi, também, um intermediador entre os muçulmanos em Portugal e alguns dos países árabes que, por conseguinte, colaboraram com a construção da Mesquita Central: Arábia Saudita, Kwait, Emirados Árabes, Líbia, Oman, Irã, Iraque, Paquistão, Egito, Jordânia e Líbano.

AbdoolMagid Karim Vakil, atual presidente da CIL, também chegou a Portugal com essa primeira geração de estudantes indo-moçambicanos. Vakil (ou doutor Vakil, como é chamado) é economista e um importante nome ligado ao governo português e à indústria financeira.

Como vimos, os moçambicanos de origem indiana (sunitas e ismaelitas) que vivem em Portugal, constituíram um grupo intelectual e sócio-econômico bem estabelecido, e são os que mais se sobressaem no contexto islâmico português. Os sunitas são os que detêm maior prestígio e poder político, principalmente nas pessoas do presidente da CIL, doutor Vakil, do seu antecessor fundador da CIL e do *Sheikh* David Munir, líder religioso da Mesquita Central de Lisboa.

Todavia, a integração dos filhos desses primeiros imigrantes indo-moçambicanos, provêm de seus esforços em proporcionar, a essa segunda

geração, uma boa educação europeia, sem que percam suas origens culturais. É o que podemos concluir da afirmativa:

Investindo numa inserção bem sucedida dos descendentes, a maioria dos pais dos nossos interlocutores propiciou-lhes o ensino oficial, em português, em estabelecimentos não-muçulmanos, estatais ou privados. Favorecer a integração das crianças implicou, no entanto, um controlo restrito dos seus quotidianos escolares e extra-escolares, bem como uma pressão crescente sobre os filhos para que criassem laços com pares da mesma rede familiar e/ou comunitária. A iniciação à religião vivida, bem como a transmissão de determinados valores e tradições culturais (inclusive a das línguas maternas, Gujarati ou Kutchi) era da responsabilidade da família extensa, sobretudo das mães, tias e avós. Em simultâneo, e desde tenra idade, foram encorajados a frequentar aulas suplementares de religião islâmica ou de língua materna, bem como a participar nos encontros e programas para jovens, organizados pelas respectivas comunidades (Bastos e Bastos, 2006, p. 154).

Conforme sublinha Vakil (2004), os primeiros imigrantes das antigas colônias da Europa, até os anos 1960, eram principalmente homens de uma classe social menos privilegiada e com um grau de instrução mais rudimentar, em que o racismo era uma realidade e a condição religiosa era invisível. A partir da liberalização das leis de imigração e de reagrupamento familiar dos imigrantes residentes e com o nascimento de uma segunda geração na Europa, houve um maior esforço no sentido educacional religioso, tendo sido criadas as *madrassas* e os centros comunitários. Enfim, novos espaços onde os muçulmanos pudessem se encontrar. Hoje, os «indianos», tanto ismaelitas quanto sunitas, sentem-se portugueses.

Muitos dos indo-moçambicanos, de origem sunita, estabeleceram-se nas regiões de Lisboa (Odivelas e Amadora), vivendo próximos aos seus familiares e amigos. Os ismaelitas, muitos deles empresários com um nível social e económico mais elevado, estão mais dispersos pela cidade, não sendo possível uma

identificação dos locais onde vivem. (Machado, 2002, p. 43-44; 50)<sup>118</sup>. Assim, no universo imigrante indo-africano, os «sub-grupos»: muçulmanos ismaelitas, muçulmanos sunitas (e, aí inclui-se hindus e goeses), diferem entre si<sup>119</sup>. É o que Malheiros se refere como «quatro [comunidades indianas] com graus de integração e comportamentos socioculturais diferenciados» (1996, p. 107).

Em outro importante grupo de migrantes em Portugal, os guineenses, ressalto a diversidade cultural, religiosa e linguística. Eles subdividem-se em várias etnias: balantas, fulas, papéis, manjacos, mandingas, beafada e outras, num total de trinta etnias<sup>120</sup>. Assim, Neusa Gusmão, ao indagar a origem de dois amigos, teve como resposta: «*Guiné, mas eu sou balanta e ele é fula*» (2008, p. 4)<sup>121</sup>.

Um importante dado a destacar é que os guineenses em Portugal formam o grupo mais numeroso entre as populações migrantes muçulmanas. Isso decorreu da imigração laboral da primeira metade dos anos 1990 e da situação de guerra entre 1998-1999<sup>122</sup>.

---

<sup>118</sup> Luis Fernando Machado é doutor em Sociologia pelo Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL), e suas pesquisas têm ênfase em sociologia das migrações e da etnicidade, sociologia das classes sociais e das desigualdades, sociologia da educação e sociologia da sociologia.

<sup>119</sup> Embora o autor Machado não faça referência aos *Sikhs*, é interessante também lembrá-los, conforme descritos em Bastos e Bastos, 2006.

<sup>120</sup> Segundo o guineense Bubacar Baldé, muçulmano, em entrevista a mim concedida no dia 20.01.2009 em Lisboa.

<sup>121</sup> Neusa Gusmão é antropóloga. Graduou-se, fez o mestrado e doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. É professora livre-docente da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP. Sua experiência na Antropologia da Educação tem ênfase nos temas: cultura, escola, negros, território, direito quilombola, imigração africana.

<sup>122</sup> Dados importantes sobre os guineenses foram compilados a partir dos estudos realizados por Fernando Luís Machado, que analisou os «Contrastes e as Continuidades» dos imigrantes da Guiné-Bissau em Portugal (2002) , e Maria Abranches (2004; 2007), que investigou as mulheres guineenses e de origem indiana.

A maioria dos guineenses que chegaram a Portugal se declararam católicos (68%), 18% se declararam muçulmanos, 6% disseram possuírem outras filiações religiosas e 11% se declararam sem religião. O que se coloca em questão é: o que quer dizer «ser católico»? Seria uma forma de «sinonização com o contexto cultural envolvente, uma forma de mimetismo cultural, que levaria os imigrantes a afinarem o seu posicionamento religioso pelo padrão da sociedade de acolhimento»? (Machado, 2002, p. 249)<sup>123</sup>

Nesse contexto, no entanto, atendo-me aos muçulmanos. Entre os guineenses, são eles que demonstram ter padrões de valores mais rígidos, pois desde muito cedo adquirem orientações e preceitos religiosos mais rigorosos nas escolas corânicas. Mas suas práticas religiosas islâmicas, diferenciam-se das práticas religiosas de outros muçulmanos, como os moçambicanos de origem indiana. Essa diferenciação resulta numa nítida separação dentro e fora do espaço religioso. Isso é visível nas orações das sextas-feiras na Mesquita Central, onde o colorido das roupas, os bordados dourados, os turbantes e enormes lenços combinando destacam a presença das mulheres guineenses. Além de fazerem suas orações, fazem dali um espaço de encontro social e convívio guineense.

Fora do espaço religioso, e com objetivo de ajudarem-se mutuamente, os guineenses instituíram em Portugal associações e centros culturais. A *Associação dos Muçulmanos Naturais da Guiné-Bissau*, criada em 1990 e dirigida pelo guineense Manso Baldé, é uma delas. Essa associação conta com mais de 12.500 guineenses (Hourana *apud* Abranches, 2007). A *Associação Guineense de Solidariedade Social* (AGUINENSO), fundada em 17 de Fevereiro de 1987, por ter a

---

<sup>123</sup> Conforme Machado, é bom lembrar que as missões religiosas que estiveram na Guiné-Bissau, no tempo colonial, eram católicas. Portanto, há, de fato, uma afinidade histórica desde o tempo colonial, principalmente dos que viveram mais de perto os processos de aculturação por conta da dominação portuguesa (2002, p. 250).

adesão de um maior número de guineenses, adquiriu considerável relevância nos movimentos políticos junto ao Estado e de outras instituições (Abranches, 2007, p. 190).

Há também o *Centro Português Árabe Pulaar e Cultura Islâmica* estabelecido na Reboleira, periferia de Lisboa, que foi fundado em 2002, pelo guineense Bubacar Baldé<sup>124</sup>. Professor Bubacar Baldé, como é chamado entre os guineenses, é presidente do centro. Foi o segundo *imam* da Mesquita Central de Lisboa, mas decidiu sair e fundar esse centro de cultura *Fula* (Coelho e Rocha, 2005). O centro de cultura tem, dentre outras finalidades, a de criar condições para melhor integração entre os imigrantes de origem *Fula* e a sociedade portuguesa, sem que percam os laços com suas tradições, com a sua cultura e com a sua língua.

Outras associações foram criadas por mulheres guineenses, com objetivo de ajuda mútua: *Sabú N'hima*, *Badin Clube*, *Gente Rica*, *Djamano-diata*. Essa última associação é a mais recente e a *Gente Rica* foi a primeira a ser criada. Originou-se de encontros informais, mas depois foi legalizada como associação. As associações são uma forma de inserção social e de superação das dificuldades encontradas nos contextos islâmico e português.

A distribuição geográfica dos imigrantes guineenses no espaço físico português está centrada em pequenos grupos, que alugam apartamentos, parte de casas ou quartos, por toda a área metropolitana de Lisboa, no Porto e no Algarve, ficando, dessa maneira, dispersa no espaço urbano, não existindo, portanto, um «bairro guineense». Por outro lado, há uma espécie de «territorização» do espaço urbano, onde se encontram para trocar informações, fazer suas redes de trabalhos e ajudar os que acabam de imigrar. Esses locais são o Rossio e a Praça da Figueira,

---

<sup>124</sup> *Pulaar* (Fula) é falado em 20 países africanos.

espaços centrais de Lisboa, de passagem e de fácil acesso. Os guineenses os chamam de *tchom di pepel*, em «crioulo» («chão papel»), «à imagem da zona com o mesmo nome em Bissau» e cujo nome já foi consagrado como um dos temas do disco «Totoco», do guineense Justino Delgado, editado em 1998. A letra da música, «associa a Praça da Figueira a essa ‘chão papel’ e o Rossio a uma outra zona de Bissau, onde, tal como no Rossio junto ao Teatro Nacional, os muçulmanos são maioritários» (Machado, 2002, p. 230).

Os outros espaços onde os guineenses se concentram, na cidade de Lisboa, são também o Martim Moniz, uma das zonas comerciais da cidade, onde dividem o espaço com os bangladeshianos e com os chineses. Há também a Feira do Comércio, que é realizada semanalmente e a Mesquita Central, às sextas-feiras. Embora outros africanos encontrem-se em outros pontos mais descontraídos da cidade, como bares e discotecas, os guineenses provavelmente não serão encontrados nesses locais. Em primeiro lugar, pela situação econômica e também pela religiosidade, no caso dos guineenses muçulmanos. Além disso, há uma certa seleção, imposta por proprietários de alguns estabelecimentos, como nos aponta Machado (2002). Essa seleção do espaço público se estende a outros espaços sociais, como nas piscinas públicas, nas praias, nos recintos desportivos e, até mesmo, em cabines telefônicas. Os guineenses sentem, além dessas, outras dificuldades que vão desde a procura de um imóvel para alugar até as questões culturais e as afetivas <sup>125</sup>.

---

<sup>125</sup> Essa seletividade do espaço público se estende também à outras minorias, imigrantes e portugueses de classe social menos privilegiada. Em relação à dificuldade de moradia, a matéria publicada no *Diário dos Açores* em 23.09.2008, já referenciada nessa tese, cujo título, «Senhorios recusam arrendar quartos a brasileiros e africanos» por si só, já demonstra a extensão desse tipo de «racismo» a que se referiu Machado. Verônica Policarpo diz sobre a discriminação: «Porém, o que os dados que sublinhei nos podem sugerir é que da perspectiva dos grupos discriminados (neste caso dos negros), o racismo flagrante continua, ainda, a ser sentido como um problema real e como fonte efectiva de

Segundo Jorge Vala, «o processo de hetero-etnicização das minorias [...] facilita que a sociedade de acolhimento adopte uma estratégia de segregação relativamente aos imigrantes ou, de forma geral, relativamente a todas as pessoas vistas como pertencentes a outras raças, religiões ou etnias» (2003, p. 53)<sup>126</sup>. Vala reforça a ideia de discriminação dos imigrantes da descolonização africana em Portugal, incluindo a guineense. Entretanto, esses últimos se diferenciam, não somente perante a sociedade acolhedora, mas também entre as outras minorias africanas e entre si. Em função dos aspectos linguísticos e religiosos (muçulmanos), os fula e os manjacos estão entre os imigrantes mais contrastantes, dentre os africanos dos PALOP. E, assim, passíveis de exclusão, de segregação e de inferiorização.

Outros muçulmanos imigraram para Portugal. Migrantes que não pertencem às antigas colônias portuguesas. É o que Tiesler chamou de «pós-descolonização» (2005, p. 836). Dentre eles estão os provenientes de Bangladesh e do Marrocos, que imigraram por volta dos anos 1990.

Começando pelos bangladeshianos. Seu fluxo tem uma trajetória diferente da migração de descolonização em Portugal. Alguns imigrantes tiveram o seu percurso inicial no Oriente Médio (Arábia Saudita, Líbia e Emirados Árabes Unidos) ou o

---

discriminação. Um breve exemplo, inspirado em conversas que tenho tido com estudantes africanos a estudar em Portugal. Estes jovens com quem tenho falado têm-me dito: «a raça ainda é muito importante!» Muitos deles continuam a sentir na pele esse racismo declarado. Foi o caso de uma jovem estudante que precisava de alugar uma casa e telefonou para um número que vira num anúncio. Marcou uma visita à casa mas, quando lá chegou, conta ela que a reacção da senhoria foi completamente diferente da que tinha tido pelo telefone, declarando imediatamente que a casa já estava alugada» (*apud* Vala, p. 2003, 47 -72).

<sup>126</sup> Jorge Vala é português e doutor em Psicologia pela *Université Catholique de Louvain* (Bélgica). É presidente do Conselho Científico do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Tem como áreas de interesse de investigação o estudo dos processos sócio-cognitivos, principalmente no campo das representações sociais e identidades sociais, articulando esses processos com o estudo do racismo e preconceito, justiça social e a validação do conhecimento quotidiano.

sudeste asiático (Kuala Lumpur, Hong Kong e Tóquio); não implicando dizer, com isso, que não existam migrantes que tenham passado por ambos os percursos ou que tenham imigrado diretamente para Portugal<sup>127</sup>. Por vezes, os imigrantes chegavam a Europa, com «vistos Schengen» comprados<sup>128</sup>. Os preços eram estipulados em função do imigrante ter (ou não) alguém à espera, a existência (ou não) de intermediários tratando de toda a documentação, procedência e destino, ou seja, se vindos do Oriente Médio ou de Bangladesh indo para Inglaterra ou Portugal.

Uma vez em Portugal, os processos de reunificação familiar, geralmente, são burocráticos, longos, demorados e dispendiosos. Segundo relata Mapril, demora de 6 a 8 meses:

Uma das primeiras acções a empreender é alugar um apartamento cujo contrato de arrendamento tem, por razões legais, que incluir o nome do marido. Este contrato é posteriormente entregue às autoridades portuguesas e constitui um comprovativo de que a esposa vem para Portugal dispondo de um local de residência previamente definido. Frequentemente, alguns bangladeshis celebram contratos de arrendamento no seu nome e posteriormente subalugam a outros bangladeshis enquanto o processo da esposa não está resolvido e a situação desbloqueada [...] Outra das tarefas é mandar vir os certificados de casamento do Bangladesh. Estes são enviados pelo correio ou através de alguém que vem a Portugal. Estes certificados são posteriormente canalizados para o Consulado Geral do Bangladesh, no Porto, para serem traduzidos do bengali para português a troco de um pequena quantia. O consulado recorre a dois dos pioneiros bangladeshis para fazer este trabalho, um na cidade do Porto e outro em Lisboa. Uma vez reunida toda a documentação, esta é enviada para a Embaixada Portuguesa na Índia, em Nova Deli. Uma vez aí espera-se pela marcação de uma data para realizar uma entrevista à esposa. Marcada a data tem que se lidar com duas situações. A primeira é que a esposa do *probashi*

---

<sup>127</sup> A imigração anterior no Oriente Médio se deu pela necessidade de mão-de-obra na construção civil.

<sup>128</sup> A zona Schengen entrou em vigor em 1995, permitindo o deslocamento dos cidadãos europeus dentro da zona composta por 24 nações da União Europeia (Alemanha, Bélgica, França, Itália, Luxemburgo, Países Baixos, Dinamarca, Irlanda, Reino Unido, Grécia, Portugal, Espanha, Áustria, Finlândia, Suécia, República Tcheca, Chipre, Eslováquia, Eslovênia, Estônia, Hungria, Letônia, Malta, Polónia, Bulgária, Roménia) e mais quatro países europeus, membros da EFTA (*European Free Trade Association*) composta pela Islândia, Noruega, Suíça e Liechtenstein que aguarda implementação.

não pode ir só e portanto tem que haver alguém para a acompanhar nessa viagem. Os membros da unidade doméstica de origem são os mais implicados neste processo sendo o pai, ou o irmão ou mesmo a irmã e o marido dela que frequentemente a acompanham nessa viagem. O segundo é que estas viagens acabam por ser extremamente dispendiosas uma vez que o mais frequente é a esposa ter de regressar várias vezes ou mesmo permanecer algumas semanas na capital indiana por causa dos sucessivos adiamentos e das várias entrevistas a que é sujeita. Ao todo este processo é tão dispendioso que normalmente só aqueles que já têm negócios apresentam capacidades financeiras para o fazer. Como tal só os pioneiros e aqueles que chegaram em meados dos anos noventa é que têm vindo a trazer as suas famílias para Portugal uma vez que já tiveram ocasião de construir as suas lojas e fazer negócios suficientes para mobilizar tais quantias de capital (2008, p. 314)<sup>129</sup>.

A maioria dos bangladeshianos que vive em Portugal é proveniente das regiões de Dhaka e de Faridpur e uma minoria de Rangpur e de Chadopur. O fluxo migratório ocorreu em 1994 e 1995, embora em 1986 e 1988 já se encontrassem no país os dois primeiros imigrantes. Em 2001, com o processo extraordinário de regularização, houve mais imigração contabilizando, atualmente, 1.600 bangladeshianos, oficialmente registrados<sup>130</sup>.

Os percursos laborais desses imigrantes começaram nos setores da economia portuguesa menos privilegiados: como varredores, trabalhadores da construção civil, capatazes, cozinheiros e vendedores ambulantes. Vencendo as barreiras iniciais, tornaram-se, alguns deles, proprietários dos seus próprios negócios, tanto em Lisboa quanto em outras localidades portuguesas (Setúbal, Costa da Caparica, Porto, Faro). Mas foi principalmente com a ajuda dos primeiros migrantes que os bangladeshianos, que imigraram a partir de 2001, conseguiram um trabalho que os possibilitassem viver uma vida digna. Além disso, esses últimos

---

<sup>129</sup> *Probashi*: emigrante ou expatriado.

<sup>130</sup> Dados do Serviços de Estrangeiros e Fronteiras - SEF (Mapril, 2008, p. 111).

imigrantes espelham-se nos primeiros e anseiam alcançar o mesmo nível sócio-econômico, através dos seus esforços pessoais. São as redes sociais que contribuem com recursos financeiros e com oportunidades para a constituição dos seus próprios negócios, na obtenção da cidadania portuguesa, na compra da casa e do carro.

O contato com o «outro», não muçulmano e com o muçulmano que fala uma outra língua, motivou tanto a criação do seu próprio espaço de oração, independente, como o estabelecimento de duas formas de pertença: «o ser bengali e o ser muçulmano» (Mapril, 2005, p. 852 e 870).

O espaço geográfico de concentração de cerca de 1.000 imigrantes de Bangladesh em Lisboa é o Martim Moniz, uma zona central da cidade. Foi lá que muitos constituíram os seus negócios, adquiriram imóveis e que se juntam, nos restaurantes ou na mesquita, para seus convívios e suas práticas religiosas. A região, que abriga também os chineses, convive com a prostituição, com os drogados, com um templo *Sikh*, igrejas católicas e evangélicas.

O outro grupo de «pós-descolonização», que nos interessa de perto, é o dos marroquinos. Para eles, Portugal é uma porta de entrada para a Europa. Depois de conseguirem residência legal no país, seguem para a «verdadeira Europa» (França, Alemanha, Holanda), onde alguns possuem famílias já estabelecidas (Faria, 2007)<sup>131</sup>. Tentam todos os recursos, legais ou ilegais, para atingirem os seus intentos.

Os marroquinos imigraram para a França e para a Inglaterra, como comerciantes, no século XIX. Também seguiram para a Holanda, a Bélgica, a

---

<sup>131</sup> Rita Gomes Faria, portuguesa, doutoranda em Antropologia Social pela *Universidad Autónoma de Madrid* e tem como linha de investigação o Islã, a imigração marroquina na Espanha e Portugal, e transnacionalismo, fronteiras e diáspora.

Alemanha, a Itália e a Espanha, ainda que alguns, antes dos movimentos colonialistas, tivessem imigrado para o Oriente Médio e a África Ocidental.

Após a Segunda Guerra Mundial, houve um incremento na imigração europeia, impulsionado por uma conjunção de fatores. Entre eles, está o retorno para a França de empresas sediadas no norte da Argélia, pela guerra de independência argelina, possibilitando a permanência desses imigrantes no país europeu. Houve também, no mesmo período, um adensamento demográfico marroquino, que resultou num desequilíbrio populacional e da economia relativamente aos recursos naturais. Como alternativa, muitos marroquinos emigraram para a Europa, já que nesse período haviam sido assinados acordos de mão-de-obra com países como a França, a Alemanha, a Holanda e a Bélgica.

A partir do choque petrolífero, a política de reagrupamento familiar tornou-se a única alternativa. Entretanto, essa política acabou provocando também entradas irregulares nesses países. A alternativa para os marroquinos seria, por um lado, a Líbia e a Arábia Saudita e a parte sul da Europa – Itália e Espanha. Com as fronteiras da França fechadas e com o aumento da indústria Catalã, com consequente necessidade de mão-de-obra, muitos marroquinos se estabeleceram na Espanha. Mas, com a decisão de combater as imigrações ilegais para a União Europeia, impetrado pelo Partido Popular espanhol, os marroquinos, que antes seguiam para a Espanha, passariam a ir para Portugal.

Entretanto, houve uma outra via de acesso para a imigração marroquina em Portugal: o rompimento de um acordo de pesca que beneficiava o Marrocos e Portugal. Esse acordo, cuja assinatura data do final dos anos 1980 e início dos anos 1990, permitia atividades pesqueiras marroquinas na costa portuguesa e vice-versa. Porém, com o fim do acordo, ou com a sua não renovação, muitos marroquinos

estabeleceram-se em Portugal, mais precisamente, nas zonas costeiras do Algarve e de Setúbal. Havia marroquinos empregados em barcos portugueses, mas também havia outros que tinham investido suas atividades no ramo da venda de artesanato marroquino nas feiras livres, a exemplo do que já ocorria na Itália e na Espanha<sup>132</sup>.

O perfil da imigração marroquina em Portugal segue, na maioria dos casos, essa perspectiva laboral. Além da pesca, outra atividade comum entre eles era a agricultura – plantações horti-fruticultura do Algarve (Cabral e Llovera, 2004)<sup>133</sup>. Além disso, entre 1992 e 1996 muitos foram contratados por empresas espanholas que produziam em terras portuguesas.

A partir de 2001, com a legalização dos imigrantes em Portugal e com a propaganda da Eurocopa, em 2004, muitos conseguiram emprego na construção civil, em obras públicas, nas fábricas e também em hotelaria ou como vendedores ambulantes. Havia também funcionários das empresas luso-marroquinas, no setor têxtil, e uns poucos intelectuais nas universidades. Porém, da mesma forma que tornaram-se visíveis em Portugal, com a crise econômica no país, e já documentados, optaram por outros países europeus. Afinal, para alguns marroquinos, Portugal é o «país mais pobre da União Européia», tendo o mesmo «nível de desenvolvimento econômico», se comparado ao Marrocos (Faria, 2007, p. 220).

---

<sup>132</sup> O registro dos primeiros marroquinos na região de Lisboa é de 1980 e 1983 e na região do Porto em 1990 (Faria, 2007, p. 213).

<sup>133</sup> Alcinda Cabral é licenciada em Ciência Educação / Línguas e Literatura Modernas (Português/Francês) e doutora em Antropologia Social. Está ligada à Universidade Fernando Pessoa, no Porto, em Portugal.

- Maria Dolores Vargas Llovera é espanhola e doutora em Antropologia Social pela Universidade de Alicante, na Espanha. É professora da Faculdade de Filosofia e Letras, no departamento de Humanidades Contemporânea, da mesma universidade.

Não se sabe ao certo o número de marroquinos que reside em Portugal. Rita Faria (2007) cita em torno de 5.000 a 6.000, embora o Serviço de Estrangeiros e Fronteiras, em 2004, tenha contabilizado pouco mais de 1.500 cidadãos. Esse número é incerto porque alguns imigrantes vivem na ilegalidade e outros vivem entre Portugal e Espanha, pelas suas funções, como ambulantes ou comerciantes nos dois países.

Segundo Alcinda Cabral e Maria Dolores Llovera (2004), essa função como ambulante ou comerciante em feiras, que já existia entre os portugueses, foi incorporada por esses imigrantes, alterando a sua configuração. Outros locais de venda surgiram como as vias públicas, as praias. Esses comerciantes (formais ou informais/legais ou ilegais) à medida que aumentam suas vendas e crescem seus negócios, melhoram os seus produtos de venda, adaptam ao gosto europeu e passam da clandestinidade à legalidade. Segundo Cabral e Llovera, não há registro, entre os marroquinos, de casos de mendicância.

Embora o passado histórico que remete ao *Gharb al-Andalus* e, por conseguinte, aos marroquinos seja um fato pelo qual alguns marroquinos justificam suas imigrações, não parece ser, na relação inversa, ou seja, por parte dos portugueses, uma realidade. É o que Faria chamou de «folclorização da recuperação da memória histórica do legendário passado árabe». Num desabafo, sua interlocutora diz que em seu bairro (num polígono industrial de Carcavelos), basta sair na rua para que todos a olhem. E completou:

Uma vez com a Karima na rua uma senhora tirou a cabeça pela janela do carro e chamou-nos terroristas. Eu quero é ir para casa da minha cunhada (na França). Aqui nem o imam da mesquita nos defende. Sabes, ele é do Paquistão e na mesquita falam todos o português, não querem saber do que dizem dos árabes (2007, p. 220).

Com esse depoimento, é preciso pensar em que medida esse imaginário «árabe» é aceito na figura real dos imigrantes árabes, não somente marroquinos mas dos outros imigrantes de origem árabe, em Portugal.

Uma tentativa para unir os imigrantes marroquinos, dispersos em Portugal, foi a criação das associações, especialmente no Algarve, em Lisboa, no Porto e em Faro. Elas foram criadas, a pedido do rei do Marrocos, Mohamed VI, e com ajuda da sua Embaixada, e têm por finalidade dar apoio aos marroquinos que vivem no país. Essas associações funcionam também como intermediárias entre a cultura marroquina e a cultura portuguesa.

Após esse sobrevoo à imigração dos principais grupos que constituíram a presença islâmica em Portugal, apresento as vertentes e movimentos islâmicos que formam esse universo complexo.

Embora os muçulmanos sunitas sejam a maioria em Portugal e no mundo, as demais vertentes islâmicas se mostraram importantes no contexto português, e, principalmente, os xiitas ismaelitas, dada a sua importância sócio-econômica no país. Assim, entre os xiitas, Portugal conta com duas correntes bem distintas: a «*Comunidade Xiita de Portugal*» (*Isna Ashari*) e a «*Comunidade Muçulmana Shia Imani Ismaili Nizari*».

A «*Comunidade Xiita de Portugal*» (*Isna Ashari*), na sua concepção duodecimana, conta com membros ligados à Embaixada do Irã, além de alguns iranianos que se estabeleceram no país pelo casamento com portugueses. Eles são cerca de 150 a 200, não possuem uma mesquita própria e se reúnem, em ocasiões importantes, na Mesquita Central de Lisboa (Coelho e Rocha, 2005).

A «*Comunidade Muçulmana Shia Imani Ismaili Nizari*» surgiu em Moçambique em meados do século XVIII e foi transferida para Portugal, por determinação de Aga

Khan, pouco antes da revolução portuguesa de 25 de abril de 1974. Hoje, conta com cerca de 7.000 a 8.000 membros.

Os *Ismaili Nizari* encontram-se, geograficamente, distribuídos principalmente em Lisboa, mas também há grupos em Coimbra, no Porto, no Alentejo e no Algarve<sup>134</sup>.

Essa vertente xiita segue a tradição dos sete *imans*. No nosso tempo, oriundo da linhagem *Nizari*, o príncipe Karim Aga Khan IV, a quem os *ismailis* referem-se como «Sua Alteza», é considerado o 49º *Imam*. É líder religioso e também é autoridade em assuntos não religiosos. É uma figura pública, rico, empresário e influente. Aga Khan divide-se entre dois mundos: o religioso e o secular. Visita com regularidade os fiéis que se encontram na Ásia, África, Europa e América do Norte, guiando-os através dos seus *farmans*, ou seja, das suas orientações orais ou escritas. Manteve a mesma estrutura administrativa criada pelo seu avô, com o sistema de conselhos, que serve para dar apoio aos grupos *ismailis* que resultaram da larga imigração dos seus seguidores, oriundos da África Oriental e subcontinente asiático, desde os anos 1970.

Acredita-se que existam entre 15 e 20 milhões de ismaelitas no mundo e os principais centros *ismailis* são: Lisboa, Londres, Vancouver, Dubai, Toronto<sup>135</sup>. Os seguidores de Aga Khan, além das suas obrigações com o Islã, cumprem com a obediência a seu líder. Têm lealdade para com o seu país de destino e buscam equilíbrio entre o espiritual e o material. Para tanto, boa educação e bom emprego

---

<sup>134</sup> As principais fontes de consulta sobre essa comunidade *ismaili* foram: Tiesler, 2000; Coelho e Rocha, 2005; von Kemnitz, 2002; Bastos e Bastos, 2006; Daftary, 2003.

<sup>135</sup> Outros centros encontram-se em construção: Duchambé e Houston são dois deles (Coelho e Rocha, 2005, p.153).

são fundamentais para o bem-estar e bem-viver, tanto para os homens quanto para as mulheres.

Na área do desenvolvimento social, há uma rede de ajuda à África Ocidental, à Ásia Central, ao Paquistão e à Índia, com projetos ligados à saúde, à educação, à habitação, ao desenvolvimento rural, muitos promovidos e financiados pela Fundação Aga Khan (*Aga Khan Foundation*), que foi criada em 1967 (Daftary, 2003).

A *Jama'at at-Khana* é um espaço exclusivo para orações dos *khojas*, como também são chamados os *ismailis* de origem indiana. Em Lisboa, a construção onde está localizado esse espaço é a mesma que abriga a Fundação Aga Khan.

Todavia, o espaço reservado às orações é considerado um espaço para os *ismailis*, sendo a visita guiada permitida para os não muçulmanos (ou de outros muçulmanos não *ismailis*) mas não permitida durante as orações<sup>136</sup>. Diferentemente dos sunitas, entre os quais as orações são lideradas por um *imam*, os *ismailis* têm suas orações dirigidas pelo *Mukhisaheb*, nomeado por Aga Khan e, tradicionalmente, *khoja*. São realizadas três orações congregacionais diárias (uma pela manhã e duas ao final do dia). O espaço, à esquerda da *Jama'at at-Khana*, é reservado às mulheres e, à direita, aos homens. Ali são realizados, além das orações, os *ginans* (cânticos devocionais), em vários dialetos, onde as histórias (e poemas) da «sabedoria sagrada» são passadas de geração para geração. Histórias essas que numa época remota levaram à conversão dos seus antepassados.

Enfim, existem, para os *ismailis*, duas dimensões: uma aparente, é presente e material, e a outra escondida, a mística. É na busca pela dimensão esotérica, para

---

<sup>136</sup> Em minha visita ao *Centro Ismaili*, consegui conhecer a *Jama'at at-Khana*, em horário que não havia nenhuma atividade religiosa. Chamou a minha atenção o quadro de *Aga Khan* e a reverência à «Sua Alteza», feita por uma muçulmana. Nas mesas baixas dispostas à frente e de um lado da sala de orações haviam comidas (bombons, leite e outras guloseimas) e *tasbihs* ou *masbaha* (terços islâmicos).

eles contida no *Alcorão*, que os muçulmanos *ismailis* dizem encontrar as suas referências mais internas, mais sutis e o sentido da existência:

Há todo um outro mundo para conhecer. E é o mundo que é presente, que não é o passado. É o presente e o futuro. O passado serve pra registrar minha identidade e perceber que eu tenho a minha história, mas eu não fecho nesse passado. Eu pego nesse passado e vejo o presente, atualizo o meu presente e sigo para o futuro. Isso é uma obrigação do crente, porque *Muhammad* dizia: vais buscar o conhecimento nem que tenha que ir até a China. Portanto, é pra ir até onde for preciso ir. Esse é o caminho do crente nessa dimensão do xiismo (Entrevista de Faranaz Keshavjee, a mim concedida em 19.01.09, em Lisboa)<sup>137</sup>.

O outro grupo muçulmano, o principal em Portugal, é formado pelos sunitas, cujos números imprecisos variam entre 30.000 e 40.000, sendo essa a vertente de maior interesse para essa tese<sup>138</sup>. Entretanto, os sunitas convivem com muitas formas de vivência religiosa, o que gera, algumas vezes, discordâncias. Como exemplo, temos as oposições entre os movimentos *Deobandi / Tablighi Jamaat* e *Barelwi / Ahl-i Sunnat wa Jama'at*. O que está em jogo é o culto aos santos e aos *pirs* (mestres *sufis*), como mediadores, o que escapa da noção ortodoxa dos textos corânicos e do reconhecimento da unicidade de Deus e da aceitação do profeta *Muhammad* como seu mensageiro. A divinização do profeta, pelas práticas de invocação de bênçãos como nas celebrações de *Darud Sharif* (oração em nome do

---

<sup>137</sup> Faranaz Keshavjee é licenciada em Antropologia Social e doutoranda na Universidade de Cambridge. É professora na Universidade Lusófona das Humanidades no Centro de Estudos em Ciências da Religião, em Lisboa – Portugal.

<sup>138</sup> Em visita que fiz à Mesquita Central, um dos *sheikhs* comentou que o número de muçulmanos em Portugal é de cerca de 40.000, com uma nova conversão a cada semana. A esse respeito é interessante comparar à citação, em texto de von Kemnitz, que faz referência, em 1997, de uma conversão por mês (2002, p. 25).

Profeta), *Milad-ul-Nabi* (aniversário do nascimento do profeta), *Salami* (cânticos que evocam bênçãos e paz sobre o Profeta), cultivados pela *Ahl-i Sunnat wa Jamaat* são combatidas levando até mesmo à separação, como ocorreu nos bairros lisboetas de Odivelas e do Laranjeiro onde duas mesquitas disputam quase o mesmo espaço<sup>139</sup>.

O *Milad-ul-Nabi*, praticado pelos *Salami*, é tradicionalmente de origem indiana. Uma redoma, com o que dizem ser o cabelo do profeta, é exposta e ele pode ser vista com auxílio de uma lupa. Diz-se haver um crescimento desse cabelo ao longo do tempo, o que torna possível a continuidade do ritual. Em volta da redoma são colocadas flores, incensos e pratos com doces, sobre papéis coloridos (Coelho e Rocha, 2005).

O movimento *Deobandi*, fundado por Muhammad Qasim Nanautawi e Rashid Ahmad Gangohi, nasceu em *Deoband*, próximo à cidade de Delhi, na Índia. O fundamento religioso foi o *Alcorão* e a *shariah* e incorporou alguns elementos *sufis*, desde que não se relacionassem à intercessão (divina) e ao culto aos santos, tradicionalmente praticado entre os *barelwis*. O contexto histórico no qual se desenvolveu esse movimento é de uma Índia colonial britânica e da busca de uma melhor educação para os muçulmanos e de uma afirmação islâmica, face ao poder colonial britânico (Maréchal, 2003; Mapril, 2008; Vakil, 2004).

O *Tabligh Jamaat*, por outro lado, é um movimento islâmico, de inspiração *Deobandi*. Foi criado pelo Maulana Muhammad Ilyas, em *Deoband*, nos anos 1920-1930. O movimento começou em resposta ao ensino colonial inglês, nos seminários religiosos, e veio restaurar as ciências tradicionais e a escritura islâmica. Os primeiros passos do movimento foram numa região camponesa onde o conhecimento e a prática islâmica eram pouco conhecidas. A partir de uma

---

<sup>139</sup> *Ahl-i Sunnat* são também chamados de *Salami*, informalmente.

sistematização, o movimento tomou corpo e voluntários passaram a dedicar parte do seu tempo (*tafrigh-i-waqf*) a viajar fazendo *da'wa*, um convite a uma prática correta do Islã, num esforço de 3 dias por mês ou 40 dias por ano<sup>140</sup>.

Os *tablighs* procuram ter uma atitude «exemplar», no sentido religioso, têm uma linguagem acessível, a fim de favorecer o entendimento a todos os membros do grupo. Tentam reproduzir o mesmo estilo de vida do profeta, seguindo à risca a forma de vestir e de portar de *Muhammad*. Na atualidade, tornou-se, em grande medida, um movimento islâmico transnacional, que pode ser encontrado na Europa, nas Américas, na África e Ásia, parte em função do seu não envolvimento político. Em Portugal os *tablighs* começaram a se organizar por volta dos anos 1980<sup>141</sup>.

Pelo seu tradicionalismo (religioso e cultural), observam-se divergências, entre essa tendência e outros muçulmanos, ocasionadas pelas diferenças que envolvem as diversas formas da vivência do Islã (Vakil, 2004; Mapril, 2008). Têm sido criticados, pelos *barelwis*, por exemplo, que os acusam de ligação com o *wahhabismo* (e chamado até mesmo de *wahhabismo indiano*).

Ao contrário dos *tablighs*, os *barelwis* veem na figura do profeta uma opção de intercessão junto a Deus, daí a origem das celebrações dos *milads*. O profeta, nessa concepção, é onipresente e onisciente. O fundador desse movimento, Ahmad Raza Khan, de tradição *neosufi*, fez uma combinação entre o pensamento teológico e o jurídico da escola *hanafi* com um misticismo gnóstico. Recorreu também ao

---

<sup>140</sup> Sobre a *da'wa*, os *tablighs* dizem serem feitas apenas aos muçulmanos. Eles se auto-denominam «missionários do Islã». Os *tablighs* fazem a *da'wa*, unindo a vida de devoto e de missionário com a vida profissional e particular.

<sup>141</sup> Segundo Vakil, os primeiros *tablighis* começaram a se estabelecer em Portugal por volta de 1979, tornando-se mais visíveis no final de 1981. Em 1982 participaram dos encontros internacionais: Paris, Londres e Bruxelas e 1983 foram para Madri. Em 1994 foram ao primeiro *ijtimah* (assembleia) de *Tabligh* no Brasil e no mesmo ano ao *ijtimah* internacional na Inglaterra (*Dewsbury*) (2004). Ver também Mapril, 2008; Maréchal, 2003.

*Alcorão* e aos *ahadith*, tal e qual os *Deobandi*, mas acreditava que o Islã deveria ser praticado da mesma maneira como tinha sido transmitido. Em outros termos, pelas práticas relacionadas ao mundo *sufi* dos santos.

Outro movimento, presente no mundo islâmico, é o já referenciado *wahhabismo*. Esse constitui-se num movimento reformista sunita, criado por Ibn al-Wahhab, no século XVIII, que se baseia nos ensinamentos de Ibn Taymiyya, um teólogo do período medieval, que se opôs às inovações do Islã, criticando a veneração dos santos. Segue o *Alcorão* e os *ahadith* e encontra-se presente na Arábia Saudita, desde a conversão de Ibn Saud ao *wahhabismo* em 1745. Segundo Roy, o *wahhabismo* saudita leva de tal forma a leitura literal das escrituras e a rejeição do que não é islâmico que o próprio túmulo do profeta foi destruído para que não se tornasse local de adoração<sup>142</sup>.

Enfim, dada a diversidade muçulmana em Portugal, o grupo conta com 34 centros e mesquitas<sup>143</sup>. Retrospectivamente, em 1985, a Mesquita Central de Lisboa abriu as suas portas, ainda que a Mesquita do Laranjeiro tenha sido a primeira a ser construída na cidade, em 1982. Em 1983 foi construída a Mesquita *Aicha Siddika*, em Odivelas; em 1991 foi inaugurada a Mesquita de Coimbra; 2001 Mesquita do Porto e outras. Da mesma forma, as salas de culto foram inauguradas.

Hoje, na área de Lisboa, além da Mesquita Central e de *Aicha Siddika*, de Odivelas, existem Mesquita Benfornoso, Tapada das Mercês, *Darul' Ulum Kadria-Ashrafia*, Lugar de Culto Islâmico de Portela, Lugar de Culto Islâmico da Póvoa Santo Adrião, Lugar de Culto Islâmico de Forte da Casa, Lugar de Culto Islâmico da Colina do Sol, Lugar de Culto de Fetais, Lugar de Culto Islâmico de Santo Antonio

---

<sup>142</sup> <http://diplo.uol.com.br/2002-04,a285>

<sup>143</sup> [www.comunidadeislamica.pt](http://www.comunidadeislamica.pt) e [www.alfurqan.pt](http://www.alfurqan.pt)

dos Cavaleiros, Mesquita *Hajrak Hamza R.A.*; no Sul do Tejo (Mesquita do Laranjeiro, Madressa *Ahle Sunny Jamat*, Mesquita do Barreiro, Centro Português Árabe *Pulaar* e Cultura Islâmica, Sala de Culto do Cacém, Sala de Culto da Buraca, Lugar de Culto Islâmico de Carnaxide, *Darul' Ulum Al Lslamiyat* de Palmela, Lugar de Culto Islâmico de Vialonga); no Centro (Mesquita de Coimbra, Sala de Culto de Leiria); no Norte (Lugar de Culto Islâmico do Porto, Sala de Culto Porto – Lugar da Batalha – e Mesquita Sanguedo, Sala de Culto a ver o Mar); no Alentejo (Lugar de Culto Islâmico de Évora); no Sul (Mesquita de Albufeira, Mesquita de Armação de Pera, Lugar de Culto Islâmico de Faro, Mesquita de Portimão, Sala de Culto da Quarteira); e na Madeira (Mesquita do Funchal). Além das mesquitas, foi construída a *madrassa* de Palmela, na margem sul do Tejo e o jornal *Al-Furqán*, que é editado desde 1981<sup>144</sup>.

A institucionalização da «Comunidade Islâmica de Lisboa-CIL» foi uma maneira de consolidar o Islã em Portugal como religião e de unificar os discursos internos e externos. Ou seja, um discurso baseado numa organização administrativa formal, na legitimização de seus porta-vozes, no reconhecimento jurídico de suas estruturas e defesa dos seus membros e da imagem perante a sociedade portuguesa. Além disso, foi a Lei de Liberdade Religiosa de 2001 que propiciou à CIL alcançar os seus objetivos (Vakil, 2004; von Kemnitz, 2002)<sup>145</sup>. Todavia, ao que parece, a boa relação entre o governo português e os muçulmanos começou antes disso, uma vez que o então governo de Mota Pinto cedeu o Palácio na Travessa do Abarracamento de Peniche para que fosse instalada uma mesquita provisória, em meados de 1979. Segundo Vakil a

---

<sup>144</sup> No caso das publicações há também *O Islão, O Crescente* (1989), *Al-Qalam* (1981-1988) (von Kemnitz, 2002).

<sup>145</sup> Lei de Liberdade Religiosa, registrada no *Diário da República*, nº 16/2001.

comunidade [islâmica] é o interlocutor dos muçulmanos perante o Estado e a sociedade civil; e a história da comunidade é a história da sua presença na esfera pública e da sua relação com o Estado. Pela sua própria natureza, ela é uma história que reflecte de perto as transformações da sociedade e a própria história política portuguesa. O reconhecimento do «muçulmano português» teve, portanto como condição de possibilidade «um processo que passava por uma dupla aceitação: primeiro, do Islão, e particularmente do Islão na África portuguesa, como religião, e, segundo, do muçulmano como culturalmente português» (2004, p. 297-298).

A CIL é o que melhor representa o Islã no país, pois é onde se concentra a liderança e tem o maior número de membros. Entretanto, há outras «comunidades» instituídas legalmente, como o Centro Cultural Islâmico do Porto (CCIP), fundado em 1999 por Abdul Rehman, seu atual presidente, que também é de origem indomuçambicana. Ainda que seja autônoma, em termos práticos e jurídicos, liga-se à CIL quando, por exemplo, se trata de manifestar opiniões públicas em âmbito nacional. Assim como em Lisboa, o Porto conta com vários grupos muçulmanos: marroquinos, guineenses, bangladeshis, dentre outros, e associações, que têm por objetivo ajudar os imigrantes muçulmanos. Embora com número bem mais modesto do que Lisboa, cerca de 4.000 membros, a «comunidade legal» do Porto surgiu por causa do aumento do número de muçulmanos na cidade. O mais interessante é perceber que, mesmo independentes, as comunidades muçulmanas em Portugal encontram-se conectadas à CIL, seja pela falta de estrutura para algumas práticas religiosas, como os rituais funerários, ou pela ligação política, cujo poder centraliza-se em Lisboa.

Com o crescimento do número de muçulmanos em Portugal, houve também a necessidade de suprir algumas exigências, próprias do contexto religioso, como o

abate da carne *halal*. Nos primórdios, a carne consumida pelos muçulmanos era a *cacher* – a mesma consumida pelos judeus e que possui o mesmo princípio de abate. Os açougues de carne *halal* somente foram criados posteriormente. Existiam também outras necessidades, como ter uma estrutura para a distribuição de *zakat*, as *madrassas*, o cemitério e os serviços funerários, tudo em concordância com os rituais islâmicos. Enfim, com todos esses recursos criados, instaurou-se uma «comunidade islâmica» legal, de fato e de direito.

Para além do desenvolvimento dessa «comunidade institucional», surgiu uma «etno-culturalidade» religiosa no contexto nacional português. Segundo Vakil,

se o Islão que se vai definindo em Portugal é um Islão de diáspora, resultante da convergência de diferentes práticas culturais do Islão num novo contexto de minoria religiosa que redefine o Islão português emergente, a presença islâmica na sociedade é também ela uma presença actuante, que se exerce em termos de espaços diasporizados: uma presença de cidadania, não de imigração; de integração transformativa, não de assimilação passiva. Estamos, por outras palavras, perante identidades em negociação, e nesse processo o que está em causa, além do sentido de pertença de uns, e o reconhecimento dessa pertença pelos outros, é também a identidade portuguesa. Ora, um dos espaços privilegiados para essa negociação relacional, é o do património e da história nacional portuguesa (2004, p. 310).

A «Comunidade Islâmica de Lisboa», através de uma educação voltada aos ensinamentos islâmicos e do incentivo da criação de um grupo de jovens e outros eventos comunitários, tenta fortalecer os laços religiosos, unindo-os e alargando as redes de socialidade. Criada pelos próprios jovens e apoiada pela Mesquita Central, a «Comissão de Jovens» organiza eventos, encontros e debates. Entretanto, é um

grupo essencialmente «indiano», não tendo atraído os jovens guineenses ou outros muçulmanos (Coelho e Rocha, 2005, p.35)<sup>146</sup>.

Já a «*Associação Feminina da Mesquita Central*» é uma comissão de ajuda mútua das muçulmanas indo-moçambicanas e, também, um espaço de convívio social. Ao ser indagada se existiam mulheres guineenses nessa associação, uma das integrantes disse-me que elas (as guineenses) já tinham as suas associações. O espaço da mesquita que deveria centralizar mostrou-se um espaço, prioritariamente, indo-moçambicano, ainda que exista, entre esses últimos muçulmanos, um discurso que contraria a segregação. Além dessas, há outras comissões: de Cultura e de Apoio aos Convertidos.

Finalmente, as atividades apoiadas pela Mesquita Central e, principalmente, na pessoa do *sheikh* David Munir são vistas, pelos muçulmanos de procedência indo-moçambicana, como importantes. O *sheikh* é uma pessoa do próprio grupo (indo-moçambicano), tendo, portanto, conhecimento das necessidades da maioria. E, por ser um *sheikh* jovem, consegue um convívio com os muçulmanos mais novos. É ele quem gere a Mesquita Central, além de ensinar árabe. Em suas palavras, sente-se honrado por administrar um espaço que atende à diversidade de práticas religiosas muçulmanas em Portugal. E que a Mesquita Central está aberta a todos os tipos de festas e de rituais islâmicos, incluindo os que rezam aos seus santos<sup>147</sup>. Além disso, administra, junto com a CIL, o diálogo inter-religioso, tentando mostrar aos não muçulmanos que o Islã é uma religião pacífica (Coelho & Rocha, 2005).

---

<sup>146</sup> O coordenador da Comissão de Jovens disse-me em entrevista realizada em 26.01.09 que, de fato, o grupo é composto apenas por indo-moçambicanos.

<sup>147</sup> Em conversa que mantive com outro *sheikh* em Lisboa, em 15.01.2009, disse-me que a prática do *salami* não tem sido mais permitida na Mesquita Central, pelas constantes reclamações do barulho feito pelos adeptos dessas práticas.

Do passado impregnado que povoa o presente e do contraponto entre o passado e presente, presente e passado, de que fala Octávio Ianni (2004), os muçulmanos, «cá» e «lá», viajam pela complexa e delcada relação entre o Islã-religião e a cultura pluralista desses tempos globais. É também por esse caminho que eu seguirei, relatando na forma de notas e de observações a minha viagem pelo mundo deles.

**III PARTE**  
**NOTAS E OBSERVAÇÕES DE VIAGEM:**  
**MUÇULMANOS «CÁ» E «LÁ»**

*Será possível, fazendo um parêntese, que a questão da fé não seja qualquer coisa que se proponha de novo? É uma boa pergunta, porque como se verá por aquilo que se segue parece-me constitutivo da problemática religiosa justamente o facto de ela ser sempre o retomar de uma experiência de algum modo já feita. Nenhum de nós, na nossa cultura ocidental - e se calhar em qualquer cultura - começa do zero na questão da fé religiosa.*

(Gianni Vattimo, 1998).

### **3. ATUALIDADE RELIGIOSA E CULTURAL: TRADIÇÃO E MODERNIDADE NAS VIVÊNCIAS COTIDIANAS**

Desde o 11 de setembro de 2001, debates sobre o Islã foram intensificados, em busca de explicações plausíveis sobre os ataques terroristas ao *World Trade Center*. Foram colocadas em pauta questões sobre o que é o Islã e o que ele diz sobre violência, terrorismo, democracia. Esses ataques colocaram o Islã e os muçulmanos em evidência, tornando-se um importante marco dentro do mundo islâmico e fora dele. Os não muçulmanos estão mais bem informados sobre esse mundo e sobre a presença de grupos radicais; e a opinião pública encontra-se altamente sensível a essas questões (Dassetto, 2003).

À mídia (e eu diria, principalmente, os meios eletrônicos e virtuais e de nossos imiaginários) integra um complexo mecanismo, que tem crescido, não somente pelo papel que desempenha, seguindo o processo de globalização, da qual é um efeito, uma causa e um acelerador, não exclusivamente de informação, mas também de construção dos nossos mundos cognitivos no que tange às discussões sobre o Islã pós 11 de setembro. Tem, também, um importante papel como expressão de cultura e como leitura e interpretação dessas culturas (Allievi, 2003)<sup>148</sup>.

Publicações e imagens, como as mulheres vestindo a *burqa* e a circuncisão feminina, que são costumes culturais, e as polêmicas geradas pelas constantes divulgações de atentados terroristas levam à sociedade visões que pouco, ou quase nada, representam o Islã. No caso das mulheres e da sexualidade, notadamente quanto a uso do *hijab*, denotam, quase sempre, mulheres «oprimidas, alijadas do

---

<sup>148</sup> Stefano Allievi é doutor em Filosofia com pós-doutorado em Sociologia. Atualmente é professor de Sociologia na *Facoltà di Lettere e Filosofia, Università de Padova, Itália*. Autor de diversos artigos, ensaios e relatórios.

prazer sexual, obrigadas a aceitar casamentos poligâmicos» (Castro 2007, p. 162)<sup>149</sup>.

Segundo Montenegro, com o crescimento do Islã no Brasil, a mídia, quase como um «sinal de alerta», já apontava assuntos polêmicos, como a prática da poligamia, o perigo dos radicalismos, o papel submisso da mulher, o que, no discurso islâmico, constituía uma espécie de «demonização do Islã», mesmo antes de 11 de setembro (2000, p. 153).

Diante das repercussões midiáticas, o que se percebe, entre os grupos islâmicos no país e na sociedade em geral, são reações diversas, como as ocorridas em São Paulo, em que alguns muçulmanos tiveram as paredes de suas casas pichadas com frases agressivas – «fora terroristas» –, ameaças de empregadores às muçulmanas que usavam o *hijab*; muçulmanas que foram impedidas de utilizarem transportes públicos e, com receio de agressões, algumas delas tiraram o *hijab*<sup>150</sup>.

Em resposta ao 11 de setembro, lideranças religiosas no Brasil se manifestaram. A Liga da Juventude Islâmica Beneficente, em São Paulo, expressou-se contra o terrorismo, como revelou Castro (2007). Houve um esforço para desconstruir a imagem do Islã, ligado à violência e, com isso, um maior interesse em mostrá-lo como religião não violenta. Como resultado, a maioria das mesquitas abriu suas portas e os seus representantes passaram a dar maiores informações sobre o Islã e sobre os muçulmanos, num empenho em desmistificar a ideia do Islã-terror. No Rio de Janeiro, houve maior procura por cursos regulares de língua árabe e

---

<sup>149</sup> Ver também Ferreira, 2007.

<sup>150</sup> Ver Chagas, 2006; Hamid, 2007; Borges, 2004; Castro, 2007. Foi também o que comprovei no meu campo de investigação.

religião, oferecidos pela mesquita e, em alguns casos, culminado em conversões (Chagas, 2006)<sup>151</sup>.

Fato semelhante ocorreu em Portugal. Segundo o *sheikh* Zahir, da Mesquita Central em Lisboa, «o 11 de setembro fez as pessoas acordarem e fez-nos [os muçulmanos] sair da toca». Depois dos ataques às Torres Gêmeas, os muçulmanos se viram classificados, pela sociedade, como terroristas. Como consequência, as portas das mesquitas se abriram aos interessados, o que resultou também no aumento de conversões, tendo atingido, segundo o *sheikh*, a média de uma conversão por semana<sup>152</sup>.

Ainda que pesem positiva ou negativamente, as repercussões midiáticas sobre os muçulmanos chamam a atenção da sociedade em geral. Foram notícia em Portugal, por exemplo, quando houve um grande encontro dos *tablighs*, já mencionados nessa tese, na última semana de abril de 2008. A Polícia Judiciária e o Serviço de Informações e Segurança de Portugal estiveram alerta, como medida preventiva, ainda que esse movimento não possuía, *a priori*, nenhum envolvimento político. A alegação era de que poderiam estar «infiltrados radicais islâmicos» (*Expresso*, 25 de Abril de 2008, p. 7). A chamada do jornal dizia: «Portugal em alerta antiterrorista. O movimento fundamentalista *Tabligh Jamaat* reúne-se hoje e amanhã na Mesquita de Lisboa. Atenções viradas para terroristas infiltrados».

Em entrevista, concedida à jornalista Alexandra Prado Coelho, Esmael Loonat, membro do *Tabligh Jamaat* declarou:

---

<sup>151</sup> Gisele Fonseca Chagas, brasileira, possui graduação em História e mestrado em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. É doutoranda em Antropologia, na mesma universidade e pesquisadora do Núcleo de Estudos do Oriente Médio/UFF. Tem sua ênfase em Antropologia da religião.

<sup>152</sup> Depoimento que me foi concedido em 10.01.2009, na Mesquita Central, em Lisboa.

Não vou divulgar os pormenores, porque são factos que devemos manter confidenciais, mas temos com as estruturas de segurança [em Portugal] contactos e elas estão ao corrente do encaminhamento da missionação, garante. «Não confundamos islão com terrorismo», pede. Quanto ao Tabligh, «a justiça dos nossos actos está a ser avaliada pelo Criador. Ele está presente. Ele está vendo. Ele está escutando» (*Público*, 2008 – original enviado-me pela própria autora da matéria).

Foi, também, o que o próprio jornal *Expresso* confirmou:

Em Portugal, as actividades do *Tabligh Jamaat* são do conhecimento das autoridades. De parte a parte, há declarações que confirmam «contactos permanentes» entre os serviços secretos e policiais e a liderança do grupo. As trocas de informações intensificam-se sempre que ocorre uma peregrinação — nacional (como a deste fim-de-semana) ou internacional (*Expresso*, 25 de Abril de 2008, p. 7).

Em janeiro de 2009, ocasião que me encontrava realizando pesquisa de campo em Portugal, outro fato chamou a atenção da mídia portuguesa e, por conseguinte, de toda a sociedade e dos muçulmanos que ali vivem. O Cardeal Patriarca de Lisboa, D. José Policarpo, pediu «cautela com os amores [muçulmanos]», sugerindo às mulheres que pensassem duas vezes ao aceitarem se casar com um muçulmano. Disse ele: «pensem muito seriamente, é meter-se num monte de sarilhos [confusão] que nem Alá sabe onde é que acabam». Além dessa advertência, o Cardeal Patriarca ainda argumentou que o diálogo entre católicos e muçulmanos, num país majoritariamente católico, serve para que os muçulmanos demarquem seus espaços «como fazem os lobos na floresta» (*Público*,

14.01.2009)<sup>153</sup>. Os desdobramentos dessa polêmica foram muitas reportagens divulgadas em todos os meios de comunicação (TV, rádio, revistas e jornais).

Algumas mulheres portuguesas, casadas com muçulmanos, se manifestaram contrárias às opiniões do Patriarca. Uma delas, Catarina, que vive maritalmente com Imraan há 14 anos e tem 4 filhos, disse, em depoimento ao jornal *Público*, procurar dar uma educação ecumênica aos filhos e que não se converteu. Conclui dizendo: «não é verdade que tenhamos que nos converter. O islão aceita os casamentos com outros crentes, cristãos ou judeus» (*Público*, 15.01.2009, p. 3).

Já Leila, de 28 anos, que vive com o marido marroquino Janouad, há 3 anos, e com os pais e irmãos dele, declarou ao jornal que todos os familiares do marido sempre foram muito simpáticos, nunca tendo passado por nenhum problema em relação à aceitação também de sua filha. Converteu-se ao Islã por vontade própria. Outra muçulmana, Nídia, casada com Mohamed, revelou que a opção de conversão foi dela, que não seria necessário se converter para casar e que o marido «nunca se meteu» nesse assunto. Mas diz que há casos em que imigrantes, procurando um passaporte europeu, se casam e, depois de o terem, tratam mal as mulheres para se divorciar, mas que esse não é um problema dos muçulmanos, isso acontece com os ilegais (*Público*, 15.01.2009, p. 3).

A resposta à polêmica veio através do presidente da Comunidade Islâmica de Lisboa, doutor Vakil, que enviou aos meios de comunicação uma nota que dizia:

Ficámos de alguma forma magoados com a escolha das palavras do senhor patriarca de Lisboa, relativamente à nossa Comunidade e ao diálogo que temos procurado com todas as confissões religiosas e, em particular, com as religiões cristãs (*Público*, 14.01.2009).

---

<sup>153</sup><http://diario.iol.pt/esta-e-boca/lisboa-muculmanos-cardeal-patriarca-religiao-djose-policarpo-fatima-campos-ferreira/1032061-4087.html>

Na mesma declaração, o presidente da CIL lamentou a «ignorância do outro em relação à religião islâmica». A opinião do Cardeal Patriarca de Lisboa, D. José Policarpo, foi, um mês após sua declaração, compartilhada pelo Cardeal D. José Saraiva Martins, que disse: «estou de acordo que é preciso muita cautela e muita prudência. Estou totalmente de acordo», referindo-se ao casamento entre as mulheres portuguesas com muçulmanos, acalorando ainda mais as discussões (*Público*, 18.02.2009)<sup>154</sup>.

Como indicam esses exemplos, há um desafio no «encontro entre muçulmanos e não muçulmanos nas seculares e cristãs sociedades capitalistas europeias», como sublinhou Tiesler (2000, p. 117). E eu diria, não somente nas sociedades europeias mas também nas sociedades ocidentais. Em que pesem os fatos/casos aqui mencionados, não há evidências, em ambos os países, de islamofobia, mesmo que alguns não muçulmanos mantenham uma percepção, em boa medida, negativa do Islã<sup>155</sup>.

Face a eventos como os citados, muitos muçulmanos passaram a expressar-se mais perante a sociedade envolvente, numa tentativa de ver surgir uma outra perspectiva mais realista sobre a sua religião. Ficando atentos a todas as polêmicas do mundo islâmico e através da mesma ferramenta, os meios de comunicação ou a *internet*, procuravam dar respostas tanto aos seguidores da fé quanto à sociedade envolvente.

Ainda na esfera dos efeitos do 11 de setembro, podemos citar o fato, apontado por Roy (2004), de que o *Alcorão* tornou-se *best-seller* no Ocidente,

---

<sup>154</sup> <http://diario.iol.pt/sociedade/islao-muculmanos-cardeal-mulheres-d-jose-saraiva-martins-casamento/1043544-4071.html>

<sup>155</sup> Dassetto não concorda com o termo islamofobia, preferindo xenofobia. Para o autor, islamofobia é uma reação irracional e generalizada de não muçulmanos contra os muçulmanos, o que não ocorre (2007).

incluindo o Brasil, numa feira de livros no sul do país (Porto Alegre), como também disse Otávio Velho (2002, p. 170). No mesmo período, a telenovela *O Clone*, exibida pela Rede Globo, ganhava notoriedade entre os telespectadores que se dividiam entre o 11 de setembro e a ficção que abordava o mundo árabe muçulmano. Na opinião de Velho, «juntando-se ou não os eventos de 11 de Setembro a outros fatores», trata-se de um «fascínio que não deixa de ser um fascínio orientalista, por esse outro». Acrescenta ao argumento a proposição de que o próprio fundamentalismo pode ser visto como um «produto do Ocidente e de suas imagens orientalistas», produto da «ideia que somos (ou temos que ser) ocidentais, numa espécie de fundamentalistas às avessas'» (2002, p. 170).

Conversando, informalmente, com alguns muçulmanos portugueses, dei-me conta de que também em Portugal, onde a telenovela *O Clone* foi exibida por uma emissora local – SIC (Sistema Independente de Comunicação) – na mesma época, o assunto teria atraído a atenção de não muçulmanos para as questões relativas ao Islã. Catarina Valdigem, que realizou sua investigação naquele contexto, cerca de 2 anos após a exibição da referida telenovela, ressaltou que, no discurso dos seus entrevistados, *O Clone* foi capaz de «desconstruir os estereótipos negativos associados ao Islão, após os ataques terroristas do 11 de setembro» (2005, p. 12)<sup>156</sup>. Além disso, sublinha que os muçulmanos encararam as entrevistas como «uma oportunidade para explicarem os valores e a doutrina islâmica, adoptando um discurso de diferenciação entre muçulmanos, entre homens de fé e fundamentalistas islâmicos» (2005, p. 12). O excerto de entrevista concedida à autora é eloquente:

---

<sup>156</sup> Catarina Valdigem é investigadora portuguesa, mestre em Ciências da Comunicação pela Universidade Católica Portuguesa e doutoranda na *Goldsmiths College – University of London* (Inglaterra). Interessa-se pela comunidade indo-moçambicana.

Foi logo a seguir aos atentados; e ao fim ao cabo era uma altura em que toda a gente falava tão mal do Islão, e parece que veio assim uma luz, que conseguiu mostrar às pessoas que o Islão não é realmente aquilo que passa, na maior parte das vezes, e nós também somos todos humanos, temos as nossas tradições, queremos ser respeitados por isso, da mesma maneira que tentamos respeitar os outros, apesar de depois existirem certos indivíduos, que depois fazem o que fazem (2005, p. 12).

No Brasil, a telenovela produziu uma espécie de desconfiança de que algumas mulheres estariam procurando as mesquitas em busca de marido «de preferência árabe e rico». Segundo Castro,

mesmo algumas convertidas mais antigas às vezes fazem este tipo de crítica com relação a algumas recém-chegadas. De uma delas ouvi que «um monte de mulheres se converteu naquela época (da novela O Clone), procurando por um Said para casar». Maquiadas, cheias de pedrarias, foram para a mesquita procurar um marido como o da novela: rico e que desse 'muito ouro' para sua esposa» Segundo a informante, a mesquita de São Bernardo ficou cheia destas mulheres, para quem o Sheikh teria precisado dizer que não procurassem a mesquita com este objetivo (2007, p. 192)<sup>157</sup>.

Entretanto, devo dizer que as motivações para conversão, certamente, não se resumem a essa. Mas, sejam quais forem os motivos, os percursos sugerem uma narrativa que leva (e eleva) a construção de si. Nem sempre com «antes» trágico e «depois» pleno de sentido, mas, por vezes, com a certeza de um chamamento de Deus, já contido em seu interior. Foi o que percebi ao conversar com alguns convertidos, tanto no Brasil quanto em Portugal.

Badra, muçulmana portuguesa, de procedência católica, convertida ao Islã há 4 anos, tem 46 anos, nível educacional superior. Na sua adolescência, conheceu

---

<sup>157</sup> «Said era o marido de Jade, a protagonista da novela, um muçulmano 'bonitão' que sempre presenteava a esposa com jóias» (Castro, 2007, p. 192).

dois amigos muçulmanos e, através deles, começou a ler sobre o Islã. Casou-se jovem, com um não muçulmano, teve uma filha. Na fase adulta, por volta dos 35 anos, voltou a se interessar pela religião, dessa vez, pela via sufi. Numa viagem à Turquia, diz que, ao ouvir o *adhan* (chamado para as orações), se emocionou e sentiu um «chamamento muito forte» para o Islã. Assim como Badra sentiu o chamado de Deus, também Rashid, de 53 anos, brasileiro, de procedência católica, nível educacional superior em tecnologia, casado com uma não muçulmana, disse-me que seu despertar para o Islã foi quando, viajando pela Andaluzia, na Espanha, visitou a mesquita de Alhambra. Deslumbrou-se e começou a estudar o Islã. Percebeu que o Islã preenchia todas as necessidades que almejava em termos de religião. Esperou 4 anos até tomar a decisão de se converter, mas, quando procurou o *sheikh* para fazer a *shahada*, já se sentia muçulmano.

Não se trata aqui somente de conversão, tal como tomada na discussão clássica, ou seja, a conversão como ruptura do antigo modo de vida, na qual o crente assume uma outra postura diante de uma outra visão de mundo, mas como uma manifestação contemporânea na qual as renovações espirituais e os contextos sócio-culturais transmutam na idéia de culturas ou de religiões, antes herdadas, e agora escolhidas, como têm analisado alguns intelectuais<sup>158</sup>. Entretanto, não podemos negligenciar a «contestação sócio-religiosa de que são portadoras as conversões» (Hervieu-Léger, 2005, p. 120).

Diante dessas perspectivas contemporâneas foi que, em meu trabalho de campo, centrei esforços para tentar entender, através de entrevistas e de observações, o campo religioso islâmico, colocando minha atenção não somente nos muçulmanos de procedência migrante, mas também nos muçulmanos por

---

<sup>158</sup> Ver Hervieu-Léger, 2005; Sanchis, 2007.

conversão, no Brasil e em Portugal, com objetivo de melhor compreender as diferenças culturais e religiosas contidas em suas práticas no mundo ocidental e como uma das causas do crescimento do Islã mundo.

A conversão ao Islã, como princípio da escolha, vai ao encontro da primeira das três figuras que Hervieu-Léger (2005) tão bem descreve em sua análise do «peregrino e do convertido». Nesta figura, a mudança de religião tem seu fundamento na rejeição de uma religião herdada, ou seja, uma forma de romper com uma religião antes imposta e, portanto, nunca assumida, que será substituída por outra. A essa mudança religiosa, a autora inclui, porém sem muita ênfase, as motivações pelo casamento, que, nesse momento, eu não deixaria de considerar, dado os resultados encontrados em meu campo de pesquisa, principalmente em Portugal. Percebi que os relatos de decepção, enquanto pertencentes à religião anterior, e a falta de laços comunitários são recorrentes, principalmente daqueles que se convertem do catolicismo, indo ao encontro do que pensa Hervieu-Léger (2005).

A segunda figura é o indivíduo que se diz «sem religião», mas que se identifica e se reconhece na religião que adota. Neste caso, a conversão geralmente percorre caminhos longos e que marcam a entrada num mundo religioso antes impensado. É uma forma encontrada com frequência nas sociedades secularizadas, onde as transmissões religiosas nem sempre são eficazes ou não são realizadas. Em alguns casos, os indivíduos não passam por batismos e nem por sacramentos religiosos.

A terceira figura é a do indivíduo que se redescobre na sua própria religião, ou seja, o «refiliado», ou um «convertido do interior». O protestantismo, o catolicismo e o judaísmo possuem exemplos claros desses movimentos de renovação.

Interessante observar que, em relação aos convertidos ao Islã, essas três modalidades são reconhecidamente parte dos seus processos de conversão. Colocando em relação os casos de conversão que acompanhei «cá» (Brasil) e «lá» (Portugal) e as figuras propostas por Hervieu-Léger, posso dizer que, no que tange à primeira delas, o indivíduo que muda de religião, no caso do Islã, atua como motivação o discurso de ser o Islã uma religião mais completa. A aceitação dos outros profetas e outras similaridades entre as três religiões monoteístas, no sentido da mensagem divina, propicia um mais fácil reconhecimento do Islã como uma religião a seguir, principalmente para os cristãos. Isso não implica, porém, a não existência de diferenças. Para os muçulmanos, Jesus é profeta e humano, como foi *Muhammad* e os outros profetas, portanto não é divinizado<sup>159</sup>. Justificam-se através do *Alcorão*:

Creemos em Deus e no que nos foi revelado e no que foi revelado a Abraão e a Ismael e a Isaac e a Jacó e às tribos, e no que foi outorgado a Moisés e a Jesus e aos Profetas pelo seu Senhor. Não fazemos distinção entre eles, e a Ele nos submetemos (Chalita, s/d, p.12, *surata* 2: 136, *Alcorão*).

As dúvidas sobre a Trindade, recorrentes entre os convertidos, são também motivações para a aceitação do Islã e para a conversão. Uma vez não aceitando essa concepção da equidade Jesus-Deus, aceitam o *Tawhid* (unicidade de Deus), dogma islâmico.

Dentro da segunda modalidade, ou seja, os que se declaram «sem religião», há os que se movimentam por caminhos longos e tortuosos em busca de alguma

---

<sup>159</sup> A maioria dos muçulmanos não aceita que o Islã seja chamado de religião «maometana», justamente em função de uma possível equiparação de Maomé e Deus, como fazem os cristãos em relação a Jesus.

religião. Há uma tendência ao aumento desse tipo de convertido, nas sociedades secularizadas, principalmente pela falta de transmissão religiosa dos pais aos filhos. São pessoas que buscam suas crenças ou que, desiludidos por não as encontrarem, declaram-se ateias. Mas, dentre essas, estão também aqueles que buscam na religião dos pais e dos antepassados as suas próprias, como é o caso de alguns jovens migrados de origem muçulmana (segunda ou terceira gerações). Voluntariamente buscam o Islã como a sua própria religião, numa «redescoberta das raízes»: religiosas e culturais<sup>160</sup>.

Relativamente à terceira forma, pode-se apontar o caso de jovens muçulmanos que retornam à religião, adotando práticas mais restritas, resultando, por vezes, em conflito familiar. Passam a restringir a alimentação, serem mais rigorosos em relação às práticas religiosas, as mulheres adotam o *hijab*. Essa forma não deixa de ser também um «retorno à tradição» (e eu diria, é também uma «redescoberta das raízes»), uma adoção de um «Islã étnico», como bem aponta Hervieu-Léger.

Com efeito, em qualquer dos casos, o convertido raramente separa «a observância e a escolha de uma 'nova vida': a prática, que marca a sua integração na comunidade, marca também a reorganização ética e espiritual da sua vida» (Hervieu-Léger, 2005, p. 124). Assim,

O acto de conversão cristaliza o valor reconhecido ao empenho pessoal do indivíduo que testemunha assim por excelência a sua autonomia de sujeito crente. Na medida em que ela implica ao mesmo tempo uma reorganização global da vida do interessado segundo normas novas e a sua incorporação numa comunidade, a

---

<sup>160</sup> O termo «redescoberta das raízes» foi usado por Pierre Sanchis em aula inaugural sobre Cultura brasileira e religião, para o curso de Antropologia da Religião do mestrado da Universidade Federal de Minas Gerais, ministrado pela professora Léa Freitas Perez, em 2007.

conversão religiosa constitui uma modalidade notavelmente eficaz de construção de si num universo onde se impõe a fluidez das identidades plurais e onde já nenhum princípio central organiza a experiência individual e social (Hervieu-Léger, 2005, p. 128).

As buscas religiosas de jovens de procedência migrante podem significar integração e auto-estima. Todavia, baseada em Khosrokhavar, Hervieu-Léger chama a atenção para a diferença entre «Islã de Integração» e «Islã de exclusão», pois, nesse último, os jovens costumam transformar as suas marginalidades em radicalidades religiosas, afastando-se da sociedade que os excluiu (2005, p. 129).

No Brasil, tive oportunidade, enquanto no campo, de encontrar jovens que decidiram assumir o Islã, religião de seus pais, voluntariamente, tal e qual o segundo modo de conversão de Hervieu-Léger, como, por exemplo, Sharif, de 27 anos, filho de um libanês muçulmano, universitário, que sempre conviveu com a «colônia árabe». Conta que, como o pai não praticava a religião, o que conhecia sobre o Islã era o que ouvia pela mídia, o que não condizia, na sua opinião, com o que via em contato com os muçulmanos da colônia. Começou a se interessar pelo Islã, foi à mesquita, mas a vontade de se converter se tornou mais forte depois que foi ao Líbano e à Síria. No Líbano, ouvindo o *adhan*, sentiu uma emoção muito grande. Já no Brasil, sentia-se muçulmano, mesmo antes de assumir a religião. Não nega a dificuldade de ser muçulmano na sua idade, principalmente no que diz respeito aos relacionamentos com o sexo oposto, não recomendado pelo Islã. Outro caso é o de Fadwa, também filha de imigrantes libaneses. Ela tem 32 anos, nível educacional superior, é casada com um muçulmano da mesma procedência e tem 4 filhas. Depois de ter frequentado, às escondidas, uma igreja evangélica, encontrou no Islã a sua própria religião. Os pais não praticam a religião, a mãe não cobre a cabeça,

mas ela, ao contrário, depois de se converter, passou a seguir todos os preceitos e normas religiosas, usando, inclusive, o *hijab*.

As narrativas biográficas ajudam na reconstrução sociológica das conexões entre religião e o modo de vida anterior e posterior às conversões. Em outros termos, as motivações e os processos pelos quais passam os convertidos e as implicações e os efeitos dessa decisão.

Na minha investigação, tanto no Brasil quanto em Portugal, verifiquei pela história de vida dos convertidos que a maioria era de procedência católica e buscava uma religião com a qual pudesse se identificar. O rompimento com uma religião imposta, a falta de laços comunitários ou a falta de transmissão religiosa propiciaram a adoção do Islã como religião por escolha. Mas não somente. Como uma manifestação contemporânea, buscando uma renovação social, encontrei, também, indivíduos que, motivados por ideologias sócio-políticas, enxergaram no Islã os seus caminhos.

Não foram buscas fáceis. Em muitos casos, foram permeadas, como já mencionadas, por caminhos longos e tortuosos. Alguns dos convertidos, brasileiros e portugueses, disseram-me ter tentado se identificar com outras religiões, antes de tornarem-se muçulmanos, como foi o caso de Alma<sup>161</sup> e Zahra<sup>162</sup> que passaram pelo espiritismo, de Rayya<sup>163</sup>, que praticou o hinduísmo, de Haifa<sup>164</sup>, que buscava nas

---

<sup>161</sup> Alma é brasileira de 46 anos, convertida há 10 anos, de educação superior, foi batizada no catolicismo e casada com um muçulmano convertido.

<sup>162</sup> Zahra é brasileira, 34 anos, de procedência católica, convertida e que hoje vive fora do Brasil.

<sup>163</sup> Rayya é brasileira, convertida há 12 anos, tem 60 anos, e foi casada duas vezes (com não muçulmanos). Tem 2 filhos adultos. Foi atriz e bailarina. Teve no catolicismo a sua religião anterior.

<sup>164</sup> Haifa é portuguesa, muçulmana convertida há cerca de 10 anos. É casada com um português muçulmano convertido, tem 2 filhas pequenas. Tem o nível educacional superior.

religiões orientais as respostas sobre reencanação, de Manar<sup>165</sup>, que passou pelo budismo e pelo seicho-no-ie, de Najah<sup>166</sup>, neta de judeus e protestantes, que se diz a única, entre os irmãos, que tinha «sede espiritual». Nessa busca, Badra, Haifa e Jamilah<sup>167</sup> dizem, respectivamente:

E aí começou o meu processo de busca, até porque era ainda uma fase da adolescência e colocávamos aquelas questões existenciais. Eu nasci no seio de uma família cristã, católica. Fiz batismo, primeira comunhão, aqueles sacramentos todos e pronto, na adolescência eu, de facto, pensava nos dogmas da religião cristã e via alguns dogmas que não me faziam muito sentido.

Os dois [pai e mãe] são cristãos católicos, mas não praticam, não são de ir a igreja nem nada. Acreditam mais na fé em Deus, mas não acreditam nos padres. Eles se divorciaram quando eu era nova, eu tinha 6 anos e isso fez com que eu sentisse necessidade de procurar um apoio na religião. Só que a religião católica não me dava esse apoio que eu precisava. Eu tinha curiosidade com temas como reencanação, o que me levou a procurar as religiões do oriente.

Eu passei por muitas igrejas e parei na Sarah Nossa Terra. Uma igreja de jovens e...enfim, uma igreja que eu me senti melhor porque me trataram melhor. As outras olham muito o tipo de roupa que você vai. Eu não consigo usar muito vestido. E elas olham muito vestido chique, sandálias, não sei o que. Algumas você não pode usar tênis, andar de bicicleta...Deus é Amor não deixa. Eu era pequenininha, comecei na Deus é Amor. Só porque um menino me viu andando de bicicleta e falou que ia contar para o pastor eu nunca mais apareci na Igreja.

---

<sup>165</sup> Manar, brasileira convertida, com 35 anos, casou-se com um muçulmano, mas separou-se. Tem nível educacional superior.

<sup>166</sup> Najah é brasileira, 40 anos, convertida à cerca de 20 anos, foi casada com um muçulmano, de quem separou-se, e se casou novamente com um muçulmano de procedência libanesa. Tem um filho e faz um doutorado fora do país.

<sup>167</sup> Jamilah é uma muçulmana de 21 anos, recém-convertida. Mora em Portugal e é casada com um muçulmano de origem migrante.

Não faltaram depoimentos que falavam da necessidade de ter ou de pertencer a uma religião: «sempre senti falta de uma religião», «desde pequena conheci muitas religiões», «achava estranho o fato de não ter uma religião». Vale lembrar que, no seu sentido amplo, religião é «*religare*» ou ligar novamente em congregação, em união por afinidades, em «comunidade». Também ouvi que a identificação religiosa e com o grupo ajudaram a superar algumas das adversidades da vida: «meus irmãos morreram na mesma época. Minha vida não fazia mais sentido», «sou filha de pais separados, eu queria uma vida mais organizada», «eu tive que enfrentar meio que sozinha a separação dos meus pais».

Numa outra perspectiva, estão também os que, pelo contato com outros muçulmanos ou pelo estudo da língua árabe e da religião, se converteram, tanto no Brasil quanto em Portugal. Salma, muçulmana brasileira de 50 anos, convertida há duas décadas, curso superior e casada com um muçulmano egípcio, se dizia «atéia convicta». Depois de conhecer alguns muçulmanos, passou a estudar a religião com intuito de «salvá-los das limitações» que a crença religiosa lhes impunha. Esse foi um período que diz ter sido difícil. Passou por incertezas, mas, depois, diz ter percebido que estava negando algo que já não sabia «para que e nem para quem». Como não conseguiu provas suficientes da não existência de Deus, tornou-se muçulmana.

A portuguesa Inaya, de 35 anos, convertida há 4 anos, nível educacional superior (mestranda), casada com um muçulmano de procedência, e que teve no catolicismo a sua religião anterior, aproximou-se da religião através da *internet*. Uma amiga incentivou a entrar numa sala de bate-papos, em que a maioria era muçulmana e muitos eram egípcios. O Islã era um assunto muito abordado. Por isso, foi buscar nos livros e no *Alcorão* maior entendimento para conversar. Depois

passou a ser um «percurso individual». Conheceu alguns muçulmanos de Portugal, conheceu o marido, que é marroquino, e se converteu.

As brasileiras Kamilah<sup>168</sup>, de 38 anos e Thara<sup>169</sup>, de 31 anos, trabalhavam com libaneses muçulmanos e viram neles «valores muito diferentes dos seus», o que as motivou melhor entender o Islã.

A percepção de «valores pessoais e sociais» contidos no Islã pesou nas decisões das conversões, como concluiu o também investigador Vlademir Ramos<sup>170</sup>. Em seu campo de pesquisa, ouviu dos seus interlocutores que as conversões se deram porque a religião lhes apresentou respostas «lógicas» e «racionais». Além disso, os convertidos que Ramos entrevistou disseram que as práticas religiosas são claras, apesar da dificuldade do idioma árabe. O encontro com o Islã, em alguns casos, veio de «longa itinerância religiosa», e a conversão, para outros, supriu a lacuna deixada pelo cristianismo: a «certeza», o «equilíbrio» e a «oração» (Ramos, 2003, p. 184).

Em Portugal, entre as mulheres com quem conversei, a maioria teve no contato com os atuais maridos o incentivo para conhecer o Islã e a motivação para suas conversões. Há também intelectuais que se converteram, principalmente pela via sufi. Segundo von Kemnitz, observa-se que alguns muçulmanos na Europa se consideram como «descendentes espirituais dos muçulmanos do *Al-Andalus*» (2002, p. 10). No meu campo em Portugal, deparei-me com um depoimento que remete a

---

<sup>168</sup> Kamilah é brasileira, convertida há 18 anos. É casada com um muçulmano de procedência. Tem 3 filhos. Ainda que de procedência cristã não foi batizada. As irmãs e o pai frequentam a Assembléia de Deus e Igreja Batista. Trabalha no comércio.

<sup>169</sup> Thara' é brasileira, convertida há 13 anos. Foi batizada na igreja católica, mas não fez a primeira comunhão. Ficou órfã de pai e mãe aos 13 anos. Trabalha no comércio.

<sup>170</sup> Vlademir Ramos é brasileiro, mestre, com dissertação sobre a Conversão ao Islã pelo departamento da Ciência da Religião, da Universidade Metodista de São Paulo. Foca sua pesquisa na assimilação do *ethos* religioso na sociedade muçulmana sunita em São Bernardo do Campo (São Paulo).

esse argumento. Noori se reconhece como «luso-árabe», não aceitando o termo «conversão» por entender que contradiz o passado histórico-cultural português.

Para além dos caminhos de uma busca por Deus, como os que disseram ter dúvidas a Seu respeito, havia outros com interesses mais pragmáticos, de ordem sócio-política. Esse grupo ligado à militância política e ao movimento negro encontrou no Islã uma forma de dar continuidade à sua luta social. Anan, brasileira de 52 anos, convertida há quase 25 anos, que teve uma base familiar cristã, tem curso superior e é uma líder feminista que luta pelos direitos da comunidade negra. Foi militante de esquerda e membro do Partido dos Trabalhadores. A sua conversão ao Islã contribuiu, na sua vida prática, com a continuidade dos seus trabalhos sociais, como me disse:

Eu sempre trabalhei com periferia, com comunidade negra e eu acho que todas as igrejas, todas as religiões deveriam ter um projeto social muito maior.

A propósito, a perspectiva político-ideológica tem crescido nas periferias das cidades brasileiras, como motivação para a conversão. Embora não seja um movimento novo, há elementos mais recentes, como a divulgação da religião através do *hip-hop*, fato que ganhou destaque na mídia brasileira como a matéria publicada na revista *Época* de 30.01.2009<sup>171</sup>.

Chamou minha atenção o depoimento de uma das minhas interlocutoras à referida revista, pela sua preocupação com esses convertidos, que se concentram,

---

<sup>171</sup> A matéria da revista *Época*, escrita por Eliane Brum, pode ser encontrada no *website* <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI25342-15228-1,00-IShttp://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI25342-15228-1,00-ISLA+CRESCER+NA+PERIFERIA+DAS+CIDADES+DO+BRASIL.html>

sobretudo, na periferia de São Paulo, embora não esconda a satisfação com essa onda de conversões. Diz ela:

O Islã sempre trouxe cidadania para as minorias. E as periferias são as senzalas de hoje. Mas as novas gerações têm muito punho ainda, tenho medo que acabem sendo segregacionistas. Não precisamos mais de um discurso de raça, precisamos de cidadania. Acredito, porém, que é um ritual de passagem. Quando me converti, também era muito radical (*Época*, 30.01.2009).

Segundo a revista, o perfil desses convertidos é o de jovens negros, ativistas que querem combater a desigualdade e divulgar o Islã nas zonas empobrecidas da periferia das cidades, entre os presidiários, através da «atitude do *hip-hop*» e numa «formação política forjada no movimento negro». Para isso, estão dando início à construção de «Nova Medina», um bairro muçulmano na periferia de São Paulo: «Sonhamos com um bairro muçulmano onde não existam bares com bebidas alcoólicas nas esquinas, os açougues não vendam carne de porco, nossas crianças possam estudar em escolas islâmicas e nossas mulheres não sejam chamadas de mulher-bomba». Dizem sonhar também com um estado islâmico no Brasil, «ainda que seja um estado dentro de um Estado» (*Época*, 30.01.2009)..

Ainda segundo a revista, entre esses muçulmanos convertidos, há brancos, mas a maioria é negra. Eles trazem de volta a lembrança e inspirações na Revolta dos Malês, Malcolm X e o 11 de Setembro. A história dos *malês* chegou à periferia pelo *rap*, diz um convertido. Acreditam que dentro deles há um pouco de *malê*, uma raiz a ser resgatada. Com o filme «Malcolm X», sobre o ativista negro norte americano, dizem ter conhecido o direito de defesa. Nas palavras de um convertido: «um muçulmano só baixa a cabeça para Alá – e para mais ninguém» (*Época*, 30.01.2009).

Religiosamente ou politicamente, esses muçulmanos estão conectados através de organizações, do movimento negro, de núcleos de desenvolvimento islâmico, de comitês de prisioneiros. Há membros que estão conectados com organizações internacionais (nos Estados Unidos, no Canadá, na França). Existem também convertidos que têm se especializado em Teologia, em outros países, como é o caso de um líder religioso que estabeleceu-se no sul do país, após retornar da Líbia. O grupo de muçulmanos ligados a esse líder religioso (em Passo Fundo) é composto por imigrantes da região nordeste do Brasil e naturais do Rio Grande do Sul, que trocaram a zona rural pela periferia da cidade, e por nordestinos que chegaram ao sul como mascates. O resultado: de 4 famílias de origem árabe, a cidade passou a contar com mais de 40 famílias muçulmanas. Com satisfação, o líder religioso diz que o Islã saiu vencedor, na «luta» contra Igreja Católica, contra os neopentecostais, contra o Movimento dos Sem Terra. Diz ele:

Há focos do Islã borbulhando em toda parte. Existem hoje brasileiros estudando na África, na Ásia e no Brasil para fazer a inserção de muçulmanos em órgãos-chave. Já temos a base pronta, com os mais pobres. Só nos falta um líder para ter um levante. Não armado, mas cultural (*Época*, 30.01.2009).

Essa conversão de jovens com engajamento político é uma outra perspectiva que se apresenta no contexto brasileiro. Fortemente marcada pela presença árabe no Brasil, como vimos, o Islã desponta numa outra direção que aponta para os efeitos da globalização na esfera religiosa, uma vez que o que atrai esses jovens não é o Islã tradicionalmente identificado aos árabes, mas o associado ao

movimento negro, ao *rap*, a Malcolm X e aos Malês<sup>172</sup>. Interessante remarcar aqui a confluência entre referências tipicamente negras, sejam americanas sejam do Brasil colonial. Essas referências, segundo um dos entrevistados pela revista, fizeram coesas as conversões. Diz que as conversões começaram de modo mais tímido, e dizia na época: «irmãos, vocês estão querendo lutar, mas não têm objetivo. Trago para vocês um objetivo e uma bandeira. O objetivo é o paraíso, a bandeira é o Islã» (*Época*, 30.01.2009).

Atualmente, nessa vertente ideológica, de resgate das raízes negras, e como citado na revista, «Carlos virou Honerê, Paulo virou Malik, Ridson virou Sharif». Em João Pessoa (Paraíba), a Academia Mesquita *Brothers*, reservada para os lutadores de boxe muçulmanos, respeita os horários das orações, a mesquita *Bilal al Habashi* (em São Paulo) virou a «mesquita dos africanos e negros», dividindo seu espaço com *rappers*; e, finalmente, as mulheres buscam se distanciar do «estereótipo da mulher árabe submissa» (*Época*, 30.01.2009).

Embora essa seja uma perspectiva importante no universo islâmico brasileiro, dada a sua difusão e um outro modo de divulgação e de conversão, ainda é um fenômeno incipiente no campo das conversões. Em conversa com uma interlocutora, Salma, ao perguntar a sua opinião sobre o movimento, ela respondeu-me:

No Rio alguns integrantes de movimento *hip-hop* adotam nomes islâmicos, mas não tem nada de muçulmanos. A princípio, com a pouca informação que tenho, acho que é um modismo. Espero que, passada a «novidade» alguns deles resolvam realmente seguir o Islã.

---

<sup>172</sup> Dassetto, numa entrevista concedida em junho de 2007, mostra-nos, paradoxalmente, que o interesse pela caligrafia e estética árabe tem crescido entre os jovens muçulmanos na Europa, assim como o *rap* e o *hip-hop* muçulmanos. E afirma serem essas uma outra forma de expressão. Disponível em: [http://www.uoc.edu/portal/english/la\\_universitat/sala\\_de\\_prensa/entrevistes/2007/dassetto.html](http://www.uoc.edu/portal/english/la_universitat/sala_de_prensa/entrevistes/2007/dassetto.html) Press room

Afora essa perspectiva e retornando ao meu campo de observação, os relatos ainda possuem um outro tom, seja de busca ou de encontro, como no depoimento de Mansur, um português convertido há 9 anos, beirando os seus 40 anos, de procedência religiosa no catolicismo, de nível educacional superior:

Uma vez que eu chego à Mesquita para ter uma aula [de árabe], essa aula foi cancelada porque estava uma escola a fazer uma visita guiada à Mesquita, e eu sou convidado a entrar na sala de oração. E esse para mim é que é o grande momento, porque eu nunca tinha entrado na sala de oração. E houve ali 2 momentos interessantes. Quando eu isolei-me daquele grupo e senti muito aconchegado. E depois outro momento, quando voltei a me juntar ao grupo, que era um grupo de 30, 40 pessoas, e quando estava dentro desse grupo senti-me completamente isolado. Portanto, quando estava fora senti-me aconchegado, senti-me muito confortável e quando estava junto do grupo senti-me completamente isolado e, numa linha direta com Deus, no sentido de isolado, no sentido de me sentir só com Ele. E me senti rodopiar um bocadinho pela sala, foi uma experiência interessante, mas assustadora. Não estava a espera daquilo, nem ia preparado para aquilo e a pensar em nada ia ver mais uma sala.

Nos longos processos de conversão, o momento do testemunho é um momento especial, pois é a adesão explícita, declarada, seja de forma pública ou privada. É o que relatam os já mencionados brasileiros, Rashid e Najah:

Quando procurei o *sheikh* já me sentia meio muçulmano. Já fui decidido a me tornar muçulmano. Nesse dia ele me deu um livro de introdução ao Islã e quando cheguei em casa, devorei o livro e ali mesmo eu fiz meu testemunho, sozinho com *Allah*. Foi muito emocionante para mim e nesse dia mesmo eu fiz, mesmo ainda de forma errada, as orações e me senti muito bem.

Estávamos de tarde, sentados sozinhos no chão da sala que era usada para as orações, quando me converti. Uma grande paz reinava na sala e dentro de mim.

Nesses dois casos, os convertidos não fizeram a *shahada* na mesquita, perante o *sheikh* e testemunha, como é de praxe. Foi o que ocorreu também com a portuguesa convertida Hessa, que vive ao norte de Portugal. É casada com um muçulmano egípcio e mãe de um filho ainda pequeno. Hessa disse ter feito o testemunho para o marido. Rafa', também portuguesa convertida, de 26 anos, universitária, que teve no catolicismo a sua religião de procedência, diz ter feito pela *internet*.

Onde quer que seja realizado, o testemunho é um momento único, de «unificação do eu», do encontro com Deus (Gallagher, 1990, p. 16-18).

Segundo Monika Wohlrab-Sahr, as escolhas dos que se convertem ao Islã vão produzir «conflitos e 'custos', uma vez que a vida que eles vinham vivendo, os relacionamentos sociais que eram relevantes, os lugares que eles frequentavam – a muitas destas coisas eles não podem mais recorrer após a conversão» (2002, p. 5)<sup>173</sup>. É a partir desses «custos» ou «conflitos» que os próprios convertidos relatam as suas experiências. Mesmo que eles já tenham demonstrado uma mudança antes de se converterem, o pós-conversão é, em boa medida, permeado por uma fase de tensão, principalmente no relacionamento familiar e social.

No âmbito familiar, as conversões causam alguns desconfortos. Entretanto, como esses processos são relativamente longos e alguns convertidos vão se adaptando ao estilo de vida muçulmana, antes mesmo de se converterem, a família já começa a perceber a mudança, de modo que, para alguns familiares, a conversão

---

<sup>173</sup> Monika Wohlrab-Sahr, alemã, é professora de sociologia da cultura no Instituto de Estudos Culturais da Universidade de Leipzig, Alemanha.

não é surpresa, como disse a portuguesa Duha, uma jovem recém-convertida e recém-casada com um muçulmano marroquino:

A primeira pessoa [a saber sobre sua conversão] foi mesmo a minha mãe. Ela não ficou nada surpreendida. Eu pensei que ela fosse ficar mais surpreendida. Que tivesse outra reação. Ela disse: «Ah! Não estás a me dar novidade nenhuma. Eu sabia que mais dia, menos dia, com tua maneira, com as coisas que tu falavas, eu já sabia».

Inaya, aqui já citada, demonstrou habilidade ao contar para os familiares sobre a sua conversão, preferindo mostrar similaridades entre Islã e catolicismo. Disse aos pais: «olha, a partir de agora, como eu já não como carne, carne de porco, já não bebo, eu vou seguir mais à risca a religião. Vou começar a rezar, o Esan [namorado na época] vai me ensinar. Agora vou levar a religião mais a sério». Essa foi, segundo ela, uma maneira de amenizar a situação. Não queria que eles percebessem um grande «choque» entre as duas religiões.

Alguns convertidos disseram-me que os familiares foram compreensivos e, com o passar do tempo, tiveram curiosidade em conhecer a religião. Num depoimento público, ocorrido na Mesquita Central de Lisboa, durante o período do *Ramadã*, uma convertida relatou que a mãe, ao presenciá-la colocando o *hijab* para ir à mesquita, disse-lhe que de alguma forma começava a se «sentir puxada», dando a entender que começava a se interessar em conhecer o Islã. Também Inaya disse que a mãe já a acompanhou à mesquita por duas vezes. Achou interessante quando chegaram, pela primeira vez, e a mãe queria saber se deveria colocar o véu para entrar. Inaya, jogando-lhe a decisão, disse que fizesse o que a sua consciência mandasse. A mãe colocou o lenço, o que a deixou satisfeita. Duha também, de vez

em quando, tem a companhia da mãe na mesquita e já a ouviu dizer que «se identifica» com a religião.

Em outros casos, a família ficou assustada, num primeiro momento, mas acabou aceitando, como nos depoimentos da portuguesa Jala', convertida há quase 4 anos, casada com um muçulmano egípcio e mãe de 2 filhos, e da já citada brasileira Salma:

A minha mãe no início ficou assustada, mas aceitou com relativa facilidade porque é muito da sua personalidade dar espaço às filhas para este tipo de decisões. O meu pai reagiu muito mal em virtude de ter uma ideia muito negativa do Islão e dos muçulmanos. Para ele o Islão era muito aquilo que se vê aqui nos media: terrorismo, inferioridade da mulher, etc. Só com o tempo e após o meu marido estar a viver conosco ele começou a pouco e pouco a mudar a sua opinião sobre o Islão.

Minha mãe entrou em pânico! Hoje meus pais são falecidos, mas uma coisa que ouvi da minha mãe, pouco antes dela morrer, me confortou. Ela disse que tinha sido minha mais feroz opositora, mas que reconhecia que estava errada porque eu havia mudado para melhor e que ela gostaria muito que minha irmã também tivesse se convertido.

Assim como Salma e Jala', também outros convertidos revelaram-me suas dificuldades e suas mudanças, como a brasileira Najah, que me disse ter tido um relacionamento bem complicado com a família na época de sua conversão, e que seus pais, principalmente a sua mãe, não se conformavam. Para Omar também não foi fácil. De família evangélica, era pastor da igreja e, com 50 anos, decidiu se converter. Segundo contou esse brasileiro, ao falar da sua decisão para a esposa e para os filhos, a esposa teria perguntado se ele estava louco. Depois de algum tempo, toda a família também se converteu. E, por fim, mas não por último, a

brasileira Kamilah e a portuguesa Rafa' disseram-me que a família não gostou da conversão, mas, ao assumirem o *hijab*, a situação teria ficado muito pior.

Existem, no meu campo de investigação, duas convertidas sobre quem a família e os amigos não sabem das conversões. Ambas são casadas com muçulmanos. Para Hessa, a família ficaria desgostosa e ela não queria criar nenhum tipo de desentendimento, como se nota em seu depoimento:

Minha família não sabe. Vai fazer 5 anos [de conversão]. Eu vivo com a minha família, mas costumo falar que eu não como [carne de porco] por causa do meu marido. Coitada, eu peço desculpa, mas pronto. A minha mãe ia ficar muito, muito, [chateada]. Ia ser uma perda muito grande para ela. Ela é muito fechada. A decisão é por isso mesmo. A minha família é muito fechada e eu não queria criar desentendimento. Eu gosto deles e não os quero perder.

Para Nur, uma portuguesa de nível educacional superior, casada com um muçulmano marroquino, mas que atualmente não se sente uma muçulmana, a conversão foi «um instrumento para progredir no sentido da libertação» da religião, evidenciando um produtivo paradoxo. Diz ela:

A moral da minha história, como deves ter percebido, é que, no fundo, o que eu queria mesmo era libertar-me da religião. Nos meus momentos de desinteresse pelo cristianismo, quando eu dizia que não era crente, respondiam-me «mas como és baptizada, és católica». A única maneira de me libertar dessa imposição, era converter-me a outra religião. Que muçulmano é que diria de mim que sou muçulmana só porque fiz a profissão de fé há 11 anos atrás? Nenhum. Quanto aos católicos, basta dizer-lhe que já passei por mais duas religiões depois do catolicismo para impedi-los, finalmente, de me considerarem católica só porque fui baptizada. E se algum insistir, o que ainda não aconteceu, direi que pedi a excumunhão e que anulei o meu baptismo (soube há pouco que isso é possível). Todo este caminho meio tortuoso, levou-me onde eu, lá no fundo, queria mesmo, apesar de não o saber na altura. Outro aspecto importante são os concursos de circunstâncias que na vida me fizeram ir por aquele caminho ou pelo outro, ou seja, uma decisão é sempre tomada num determinado contexto. Por

exemplo, o estilo de vida que tenho - não ter filhos, ... ser «alérgica» a interditos alimentares, ser muito liberal - é incompatível com a religião. A minha conversão não foi acompanhada de grande convicção, foi antes um instrumento, apesar de eu não ter consciência disso na altura. Foi um instrumento para progredir no sentido da libertação, por paradoxal que possa parecer.

O religioso é ainda fonte de sentido para a existência, mesmo que – talvez por isso mesmo –, tal como diz argutamente Pierre Sanchis, «o campo religioso é hoje, cada vez menos, o campo das religiões, pois o homem religioso, na sua ânsia de compor um universo-para-si, sem dúvida cheio de sentido, mas de sentido-para-si, tende a não se sujeitar às definições que as instituições lhe propõem dos elementos de sua própria experiência» (Sanchis, 1997, p. 35). O que aponta para a reversibilidade religiosa e fluidez da conversão.

Na relação com os amigos, a conversão, às vezes, resulta em «crises» e em rupturas. Embora existam os que aceitem e compreendam as suas mudanças, outros não aceitam e tecem críticas, distanciando-se. Lembrando, na maioria das vezes, as mudanças de comportamento dos convertidos não ocorrem de uma hora para outra. Geralmente, eles vão se transformando durante o envolvimento com a religião e com os muçulmanos. As lacunas, deixadas pelas rupturas, são preenchidas pelos relacionamentos com o outro grupo de convívio, principalmente, de também convertidos.

Najah, por exemplo, disse que passou a vestir-se «islamicamente», inclusive assumindo o *hijab* e praticando as orações na faculdade, não se distanciando de ninguém. No entanto, relata:

Perdi alguns amigos que acho que afinal de contas não eram tão amigos assim, já que eles só estavam incomodados com o fato de terem perdido uma companheira para ir às festas, praia, etc. Mas,

ficaram alguns que prezo muito porque eram e são meus amigos de verdade, não importa o que eu faça ou a maneira como eu me vista.

Em outros casos, como o de Inaya, os amigos não se afastaram. Disse-me: «tive sorte de ter amigos que nesse aspecto respeitam muito». Duha se diz uma pessoa de poucos amigos, muito sozinha. Tem apenas uma amiga, por isso não teve problemas. Rafa' foi mais contundente em sua crítica aos colegas e aos professores da universidade. Diz ela:

Na universidade algumas pessoas, no começo, não se aproximavam. Incluindo os professores. Agora não tem mais isso. Porém, foi preciso fazer sempre o dobro do que as outras pessoas fazem. É preciso ser o dobro simpática, o dobro inteligente. Precisa se esforçar *sempre*, muito mais (grifo meu).

Há pessoas que disseram não somente ter mantido os amigos, como ter conseguido unir os dois grupos: muçulmano e não muçulmano. Houve uma renovação das suas relações sociais, baseada na aceitação das outras visões de vida pautadas, sobretudo, pela moral e pela disciplina. Foi o caso de Badra:

Bom, eu mantenho muitos dos meus amigos que tinha antes e o interessante é que consegui fazer ponte com os que tinha antes e os que conheci depois. E é muito interessante porque alguns deles se cruzaram muito bem e são muito amigos também. No meu último aniversário era um grupo bastante heterogêneo, eu tinha os meus dantes e tinha os meus de agora. Alguns deles já se fizeram amigos e já contactam sem eu saber que eles contactaram e, às vezes, eles próprios se encontram já fora de mim, já sem que o motivo seja eu. Se falam, se ligam e é muito, muito interessante.

Todavia, há casos mais dramáticos em que os amigos e os familiares não aceitaram a «nova» situação. Rafa' revelou-me ter sido a relação com a mãe, após a conversão, conflitante. A situação piorou quando começou a usar o *hijab*. Sua mãe preocupava-se com o que pensariam os vizinhos e os amigos. Porém, ficou a esperança de que o conflito fosse amenizado com o passar do tempo. Enquanto estive em Portugal, a situação continuava a mesma, o que sugere, quem sabe, mais uma viagem.

Essas e outras questões fazem parte do campo de dificuldades que os convertidos encontram. Assim, é nesse campo que age, por exemplo, a «Comissão de Apoio Religioso aos Recém Convertidos/Revertidos», estabelecida na Mesquita Central em Lisboa. Segundo uma integrante, o grupo tem como propósito dar apoio e suprir as lacunas deixadas na pós-conversão, a exemplo das já citadas rupturas familiares e sociais, e proporcionar uma melhor integração no outro mundo (islâmico). São organizadas aulas de árabe e encontros para que os convertidos discutam os assuntos religiosos e tirem suas dúvidas. Além disso, declara uma integrante da comissão, não é objetivo buscar pessoas para se converter, mas sim acolher bem o convertido, pois «o processo de acolhimento e aculturação é positivo e é mais fácil depois as pessoas não se afastarem, não se perderem, porque, às vezes, no meio deste processo pode haver uma pequena coisa, um desgosto, que as afastam»<sup>174</sup>. E completa:

Então a comissão vem no sentido, não de divulgar o Islão, de pregar e de buscar mais pessoas, se não o de integrar os que de alguma forma chegam aqui já com vontade de se converter ou que já se converteram e que precisam de apoio, precisam de se sentirem acompanhados, porque muitas vezes acontece que a conversão é mal aceita pela família. Também alguns tendem a romper com os amigos antigos que tinham porque alguns amigos tem uma conduta

---

<sup>174</sup> Entrevista a mim concedida em 30.08.2008.

que não é muito própria; alguns consomem drogas ou porque tem um estilo de vida que não é compatível com nossa vida islâmica, não é? Eles sentem, depois, um pouco sozinhos. Tem uma sensação de perda, porque nos despimos de nós próprios. Então é positivo que eles encontrem uma comunidade que está aqui, que os acolhem.

Um exemplo prático, o qual presenciei, foi durante as comemorações do *Eid-al-Fitr* e *Eid-al-Adha*. Após as orações na mesquita, os muçulmanos seguem para as suas casas ou de parentes e amigos para um almoço e troca de presentes. Os convertidos, em sua grande maioria, não possuem famílias com as quais possam compartilhar esses momentos. No *Eid-al-Adha*, houve um jantar na mesquita de Odivelas (em Lisboa), com um grupo de convertidos e a presença do *sheikh* responsável pela comissão, semanas após a data. O *Eid-al-Fitr*, do *Ramadã* de 2008, foi realizado no Alentejo, no final de semana seguinte ao dia, por um grupo restrito de amigos convertidos.

Embora reconhecendo a «boa intenção» da comissão, nem todos estão dispostos a participar das atividades, havendo os que tecem críticas. Mesmo com as «boas intenções», as ações integrativas da comissão e da Comunidade Islâmica de Lisboa ou da Mesquita Central não conseguem abarcar todos os convertidos.

A despeito das tentativas de apoio, e conseqüente integração, existem convertidos que não somente não estão integrados entre os muçulmanos indomocambicanos, guineenses, bangladeshianos, marroquinos dentre outros, como não participam das reuniões dos convertidos, por encontrarem-se fora de Lisboa ou pela falta de identificação, preferindo seguir a religião de forma mais ou menos individualizada, como se nota nos depoimentos de Hessa e de Jala':

Eu, por acaso, sinto falta de uma comunidade. Não posso dizer que não estou bem, porque encontrei aquela comunidade através da *internet*. Tenho o contato do professor Zahir no *msn* quando preciso tirar dúvidas

Não, não me identifico nem me sinto particularmente bem no contacto com as outras muçulmanas na mesquita. A esmagadora maioria é africana, de países culturalmente diferentes não só de Portugal como também do Egito e como tal não temos amizades firmadas com ninguém que costume encontrar na mesquita. Não significa que me sinta mal. Não me sinto mal nem bem, sinto que pertencemos a culturas diferentes e que não nos iremos misturar.

Na maioria das vezes, os contatos via *internet* têm cumprido a função integrativa (e interativa). Em Lisboa, o *sheikh* mantém um canal aberto com os convertidos, via *messenger*, e tem planos de estabelecer um *chat* que já estava sendo elaborado, quando do meu trabalho de campo. Em suas palavras:

para facilitar a minha vida, nós estamos a pensar seriamente abrir uma sala onde o administrador, portanto, nesse caso minha própria pessoa, podia falar com os participantes dessa sala, no *chat*, áudio e visual. Vai ser um programa semanal. Então uma quinta-feira a noite, por exemplo, que é uma espécie de sexta-feira para o muçulmano, onde vamos durante uma hora, uma hora e meia, quem quiser entra, faz as perguntas e nós respondemos no áudio visual. Mais rápido e mais fácil. Muitas vezes por escrito a gente não consegue explicar bem alguns conceitos do Islão. Isto é bom porque assim apanhamos muita gente fora, fora do país. Pessoas que falam português mas que não podem estar em Lisboa, não podem estar em Portugal<sup>175</sup>.

No Brasil, não encontrei nenhum tipo de comissão, como em Portugal, que pudesse dar qualquer apoio aos muçulmanos, à exceção de *websites* e de *forums* islâmicos que vêm cumprindo esse papel. Os relacionamentos familiares, afetivos,

---

<sup>175</sup> Entrevista a mim concedida em 10.01.2009.

profissionais e sociais, preconceitos ou frustrações, não inserção junto aos grupos islâmicos, aliados às dificuldades da vida cotidiana, que podem gerar conflitos internos no Brasil, são administrados individualmente ou com ajuda de outros convertidos.

Rayya, a brasileira já mencionada, por exemplo, se declara «em crise». Ela disse que está passando por um conflito entre a Rayya (seu nome islâmico) e a Alice (seu nome antes de se converter)<sup>176</sup>. Sua busca por harmonia tem sido através do *yoga* e das leituras (antigas práticas) e do *zikr* (prática islâmica da rememoração de Deus). Em busca de uma solução, decidiu voltar para o convívio social que tinha antes de se converter (amigas antigas e família). Diz:

A Rayya é ótima quando ela segue a religião, mas a Alice é péssima, ela é toda destrambelhada, elétrica, entendeu?

Alma, outra brasileira convertida também se disse numa «grande crise». Pela necessidade de um maior conhecimento religioso, envolveu-se no que chamou de «ativismo islâmico» e se decepcionou. Diz ela:

eu acho que, por um lado, em termos de conceito e de compreensão de Islã eu fui ficando muito confusa, porque as pessoas têm um nível de informação muito baixo. Aqui, nossos irmãos libaneses e sírios, que são a grande influência na comunidade, têm um nível de conhecimento baixíssimo e muito deturpado, tá? Estão lá, boa vontade e tudo, mas é a realidade da coisa. E, por outro lado, também existem movimentos, grupos que a gente tem uma certa inocência quando entra e você não tem muita noção. Você esquece que você continua no mundo, outro mundo, mas no mesmo planeta de sempre [risos]. Eu fui a fundo e participei de «n» grupos de divulgar isso, divulgar aquilo, vamos fazer ONG, vamos fazer não sei o que, e tive assim, decepções inúmeras. Fui me decepcionando, quebrando a cara. Eu comecei a entrar numa crise

---

<sup>176</sup> Ambos nomes fictícios.

muito grande, porque chegou uma hora que o núcleo, vamos dizer, do conhecimento islâmico [não existia].

Eu não conseguia ver, ali em torno, nas pessoas, nos grupos nada que realmente, para mim, refletisse [conhecimento], entende? E tinha mil e quinhentas dúvidas e questionamentos e tal que tinham dezoito respostas diferentes para cada pergunta e nenhuma me parecia realmente embasada.

Dessa decepção surgiu em Alma a necessidade de buscar o conhecimento e com ele, um amadurecimento religioso e a compreensão da «dimensão da tarefa humana», como me disse. Entretanto, essa busca tem assustado algumas «irmãs» muçulmanas, pois foi com a leitura *salafi* que se identificou. E «*salafi*, simplesmente virou palavrão aqui no Brasil», completa.

As estreitas relações junto aos grupos muçulmanos revelaram-se difíceis e frustrantes para Alma. Se, por um lado, as críticas foram dirigidas aos muçulmanos de origem árabe, por outro lado, as mesmas críticas são dirigidas, por ela, também a alguns muçulmanos convertidos. «Eu fico ouvindo assim 'Islã brasileiro', isto até me arrepiava, eu fico quietinha [risos] porque na verdade não existe isso». E completa: «você tem que chegar numa fonte. Você tem que aprender árabe, para chegar nos melhores textos e conseguir ler o *Alcorão*, conseguir ler os comentadores do *Alcorão*».

No mesmo sentido, o brasileiro Fouad, por volta dos 40 anos, também convertido, de procedência católica, de formação educacional superior, falante de árabe, se manteve por algum tempo bem próximo a uma mesquita, explicou-me, numa impressionante declaração de fundo antropológico:

Existem dois ângulos de visão que devem ser analisados. Um é o dos árabes descendentes (sírios, libaneses e etc...) e o outro é a dos brasileiros convertidos. Muitos brasileiros sentem-se discriminados pela «religião», quando na realidade são discriminados por alguns sectários dela (sejam eles árabes ou não).

Os árabes, por outro lado, tentam manter a pureza de uma cultura, a «cultura árabe», não religiosa. Em ambos os casos, a religião é apenas um item que é usado como escudo, quando necessário. O Islã não discrimina ninguém e todos os atos dos seguidores devem ser voltados tão somente para Deus. Agora, nós, brasileiros estamos acostumados com certos conceitos de comunidades festivas, buscamos uma certa excentricidade na prática religiosa (como vestir roupas regionais árabes e comer alimentos exóticos) e mais recentemente com o imediatismo da teologia da prosperidade e isto faz com que o brasileiro que procura os muçulmanos vá além da religião e entre no universo que os árabes querem proteger que é o de sua cultura e dos seus costumes, quase sempre tribais. Daí origina-se os conflitos, as discriminações (até porque o árabe tem muito daquilo que o nordestino brasileiro tem, o famoso sangue do meu sangue, o sangue árabe. Eles valorizam muito isto) e por fim as frustrações dos brasileiros que não conseguem fazer parte deste universo. Muitos brasileiros se afastam da religião e os árabes se fecham cada vez mais.

O envolvimento comunitário e com a mesquita nem sempre é duradouro. Foi por desapontamento e disputas políticas que o brasileiro Rashid afastou-se da mesquita e do convívio de outros muçulmanos:

A gente liderava esse grupo, mais para ter um local, mas outros tinham interesses maiores. A gente começou a adotar uma linha um pouco mais liberal em relação às mulheres. Eles começaram a falar que a gente deixava as mulheres entrar sem véu, que nós estávamos avacalhando e aí começou uma pressão. E eu falei, não é nada disso, meu negócio não é esse. Eu gosto da religião e entrei na religião não por desespero nenhum, nem por interesse nenhum. Eu estava ali por estudo mesmo, por identificação e não porque me interessava por política. Eu fui para ajudar. A minha mulher até não gostou na época. Terminou o mandato dessa diretoria, houve a eleição e eles deram um golpe de maneira que entraram outras pessoas que a gente não tinha nenhum contato. E a gente sabia que aquelas pessoas não tinham nada a ver. Foi aí que houve um rompimento brutal. Ai eu disse, não me interessa. Eu vou continuar estudando, do jeito que eu estudo, vou continuar sendo muçulmano. Eu não preciso dessa mesquita, isso em 2004, e eu saí. Eu desliguei de todo mundo. Vou continuar sendo muçulmano da minha forma, um pouco menos pragmático, sem muita exigência. Eu hoje acho que eu sou mais um simpatizante, porque na verdade eu não tenho feito mais [as práticas].

Para a brasileira Salma, sua fé também nunca dependeu da «comunidade muçulmana e continua não dependendo dela». «O Islã está dentro de nós», diz, «então, que cada um procure reavivar essa ligação da melhor maneira que puder, sem depender de ninguém». E conclui: «se dependermos da comunidade muçulmana (no Brasil e em geral) para praticar a religião, estamos fritos». Tal como Alma, Salma também faz críticas não somente aos muçulmanos de procedência mas também aos convertidos:

Cansei de ouvir sempre a mesma conversa, os mesmos argumentos, cansei da estagnação. Não há, pelo menos no Brasil, uma abordagem mais intelectual ou acadêmica. É tudo muito proselitista e não se tem com quem trocar ideias.

Da parte das lideranças é sempre o mesmo discurso e dos convertidos também. As lideranças evitam o aprofundamento em qualquer assunto, não querem discutir questão alguma, só repetir a mesma lenga-lenga: o Islã honra a mulher, o que fazem nos países árabes não reflete os ensinamentos da religião, blá-blá-blá. Todos sabemos disso, mas por que se calam quando veem atitudes semelhantes sendo implementadas aqui, dentro da comunidade?

Os convertidos, por outro lado, com raras exceções, querem logo saber como podem fazer para se eximirem de cumprir seus deveres, «por estarem no Brasil». É a velha história do jeitinho e de no Brasil tudo acabar em samba, até mesmo a prática religiosa. Além disso, geralmente só querem informação superficial e rasteira, o básico «para consumo». É raro encontrar alguém que queira realmente se aprofundar e estudar a religião. Fica tudo muito superficial e repetitivo.

Mas há aqueles que integram os grupos muçulmanos à sua maneira. Trago como exemplo as brasileiras Kamilah e Anan, ambas já mencionadas. Embora de formas diferentes, cada uma a seu modo, integra os seus grupos. Para Anan, que frequenta a mesquita da República (*Bilal Al Habashi*), o Islã não tem a cara cisuda que muitos muçulmanos passam. E, algumas vezes, segundo ela, essa é uma atitude dos que não possuem o devido conhecimento religioso. Diz-se alegre e ter um jeito particular de ser uma «muçulmana brasileira».

Você não tem muito conhecimento [do Islã] acaba canalizando o seu conhecimento na única coisa que você acha que sabe, que é falar *suras*, que é a recitação. Qualquer outro religioso faz. Quando você não tem muitas alternativas de conhecimento você empaca numa outra coisa: no apego a defender a religião. Como se você falar, se você sorri, como se você conversar com as outras pessoas fosse denegrir a religião. Que é uma forma que as pessoas ainda veem o Islã. Mas isso não é Islã. Muito pelo contrário, mas cabe também a nossa comunidade inventar um jeito de deixar tudo que está escrito no *Alcorão* com o nosso jeito de dar risada. É um jeito muito colorido, muito divertido, convivendo em bando. E vai continuar sendo Islã. Quando você se converte, além da religião tem a aparência: o cabelo, essa roupa, é uma coisa toda fantástica. O brasileiro constrói muito nessa exibição, mas você se esquece, que você está aqui. Isso chama Brasil [...] seria falso, hipócrita se eu dissesse a você que eu ando de *chador*, de luvas e meia. Eu não vivo assim. O meu universo é minha cabeça coberta, minhas calças, meu pé sem meia e vou e volto e continuo fazendo as minhas orações. Continuo tomando ônibus. Porque aquelas roupas que você viu dentro [das mesquitas], nas comunidades não me servem. Eu não posso vestir aquilo, não é minha realidade. Eu tenho quatro vestidos, mas porque para mim trabalhar, acordar as 5 da manhã e ir para favela eu não posso vestir assim. Eu tenho que me tornar mais próximo possível. O Islã, na verdade, é o *Alcorão*, as orações e os *hadith*. O brasileiro constrói muito nessa exibição, mas você se esquece, que você está aqui. Isso chama Brasil. Seria falso, hipócrita se eu dissesse para você que eu ando de *chador*, de luvas e meia.

O depoimento de Anan enseja que passemos a comentar o delicado tema da indumentária muçulmana, não sem antes tecer uma observação final sobre a temática da conversão.

A conversão cristaliza-se ao mesmo tempo numa individualização, com desejo pessoal de reorganização de vidas e em oposição, como contestação, ao mundo desordenado. Essa contestação leva à aspiração de uma comunidade, que Hervieu-Léger (2005) lembra como utópica, oponente à sociedade envolvente. O grupo como um símbolo do mundo ordenado atrai pessoas que buscam a salvação pela fé e que se reorganizam a partir da prática. E, entre os muçulmanos, uma dessas práticas expressa-se pela forma de vestir, com a modéstia.

A vestimenta dos muçulmanos acompanha a cultura de cada país. O uso do véu islâmico (*chador*, *hijab*, ou outro) também é cultural e, *de per se*, constitui um assunto ambíguo desde a sua concepção e sua interpretação alcorânica até as suas aplicações, religiosas ou de identificações. É um assunto que gera polêmica e críticas, tanto pelo seu uso quanto pelo não uso entre os muçulmanos e não muçulmanos.

O *hijab* tem diferentes sentidos: pode ser uma peça do vestuário de uma muçulmana, uma recomendação religiosa, uma certa «islamização», em termos do comportamento pessoal, mas também pode demarcar a fronteira que estabelece os limites entre uma muçulmana e uma não muçulmana. Segundo Roy, o *hijab* é uma forma de «protesto identitário» ou «reconciliação com a modernidade», «auto-afirmação» e «autenticidade» (2004, p. 24). Diz ele,

o *hijab* é mais um conceito do que uma peça do vestuário. A forma que uma muçulmana pode implementar (ou misturar) as normas de ocultar seus cabelos, os braços e as pernas podem expressar uma cultura dada (o *chadri* afegão, a *burqa* paquistanesa) ou uma reapropriação pessoal da modernidade (casaco, lenço e calças usadas pelas mulheres muçulmanas turcas ou pela segunda geração de estudantes das universidades na Europa, sem deixar de citar o «*cha-Dior*», usado pelas elegantes mulheres da classe alta em Teerã (Roy, 2004, p.131)<sup>177</sup>.

As discussões sobre o *hijab* vão além das diferentes interpretações que permeiam seu uso. Cito, como exemplo, as proibições do seu uso nas esferas públicas (escolas, repartições públicas, etc), na Turquia, na França, na Tunísia.

---

<sup>177</sup> No original: «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 reapropriation 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)».

«Desacato e insulto», por parte de não muçulmanos, são as reclamações mais frequentes entre as muçulmanas que vivem em países de minoria islâmica.

Sabin Malik, paquistanesa, vive na Inglaterra desde muito jovem. Tem trabalhado como ativista, desde os seus 17 anos, com jovens e mulheres, coordenando alguns projetos locais e nacionais. No *Terceiro Congresso Internacional de Feminismo Islâmico*, realizado em Barcelona, em outubro de 2009, já referenciado nesse texto, Malik fez um apelo para que as mulheres tirem o seu *niqab*, vestimenta que cobre o rosto, usada nos países do Golfo Pérsico, Paquistão e Índia. O intuito não é para que as muçulmanas tirem o *hijab*, ao contrário, é para que assumam sua condição como muçulmana e não sejam anônimas na defesa de uma coesão comunitária na luta contra os extremismos. Malik revelou que antes dos ataques dos radicais islâmicos no Ocidente, nunca tinha sido molestada por usar o *hijab*, mas que atualmente as mulheres têm sido desencorajadas a usá-lo, em decorrência da onda «islamofóbica» que percorre alguns países.

No Brasil, a maioria das muçulmanas que se converteram ao Islã disseram-me que o *hijab* é um «símbolo religioso» e de «identificação». Entretanto, é também uma das principais dificuldades após a conversão. É recorrente, entre elas, o discurso de que é preciso «amadurecimento» para usá-lo e que o *hijab* é «produto de sua própria escolha», indicativo de uma «atitude consciente», como também comprovou Fawzia Cunha em suas pesquisas (2004)<sup>178</sup>.

Também Hamid, em sua pesquisa com as mulheres palestinas em Brasília, viu que a maioria das muçulmanas, com as quais manteve contato, não usava o *hijab*, mas assumia a vontade de usá-lo, quando «sentirem-se preparadas».

---

<sup>178</sup> Fawzia Cunha é pesquisadora brasileira, possui graduação e mestrado com a dissertação sobre a presença da mulher muçulmana pela Universidade Federal de Juiz de Fora (Minas Gerais). Tem especialização em Psicopedagogia e é professora titular do Colégio Militar de Juiz de Fora.

Contudo, na sua percepção, essa vontade parece encontrar-se mais no «domínio do ideal» do que propriamente num «esforço pessoal» (2007, p. 153).

Diferentemente, Castro diz que o modo de vestir das muçulmanas em Campinas segue uma «adaptação cultural e climática». As muçulmanas não se sentem «punidas» ou «discriminadas» por usar ou não usar o *hijab* e muitas delas optam pelo seu uso somente para as orações (2007, p. 168). Assim também acontece com as muçulmanas em Goiás, onde o *hijab* é uma opção individual. Mas ressalta Lucimar Borges que algumas dizem não usá-lo por não suportarem «a pressão e as chacotas das pessoas na rua». Ainda assim, sentem-se «muçulmanas de coração» (2004, p. 146)<sup>179</sup>.

Entre os relatos da minha pesquisa em São Paulo, ouvi narrativas pitorescas sobre questionamentos dos não muçulmanos em relação ao *hijab*, que iam desde a mera curiosidade em saber se era algum tipo de modismo, até se aquela era uma roupa de freira, no caso das muçulmanas que assumem a vestimenta longa (*jilbab* ou *abaya*). Também ouvi relatos de abordagem de um grupo de jovens rapazes não muçulmanos, que satirizaram cantando para uma muçulmana uma antiga marcha carnavalesca, cujo refrão faz referência ao Saara (lembrando o mundo árabe). Outros também perguntaram se o *hijab* estava sendo usado por motivo de «dor de dente», «dor de ouvido» ou «caxumba». Por outro lado, existem as hostilizações e agressões, como duas muçulmanas que disseram ter o *hijab*, literalmente,

---

<sup>179</sup> Lucimar Antonia Borges é brasileira, com graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Goiás (1986) especialista em estratégias de relações internacionais pela Universidade Candido Mendes, no Rio de Janeiro, graduação em Direito pela Universidade Católica de Goiás e mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Goiás, focando seus esforços para entender a identidade dos imigrantes muçulmanos, pela religião e vocação para o comércio. Atualmente é professora auxiliar da Universidade Católica de Goiás, professora mestre em sociologia da Universidade Estadual de Goiás.

arrancados. Ou insinuações de que deveriam voltar para a sua «terra natal», numa atitude discriminatória. Todavia, essas «dificuldades», os «desacatos e insultos» enfrentados pelas muçulmanas (tanto convertidas como muçulmanas de procedência), num país em que o Islã é minoria, são compensados pela ideia de «pertencimento religioso». Suas recompensas são maiores do que as dificuldades enfrentadas, dizem elas.

Segundo Geertz, «é comum referir-se à coleção de noções de um povo sobre como as coisas são em seu conjunto como sua visão de mundo. A seu estilo geral de vida, à maneira como fazem as coisas e gostam como elas sejam feitas, chamamos de *ethos*» (2004, p. 105). Torna-se função dos símbolos religiosos a ligação entre visão de mundo e *ethos*, ou seja, um apóia-se no outro. É interessante observar que a valorização dos símbolos, principalmente aqueles mais visíveis, como é o *hijab*, exterioriza a crença e altera o olhar de ambos os lados, dos muçulmanos e da sociedade que os vê. Mas não somente. Entre os próprios muçulmanos, esse olhar pode não ser o mesmo. Em São Paulo, por exemplo, muçulmanas de procedência árabe dizem não usarem o *hijab* por não terem sido acostumadas e tecem críticas às muçulmanas que o assumem, mas que, em suas palavras, não cumprem com as suas obrigações religiosas (Castro, 2007). Em contrapartida, o não uso do *hijab*, por essas muçulmanas árabes, também é criticado pelas muçulmanas convertidas. Em depoimento recolhido por Francirosy Ferreira, as convertidas disseram ter ouvido comentários pejorativos, dirigidos a elas, como «mulheres brasileiras *fantasiadas* de muçulmanas» (2007, p. 125 – grifos meus).

Outras considerações, relativamente ao uso do *hijab*, foram apresentadas pela investigadora Cláudia Espínola (2005). A partir de 2001, mulheres muçulmanas em Florianópolis passaram a usá-lo. Nessa decisão, segundo a investigadora,

houve, além de um pressuposto religioso, um pressuposto «étnico», demarcando a fronteira entre «nós» e os «outros». A intenção era apresentar-se como uma «comunidade étnica e religiosa» diferenciada (2005, p. 215). A mesma demarcação de fronteiras de pertencimento e de identificação religiosa ocorreu em Juiz de Fora (Minas Gerais), onde as mulheres passaram a usar o *hijab*, a partir de 2002, chamando a atenção e «causando, pelo menos, estranheza naqueles que as veem com este símbolo forte que invade a arena pública», segundo Cunha (2004, p. 14).

Em Portugal, o que percebi foi que muitas guineenses usavam roupas fora e dentro da mesquita que não condiziam com aquelas apresentadas pelas mídias ou no nosso imaginário, salvo nas orações em que todas se cobrem com um lenço. As indo-moçambicanas usam, na maioria das vezes, um lenço indiano sem a preocupação de esconder todo o cabelo, deixando a mostra parte dele ou mesmo deixando toda a cabeça descoberta, também exceto nas orações. E, algumas vezes, não cumprindo as normas islâmicas de cobrir os braços, mesmo na mesquita.

Assim, tomo como exemplo dois depoimentos concedidos a Maria Abranches (2007), em sua investigação com mulheres guineenses e indo-moçambicanas, que vão ao encontro ao que observei no meu campo de investigação e que mostram a relutância no uso do *hijab*, excetuando nos momentos da oração ou na mesquita:

Isso é obrigatório, mas isso é o que nós lutamos sempre, porque eu, para mim, a parte mais importante da mulher é mesmo o cabelo. Para mim é impensável pôr o véu (Depoimento de uma indiana – Abranches, 2007, p. 167)

As mulheres muçulmanas, normalmente, não devem deixar o cabelo solto, só que hoje em dia, como se vê, cada um faz como quer. Mesmo na Guiné também é assim, andamos assim. Há os que não deixam mesmo o cabelo solto, tapam tudo até aqui, mas há menos na Guiné isso do que nos países árabes. Fazem os possíveis por tapar o cabelo, as partes que atraem mais os homens, é isso. Mas isso, na Guiné, há pouca

coisa. Quando as pessoas têm certas idades é que fazem mais isso (Depoimento de uma guineense – Abranches, 2007, p. 168-169).

As muçulmanas portuguesas convertidas tentam adequar a postura religiosa aos seus meios profissional e social. Na vida profissional, por exemplo, os depoimentos não apontam para situações conflituosas. Em parte, porque, ao não usarem o *hijab* para trabalhar, não expõem suas condições de muçulmanas; e a única convertida que assumiu o *hijab*, no seu cotidiano, disse-me que, se precisar tirá-lo, por motivos profissionais, fa-lo-á, mesmo que não seja essa a sua vontade.

A maioria das muçulmanas convertidas em Portugal disse-me não se sentirem confortáveis em usar o *hijab*, por achar que chama mais atenção, fugindo aos objetivos de modéstia e de discrição, propostos pelo *Alcorão*. Assim, restringem o seu uso à mesquita. Além disso, o uso do *hijab* pode significar, também naquele contexto, em alguns casos, agressões verbais, olhares e motivo de discriminação. Rafa', que assumiu o *hijab* em todas as situações, disse que «dói» quando está sentada no metrô e tem um lugar ao seu lado, mas ninguém se senta. Por outro lado, Jala' diz vestir-se de acordo com as «regras de modéstia pedidas pelo Islão, mas não usando, por norma, o lenço». Além disso, não se sente obrigada a usar o *hijab* no local onde mora, não vê sentido, pois todos a conhecem com o cabelo à mostra desde criança.

Badra se expressa em relação ao *hijab* da seguinte forma:

Aqui na Europa eu uso o *hijab* só num contexto estritamente religioso. O conceito de *hijab* para mim é muito mais largo. É não dar na vista e não se projetar. Eu, por exemplo, se sair daqui e for ali abaixo, ao *El Corte Inglez* assim, toda a gente vai olhar para mim. Mas se for com uma roupa perfeitamente normal, sem o lenço, já ninguém me olha. O lenço não me perturba. Eu poderia usar

perfeitamente o lenço. Não o uso normalmente porque é comutado como um símbolo do Islão, do terrorismo. As pessoas estão pouco habituadas a isso e choca.

Adotar o *hijab*, por vezes, é compreendido de forma bem particular, como um «modo interior de ser», de não deixar-se «expor», não sendo, assim, «apenas um pano que cobre a cabeça». Para a portuguesa Haifa, que se interessou pelo Islã, depois de ter estudado o árabe na Mesquita Central, o uso do *hijab* seria importante para «saberem que há gente portuguesa que é muçulmana». Tendo duas filhas, acrescenta:

Gostaria [de usar o *hijab*] também um pouco para dar um bom exemplo para as minhas filhas. Vivemos num mundo onde toda a gente está à mostra, gostava que elas tivessem uma outra referência.

Apesar de não usar o *hijab* regularmente, somente nas orações, Haifa também pensa que o importante é a maneira de vestir-se e se portar, sem exageros. Num certo sentido, é ser mais discreta. Inaya também coaduna com a ideia de discrição. Mas, também concordando com o que pensa Jala', não usar o *hijab* é não chamar a atenção para si. E completa dizendo que

o versículo não diz diretamente: tu deves cobrir a cabeça. Diz que tanto o homem quanto a mulher deve vestir-se modestamente; e a mulher deve andar na rua com um manto, mas de maneira a ser reconhecida [como muçulmana] e não se mostrar.

A despeito dos vários sentidos que o *hijab* possa ter, o seu uso ou não em países ocidentais é aceitável pelos muçulmanos desde que os valores e os

princípios religiosos não sejam infringidos. No meu campo de investigação, deparei-me com um número maior de muçulmanas que não usam o *hijab* do que muçulmanas que o usam, tanto no Brasil quanto em Portugal. Rafa' disse-me que tentou tirá-lo, mas que não conseguiu por não se sentir bem. Kamilah foi chamada de «mulher de Osama Bin Laden», de terrorista, mas, com bom humor, disse-me não se importar. Anan, como já dito, mostra-se menos preocupada com as questões relativas ao *hijab*. Para ela, seria falso usá-lo ao estilo árabe. Assume o seu próprio jeito de vestir-se e reforça seu pensamento dizendo que as roupas árabes não são a sua realidade.

Por outro lado, o *hijab* também pode ser um problema nas relações profissionais. Alma, como profissional autônoma, e com o *hijab*, corria o risco de não conseguir trabalhos. Mas não somente o *hijab* é um problema a resolver. A maioria tem lutado para conciliar vida religiosa e vida profissional.

Há muçulmanos que optam pelo abandono das profissões consideradas *haram*. Foi o que aconteceu com Rayya, que, como dito, era atriz e bailarina. Decidiu largar a profissão depois de sua conversão, por não gostar do ambiente. Ministrou aulas de *yoga* e dança. Mas, após 10 anos, reconhece que sua «expressão corporal» continua sendo parte da sua vida. Agora está vivendo um «momento com a música»<sup>180</sup>. E completa:

É a dança, é a arte e a literatura, tá pirando a minha cabeça [risos], porque aí, você vê como eu sou uma artista? Então, a minha arte era para fora, mostrar. Não tenho inibição nenhuma comigo. Aí eu fechei, fechei, e comecei a escrever porque eu tenho que extravasar. A religião é uma coisa muito «careta», todas, e tem que ser, né? Pelo amor de Deus, mas não quero mudá-la.

---

<sup>180</sup> Algumas interpretações no Islã apontam a música como ilícita, outras interpretações aceitam determinado tipo de música

O contato com as bebidas alcoólicas e com a carne de porco (pelo manuseio, pela venda, o transporte), o trabalho em bancos não islâmicos e outras profissões, consideradas *haram*, também são executadas por muçulmanos que precisam garantir a sobrevivência de suas famílias ou por oportunidades profissionais, como o presidente da CIL, que é um conhecido empresário da indústria financeira do país. Em Portugal, por exemplo, há venda de bebidas alcoólicas em restaurantes e supermercados bangladeshis, como salienta Mapril (2008). E não somente. Por lei, os restaurantes portugueses as servem, até mesmo em redes de *fast food*, como o *McDonalds*, como me informou um muçulmano iraquiano.

Na Europa um mercado profissional islâmico desponta devido à demanda gerada pelo crescente número da população muçulmana. Entre outras áreas de prestações de serviços do setor comercial (como as livrarias especializadas em livros islâmicos, setores da moda, dentre outros), estão os «profissionais islâmicos», que desempenham o papel de estabelecer e espalhar a sua cultura<sup>181</sup>. São missionários, ativistas, organizadores, conselheiros que trabalham nos presídios, no exército, em hospitais, nas prisões e um crescente número de intelectuais. Os muçulmanos convertidos têm um papel importante na política e na academia. Através de suas publicações e ensinamentos nas universidades, tornam-se, por vezes, porta-vozes dos grupos muçulmanos e dialogam com os políticos e com a mídia. Além disso, alguns bancos islâmicos têm se estabelecido na Europa (Maréchal, 2003, p. 433-444).

Mas os dilemas e dificuldades não se encontram somente na hora de conseguir um emprego. Questões do cotidiano também são colocadas à prova, quando vivenciadas nos espaços em que são minoria. A educação dos filhos pode

---

<sup>181</sup> Maréchal denomina-os «*professional Islamic workers*» (2003, p. 437).

ser uma dessas dificuldades. No caso dos convertidos, mesmo que eles concedam uma educação baseada nos preceitos islâmicos, a relação com os familiares e as escolas não muçulmanas pode gerar desconfortos, pois nem sempre os filhos frequentam as *madrassas*.

A portuguesa Haifa é casada com o também português Noori. Assim como Haifa tem procedência católica, é convertido e tem 30 anos. É professor, domina o idioma árabe e têm duas filhas. Haifa disse-me que os problemas começaram com o nascimento de sua primeira filha, principalmente em relação à família do marido, pelo receio da educação que seria dada à menina. Os pais começaram a ser questionados sobre o futuro uso do *hijab* pela filha e, por vezes, foram criticados pela família, que dizia ser «estupidez proibir a rapariga de ir a uma discoteca, quando for grande». Além desses, outros problemas surgiram, tais como a proibição da menina comer certos alimentos, a proibição de assistir a alguns desenhos animados (que tenham bruxas, magia), com a forma de se vestir. E esses problemas, não se restringindo apenas às críticas familiares, tomam proporções maiores quando em contato com a sociedade em geral. Em casa, tudo pode ser controlado e gerido, mas, na escola, se torna muito mais complicado, disse-me Haifa. E, assim, a filha vendo as outras crianças comerem de tudo, sem restrições, questiona: «por que eu não posso comer carne de porco? Por que eu não posso comer gelatina?». A preocupação de Haifa é que com essas proibições, a filha passe a não gostar de ser muçulmana. Entretanto, ela tem a esperança de que mais tarde ela possa entender melhor a religião.

Os muçulmanos não têm o costume de comemorar os aniversários, por isso, quando perguntei se Haifa comemorava aniversários das filhas, ela disse que no Islã não se comemora, mas que não há uma proibição. Por isso, comemora e presenteia

a filha. E diz: «minha filha eu sei que fica contente, com os amiguinhos». Mas relatou-me ter tido problemas com o bolo do último aniversário, porque ela queria que fosse enfeitado com uma boneca que tem a barriga à mostra. E conclui que as meninas andam de minissaia, mas Noori, o pai, não permite que ela use blusa decotada ou saia curta. Prefere que desde já se acostume com a forma muçulmana de se vestir.

O Natal é também compartilhado por essa família, por outros convertidos e, também, por alguns muçulmanos de procedência. Mas não é visto como uma celebração cristã, mas como um momento de confraternização entre amigos e familiares. Afinal, o Natal para alguns deles nada mais é do que uma festa não religiosa, baseada numa lenda, mas que também traz boas recordações da infância. É o que lembra Haifa:

O Natal não é uma festa religiosa. Quem é o Pai Natal? Mas nós mesmos não sabemos. É baseado numa lenda de Santo Nicolau. Nós mesmo não sabemos o que explicar no Natal e este é um problema que temos tido com a Cala [a filha]. Eu sou partidária de deixá-la viver o Natal, porque é uma das coisas que vivi na minha infância e hoje em dia nem sequer me lembro delas.

Ficam as lembranças e o saudosismo. Hessa, por exemplo, vem de uma família católica praticante e foi catequista. Para ela, o Natal era vivido como partilha, mas começou a se incomodar com o seu aspecto comercial. Então, começou a pesquisar sobre o Natal e decepcionou-se ao descobrir a sua origem pagã. Agora diz que, embora viva o Natal com a família, não é a mesma coisa. Não tem mais o mesmo sentimento de quando «acreditava piamente na religião cristã».

Num outro relato, Noori também tem boas recordações, mas lembra que, desde 1980, quando a família se desagregou, não é mais a mesma coisa. Diz ele:

Temos ido à casa dos meus sogros, em casa da minha mãe, passado com minha mãe um dos dois dias, mas entretanto houve problemas, vários problemas dentro da família, estou com relações cortadas tanto com a minha mãe quanto com meu pai. Portanto, não sabemos como vai ser este ano. Se vamos a casa do meu sogro, estamos com meu sogro acamado, portanto será um natal miserável.

Hoje, mesmo sendo muçulmano, diz não ter problemas em participar dessa festa, apesar de «não haver mais natais», ou melhor «existem, porém não com aquela alegria». Vale dizer que não somente alguns convertidos continuam vivendo o Natal, mas há nascidos muçulmanos que compartilham do dia, como relata essa muçulmana de procedência indiana:

Em dezembro, a noite de Natal é passada em casa do meu tio, sempre, com uma árvore de Natal, porque a mulher dele celebra o Natal, e se ela está conosco no nosso dia, porque é que nós não havemos de estar com ela no dia dela? Fazemos a troca de presentes e tudo. É impossível, nos dias de hoje, estares em Portugal, sentires tudo à tua volta a celebrar o Natal, e tu não sentires qualquer coisa cá dentro, não dá (Abranches, 2007, p. 161).

Esses são também momentos propícios para o contato com o *haram*. A carne de porco e o vinho são muito comuns nas mesas e nas festas cristãs. Mas, sobre isso, alguns convertidos sentem que seus familiares costumam respeitar suas presenças, embora não seja regra. Ademais, na culinária portuguesa é comum a mistura da carne bovina ou o bacalhau com o chouriço (porco). Assim, disseram-me Hessa, Haifa e Inaya, respectivamente:

Aqui come-se muita carne de porco, chouriço muito escondido, mesmo quando cozinham a carne de vaca, às vezes põe o chouriço no meio. Então, estou sempre a perguntar: «tem chouriço?» Mesmo

no bacalhau, eles cozinham e tem que perguntar, como é que é cozinhado. Nós não bebemos. Meus pais bebem, bebem um copinho no almoço ou no jantar.

O Islã nos ensina que não devemos sentar com pessoas que estejam a beber vinho, só que não posso praticar isso com meus pais. A minha mãe não come uma refeição sem tomar um copo de vinho. Eu não vou tomar vinho, mas tenho que sentar-me a mesa com eles.

Em casa quase ninguém come carne de porco. Comem de longe ou quando eu não estou. Mas, por exemplo, já por opção, não é por causa de mim. É por opção deles mesmos. Mudou-se um bocadinho os hábitos alimentares lá em casa.

Todavia, há muçulmanos que admitam «beber um Martini antes do jantar ou antes do almoço», o que considerei como exceção entre eles. Num outro depoimento recolhido por Abranches, uma jovem de procedência indiana diz:

A bebida também não se deve, mas pronto, é daquelas coisas que, como é social, acaba por muita gente beber. Eu sou capaz de beber, tipo, um *shot* [gole] na brincadeira, se estamos ali todos, mas, tipo, só para acompanhar, pronto. Mas também é uma das coisas que não se deve fazer, é uma das coisas proibidas. Nós é que fugimos um bocadinho. O meu pai não sabia, e era uma das coisas... Se calhar, se ele soubesse que eu bebia uns shots, ele ficava mesmo triste, porque é uma daquelas coisas que o meu pai sempre pediu para não fazermos (2007, p. 159-160).

Numa atitude mais conservadora, lembro Kamilah, a brasileira convertida, já mencionada, que tem 3 filhos, educados dentro dos preceitos islâmicos. Ela e o marido levam a vida religiosa com rigor. Como já dito, Kamilah usa o *hijab* e *abaya*, e sua filha mais velha também já cobre a cabeça. Não comemoram aniversários e têm muito cuidado com a sua alimentação e a das crianças. Numa sexta-feira, depois de um encontro na mesquita do Brás em São Paulo, Kamilah, os filhos e eu

seguimos para um restaurante libanês. Pedimos uma salada, mas a preocupação de Kamilah (e da filha mais velha) era que não viesse temperada, pois, segundo ela, «nunca se sabe se o vinagre é de vinho ou de maçã». Por engano, a salada veio temperada, e com vinagre de vinho, o que causou certo desconforto na mesa. A filha, sem saber, já tinha comido. Preocupações como essas são constantes na vida de alguns muçulmanos mais conservadores.

E é por isso que Noori, o marido de Haifa, confessou-me não ver uma solução mais plausível do que «imigrar para um país árabe», o que não o agrada, ou «metê-las [as filhas] na escola de Palmela, uma escola em que elas encontrem uma comunidade que as acolha»<sup>182</sup>. Mas volta atrás, pois diz não querer ver as suas filhas crescendo com «costumes indianos». Portanto, um problema ainda sem solução para ele.

Mas, não somente entre os convertidos, brasileiros ou portugueses, os dilemas contemporâneos se transformam em preocupações. Em Portugal, por exemplo, mães de procedência indiana preferem exercer maior controle em relação às suas filhas. Preocupam-se em saber com quem estão estabelecendo amizades, tentando evitar contatos externos ao grupo ou amizades com o sexo oposto. Embora os benefícios em função das relações sociais baseadas pelo controle, pelo apoio familiar e pelas redes extra-familiares de mesma procedência, podem ser muitos, como os educacionais e os econômicos, em contrapartida, as liberdades individuais acabam cerceadas. Com isso, «a capacidade de mobilizar recursos pela via das redes de pertença, como elemento integrador, pode tanto proporcionar oportunidades como pode ter a contrapartida», diz Abranches (2004, p. 12).

---

<sup>182</sup> A escola de Palmela conta com uma maioria de alunos filhos de muçulmanos vindos de Moçambique, mas também de guineenses. O objetivo é ter também estudantes não muçulmanos para o ensino oficial, sem o ensino religioso.

Os casamentos endogâmicos, entre os indo-moçambicanos, por exemplo, ainda são preferidos, muito embora os casamentos arranjados tenham se mantido mais no âmbito das gerações mais velhas, o que não quer dizer que tenham se extinguido. É o que se conclui do depoimento concedido a Bastos e Bastos, sobre a história familiar de uma muçulmana *ismaili*, nascida no seio de uma família muito «distinta», cujos irmãos casaram-se com não *ismailis* (ou seja, com uma muçulmana sunita e com uma hindu), e onde ambas decisões foram consideradas desastrosas: a «transgressão da endogamia matrimonial [...] não é apenas um *choque* e um *grande desgosto* para toda a família, significa uma diminuição do reconhecimento da distinção por parte de outras grandes famílias e da comunidade global de pertença» (2006, p. 108 – grifos dos autores). É preciso fortalecer os grupos, sejam étnico-culturais ou religiosos, garantindo, dessa maneira, continuidades e estabilidades, enquanto grupos de pertença.

No Brasil, percebe-se forte coesão entre os muçulmanos de procedência árabe e também uma predileção pelos casamentos endogâmicos. A língua árabe é falada entre eles e há grande preocupação na transmissão dos costumes aos jovens descendentes, a fim de preservá-los dentro da cultura. Com efeito, religião, região e família demarcam, como já mencionado, a fronteira entre os migrantes muçulmanos de procedência árabe e os brasileiros (Borges, 2004).

Ainda tomando como referência os casamentos, dois fatos chamaram minha atenção no campo brasileiro. O primeiro deles diz respeito à Alma, que é casada há 24 anos. O outro refere-se à Rayya, que ficou noiva duas vezes, sendo uma delas com um marroquino, que relatarei mais adiante.

Quando Alma se converteu, já tinha 14 anos de casada. O marido não era muçulmano, o que, pela lei islâmica, os levaria à separação, pois uma muçulmana

não deve permanecer casada com um não muçulmano. Na época, sem saber o que fazer, aconselhou-se com uma senhora muçulmana que disse que, em seu caso, por ser convertida e ter uma união longa e estável, a separação imediata não se faria necessária. Alma, no entanto, tinha a segurança de que o marido se converteria, pois ele já havia manifestado essa vontade, tendo mencionado várias vezes: «quando eu me converter».

Tempos depois, num segundo encontro, Alma contou-me que seu marido havia se convertido, embora mantenham uma visão diferente do Islã, mas reforçou que, se seu marido não tivesse se convertido, a separação seria inevitável. Disse-me, então,

a nossa visão de Islã e a nossa ansiedade em aplicar, não é exatamente a mesma. Eu acho que eu tenho, claro, razão [risos]. É, a gente costuma sempre achar, né? Mas enfim, não existe assim, exatamente os dois com a mesma visão... Isso é uma coisa que se aprende a conviver, um respeita a forma de ver do outro, continua sendo o mesmo marido. Se ele não tivesse se convertido eu teria que me separar dele, islamicamente é isso. E sabe, acho que eu insisti porque sou muito teimosa e gosto muito dele.

Sobre o noivo marroquino de Rayya, ela revelou-me não ter dado certo porque no início do relacionamento ele tinha um «comportamento islâmico, de olhar, de conversar», «de não pegar na mão», como recomendado pela religião. Porém, começou a perceber que ele estava «fraco» na religião e começou a questionar a forma como ela se vestia (toda coberta e com o *hijab*), quando ela estava de *hijab* ele ia à frente. No início pensou ser um costume marroquino. Com o tempo, ele pediu a ela que tirasse o *hijab*. Então, Rayya, quando ia encontrá-lo, saía de casa com o *hijab*, tirava quando o via e colocava-o, novamente, para entrar na mesquita. Com isso, concluiu:

Eu percebi que ele tinha vergonha, na verdade, de andar comigo quando eu estava de lenço [*hijab*]. Aí eu comecei a ficar chocada e comecei a questionar umas coisas, ele não acordava de madrugada pra rezar, entendeu, várias coisas assim. Ele falou: «mas lá no Marrocos as mulheres não andam mais assim». Então você vê já é uma cabeça bem moderna islâmica, moderna assim no mal sentido, de largar as obrigações.

O casamento não se concretizou e, de alguma forma, contribuiu para que Rayya se sentisse em «crise», como ela própria definiu.

Em relação aos casamentos inter-religiosos, Wohlrab-Sahr nota que, às vezes, eles «não acompanham conversões, e, se isso acontece, a conversão não pode ser explicada apenas pelo casamento» (2002, p. 9). A justificativa está no fato de algumas das conversões ocorrerem antes e os parceiros serem encontrados dentro do contexto religioso, como ocorreu com algumas das muçulmanas portuguesas que encontrei em meu campo de investigação e também com alguns dos primeiros estudantes indo-moçambicanos, que migraram nas décadas 1950-1960, que se casaram com portuguesas.

Durante minha pesquisa no Brasil, não encontrei nenhuma convertida que tenha se casado e depois se convertido, o que não quer dizer que não existam. A pesquisadora Castro, em seu campo de investigação, relata que algumas mulheres convertidas teriam encontrado barreiras, junto ao grupo dos muçulmanos (ou melhor, de muçulmanas), por serem vistas como «concorrentes» no mercado matrimonial. Escreve a pesquisadora:

Há um certo tipo de disputa no mercado matrimonial da comunidade da Liga da Juventude Islâmica, entre as jovens convertidas e as árabes. As primeiras procuram valorizar-se através de um seguimento mais estrito da moral religiosa, que procuram demonstrar pelo uso do *hijab* e a frequência à mesquita (não só porque este torna-se o único local de socialização na cultura

muçulmana possível para aquelas que abraçaram a nova fé, mas também como um meio de verem e serem vistas por possíveis pretendentes muçulmanos). Entre as segundas, pode-se ouvir alguns depoimentos segundo os quais as mulheres brasileiras não seriam tão «virtuosas», pelo tipo de educação permissiva que receberam (2007, p. 19).

Em Portugal, entre a mulheres com quem conversei, a maioria teve no contato com os atuais maridos o incentivo para conhecer o Islã e a motivação para suas conversões, como já referenciado, tendo algumas se casado antes e outras após a conversão. São muçulmanos marroquinos, egípcios e do Leste Europeu, parceiros esses que desempenharam um importante papel nas suas decisões. Todavia, esses não foram casamentos por conveniência e nem a conversão por insistência dos maridos, conforme afirmam em seus depoimentos. Segundo elas, as conversões foram espontâneas, sem que tivessem sofrido nenhum tipo de pressão dos seus parceiros. Duha, casada com um muçulmano marroquino, disse que não falava de religião com o marido, e que conversava sobre o Islã com um amigo. Também Inaya disse que o marido nunca a influenciou na conversão. A decisão foi exclusivamente dela. Jamilah relatou:

Ele disse para eu conhecer a religião. Se eu gostasse eu passava [convertia]. Mas que eu podia continuar na minha. Ele tinha vontade que eu virasse muçulmana para dar muita força para ele e para a gente ficar numa religião só, pensando quando a gente tiver um filho. Até a mãe dele disse e o pai dele disseram: isso é uma escolha minha, o importante é eu ter Deus e respeitar a religião dele. E isso eu sempre fiz e... pronto. Então ele até me apoiava. Depois a gente sentou e conversou sobre isso. Ele disse que eu poderia continuar na Igreja e ele chegou a ir comigo umas duas vezes porque, às vezes eu não queria ir sozinha, ficar lá sozinha. E eu nunca tinha ido à Mesquita. Só fui depois de uns 4 meses que eu o conheci.

Mas, em alguns casos, os casamentos têm sido motivo de preocupação, visto que imigrantes ilegais tentam regularizar suas situações através de casamentos com portuguesas ou com outras imigrantes que já possuam residência em Portugal. É o que confirma a narrativa do pesquisador Mapril:

Depois de recorrentemente ouvir falar desta história, aproveitei uma conversa com o Mukitur para lhe perguntar como é que tinha adquirido o passaporte. Para meu espanto, imediatamente e, elevando o tom de voz como quem quer que todos os presentes no restaurante bangladeshi onde estávamos, ouvissem, reconheceu que o tinha obtido através de um casamento com uma mulher portuguesa mas que antes de se casar esta tinha-se convertido ao Islão, como que para atenuar a situação. Se eu quisesse, acrescentou, poderia verificar tudo na mesquita central de Lisboa; eles têm registo de tudo ( 2008, p. 173).

Entretanto, Wohlrab-Sahr pensa o casamento e a conversão como dois momentos distintos num «processo de reorientação» que «caminham na mesma direção e estabilizam-se mutuamente». E mais, mesmo que o muçulmano procure uma parceira «ocidental» será a mulher convertida que «força[rá]» uma melhor adesão do muçulmano às suas origens muçulmanas e religiosa (2002, p. 9-10).

Dois depoimentos demonstram um pouco do que ocorre. Inaya e Duha ainda namoravam os seus atuais maridos, mas, após a conversão, decidiram agir conforme a religião, pois o namoro, *de per se*, é anti-islâmico. Entretanto, esclareceu-me Inaya, os muçulmanos em países europeus não agem como deveriam. Mas o rigor faz parte da conversão.

Converti-me hoje. A partir de agora tu deixas de ser meu namorado, és um amigo, e agora vamos seguir a religião, porque eu acredito mesmo nisso. Então agora vamos ter que respeitar as regras porque eu acredito profundamente naquilo que eu li. Portanto, a partir de agora nós vamos deixar de ter o relacionamento de namorado que tínhamos até agora. E depois tivemos um ano assim como amigos.

Certas coisas eu sempre respeitei porque sabendo que não se pode, ou isso ou aquilo porque a religião assim o diz, para mim é sempre uma aprendizagem também. Às vezes, vou ao Metro e nós sentimos incomodados com o exagero do afeto desses casais o que não acontece com os muçulmanos. Não andamos aí a mostrar a toda a gente. Essas coisas são pra ser feitas em casa, na nossa privacidade. Mas, às vezes, ele dava um beijinho no Metro e eu: - Olha as pessoas... e ele: - ninguém estava a ver.

Retornando aos dilemas que os muçulmanos, em países ocidentais, têm enfrentado para o cumprimento dos preceitos religiosos, a *salat* e o jejum do *Ramadã* também precisam ser administrados. Em alguns países, como a França e os Estados Unidos, os horários de trabalho de algumas empresas já levam em conta as pausas para as orações (Stalker, 1994)<sup>183</sup>.

Em Portugal, para os trabalhadores da construção civil, entre eles guineenses e migrantes do Leste Europeu, torna-se difícil a realização das orações diurnas, das orações congregacionais de sextas-feiras, dos feriados religiosos e o cumprimento do jejum do *Ramadã*, ainda que se esforcem em cumpri-los. Não somente para eles, mas a dificuldade está, igualmente, para todos os muçulmanos que trabalham em empresas que não possuem salas de orações ou dispensa para o cumprimento das suas obrigações religiosas. Então, como tornar as práticas das obrigações diárias possíveis?

Entre os convertidos com quem conversei no Brasil, somente Kamilah e Thara' trabalham no comércio de roupas num bairro em São Paulo (Brás), onde há uma grande concentração de muçulmanos. Já Omar e Fouad, depois de

---

<sup>183</sup> Peter Stalker é escritor e consultor de diversas agências das Nações Unidas. Ex-editor do Relatório de Desenvolvimento Humano e autor de vários livros sobre as migrações internacionais de trabalho para a Organização Internacional do Trabalho.

convertidos, foram trabalhar em instituições islâmicas, propiciando uma melhor adaptação e cumprimento dos preceitos religiosos. Entre os demais muçulmanos, seja no Brasil ou em Portugal, ouvi que as orações são compensadas ao final do dia quando chegam à suas casas, mas todos disseram fazer questão de cumprir o jejum do *Ramadã*. Todavia, não percebi nenhum tipo de angústia pelo não cumprimento das orações a seu tempo correto, embora a maioria tenha demonstrado vontade de cumpri-las conforme prescritas pela religião. Como exemplo, uma vez mais, tomo de empréstimo o depoimento de uma guineense, concedido a Abranches. Diz ela,

Na altura fazia as orações. Pronto, sempre às horas não, normalmente faz-se no final do dia, em casa. Em África é que se faz a toda a hora, aqui normalmente faz-se sempre no final do dia, logo as cinco seguidas, para compensar durante o dia (2007, p. 152).

Em Lisboa, conversando com um muçulmano iraquiano, que faz parte da direção da CIL, ele disse-me que o Islã não procura colocar barreiras para as pessoas. Ilustrou lembrando que o *wudhu*, realizado antes das orações, foi orientado pelo profeta a ser feito no deserto com areia, como forma de facilitar para aqueles que não tinham a água nas proximidades. E, em casos extremos, até mesmo as proibições mais severas, como a ingestão da carne de porco, poderiam ser reconsideradas em caso de serem a única alternativa de sobrevivência.

Essa ideia de flexibilização do Islã também é compartilhada por Cardeira da Silva, que vê um Islã «compatível com a modernidade» e que «acolhe práticas e *performances* individuais» (1997, p. 57). Apesar das dificuldades, as adaptações fazem do Islã uma religião para todos. Como exemplo, a *khutba*, que, somente como lembrança, é o sermão das sextas-feiras, antes realizada em árabe, no Brasil,

atualmente é realizada também, pelo menos resumidamente, em português, ou através de tradução simultânea.

As «práticas e *performances*», que Cardeira da Silva (1997) menciona, não devem ser negligenciadas nos contextos culturais em que o Islã floresceu e também nos países ocidentais onde tem florescido. Assim, ainda que o Islã não seja visto, consensualmente, como uma religião étnica, os muçulmanos carregam características particulares dos seus países de procedência, tal como os árabes no Brasil, os indo-moçambicanos e os guineenses em Portugal. Realidades locais de natureza cultural atribuíram ao Islã uma conotação étnica. Parafraseando Velho, «as coisas que hoje parecem óbvias para a tradição ocidental» (e, eu acrescentaria não muçulmana), na verdade, são «fruto de eventos recentes» e, acrescento, são também frutos dos eventos culturais (2002, p. 167-168).

Na contemporaneidade, o outro está entre nós e com ele a cultura permeada pela diversidade de um mundo globalizado. Nas palavras de Sanchis:

Os grupos humanos são (relativamente) diferentes, os seus «mundos» são diferentes, as suas noções do bem e do mal são em parte diferentes, seus valores são diferentes, seus interesses privilegiados são diferentes, seus desejos são diferentes, suas relações, entre si e com os outros grupos, tendem a serem diferentes, etc [...] É este «jeito de ser gente», relativamente diferente de grupo para grupo, que constitui a «cultura» de cada um (2007, p. 2).

E mais, Sanchis traz-nos, também, a relação entre cultura e religião. Em primeiro lugar, questionando o termo «cultura»: «de que falamos quando falamos em 'cultura'?» Para ele, cultura

é algo que todos os *grupos* de homens e mulheres têm, porque é exatamente isso que faz que eles são «gente». Ser gente é ser homem. *Mas de uma certa maneira*. E esta maneira particular de

encarnar a humanidade constitui, para cada grupo humano, a sua «cultura» (2007, p. 1 – grifos do autor).

O homem aprende a «ser gente» com o seu grupo, através das relações e comunicações, ou seja, ser gente quer dizer «saber» – de maneira mais ampla o significado das coisas, dos outros e de si mesmo. Sanchis tece uma rede das relações onde estão o indivíduo ou o grupo e os outros: a diferença.

Nas relações sociais, «os grupos não chegam às mesmas conclusões» e «eles têm em *comum* muitos problemas» em que «cada grupo tende a resolver *do seu jeito*», portanto, é esse jeito diferente de ser gente que constitui a cultura de cada um. São as escolhas que, enfim, vão constituir os mundos diferentes; escolhas de acordo com valores, com significados atribuídos. Através desse universo de escolhas e de significação, o sistema cultural é constituído e cada elemento se encaixa de forma organizada. Assim, a cultura é uma criação do coletivo; transmite-se e constitui uma tradição. É o indivíduo que vai transformar a cultura. É seu jeito de transmitir que confundirá com o de transformar. Outros indivíduos se oporão a essa ação transformadora, o que contribuirá com o movimento da «redescoberta das raízes», visíveis no mundo atual (Sanchis, 2007, p 2-5).

Nos dias atuais, as integrações globais propiciaram o encontro das culturas e, porque não dizer, também das religiões (e, acrescento, de suas práticas). É a ideia de cultura, como transnacional, pelos movimentos de deslocamentos em função das descolonizações, das migrações e por motivos econômicos e sociais. É a mobilidade cultural (e também das práticas religiosas), como vimos no caso do uso do véu, da situação laboral de certos muçulmanos e do casamento.

Um exemplo dessas práticas islâmicas é o sacrifício (*qurban*), que consiste no ritual de abate de um animal, simbolizando o pedido de Deus a Abraão para que sacrificasse seu único filho *Ismail*, como já descrito nesta tese. No último instante, seu filho teria sido poupado e um carneiro foi sacrificado em seu lugar. Os muçulmanos de todo o mundo, que têm condições financeiras, cumprem essa tradição. Em Portugal, entre os migrantes bangladeshianos (e também entre indianos e paquistaneses), o sacrifício, na maioria das vezes, é realizado em seus países, pelos familiares. Às vezes, em vez de um carneiro, é oferecida uma vaca. Quando realizado em Portugal, esse abate é feito em matadouros clandestinos ou em espaços privados, como em sítios ou em fazendas.

Em Bangladesh, o ritual é realizado em frente às casas e aos edifícios, conforme presenciou o pesquisador Mapril. O ritual consiste em deitar o animal e amarrá-lo. O nome das pessoas que fazem a oferta (no máximo de 7) é pronunciado, e uma prece ou uma súplica (*du'á*) é feita, seguida da *basmla* ou *tasmiya - bismillah l-rahman l-rahim*. A imolação consiste no corte na veia jugular para que o sangue, que é considerado impuro, escorra. Depois a carne é repartida, igualmente, a todos os que ofertaram e distribuída entre familiares, amigos e para os pobres. No entanto, alerta Mapril, há «grande diversidade de perspectivas e interpretações acerca de uma cerimónia que apesar de realizada para celebrar a mesma ocasião, o final *haji* ou a peregrinação à Meca, apresenta enormes diferenças em diversos contextos Islâmicos» (2008, p. 2-3 e 300).

Em conferência na Mesquita Central, um dos *sheikh*, de origem indo-moçambicana, comentou que os animais que são sacrificados para agradar *Allah* podem ser carneiro ou cabrito, vacas e camelos. Os muçulmanos de origem indiana preferem sacrificar o animal na Índia, que custa em torno de 70 Euros, cujo valor

pode ser dividido por até 7 pessoas. A carne deve ser dividida em três partes iguais, sendo 1/3 destinado ao que sacrifica, 1/3 aos vizinhos e 1/3 aos pobres.

Embora os vários conceitos do termo «globalização» suscitem ideias diversas, como a diminuição da distância tempo-espaço, a «ameaça às culturas tradicionais», a «integração progressiva das culturas», a «homogeneização global da cultura», a «McDonaldização do mundo», Paula Montero repensa a globalização tanto como o «lugar da diferença cultural no mundo contemporâneo», como «o lugar da diferença como objeto de reflexão dentro da antropologia». Para a autora,

se o encurtamento das distâncias é uma experiência real, as teorias da «americanização» do mundo não dão conta dos mecanismos de reposição das diferenças. Nesse contexto particular, cabe à antropologia enfrentar o desafio de compreender o fenômeno da persistência das diferenças culturais em um mundo cada vez mais global (Montero, 1997, p. 48).

Sanchis, em sua análise, acrescenta que as culturas, antes herdadas, agora podem ser escolhidas entre a «oferta cultural». A «uniformização tendencialmente compulsória», que coloca os indivíduos em uma extremidade oposta à sua, os leva a uma busca de suas origens, de suas «raízes» ou, melhor dizendo, de «sua cultura» (2007, p. 6).

Sintetizando, à luz de Sanchis, a «religião também entende fornecer ao ser social uma visão de mundo – uma representação particular, com suas categorias próprias que torne o mundo intelectual e emocionalmente apreensível» (2007, p. 6).

Pensando no campo empírico muçulmano brasileiro e português, o que se percebe é que a diferença cultural (árabes, indianos, guineenses, bangladeshianos) pode ser um dos motivos de desagregação e mesmo de conflito entre os grupos. Não é minha intenção fazer uma análise dos muçulmanos e do Islã baseado numa

abordagem culturalista ao estilo que Roy (2004) tem condenado, ou seja, explicar o Islã pela cultura. Entretanto, é interessante apresentar a diversidade de práticas culturais e religiosas que compõem o mundo islâmico.

Os *marabus*, por exemplo, são muçulmanos que estudaram o *Alcorão* na Guiné-Bissau, no Senegal, na Zâmbia, no Marrocos ou na Arábia Saudita e que dizem ter poderes adivinhatórios que previnem os males e as desgraças, ainda que essas práticas sejam condenadas pelo Islã. Geralmente, são líderes espirituais e professores das escolas alcorânicas em seus lugares de procedência. São conhecidos em Portugal, principalmente na região de Lisboa e Vale do Tejo, Porto, Braga, Faro<sup>184</sup>.

Os curandeiros também são consultados pelos portugueses, independentemente de filiação religiosa. Mestre Biaí é um desses *marabus* que atende em Lisboa. Ele é procurado tanto pelos guineenses como pelos portugueses. Seus dotes, que Mestre Biaí chama de «segredos», foram aprendidos na Gâmbia. No entanto, ao imigrar para Portugal, esses «segredos» permaneceram adormecidos, enquanto tentava ganhar a vida trabalhando na construção civil. Com o passar do tempo resolveu retomá-los e, com eles, garantir a sua sobrevivência (Coelho e Rocha, 2005). Em entrevista concedida a Abranches, uma muçulmana de origem guineense disse: «Eu vou, mas é muito difícil, não é a toda a hora. Evita-me muita coisa, aquele que queria fazer mal, para não conseguir» (2007, p. 53). Embora não seja muito comum entre os indianos, existem aqueles que admitem consultá-los.

---

<sup>184</sup> *Marabu* é uma palavra derivada provavelmente do português «mouro», segundo Machado (2002).

Não são poucos os portugueses da classe popular que buscam essas consultas espirituais nos curandeiros, nos bruxos e nos videntes ou nas cartomantes e nos astrólogos, como se prefere se referir a classe média. Entretanto, curandeiros, astrólogos ou *marabus*, são eles muçulmanos que, às vezes, mal falam o português e que anunciam nas revistas, jornais ou folhetos os seus serviços como advinhos<sup>185</sup>. Além disso, nas propagandas falam de algumas atribuições com finalidade de reforçarem a credibilidade dos que os procuram: «grandes e absolutos poderes», «longa experiência no ofício», ou «domínio dos saberes mágicos característicos de vários países africanos - Mali, Guiné-Conacri, Senegal, Gâmbia». São inúmeras as promessas que vão desde as soluções para o «amor» e para «negócios» até ajuda nos «exames», nos «assuntos políticos», enfim, todo o tipo de assuntos ligados ao cotidiano e, até mesmo, algumas inovações (Machado, 2002, p. 261). Mas há outras ainda: soluções dos «problemas de dinheiro», «problemas profissionais», «vícios», «doenças espirituais», «maus-olhados», «impotência sexual», «frigidez», «aproximação da pessoa amada», ajuda no «futebol», «concorrência», «concursos», «sorte no jogo», «investimento», «problemas ligados às crianças», «soluções para engordar ou emagrecer». Contudo, para os guineenses, toda essa publicidade soa negativamente, pois acreditam que bons *marabus* dispensam esse tipo de apelo.

Uma outra prática envolvendo cultura e religião entre os muçulmanos africanos é a polêmica sobre a excisão feminina. Existe um entrelaçamento cultural entre essa prática pré-islâmica e o Islã, em alguns povos da África. Segundo a jornalista Sofia Branco, de um jornal de grande circulação em Lisboa, a Somália, Djibuti, Eritreia, Etiópia, Serra Leoa, Sudão e Gâmbia são os países que lideram

---

<sup>185</sup> O termo «astrólogo», designação estranha no país de procedência, surgiu com a imigração em Portugal. Eles também atendem por outros nomes: «mestres», «professor», «cientista», «grande especialista», «vidente», «médium» e outros.

essa prática (Abranches, 2007, p. 106). O mais interessante é perceber que alguns muçulmanos guineenses já nem sabem se, de fato, existe essa prescrição no *Alcorão*, como o depoimento coletado por Abranches: «cada qual dá a história dele. Há tanta história, várias histórias nesse assunto, que eu já não posso explicar nada. Estou a ouvir tanta história que não dá para eu dizer o que é que eu também ouvi dizer» (2007, p.107).

Também foi o que pude presenciar nas 2<sup>as</sup>. *Jornadas da Língua Pulaar e cultura Fulbe* a que assisti em Lisboa, no dia 11 de outubro de 2008. Duas jovens muçulmanas levantaram a questão sobre a prescrição alcorânica da excisão feminina. A resposta de uma das expositoras levava em conta que os árabes não possuíam tais práticas. Num segundo esclarecimento, foi dito que a prática era anterior ao Islã, cujas referências encontravam-se no Egito (em Luxor). Uma terceira opinião reiterou essa última, de que a prática era pré-islâmica. A dúvida persistiu e houve uma tentativa de colocar um ponto final na questão. No entanto, não mais as jovens, mas outros participantes (homens e mulheres) disseram que as respostas não tinham sido claras. Finalmente, o esclarecimento partiu de um religioso que estava na platéia que explicou, em fula, não existir a prescrição da prática da excisão feminina no *Alcorão*. Ao final, partiu de um dos expositores a recomendação de que, mesmo que outros povos condenem seus costumes, suas tradições deveriam ser mantidas. Embora a recomendação não tenha sido claramente no âmbito da questão em debate, foi possível entendê-la como uma certa resistência da transformação das suas tradições ancestrais, como um rito de passagem, passadas de geração a geração.

Em Portugal, existe uma associação (*Mûtola*), que tem trabalhado com essa polêmica. Essa associação nasceu depois de ter sido publicado no jornal *Público*, de

4 de Agosto de 2002, matéria de Sofia Branco que «denunciava a prática da excisão entre os guineenses em Portugal» (*apud* Coelho e Rocha, 2005, p. 70). A mesma jornalista também mostrou, em matéria na revista *Pública* de 16 de novembro de 2003, que, apesar da luta que se tem estabelecido contra essa prática, o projeto de lei, apresentado na Assembléia Nacional Popular da Guiné, proibindo a excisão feminina, foi reprovado. Algumas organizações não governamentais guineenses também têm lutado contra essa prática, assim como a *Al-Ansar*, uma organização criada em 1992. No entanto, de 20 ONGs que participam do «Concelho Nacional Islâmico» (CNI), o combate da excisão é apoiado por apenas duas delas (Coelho e Rocha, 2005, p.108).

Em notícia de 6 de Fevereiro de 2009, «não há um estudo aprofundado sobre a temática, mas números não oficiais apontam para 50% de mulheres vítimas de excisão no país [Guiné-Bissau]», foi o que afirmou Laudolino Medina, no Dia Internacional de Tolerância Zero à Mutilação Genital Feminina. Continua a matéria: «Em Junho, o Governo guineense e a UNICEF (Fundo das Nações Unidas para a Infância) lançaram uma iniciativa para combater a prática da mutilação genital feminina»<sup>186</sup>.

Existem dois tipos de excisão feminina, praticada entre os povos africanos: a extirpação (ou ablação) do clitóris e a «meia circuncisão» ou «fanado alternativo», criado pela organização *Simin Mira Nassiquê*, cujo significado mandinga é «olhar futuro». Essa prática consiste numa «ablução de meio prepúcio que cobre a parte

---

<sup>186</sup> <http://diario.iol.pt/internacional/quine-bissau-mutilacao-genital-feminina-sexo-mutilacao-mulheres/1040465-4073.html>

anterior da glândula do clitóris» (Coelho e Rocha, 2005, p. 69; Abranches, 2007, p. 110). Em relação ao posicionamento religioso sobre essas práticas, é pertinente dizer que o Islã permite certas práticas e costumes dos povos que se converteram, desde que não contrariem os valores e os princípios islâmicos. Assim, a prática, nessa última versão, é permitida, embora não conste no *Alcorão*. Diferentemente, a circuncisão masculina é claramente prescrita no livro sagrado.

Também a população moçambicana de origem indiana, que foi um dia convertida ao Islã, tem particularidades residuais de suas origens hindus, carregando, ainda nos dias de hoje, algumas práticas hindus. Seus hábitos alimentares, as suas vestimentas, vocabulário, o ritual do casamento e as vivências sexuais são algumas delas (Abranches, 2007). E isso é o que confirma uma interlocutora de origem indiana a Abranches:

Há muita tradição que nem tem nada a ver com a religião, tem a ver até com uma religião que é a hindu. Porque, se tu reparares, as pessoas de religião muçulmana e hindu têm tradições muito semelhantes, as que têm descendência indiana. Se fores comparar o meu modo de viver, as minhas tradições, com um muçulmano da Arábia Saudita, não tem muito a ver. Tem mais a ver até com um hindu, que tem uma religião completamente diferente da minha, com valores completamente diferentes, mas as ascendências são iguais. (2007, p. 54).

Com efeito, práticas religiosas e cultura se misturam e, entre elas, o costume dos muçulmanos indo-moçambicanos de deixarem mãe e filho em recolhimento por 40 dias, quando do nascimento da criança. Segundo Maria Celeste Quintino, os «condicionalismos do novo meio levam a uma reinterpretação do tabu da mulher poluída pelo sangue que flui no pós-parto e do tabu do recém-nascido, cuja impureza advém da sua identificação com as relações sexuais que estão na origem»

(*apud* Abranches, 2007, p. 101-102)<sup>187</sup>. Além dessa prática, que também é observada entre as guineenses, há a raspagem do cabelo da criança, significando a purificação, e o sacrifício de 2 cabritos ou carneiros (se for menino) ou 1 cabrito ou carneiro (se for menina), de preferência no sétimo dia. Outros rituais são realizados, como o enterro do cordão umbilical, o chamamento no ouvido direito e esquerdo da criança e o *tahnik*, que consiste em esmagar com os dentes um pedaço de tâmara e colocá-la na boca da criança. Nesse período é também dado o nome da criança e feita a circuncisão.

Entre os guineenses existe uma interação entre o pré-islamismo, o islamismo e o catolicismo que foi levado pelos portugueses para a Guiné-Bissau. Um exemplo é o que chamam de «festa do sétimo dia» ou «sete», realizada no sétimo dia do nascimento da criança, e é destinada à sua proteção contra os espíritos maléficos. É também o dia em que ela é apresentada a toda a família e à comunidade e recebe o nome (Machado, 2002, p. 258). Em relação ao nome, os muçulmanos seguem a seguinte recomendação: «é um direito da criança ter um bom nome» (Mohamad, s/d, p. 76-81)<sup>188</sup>.

Vale notar que o registro de nomes em Portugal deve obedecer a uma lista de nomes portugueses. As exceções devem ser justificadas. No caso do nome muçulmano, é necessário ter um documento da Mesquita Central confirmando procedência islâmica. Entretanto, nem sempre o nome apresentado é reconhecido

---

<sup>187</sup> Maria Celeste Rogado Quintino é doutora em Antropologia com a tese sobre a comunidade guineense em Portugal. Ela fez uma análise sócio-demográfica dos movimentos migratórios e uma análise antropológica das estratégias globais de recomunitarização e de reinterpretação das identidades.

<sup>188</sup> Sheikh Aminuddin Mohamad é presidente da Associação Islâmica de Moçambique.

pela mesquita, dada a diferença cultural. É o que veremos em parte do relato de uma guineense à pesquisadora Abranches:

Eu fiquei no hospital cinco dias e depois viemos para casa, logo fomos tratar de fazer o registo dele, tentar pôr o nome dele. Tanto que deu também alguma complicação, porque eu queria pôr [X], que é o nome do meu pai. Só que, depois, sabes que na escola as pessoas gozam com nomes esquisitos, né? E eu era assim: «Olha, vai [X e Y], a família chama [X], quem quiser chama [Y]». Quando a gente foi para pôr [X], no registo não deixaram, disseram que tinha que ir à mesquita que era para fazer a papelada, e não-sei-quê, em que na religião tem aquele nome. Quando chegámos lá na mesquita, ele foi com o nome de [Y] primeiro, também não deixaram (2007, p. 102).

Há outras práticas que também se diferenciam. Nos rituais de casamentos entre os indianos, os noivos mantêm-se em espaços físicos separados, ou seja, enquanto a cerimônia segue com o noivo e seus convidados homens, num determinado espaço, a noiva e as suas convidadas aguardam, num outro espaço, onde posteriormente o noivo e os seus convidados irão encontrá-las. Outros rituais ocorrem, nos dias que antecedem essa cerimônia.

Entre os guineenses, os festejos sucedem o dia do casamento na mesquita, como a cerimônia de «amarramento». No decorrer dessa festa, é realizada a «dança sensual» das mulheres. Descreve Abranches: «dançam desenhando movimentos sensuais, as mulheres vão levantando os vestidos, deixando ver parte das pernas e dos ombros. Os homens, porém, não penetram no espaço reservado à dança sensual das mulheres» (2007, p. 135-136). A autora ainda diz, baseado em Boukhubza:

Tradicionalmente, sobretudo nos países do norte de África, os homens não apreciam a festa que acompanha o casamento, na medida em que consideram que pode atrair espíritos negativos quando se realiza fora do espaço religioso, conduzindo, por isso, ritos de protecção em simultâneo (*apud* Abranches, 2007, p. 135).

Já no ritual de morte a preparação do corpo, o enterro e as cerimônias que se realizam passados os 40 dias parece não diferir entre os guineenses e os indianos, no contexto português, exceto por alguns pormenores<sup>189</sup>. O senhor Bubacar Baldé, já referido anteriormente, explicando sobre os rituais de morte, disse-me que, quando morre uma pessoa em seu país, os dias que se seguem são destinados às festas. O objetivo é consumir, literalmente, toda a «riqueza» do falecido. As pessoas comem, bebem, dançam e tocam tambores pelo tempo necessário para que tudo seja consumido. Entretanto, questiona essa prática, mas diz haver, entre os muçulmanos guineenses que vivem em Portugal, alguns resquícios.

Mas também os bangladeshianos têm as suas próprias práticas, como os *milads* celebrados em várias ocasiões do calendário religioso e em ocasiões como nascimentos, casamentos, morte, aniversário de falecimento ou em inaugurações de um negócio ou de uma casa. Assim Mapril descreve a sua realização:

Normalmente é uma assembleia devocional, composta por um pequeno grupo de recitação, que colectivamente apresenta uma sequência de hinos em homenagem ao profeta (*na't*), alternados com homilias (*bayans*) e litânias em Árabe (*durud*). O *milad* começa com um hino (*hamd*) a Deus e por vezes uma recitação do Qur'an. Um hino de saudação (*salam*) ao profeta seguido por uma oração de intercessão, uma suplica a Deus (*du'a*) e finalmente a recitação da *al-fatihah*, a primeira sura do Qur'an, conclui o evento. Entre os bengalis em Lisboa realiza-se uma versão mais reduzida na qual o *imam* começa por recitar uma parte do Qur'an seguido por algumas

---

<sup>189</sup> De acordo com conversa informal com uma muçulmana moçambicana, existem duas cerimônias: a primeira passados 3 dias do falecimento e com 40 dias.

*na'ts* em bengali em homenagem ao profeta. Uma pequena homilia (*bayan*) é dita em bengali e a cerimónia termina com uma súplica (*du'a*) (2008, p. 236).

Na Arábia Saudita, que é vista como possuidora de práticas islâmicas mais «corretas», os muçulmanos fundamentam-se no *Alcorão* e nos *ahadith*. Por isso, os mais tradicionais e conservadores, como os seguidores dos movimentos *wahhabita* e *Tabligh Jammata*, não aceitam as práticas que fogem aos textos fundacionais do Islã. Se, por um lado, eles criticam a prática dos *milads*, também sofrem críticas por seguirem a ortodoxia religiosa. Num discurso religioso proferido pelo *imam* de uma das mesquitas bangladeshis de Nova Iorque, em visita a Lisboa, os *tablighs* foram acusados de terem «criado um sexto pilar» no Islã: a intenção (*niyya*).

Segundo este movimento ser devoto com a intenção de ser recompensado por Deus era uma hipocrisia. Fazer as orações deve ser apenas praticado em nome de Deus. Para o *maulana* tal acrescento era impensável. Nos seus afãs reformistas os *tablighi* faziam inovações (*bid'a*) à «ortodoxia» e portanto não tinham legitimidade de acusar os outros de o fazer (Mapril, 2008, p. 248-249).

As críticas, de uma ou de outra prática, vertente islâmica, movimentos religiosos levam, alguma vezes, a conflitos e a preconceitos devido à diversidade cultural no contexto islâmico. Exemplifico com os homens ismaelitas que veem as mulheres sunitas como «fechadas, submissas, passivas, educadas para casar e ter filhos», devido ao «atraso, a não-adaptação, o fechamento, um certo grau de *fundamentalismo* religioso»; e os homens sunitas que veem as mulheres ismaelitas como «abertas, integradas, activas, modernas, materialistas e vaidosas, exibicionistas e com *complexo de superioridade*, mas *afastadas da religião*», alusão,

nesse caso, aos seus dinamismos econômicos e até mesmo à «transgressão a certos pilares do Islão» (Bastos e Bastos, 2006, p. 79 – grifos dos autores).

E, também, situações como as enfrentadas pela *ismaili* Keshavjee quando esteve na Universidade do Cairo estudando árabe. Relata a muçulmana, num perspicaz depoimento:

Um episódio marcante na minha experiência enquanto muçulmana e na relação com outros muçulmanos aconteceu enquanto estudante de Árabe na American University of Cairo. Num período em que a fractura sectária entre o povo sunita egípcio e os fatimidistas xiitas ismailis ainda não se exprimira no recém-inaugurado Parque Al-Azhar, um gesto conjunto da construção de um projecto de desenvolvimento social e económico, de beleza e nobreza paisagística, fazendo da maior lixeira intratável da cidade uma área urbana bela e cobiçada, foi-me aconselhado não revelar a minha identidade religiosa.

Contudo, dois meses longe da família e da comunidade trazem-nos às vezes renovados sentimentos de comunitarismo. Assim, numa tarde em que despertei de uma sesta sob o calor do verão intenso e que fui lavar a cara, uma muçulmana perguntou-me se me preparava para a oração da tarde. Não sendo minha tradição a prática da oração da tarde em congregação, não achei mal. Aliás, achei até que seria um bom motivo para estreitarmos os nossos laços de fé. O resultado deste possível «encontro» foi desastroso para mim e frustrante e confuso para a jovem muçulmana. Tudo correu mal do ponto de vista das formalidades práticas. Fiz as abluções no «sentido inverso» de como «se devia»; os membros foram lavados na ordem trocada; o lenço que usei não era o mais apropriado; os braços descobertos... requeriam um; e, no fim de tudo, quando me prostrei e pedi auxílio ao todo-poderoso para me acompanhar generosa e benevolentemente naquele que era o dia mais difícil para mim como crente, o meu vestido da Dorothy Perkins, que era o mais comprido que havia para trazer para estas bandas do pudor, abriu-se no meio das pernas deixando ver as minhas pecaminosas coxas! Depois de todo este desaire, a moça perguntou a uma colega de curso, que era tão ismailita quanto eu, há quanto tempo eu me tinha convertido ao Islão.

Lamentei que naquele dia nada lhe tivesse contado sobre as maravilhas que encontro nos meus cânticos devocionais muçulmanos de origem indiana, ou das danças e músicas afro-indianas que celebramos em épocas festivas. Lamento ainda que o nosso conhecimento se tenha resumido a preconceitos. Que a ignorância tenha fechado o caminho a uma descoberta fantástica sobre o outro, que afinal é igualmente muçulmano (*Público*, 30.04.2007)<sup>190</sup>

---

<sup>190</sup> <http://islamnet.blogs.sapo.pt/69232.html>

No âmbito da Mesquita Central, nas celebrações mais importantes ou nas orações das sextas-feiras, as diferenças entre os muçulmanos e as suas práticas são visíveis, como narra vividamente uma muçulmana de procedência indomozambicana:

Eu sinto-me uma portuguesa muçulmana, dificilmente me habituaria a viver num país islâmico. Mas mesmo entre nós, os muçulmanos portugueses, existem muitas diferenças. Por exemplo, há indianos e guineenses. E nos últimos tempos, também temos marroquinos, bangladeshis, paquistaneses.

*O meu irmão e o meu pai contam que os marroquinos quando fazem a oração abrem as pernas de forma a tocar no pé do outro, mas se tiver um indiano ao lado dele, não vai fazer isso. Depois claro, existem pessoas que são tolerantes e não fazem nada, existem outras que fazem um escândalo. Algumas até entram em pancadaria e tudo na mesquita, não na sala de oração, no átrio da mesquita. No dia de *Id* [ou *Eid*], quando eles chegam a casa, trazem sempre uma história, aquilo à hora de almoço é sempre uma festa. O *Sheik* Munir costuma dizer que não se pode tirar fotografias na mesquita, e os guineenses tiram fotografias na mesquita, não se pode falar e rir alto na mesquita, eles falam e riem muito alto, talvez na terra deles funcione assim, quer dizer são muito diferentes, têm particularidades mesmos deles, como nós, indianos, também temos as nossas (Bastos e Bastos, 2006, p. 158 – grifos meus).*

Durante uma das minhas visitas à Mesquita Central de Lisboa, durante o *Ramadã* de 2008, ouvi de uma das minhas interlocutoras que a maioria dos muçulmanos indianos segue a escola *hanafita*. Já os marroquinos são *malikitas*. Entre essas duas escolas de pensamento, o *iftar* diferencia-se em alguns aspectos. Essa diferença gerou um pequeno mal-estar quando as marroquinas quebraram o jejum de modo diferente das indianas, ou seja, enquanto elas cumpriam o *iftar*, ao seu modo, as outras muçulmanas olhavam irritadas para elas e vice-versa. Assim como essa, existem outras narrativas que ilustram as diferenças não somente pela procedência, mas também pelas vertentes islâmicas, pelas escolas de pensamento ou pelos movimentos religiosos.

No contexto islâmico brasileiro, não há a mesma diversidade de práticas que existe em Portugal. Os árabes são maioria, o que não significa negar a existência de algumas diferenças, também em função das suas procedências (libaneses, sírios, palestinos, dentre outros) e das vertentes (sunitas, xiitas, alauítas). Embora haja uma heterogeneidade migrante que forma grupos menores, não devemos ignorar que os muçulmanos convertidos e os africanos têm se tornado mais visíveis entre o grupo majoritário.

Foi o que notei na mesquita localizada na República, *Bilal Al Habashi*, fundada em 2003 em São Paulo. Ali encontrei muçulmanos africanos, de várias procedências, fazendo *du'a* à sua própria maneira. Segundo Anan, a muçulmana que me recebeu, «os africanos tinham um problema dentro das mesquitas porque eles não se adequavam. Ninguém aqui em São Paulo teve paciência pra enxergar que eles são do jeito que eles são». Para essa mesquita, ainda segundo Anan, vieram todos os africanos e os muçulmanos negros brasileiros. Mas completa: «aqui dentro é assim, passaporte livre para todo mundo. Então, tem indiano, marroquino, sudanês, nigeriano, brasileiro de todas as cores».

Relembrando, a Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro tomou outra característica em função de sua maioria de convertidos e de muçulmanos de outras origens. Em Campinas, o grupo de muçulmanos foi considerado «multiétnico», cultivando um anti-arabismo entre os imigrantes muçulmanos de origem indiana, que se dizem os «fiéis seguidores do Islã», assim como os sudaneses que se consideram os «verdadeiros muçulmanos» (Castro, 2007, p. 148).

Em Belo Horizonte, o grupo se dividiu. Em conversa com um de meus interlocutores, percebi que a diferença em relação às práticas foi uma das motivações. Se, por um lado, o entendimento da religião permitia a adoção de uma

linha mais liberal, por outro lado, a pressão foi para manter a tradição, sem falar de outros envolvimento políticos e disputas de poder entre os nascidos muçulmanos (de procedência árabe) e os muçulmanos por conversão<sup>191</sup>.

Chamo a atenção para a crítica da muçulmana brasileira Najah, ao aconselhar-me observar a «questão da brasilidade e ‘arabização’» entre os muçulmanos no Brasil. Diz ela:

Acho importante você explorar mais essa questão da brasilidade versus «arabização» no Brasil. Essa é uma das questões chaves do conflito entre árabes e convertidos. Os convertidos sentem falta de um Islã mais brasileiro, mais adaptado às necessidades locais e à cultura brasileira. Existem duas coisas distintas, que são a necessidade do aprendizado do árabe para a melhor compreensão do Islã, e o sentimento de superioridade dos árabes, baseado na noção de que eles carregam um legado não apenas islâmico, mas um legado cultural baseado em questões étnicas (família, clã, status social entre eles, origem) e culturais, incluindo a língua. Muitos realmente acreditam que os brasileiros não têm legado algum, e os tratam como «crianças» irresponsáveis, não merecedoras de confiança. Mas há exceções, como no caso de uma filha de libaneses de São Bernardo que casou com um convertido. Os árabes usam a necessidade do aprendizado da língua como uma prerrogativa para a sua liderança na comunidade, o que obviamente causa conflito com não árabes, e principalmente com convertidos.

Esse depoimento me fez lembrar do argumento de um *sheikh* de origem libanesa, que vive em São Paulo, que disse: «os árabes são necessários para esta religião [Islã] eles detêm a língua do *Alcorão*» (*apud* Ferreira, 2007, p.118). Nesse caso, o árabe (idioma) é condição *sine qua non* para o conhecimento do Islã e, por conseguinte, para ser um «bom muçulmano». E eu diria, à luz das observações de Chagas (2006), que é também fator determinante nas posições de poder dentro das mesquitas. Os convertidos se empenham em aprender o árabe e o Islã. Por isso, ainda que a maioria dos muçulmanos no mundo não seja de procedência árabe e o

---

<sup>191</sup> Ver também Sena, 2007.

aspecto cultural árabe não seja o definidor das identificações muçulmanas, a língua árabe é importante para que se distingam entre os demais. Em outros termos, quem fala o árabe demarca «fronteiras», diferenciando-se dos que não dominam o idioma. No Rio de Janeiro, o *adhan*, que deve ser feito em árabe, é sempre realizado por árabes e seus descendentes, como sublinha Chagas. O reconhecimento como árabe é muito mais um «instrumento valorativo do conhecimento» do que o «elemento definidor» das identificações muçulmanas nesse contexto, uma vez que são os árabes que possuem maior acesso ao conhecimento religioso, através dos textos sagrados, pelo domínio do idioma (Chagas, 2006, p. 131-132).

Embora exista um discurso de semelhança entre os muçulmanos no contexto brasileiro, o que de fato se estabelece, em última instância, é a diferença na diferença. E diferença gera conflito. Entretanto, o conflito, como mostrou Simmel (1964), destina-se à resolução dos dualismos divergentes; é um caminho para atingir alguma unidade. Além das forças de união que o conflito pode gerar, em oposição a outros grupos, Simmel reforça a ideia de que não importa qual é a diferença da configuração e do sentimento de integração, própria das competições, sempre existirão o mais forte e o mais fraco. No entanto, o antagonismo ou a concorrência desempenham papéis de integrações que serão positivos. A oposição é parte integrante da relação, resultando numa «certa comunidade entre as duas partes», isto é, para que exista o conflito, é necessário que exista reciprocidade (*apud* Perez, 2003).

Os conflitos ou as intolerâncias são geradas, em parte, pelas diferenças culturais já apontadas. São fronteiras fluidas entre a cultura e religião. É o que leva alguns convertidos brasileiros a se dizerem incomodados com o que chamam de fortes tendências à cultura árabe. Tendências essas que denominam «arabismo».

Em suas palavras, «existe um etnocentrismo grande, arabismo, que coloca os árabes numa pretensa segurança e sentimento de superioridade», «existe um grande preconceito por parte daqueles que já nasceram em berço muçulmano com relação àqueles que se tornaram muçulmanos», «os árabes acham que têm o monopólio do Islã e, nos países onde não existe tradição islâmica, a tendência é importar o estilo árabe». Assim, ouvi de um convertido brasileiro: «não quero ser um muçulmano árabe, quero ser um muçulmano brasileiro», como também ouvi de um convertido português: «não quero ser um muçulmano indiano, quero ser um muçulmano português».

Em Portugal, embora a liderança esteja concentrada nas mãos dos indo-moçambicanos, a diversidade étnica e cultural faz do grupo de muçulmanos um interessante mosaico de práticas religiosas. Entretanto, as contestações e os conflitos também podem ocorrer dentro de um mesmo grupo. Os guineenses, por exemplo, importam práticas culturais locais, sancionadas por uns e contestadas por outros, que passam por educação islâmica em países árabes com base escrituralista. Isso mostra as «diferenças culturais inerentes à prática do Islão, e com elas a sempre problemática questão de distinguir o que é «islâmico» e o que é «cultural» na religiosidade dos muçulmanos (Vakil, 2004, p. 308).

Ainda segundo Vakil, os convertidos na Europa, diferentemente dos muçulmanos de procedência, não absorveram um Islã «como parte integrante de uma cultura também étnica». Há uma «maior tendência para abstrair um Islão textual dos seus suportes culturais, para um maior rigor escrituralista na interpretação do Islão, e uma atitude de maior intransigência em relação a práticas tradicionais que, *quando em confronto aberto se traduzem num conflito pela definição do 'verdadeiro' Islão*» (2004, p. 309, grifos meus).

As observações de Vakil vão ao encontro do que também percebi entre os muçulmanos por conversão, em Portugal e no Brasil: o conflito gerado, por um lado, pela vontade de seguir uma religião baseada nos seus textos fundacionais (*Alcorão* e *hadith*) e, por outro lado, a transmissão da religião e das práticas em conformidade com sua tradição de procedência. Segundo me disse um líder religioso, de procedência indo-moçambicana, «um convertido deve seguir o seu líder espiritual, ou seja, se ele converte-se aqui em Portugal, converte-se comigo, então, obviamente eu explico a ele a forma que acho que é a melhor e ele vai fazendo».<sup>192</sup>

Na prática, o discurso do *sheikh* de que o «convertido deve seguir o seu líder espiritual» na forma que ele acredita ser a melhor, leva os convertidos a questionar em que medida a religião, já absorvida «como parte integrante de uma cultura também étnica» e permeada por uma cultura tradicional (nesse caso, pela cultura hindu, religião da maioria dos seus antepassados antes de se converterem ao Islã), é transmitida para os «novos» muçulmanos. O mesmo acontece no Brasil em relação aos árabes.

Considerando que a tradição islâmica baseia-se na noção de grupos sociais plurais e de tradições religiosas, o que resulta nas diferenças, como bem aponta Asad em entrevista a Saba Mahmood, é natural que os aspectos culturais que compõem o universo islâmico sejam parte dos discursos dos muçulmanos recentes ou muçulmanos por conversão em seus contextos locais<sup>193</sup>. As fronteiras definidas pelas especificidades culturais (e étnicas) e religiosas reforçam as complexas

---

<sup>192</sup> Entrevista realizada por mim em Portugal com um *sheikh* em 10.01.2009.

<sup>193</sup> Saba Mahmood é professora associada do Departamento de Antropologia Social e Cultural da Faculdade de Antropologia da *University of Califórnia, Bekerley*.

relações sociais entre os grupos muçulmanos de várias procedências e também entre os grupos muçulmanos por conversão (*apud* Cadeira da Silva, 2006).

Lembrando Homi Bhabha (2005), as fronteiras definem o «nós» e os «outros», mesmo que alguns elementos da sociedade receptora sejam adotados. É «hibridez» (ou «hibridismo»), não sendo, todavia, «nem um, nem outro». A fronteira ou a passagem de um lado (de origem) a outro (de destino) não dilui ou extingue nenhum dos lados. Porém, pode resultar em tensão – ou conflito, como vimos.

Em Portugal, por exemplo, os bangladeshianos criaram a sua própria mesquita e fazem a *khutba* em bengali. Os guineenses e os moçambicanos criaram suas associações e comissões, também se agrupando em conformidade com as suas procedências dentro da mesquita. No Brasil, outros espaços não árabes foram criados, onde também se inserem os convertidos. E, em todos esses espaços, são produzidos tanto os discursos universalistas como particularistas. Segundo Eickelman e Salvatore, não há um Islã público singular, mas uma «multiplicidade de formas de práticas e discursos que representam a variedade de trajetórias históricas e políticas das comunidades muçulmanas» (2006, p. 104)<sup>194</sup>.

No mundo contemporâneo, os modos de vida não se estruturam a partir de um «pólo unificado». A diversidade das experiências leva aos mais diversos grupos de afinidades, conforme argumenta Maffesoli (1998, p. 120-121). O Islã, não sendo um bloco monolítico, se mantém nas diferenças étnico-culturais dos grupos

---

<sup>194</sup> Dale Eickelman é professor do Departamento de Antropologia do *Dartmouth College, Hanover, NH – USA*. Armando Salvatore é Ph.D em Ciências Políticas e Sociais. É professor associado de Sociologia da Cultura e da Comunicação da Faculdade Árabe-Islâmica e Estudos do Mediterrâneo da Universidade de Estudos Orientais em Nápoles, Itália.

muçulmanos disseminados no mundo. As reinterpretações, a partir dos contatos fora do seu grupo, ditam o que podem (ou devem) fazer e o que não podem (ou não devem) fazer, sem que suas crenças religiosas sejam abaladas. O que fazem é ponderar entre o religioso e o mundo em que vivem, contestando ou aderindo aos movimentos mais tradicionalistas. É o caso de Alma, a convertida brasileira, que tem encontrado na leitura *salafi* uma explicação sobre o Islã plausível para as suas expectativas, como muçulmana. Ou a guineense que contesta o tradicionalismo:

O meu pai nunca disse: «não, tu tens que estar vestida dessa forma dentro de casa, não podes estar de saia curta, não podes ir para a praia, mostrar o corpo». Eu saio à noite, vou como quero, vou com saias curtas, com botas, vou para a praia, estou de biquini e ele não tem nada a ver com isso, não tem nada contra. A minha mãe muito menos. Portanto, eles são uns pais liberais (Abranches, 2007, p. 167-168)

Numa das minhas visitas à mesquita em Lisboa, ouvi de Badra: «já viu essa menina africana lá no fundo de jeans justo, sem mangas, peito descoberto e com lenço na cabeça? Ninguém sabe se ela é muçulmana, pois aquilo não é o *hijab*». Essa observação colocava em questão o conceito de *hijab*, a discricção, o jeito de se comportar, mas a forma dela de explicar o seu uso foi chamando a minha atenção sobre aquela «menina africana», também muçulmana, que, tal como a guineense do depoimento acima, na visão de outros muçulmanos, não tem um «comportamento muçulmano». As questões que permeiam o «ser muçulmano» são complexas, quando se misturam ao «ser muçulmano étnico». Cada grupo reage à sua maneira ao jeito de ser muçulmano.

Najah, a brasileira que vive atualmente na América do Norte, se diz uma «muçulmana brasileira híbrida», pela sua descendência europeia, judia e

protestante. O seu «grande problema» continua sendo a dificuldade de não se identificar a um grupo específico ou, em suas palavras, a uma «comunidade específica». Das suas reinterpretações, passou a questionar a *sunnah*, mas não a «força espiritual do Islã». Diz numa rica reflexão:

Deixei de usar lenço em 2005, se não me engano, pois cheguei a conclusão que deveria preservar minha fé como algo pessoal, e não como um sinal de distinção social de crença. Cheguei a conclusão que eu não sou *sunni*, mas muçulmana apenas. Acho também que a falta de identidade étnica (árabe, paquistanesa, etc) acabou me impossibilitando de manter laços com uma determinada comunidade. Porque no final os muçulmanos se identificam com os seus, e muitas vezes *ser convertido é ser um ser só*, a não ser que você esteja disposto a adotar uma cultura que não é a sua, e ser adotado por uma comunidade. Mas isso é geralmente provisório e difícil a longo prazo, a não ser por questão de casamento. Ao mesmo tempo, afrouxei minha prática religiosa. Continuo, porém, tendo uma postura relativamente «conservadora» moralmente, e me identificando como Najah [nome adotado quando da conversão].

Em Portugal, ao conversar com Noori, um muçulmano que se sente incomodado em ser «rotulado» como convertido, por não se pensar como tal, mas sim como um «luso-árabe», percebi que, nas várias conversas que mantivemos, a questão permaneceu em aberto. De todos os «títulos», se puder dizer, sem que soe pejorativo, não o ouvi dizer que era apenas um «muçulmano». Refletindo sobre esse fato e o relato da brasileira Najah, que se diz «muçulmana apenas», e mais, sobre um mesmo sentimento «cá» e «lá» de não querer ser um «muçulmano árabe/indiano», mas sim um «muçulmano brasileiro/português», fui buscar nas palavras de Vakil, também um muçulmano, o meu entendimento. Quando a «cultura, a linguagem e os ritos, as práticas, a inter-relação local, geram características fortes», como nos discursos dos indo-moçambicanos, dos africanos, dos árabes,

dentre outros, a identificação de um Islã, em conformidade com a procedência étnica, é natural (*apud* Coelho e Rocha, 2005, p. 183).

Assim, a despeito de ser o «Islã árabe», «Islã africano», dentre outros, motivo de inúmeras discussões penso que, fundamentada nessa perspectiva levantada por Vakil (bem entendido) e não numa perspectiva fundamentalista religiosa do termo, estamos assistindo, no Brasil e em Portugal, ao nascer de outras formas de Islã, ou melhor, de um Islã permeado pela cultura, pela linguagem, pela inter-relação local. E mais, por práticas religiosas e culturais, tradição e modernidade duplamente articuladas em *double bind*.

**IV PARTE**  
**A CHEGADA:**  
**FIM OU (RE)COMEÇO DE UMA OUTRA VIAGEM?**

*Enquanto Kalidjaga procurou (e encontrou) paz na imobilidade, numa calma férrea, no ponto fixo, para usar a figura de Elliot do mundo em rotação, Lyusi, a despeito do pedido a Deus para que juntasse seu corpo outra vez, não parece ter procurado por essa calma, pelo menos nesse mundo. Como seus conterrâneos (pois também esse contraste é geral, característica não só de nossas figuras exemplares, mas também dos povos de que são exemplos), seu modo natural de ser era a inquietação, a disciplina, a mobilidade, e ele procurava capturar a verdade, não pela paciente espera de sua manifestação à sua consciência esvaziada, mas perseguindo-a sistemática e incansavelmente. Não viajava à busca de um novo santuário porque o velho tivesse sido violado; viajava porque, como seus ancestrais pastores, era um viajante.*

(Clifford Geertz, 2004)

Durante todo o percurso dessa minha viagem ao mundo islâmico, procurei fazer uma narrativa «pessoal», tal como propôs Gianni Vattimo: «o tema da religião e da fé parece requerer uma escrita necessariamente ‘pessoal’ e comprometida; embora ela não seja essencialmente narrativa e talvez não tenha sempre muito claramente como referência um eu narrante-crente» (1998, p. 7). No meu caso não se tratando de um eu «narrante-crente», mas de uma viajante-observadora que, tal como os migrantes que têm contribuído para a expansão do Islã pelo mundo afora, também migrou ao campo islâmico, no Brasil e em Portugal, buscando compreender as complexas relações de «con-viver», como diria Carlos Drummond de Andrade em seu poema *O Homem; As Viagens*<sup>195</sup>.

Como uma «viajante potencial», que se fixou num «grupo espacial particular», sem, entretanto, ser um «elemento próprio do grupo», fui, também eu, uma estrangeira (Simmel, 1983, p. 182-183). Entre proximidade e distância, passei os últimos anos interagindo, numa relação, às vezes, permeada por tensões, própria do «estrangeiro».

Sem nenhuma pretensão de ser esta tese uma apresentação definitiva nem uma leitura final, outrossim, uma «interpretação provisória», lembrando aqui as palavras de Crapanzano (1976, p. 107), propus, a partir das particularidades dos grupos locais ou das descobertas mais próximas, tentar ter uma compreensão mais global do tema da religião e da fé (Geertz, 2004, p.13).

Em suma, não pretendi dar conta de um tema complexo como o Islã, mas, a partir das particularidades dos grupos islâmicos no Brasil e em Portugal, busquei compreender a religião e os muçulmanos em suas práticas particulares (culturais e religiosas) nesses dois países. Parafraseando Geertz, procurei «encontrar no

---

<sup>195</sup> <http://letras.terra.com.br/carlos-drummond-de-andrade/807510/>

pequeno o que nos escapa no grande, tropeçar em casos gerais em meio a casos específicos» (2004, p. 18). Mas, sobretudo, observei não somente os muçulmanos de procedência, mas também os muçulmanos por conversão, diferentes e semelhantes ao mesmo tempo.

Pensando na fé religiosa, ainda com Geertz, essa, «mesmo quando derivada de uma fonte comum é tanto uma força particularizante quanto generalizante». A universalidade da tradição religiosa envolve o crente num conjunto de concepções e também de idiossincrasias que, quando bem sucedidas, trazem tanto as distorções das visões pessoais quanto o seu enriquecimento. Entretanto, quanto mais a religião «avança, mais precária se torna. Seus sucessos geram frustrações» (2004, p. 27-28).

Tanto no Brasil quanto em Portugal, a despeito das diferenças da suas histórias em curso e do resultado do seu desenvolvimento religioso, a «islamização» tem se constituído pela tentativa de amplos segmentos de muçulmanos de integrar sua fé nas realidades locais (brasileiras e portuguesas), permeadas pelo catolicismo como matriz cultural e mesmo pelas percepções religiosas individuais. Todavia, há uma constante luta para manter, diante das flexibilizações próprias das adaptações, a fidelidade islâmica, tanto da mensagem divina como de identidade do Islã.

Enzo Pace (2005) nota que a própria divisão do Islã em vertentes (sunita e xiita), de *per se*, o constitui como uma religião una e plural ao mesmo tempo. Essa complexa afirmação lembra-me as discussões travadas por Talal Asad (1993), Tariq Ramadan (2004), S.Sayyid (1997) da não existência de «Islãs», embora admitam a possibilidade de leituras plurais, ainda que ligadas entre si, através dos textos fundacionais da religião. Essas ideias encontram-se, portanto, na justificativa de um pluralismo baseado na «diferenciação da mensagem religiosa, consoante as

diversas realidades socioculturais que o Islã vai conquistando no seu percurso expansivo desde a Península Arábica a várias e amplas áreas do planeta», nos termos de Pace, que ainda conclui:

O Islã, talvez mais do que o cristianismo, soube combinar a vontade de hegemonia com o pragmatismo do respeito, dentro dos limites de compatibilidade bem precisos, das culturas que ia encontrando no decurso de sua passagem e durante o seu domínio. O Islã se apresentou muitas vezes vigoroso e intransigente no afirmar o princípio da superioridade da verdade do Alcorão, como também flexível e tolerante em reconhecer espaços e direito de cidadania às outras culturas. Estas puderam e ainda podem manter um aceitável nível de visibilidade social, obviamente se não põem em discussão a hierarquia das formas do poder político e religioso que o Islã instaurou no passado e instaura na modernidade (2005, p. 280).

Assim, aprendi nos livros que levei na minha bagagem de viagem e com as minhas observações no campo de investigação que o Islã não é monolítico ou homogêneo, muito embora ainda existam visões homogeneizantes. Da mesma maneira que a religião dominou, impôs (e impõe) a «superioridade da verdade do *Alcorão*», para usar os termos de Pace, ela também contou (e ainda conta) com traços culturais, afastando-se, por vezes, de sua genealogia árabe. E isso foi o que observei entre os muçulmanos de maioria árabe e muçulmanos de maioria não árabe.

Lembrando o que já foi exhaustivamente discutido nesta tese, os grupos muçulmanos no Brasil têm dado mostras dessa diversidade. Antes formado por árabes, o grupo tem se multietnicizado, dando início ao aparecimento de um outro perfil. Em Portugal, ocorre o mesmo. Outros grupos se formaram, ainda que as lideranças se mantenham entre os moçambicanos de procedência indiana. Apenas como uma lembrança, a Mesquita *Baitul Mukarram* (Martim Moniz) foi criada e é

gerida pelos próprios bangladeshianos, embora dependam da Mesquita Central para algumas cerimônias do calendário dos eventos religiosos e fúnebres.

Com efeito, apesar do sentimento de pertença e de uma fé compartilhada, há grandes diferenças entre os muçulmanos. E essas diferenças conduzem às tensões, como se evidenciou ao longo da tese. Mas é Dassetto que nos traz uma pista interessante para pensarmos. Segundo o autor, é possível que essas tensões sejam motivadas, também, pela não existência de uma instituição central e forte, que regule as doutrinas da fé, suas normas e seus rituais, como ocorre com as religiões cristãs (2007).

Pensando ainda nas diferenças, esse autor, ao destacar as várias tendências na Europa que, por vezes, são contraditórias, estende a sua discussão ao mundo ocidental, de um modo mais amplo: Islã de procedência árabe, turca, paquistanesa, dentre outras, a tradição mística, o Islã político, Islã pietista (purista em relação às leis e aos rituais) e um Islã reformista, que reinterpreta os textos e abre as portas a *Ijtihad* (debate e reflexão), combinando a tradição com os valores pós-modernos. Entretanto, entre essas tendências, há uma minoria radical alimentada por suas ligações de um Islã-terrorismo, para usar os termos do autor (Dassetto, 2007). E o maior problema é que os muçulmanos sentem-se também vítimas desses terrorismos e dos radicalismos, ao que lhes imputam uma imagem negativa. Assim, concluindo com Dassetto, os muçulmanos que vivem na Europa (e eu diria nos países ocidentais), uma sociedade plural e democrática, terão que adaptar à realidade e tornar-se-ão pragmáticos, o que favorecerá a modernização do Islã.

A propósito, lembro-me também de Roy (2004a), que acredita numa ocidentalização e numa modernização. Ele traz também a sua contribuição com uma análise sobre o futuro do Islã, o que não poderia deixar de considerar. Para o autor,

os projetos islâmicos contemporâneos têm se tornado cada vez mais desconectados de um território particular, de uma cultura específica, tradicional, o que o coloca em um contexto global, de uma *ummah* desterritorizada devido à individualização e à falha na tentativa de criação de um Estado islâmico. Essa evidência, para o autor, está assentada no crescente número de jovens muçulmanos que procuram definir-se como muçulmanos, ao invés de definir-se conforme a procedência do país. Assim, Roy diz não pensar num Islã europeu ou Islã americano, mas num Islã adaptável a qualquer país e cultura. Um Islã global, desculturado, pensando aqui na religião reconstruída numa série de normas adaptáveis em diferentes ambientes.

Embora não seja explicitamente o pensamento de Roy, a mim soa coerente que o Islã, ao tornar-se global, multiplique suas formas de práticas e de discursos, tanto devido aos seus percursos histórico e político quanto de sua mobilidade. Como diz Mike Featherstone, a globalização «não parece estar produzindo uniformidade cultural; ao contrário, ela vem nos tornando mais conscientes de novos níveis de diversidade» (1996, p. 113). O transnacionalismo do Islã pode vir a ser (por-vir) também o transnacionalismo da *ummah*. Os deslocamentos globais e a *internet* poderão ser seus facilitadores. E é nesse cenário que os convertidos se inserem.

Porém, antes de mencioná-los, lembro, por outro lado, o «revivalismo religioso islâmico», termo que não se destina somente aos grupos políticos, mas a um «*ethos* de sensibilidade religiosa» que ocorreu nas sociedades muçulmanas em geral, e em particular no Egito (Mahmood, 2006, p. 122). Esta autora, que desenvolveu o seu trabalho com um movimento pietista feminino nas mesquitas do Cairo, nota que, num sentido de «conduta prática» da vida, houve uma alteração no comportamento social dos egípcios em relação ao vestuário, ao modo de falar, aos entretenimentos «apropriados» para crianças e para adultos, aos investimentos

monetários, às ações sociais, etc (2006, p. 125). Poderia aqui questionar se essas alterações não seriam uma forma de (re)conexão a um território particular, de uma cultura específica, contradizendo a ideia do Islã global que acabei de citar. Entretanto, o ponto central da discussão não está calcado nesse âmbito de visão, mas sim no fato de que, pela primeira vez na história do Egito, segundo Mahmood, um grande número de mulheres mobiliza-se para receber os ensinamentos islâmicos na mesquita, alterando o «caráter historicamente masculino-centrado» e a própria «pedagogia islâmica», mudando, dessa maneira, a história (2006, p. 123).

Tradição(ções) e modernidade(s) se encontrando, contaminando-se mutuamente, produzindo outras práticas, quer religiosas quer culturais. Ou, mais precisamente ainda: trata-se tanto da produção de práticas religiosas culturalmente marcadas quanto da configuração de práticas culturais religiosamente modeladas. Em outras palavras: tradição(ções) e modernidade(s), religião(ões) e cultura(s) em relação(ções).

Por *truchement* de Mahmood quero chamar atenção para os convertidos, grupo de fundamental importância no cenário islâmico contemporâneo. Embora em campos e contextos diversos, ao observar, em seu trabalho de campo, mulheres nas mesquitas egípcias, a autora, também usando o recurso do *truchment* de uma de suas interlocutoras, diz que a «timidez» (e modéstia) é uma das virtudes religiosas importantes para uma muçulmana que cultiva o pietismo, ainda que essa timidez precise ser construída, através de uma luta interior. Lembra que a «acção não nasce *a partir de* sentidos naturais, mas antes *cria-os*. Mais ainda, é através de actos corporais repetidos que nós treinamos a nossa memória, desejo e intelecto de acordo com padrões de conduta estabelecidos» (2006, p. 140). Em seu contexto, a interlocutora desenvolveu a timidez sincronizando seu comportamento externo com

motivações internas até o ponto em que as discrepâncias se dissolveram. No caso dos convertidos, digo eu, a aprendizagem da religião é transmitida pela participação e pelo convívio com os muçulmanos e pelo aprendizado em suas fontes religiosas. Entretanto, tanto no caso citado por Mahmood quanto em relação às convertidas, nesse caso, um dos «marcadores críticos» do pietismo (e da conversão) é o uso do *hijab*, que postula a modéstia.

Penso já ter discutido, não tão exaustivamente quanto merece, o tema do *hijab*, que não é somente um pano que cobre a cabeça. Nesse momento, levantar essa questão talvez seja levantar o véu (analítico) que en-cobre o entendimento do próprio uso do pano não mais como «marcador crítico do pietismo», mas como diferenciação cultural. O modo de usá-lo ou não usá-lo culturalmente: o usá-lo implicando demarcação, protesto ou reconciliação e o não usá-lo como uma atitude interior. Mas não quero aqui ficar repetindo o já dito. O que pretendo é lembrar que a transmissão do Islã, mesmo que feita através dos textos fundacionais, será assimilada também de acordo com o que se presume cultural. Assim, volto às questões levantadas por Geertz, que diz: «assim como a tradição hinduísta não se dissolveu em face da islamização na Indonésia», «tampouco se dissolveu a visão miraculosa da santidade diante da concepção genealógica no Marrocos», é possível que os muçulmanos convertidos também continuem mantendo alguns dos seus hábitos tradicionais, numa atitude transformadora da religião (2004, p. 58). No entanto, é importante lembrar que não somente os convertidos, mas também os muçulmanos de procedência de segunda e terceira gerações contribuem para esse processo.

Como já mencionado, o papel dos migrantes foi fundamental na divulgação do Islã e do seu crescimento no mundo ocidental, grandemente agenciado pelas

conversões. Se hoje o Islã atingiu quase 25% da população mundial, muito também se deve às conversões. No entanto, como fenômeno ainda pouco explorado no Brasil e em Portugal, as discussões sobre as conversões ao Islã têm tido pouca ênfase. Negligenciar os convertidos, bem como negligenciar a diversidade onde estão inseridos, seria reduzir o Islã a uma dimensão étnica ou a uma ideologia, entretanto, faço *mea culpa* por não ter produzido uma discussão aprofundada sobre a força do Islã político, uma vez que não era objetivo primeiro desta tese.

Ciente de toda a complexidade das questões que abarcam o mundo islâmico, limitei-me a observar as particularidades (culturais e religiosas) dos muçulmanos de procedência e convertidos no Brasil e em Portugal e esbarrei, algumas vezes, numa questão, entre tantas outras complexas, que chamou a minha atenção: o proselitismo.

Ouvi de alguns dos «meus» interlocutores convertidos que o Islã é proselitista, embora nunca tenha ouvido a mesma afirmação das lideranças religiosas. Mas percebi, enquanto no «meu campo», que a divulgação do Islã tem se intensificado, quer nas instituições islâmicas (mesquitas e centros de divulgação) quer através dos muçulmanos. Material didático é fornecido a quem requisitá-lo, cursos de árabe e de religião são ministrados a todos que desejarem, um curso que forma «divulgadores do Islã» melhor qualificados está disponível na *internet*<sup>196</sup>. Atividades beneficentes, encontros ecumênicos, participações em eventos e em palestras, cursos em universidades, têm objetivo de divulgar o Islã e obter maior inserção na sociedade. O *website* do Centro Islâmico de Campinas também, segundo Castro, desempenha papel importante nas conversões (2007). Conforme

---

<sup>196</sup> O Instituto Latino Americano de Estudos Islâmicos foi criado para formar «divulgadores do Islã» dentro do Brasil, que falem e conheçam a cultura local. [www.academiaslamica.org.br](http://www.academiaslamica.org.br)

uma das «minhas» interlocutoras, que pertencia a um grupo de *da'wa*, a pressão estabelece-se como cobranças: «olha, esse mês vocês têm que trazer 3 pessoas para nos visitar. Quantas conversões você conseguiu esse ano?»

Como pude constatar, após o 11 de Setembro, os muçulmanos tornaram-se mais abertos ao exterior, como uma estratégia de transparência, por isso, trago essa questão à tona, com a cautela que merece, e como mais um tema para uma futura discussão.

E assim, durante todo o «meu» percurso de viagem, deparei-me com um campo de possibilidades, e com outras questões que mostram como o «ser muçulmano» pode ser complexo. Em alguns países de maioria islâmica, no registro de identidade está impresso «muçulmano», em outros países, de maioria não muçulmana, não é permitido perguntar a filiação religiosa do cidadão. Para alguns muçulmanos, é contraditório dizer «muçulmano praticante», mas há muçulmanos que não cumprem os preceitos religiosos e se sentem «muçulmanos de coração». Do ponto de vista alcorânico, o muçulmano é aquele que se submete, voluntária e livremente, ao poder supremo de Alá. Mas é também aquele de família muçulmana ou aquele que se tornou um muçulmano. Os seguidores do sufismo e de outras práticas místicas, por vezes, não são considerados muçulmanos.

Afinal, o que é ser muçulmano? É aquele que exterioriza a religião através do modo de se vestir ou aquele muçulmano que se veste de acordo com a sua cultura? Ser muçulmano é aquele que segue a religião pela ortodoxia escrituralista ou é aquele que tem na religião as suas práticas culturais? O que os muçulmanos, finalmente, têm em comum? Um *habitus*,

sistemas de *disposições* duráveis, estruturas estruturantes predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, quer dizer,

enquanto princípio de geração e de estruturação de práticas e representações que podem ser objetivamente «estruturadas» e «reguladas» sem que, por isso, sejam produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu objetivo sem supor a visada consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-las e, por serem tudo isso, coletivamente orquestradas sem serem o produto da ação combinada de um maestro (Bourdieu, 1999, p. XL).

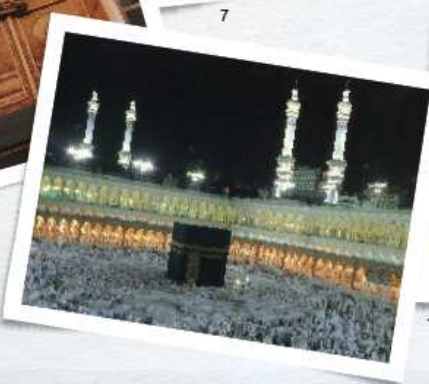
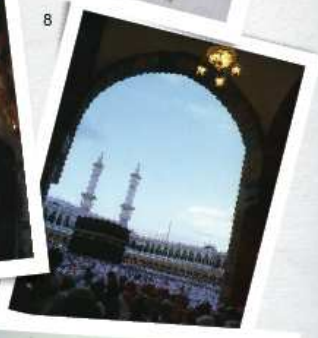
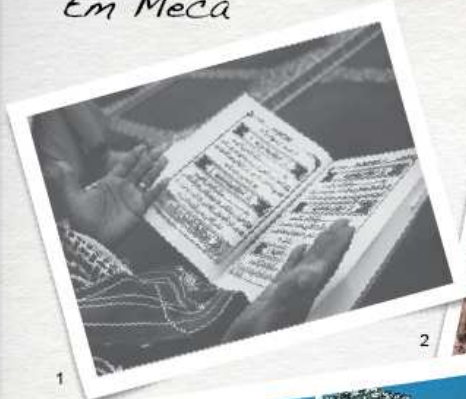
Por mais que eu tenha observado, trago essas e outras questões, não somente como minhas notas pessoais, mas também como bagagem e experiência de viagem. Mas entendi, com a ajuda de Geertz, que os muçulmanos têm em comum «o mesmo que os planetas e os pêndulos»: «olhados sob a luz adequada, suas diferenças mesmas é que os unem» (2004, p. 66).

Essas e outras questões estão por-vir. Assim, limitei-me a lançar, modestamente, algumas sementes que, espero, produzam bons frutos.

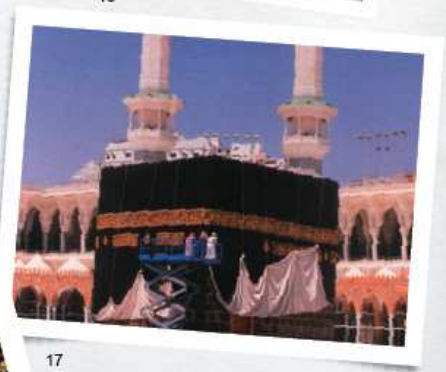
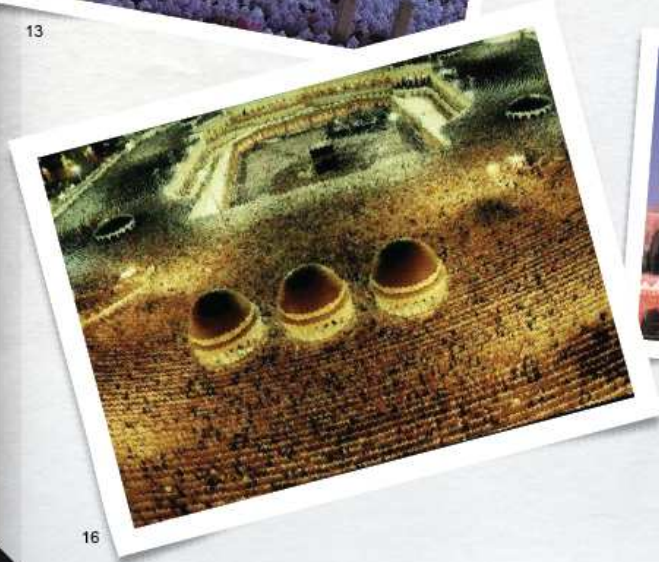
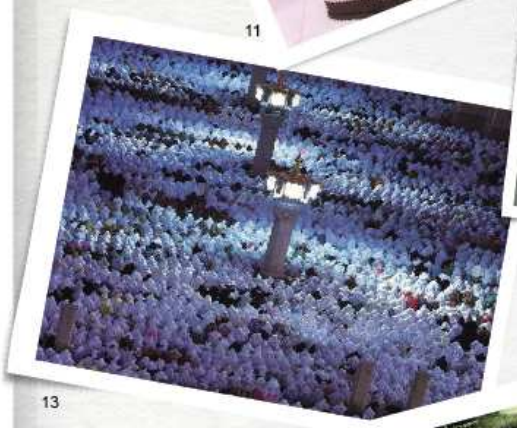
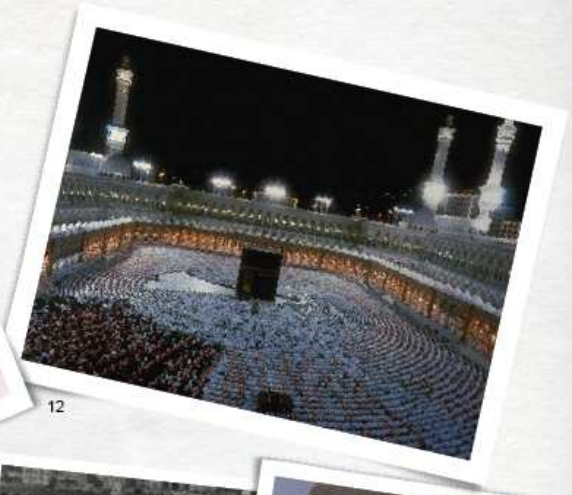
*E assim, a viagem continua...*

**V PARTE**  
**LEMBRANÇAS DE VIAGEM**

*Lembranças de Viagem  
Em Meca*



*Lembranças de Viagem*  
*Em Meca*



*Lembranças de Viagem*  
*Em Medina*



18



19

Lembranças de Viagem

Nomes Sagrados

الْمُتَكَبِّرُ الرَّحْمَنُ

20 - Al Mutakabbir

21 - Al Rahman

الرَّزَّاقُ

22 - Al Razzaq

الْقَهَّارُ

23 - Al Qahhar

الْوَهَّابُ

24 - Al Wahhab

الْغَفَّارُ

25 - Al Ghaffar

الْمُصَوِّرُ

26 - Al Musawwir

الْبَارِئُ

27 - Al Bari

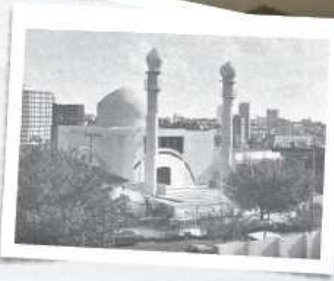
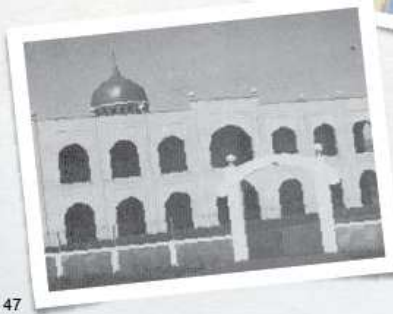
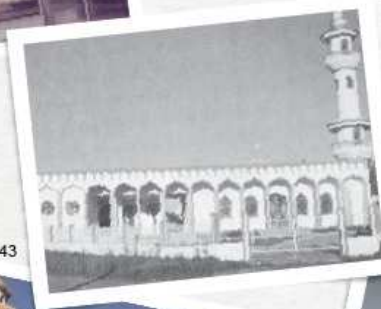
الْخَالِقُ

28 - Al Khaliq

*Lembranças de Viagem*  
*Brasil*



*Lembranças de Viagem*  
*Brasil*



*Lembranças de Viagem*  
*Portugal*



*Lembranças de Viagem*  
*Portugal*



54



55



57



56

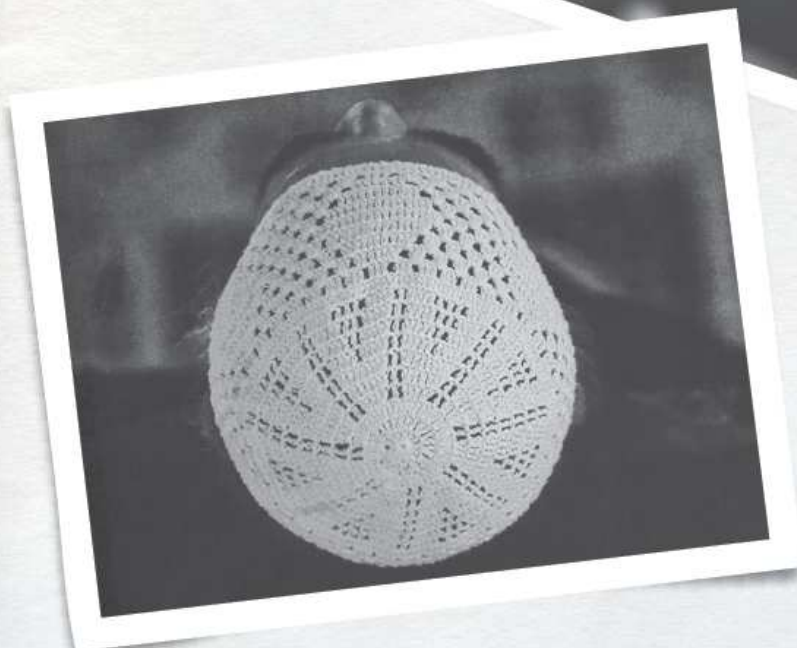


58

*Lembranças de Viagem*  
*Souvenirs*



59



60

*Lembranças de Viagem*  
*Vestuário*



Lembranças de Viagem  
Curiosidades



75

A calendar titled "CALENDÁRIO ISLÂMICO 1430 - GREGORIANO 2008 / 2009" from "doutor mar". It features a grid of prayer times for different months, including columns for "Madrugada", "Alfajate", "Maghrib", "Madrugada", "Alfajate", "Maghrib", "Madrugada", "Alfajate", and "Maghrib". The calendar also includes a small table for "Madrugada" and "Alfajate" times.

76

A table titled "INICIO E FIM DAS ORAÇÕES" showing prayer times for various months. The table has columns for "Madrugada", "Alfajate", "Maghrib", "Madrugada", "Alfajate", and "Maghrib". The rows represent different months, with the first row being "Madrugada" and the last row being "Maghrib".

77



78



79

## *Lembranças de Viagem*

---

### *Fontes*

#### **Em Meca e em Medina**

Fotos 1 e 3 de Daniel Rocha e Alexandre Prado Coelho.  
Fotos 2 e de 4 a 28 retiradas do site <http://www.islamemlinha.com/galeria/>.

#### **Brasil**

Fotos de 29 a 48 retiradas do site [http://www.islam.org.br/mesquitas\\_no\\_brasil.htm](http://www.islam.org.br/mesquitas_no_brasil.htm).

#### **Portugal**

Fotos de 49 a 58 de Vera Marques.

#### **Souvenirs**

Fotos 59 e 60 de Daniel Rocha e Alexandre Prado Coelho.

#### **Vestuário**

Fotos de 61 a 74 retiradas do site <http://www.islamicboutique.com/>.

#### **Curiosidades**

Fotos de 75 a 77 de Vera Marques.  
Fotos 78 e 79 de Daniel Rocha e Alexandre Prado Coelho.  
Foto 76 retirada do site <http://www.comunidadeislamica.pt>.

*Um caminhar, uma viagem, uma reflexão ...*

*Concluir esta tese foi viajar por um longo caminho.*

*Foi um viajar sozinha, por lugares desconhecidos, para compreender o caminhar dos meus outros: os muçulmanos.*

*Sentimentos de dúvidas e de certezas ao mesmo tempo. Busca de conhecimento, vontade de entender de tudo um pouco para saber um mínimo da complexa arte do saber.*

*Foi o desvendar de algo, que no início eu não sabia bem o que era, mas que sentia e quase podia tocar. Mas era como tocar no etéreo. Estava ali, mas eu não via, só sentia.*

*Eu tinha a certeza de que uma tese não poderia ser somente o sentir, precisava mais, teria que ser objetiva. Por isso, foi preciso uma conversão. Uma conversão de sentimentos em realidades, imaginação em conhecimento.*

*Como o processo da conversão religiosa reúne um conjunto de fatores e de circunstâncias que leva o indivíduo a buscar e a conhecer uma outra dimensão do sagrado, a pesquisadora também trilhou seus caminhos na busca da dimensão desconhecida. Sentí, compreendí e segui caminhando.*

*Ouvi durante «meu trabalho de campo» que o convertido é um «ser só». E «só» também é quem tenta buscar, no sentimento do outro, o seu próprio sentimento, o entendimento que sequer entendem bem.*

*Dentro desse «meu mundo particular» de investigação, quantas vezes me apanhei perguntando por que seguir adiante, diante dos empecilhos com os quais me deparei durante esta «minha viagem». Questionei. Mas, de fato, nunca consegui parar. Ao contrário, as dificuldades levaram-me adiante.*

*Passei a buscar respostas, embora algumas estivessem ao meu alcance e outras talvez nunca as alcance.*

*E fui adiante. Entre os altos e baixos que o trajeto me impunha e entre momentos de desânimo e de euforia.*

*Curiosamente, ouvi no «meu campo de investigação», de uma das minhas interlocutoras, que se dizia atéia antes de se converter ao Islã, que a conversão se deu por ela não ter encontrado, em suas buscas, um motivo para não acreditar em Deus. Assim, eu também não encontrei um forte estímulo para desistir.*

*Estar em Portugal trouxe-me ainda outros sentimentos. Além de ser «o outro», fui «migrante», mesmo que temporário. Foram seis meses que não vi passar, que vivi intensamente a «minha investigação», que senti dificuldades, tanto dentro do «meu campo»*

quanto fora dele, mas que, por outro lado, foram recompensados com final desta tese.

Mesmo sem as dificuldades da língua, houve dificuldades em relação à cultura. «Nós» informais. «Eles» formais. «Nós» abertos ao diálogo. «Eles» querendo a sua privacidade. Um descuido tornaria tudo mais difícil. Além disso, eu estava «lá» num campo complexo do Islã.

Precisava ganhar a confiança dos muçulmanos, dos imigrantes e dos portugueses. Consegui, enfim, a confiança de alguns, mas houve exceção. O mesmo «preconceito» que algumas vezes lhes era imposto, pela sociedade envolvente, também me envolveu.

Engraçado, ouvi que eu estava ali como uma «fiscal». Sim, eu estava ali, aos olhos de alguns, como uma «fiscal», porque, certamente, eu não era uma deles. Eu era uma curiosa, que observava, mas, definitivamente, não era uma deles.

Não posso negar que tive ajuda de muitos e que fui bem recepcionada, mas tive que me desdobrar para provar que o que eu queria era apenas compreender, saber. Tive também que ser «o dobro simpática», e «esforçar sempre, muito mais», tal e qual me disse uma interlocutora. E essa não foi uma tarefa nada fácil, ao contrário, foi árdua.

*Tenho dúvidas se conseguirei dar respostas claras, assim como «eles» também não as conseguem. Mas narro as «trajetórias» desse difícil caminhar, dessa longa viagem.*

*Assim, essa etnografia foi uma viagem que, pela janela vê paisagens, recortadas pela moldura que limita a nossa visão. Realidades que se deixam ver, entre o belo e o exótico. São marcas e sentimentos que ficam gravados no nosso íntimo. Cheiros e sensações que ficam guardados como lembranças dos momentos em campo.*

*Meus dois roteiros de viagem foram marcados por dois instantes e locais distintos. O primeiro, marcado pelo stress de um tempo sem muito tempo. Um acúmulo de conhecimento e de estar «cá», onde ora eu viajava ao mundo sutil que buscava, ora caía na realidade de uma vida dos trabalhos frenéticos do dia a dia. Ao contrário dos meus interlocutores, a «minha viagem» sonhada era para eles a vida vivida. Entretanto, foram eles que permitiram com que eu sonhasse e buscasse, nas entrelinhas e nos seus cotidianos, o que eu precisava para viver essa grande viagem pessoal.*

*No segundo roteiro foram experiências vividas de modo intenso. Foi uma viagem intensa de sentimentos; que nem eu saberia dizer se algum dia conseguirei me desfazer das sensações que marcaram esses*

*seis meses. Aceitação, desprezo, momentos sem respostas, dúvidas, diferença, indiferença. Tudo junto e muito intenso.*

*Enfim, foi uma viagem ao mundo do «outro», ao mundo desconhecido, do visível ao invisível. Imagens capturadas no campo da pesquisa, que precisam de uma (re)visão minuciosa. Imagens em movimento, que precisam parar. E que, paradas, serão apenas «uma imagem», um recorte de uma paisagem. Um olhar pela janela de um trem parado. Um quadro com uma moldura que esconde o restante do retrato. Um silêncio. Mas um silêncio que diz muito...*

(Vera Marques, dezembro 2009)

## BIBLIOGRAFIA

- ABRANCHES, Maria. «Mulheres muçulmanas em Portugal: Que estratégia de (re) construção identitárias?». In: *V Congresso português de sociologia - Sociedades contemporâneas: reflexividade e ação*. Lisboa, Maio, 2004.
- ABRANCHES, Maria. *Pertenças Fechadas em Espaços Abertos. Estratégia de (re)Construção Identitária de Mulheres Muçulmanas em Portugal*. Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural (ACIDI, IP), 2007.
- ALCORÃO. Português. Trad. CHALITA, Mansur. Rio de Janeiro, Associação Cultural Internacional Gibran, s/data.
- ALCORÃO. Português – árabe. *Tradução do sentido do Nobre Alcorão*. Trad. NASR, Helmi. Meca, Liga Islâmica Mundial, 2005.
- ALI-SHAH, Omar. *Sufismo para hoje*. Rio de Janeiro, Edições Dervish, 1992.
- ALLIEVI, Stefano. «The Media». In: MARÉCHAL, Brigitte; ALLIEVI, Stefano; DASSETTO, Felice; NIELSEN, Jorgen, (eds). *Muslims in the Enlarged Europe*. Leiden, Brill, 2003, p. 289-330.
- AMORIM, Marília. *O Pesquisador e seu outro: Bakhtin nas Ciências Humanas*. São Paulo, Musa Editora, 2001.
- ANDRADE, Carlos Drummond. *As Impurezas do Branco*. Rio de Janeiro, José Olympio Editora S.A., 1973.
- APPADURAI, Arjun. «Podemos viver sem o outro? As possibilidades e os limites de interculturalidade». *Conferência Gulbenkian*. Lisboa, 27 e 28 de Outubro, 2008.
- ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Isla.*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1993.
- ASAD, Talal, *The Idea of an Anthropology of Islam*. Georgetown, Centre for Contemporary Arab Studies, 1986.
- BARLAS, Asma. *Globalizing Equality*. In: *Tercer Congreso Internacional de Feminismo Islâmico*. Barcelona (Espanha), 24 a 27 de Outubro, 2008.
- BARTHOLO JR, Roberto S.; CAMPOS, Arminda Eugenia (orgs). *Islã - O credo é a conduta*. Rio de Janeiro, ISER e Imago Editora, 1990.
- BASTOS, Susana Pereira; BASTOS, José Gabriel Pereira. *Filhos diferentes de deuses diferentes*. Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas (ACIME), 2006.
- BASTOS, Susana Pereira. «Indian Transnationalisms in colonial and postcolonial Mozambique». In: BILGER, Veronika; KRALER, Albert (eds). *African Migrations:*

*Historical Perspectives and Contemporary Dynamics*. Wien, Viena Journal of African Studies, nº 8, 2005, p. 277-306.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2005.

BENJAMIN, Walter. «O Narrador». In: *Obras escolhidas*, São Paulo, Brasiliense, 1985.

BERGER, Peter. «A dessecularização do mundo: uma visão global». In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 21(1), 2000, p. 9-24.

BERGER, Peter. «O processo de secularização». In: *O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1985, p. 117-180.

BOURDIEU, Pierre. «Introdução a uma sociologia reflexiva». In: *O Poder Simbólico*. Lisboa/RJ, Difel/Bertrand Brasil, 1989, p. 17-58.

BOURDIEU, Pierre. «Introdução: A Força do Sentido», In: *A Economia das Trocas Simbólicas*. Introdução, organização e seleção Sérgio Miceli. São Paulo, Editora Perspectiva, 1999.

BORGES, Lucimar Antonia. *Religião e vocação para o comércio: elementos para a constituição da identidade de imigrantes muçulmanos em Goiás*. 199 p., Goiânia, dissertação de mestrado, Universidade Federal de Goiás – UFG, 2004.

CABRAL, Alcinda; LIOVERA, M. Dolores Vargas. «Migrações e modo de vida: a imigração marroquina na venda ambulante». In: *II Congresso de Estudos Rurais (IICER)*, Açores, 29 de Setembro a 3 de Outubro, 2004.

CAMARGO, Giselle Guilhon Antunes. *A Arte secreta dos dervixes giradores: um estudo etnocenológico do Sama Mevlevi*. 293 p., Salvador, tese de doutorado, Artes Cênicas, Universidade Federal da Bahia – Ufba, 2006.

CARDEIRA DA SILVA. «O sentido dos árabes no nosso sentido: Dos estudos sobre árabes e sobre muçulmanos em Portugal». In: *Análise Social*, Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, *Europa e Islão*, vol. XXXIV (173), 2005, p. 781-806.

CARDEIRA DA SILVA. «O Islão Plástico. Transformações da intimidade em contexto popular marroquino». In: *Etnográfica*, Vol. I (1), Lisboa, 1997, p. 57-72.

CASCUDO, Luis C. *Mouros, Franceses e Judeus*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1984.

CASTRO, Cristina Maria. *A construção de identidades muçulmanas no Brasil: Um estudo das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás*. 242 p., São Carlos, tese de doutorado, Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, 2007.

CHAGAS, Gisele Fonseca. *Conhecimento, identidade e poder na comunidade sunita do Rio de Janeiro*. 154 p., Niterói, dissertação de mestrado, Antropologia, Universidade Federal Fluminense - UFF, 2006.

COELHO, Alexandra Prado; ROCHA, Daniel. *Muçulmanos em Portugal. Onde fica Meca quando se olha de Lisboa?* Lisboa, Público, 2005.

CRAPANZANO, Vincent. «O dilema de Hermes». In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (org), *Written Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*. London, University of California Press, 1976.

CUNHA, Fawzia Oliveira B. *A presença da mulher no Islão*. 142p., Juiz de Fora, dissertação de mestrado, Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF, 2004.

CUNHA, Isabel Ferin. «A mulher brasileira na televisão portuguesa». In: *Actas do III SOPCOM, VI LUSOCOM e II Ibérico*, Vol. III, 21-22 de Abril, 2004.

DASSETTO, Felice, «After September 11<sup>th</sup>: Radical Islamic politics and European Islam». In: MARÉCHAL, Brigitte; ALLIEVI, Stefano; DASSETTO, Felice; NIELSEN, Jorgen, (eds). *Muslims in the Enlarged Europe*. Brill, Leiden, 2003, p. 489-542.

DASSETTO, Felice. «There is pluralism in Islam in Europe». Entrevista a Paco Soto, Junho de 2007. Disponível em:

[http://www.uoc.edu/portal/english/la\\_universitat/sala\\_de\\_prensa/entrevistes/2007/dassetto.html](http://www.uoc.edu/portal/english/la_universitat/sala_de_prensa/entrevistes/2007/dassetto.html) Press room

DAFTARY, Farhad. *Breve História dos Ismaelitas: Tradições de uma comunidade muçulmana*. Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa. Lisboa, Fenda, 2003.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. Lisboa, Edições 70, 1991.

DOUGLAS, Mary. *Leviticus as literature*. New York, Oxford University Press, 2000.

EICKELMAN, Dale F.; SALVATORE, Armando. «Public Islam and the common good». In: *Etnográfica*, Vol. X(10), Lisboa, 2006, p. 97-105.

ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos. Ensaio sobre o Simbolismo Mágico, Religioso*. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

ESPÍNOLA, Cláudia Voigt. *O hijab que (des)cobre; etnografia da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis*. 238 p., Florianópolis, tese de doutorado, Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, 2005.

ESPÍRITO SANTO, Moisés. *Os mouros fatimidás e as aparições de Fátima*. Lisboa, Assírio & Alvim, 2006.

FARAH, Paulo Daniel. «Alicerces, recifes e acepipes». In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Ano 4, nº 46, julho 2009, p. 28-30.

FARAH, Paulo Daniel. «Um relato do século XIX acerca dos muçulmanos no Brasil». In: TIESLER, Nina Clara (ed). *Islam en lusophonies - nas lusofonias-Islam in Portuguese-speaking Areas*. Leiden-Boston, Brill, Volume XIV (1), 2007, p. 115-126.

FARIA, Rita Gomes. «Marroquinos em Portugal. Imigração, religião e comunidade». In: TIESLER, Nina Clara (ed). *Islam en lusophonies - nas lusofonias-Islam in Portuguese-speaking Areas*. Leiden-Boston, Brill, Volume XIV (1), 2007, p. 205-221.

FEATHERSTONE, Mike. «A globalização da complexidade. Pós-modernismo e cultura de consumo». In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº.32, ano 11, ANPOCS, 1996,

FERREIRA, Francirosy Campos B. *Entre arabescos, luas e tâmaras – performances islâmicas em São Paulo*. 372 p., São Paulo, tese de doutorado, Antropologia Social, Universidade São Paulo – USP, 2007.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. 23ª. Edição. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora S.A., 1984.

FREYRE, Gilberto, *Casa-Grande & Senzala*, 13ª. Edição. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora S.A, 1966.

FRIGÉRIO, A. «O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso». In: *Tempo Social, revista de sociologia da USP*. São Paulo, vol. 20, nº 2, 2008, p. 17-40.

GALLAGHER, E.V. *Expectation and Experience. Explaining Religious Conversion*. Atlanta, Scholars Press, «Ventures in Religion», (2), 1990.

GARAUDY, Roger. *Rumo a uma Guerra Santa? O debate do século*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995.

GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2004.

GEERTZ, Clifford, «O Estar Alli. La antropologia y la escena de la escritura». In: *El Antropologo como autor*. Buenos Aires, Ed. Paidós Studio, 1989, p.11-34.

GOFFMAN, Erving. «Estigma e Identidade Social». In: *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1982, p. 11-50.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. «Diáspora Africana: A vida de imigrantes e estudantes em Portugal». In: *26ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Porto Seguro, Junho de 2008.

HAJJAR, Claude F. *Imigração Árabe. Cem anos de reflexão*. São Paulo, Ícone Editora, 1985.

HAMID, Sônia Cristina. *Entre a guerra e o gênero: Memória e identidade de mulheres palestinas em Brasília*. 169 p., Brasília, dissertação de mestrado, Antropologia Social, Universidade de Brasília – UnB, Brasília, 2007.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Lisboa, Gradiva, 2005.

HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo, Cia das Letras, 1995.

IANNI, Octávio. «Uma longa viagem», in *Tempo Social*. São Paulo, vol.16, nº 1, 2004. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v16n1/v16n1a09.pdf>>

JARDIM, Denise Fagundes. *Palestinos no extremo sul do Brasil: identidade étnica e os mecanismos sociais de produção da etnicidade*. Chuí/RS. 498 p., Rio de Janeiro, tese de doutorado, Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, 2000.

JOMIER, Jacques. *Islamismo - História e Doutrina*. Petrópolis, Coleção Herança Cultural, Vozes, 1992.

KARAM, John Tofik. «Fios árabes, tecidos brasileiros». In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Ano 4, nº 46, julho 2009, p. 22-24.

KHAFAGY, Fatma. *La lucha por la reforma de la Ley de familia desde el feminismo islâmico*. In: *Tercer Congreso Internacional de Feminismo Islâmico*. Barcelona (Espanha), 24 a 27 de Outubro, 2008.

KOMROFF, Manuel. *The travels of Marco Polo*. New York, The Modern Library, c. 1926.

MACIAS, Santiago. «Islamização no território de Beja – reflexões para um debate». In: *Análise Social*, Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, *Europa e Islão*, vol. XXXIV (173), 2005, p. 807-826.

MACHADO, Fernando Luís. *Contrastes e Continuidades: Migração, Etnicidade e Integração dos Guineenses em Portugal*. Oeiras-Portugal, Celta, 2002.

MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. 2ª. Edição. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1998.

MAGNANI, José Guilherme; TORRES, Lilian de Lucca (orgs). *Na MetrÓpole: textos de antropologia urbana*. São Paulo, Edusp, 1996.

MAHMOOD, Saba. «Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egíto». In: *Etnográfica*. Lisboa, vol. X(10), 2006, p. 121-158.

MALINOWSKI, Bronislaw. «Objeto, método e alcance desta pesquisa». In: GUIMARÃES, A.Z. *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1980, p. 39-62.

MALHEIROS, Jorge Macaísta (org). *Imigração Brasileira em Portugal*. Lisboa, Organização e Edição Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas (ACIME), 2007.

MALHEIROS, Jorge Macaísta. *Imigrantes na região de Lisboa: os anos de mudança – Imigração e processos de integração das comunidades de origem indiana*. Lisboa, Colibri, 1996.

MANDEL, Gabriele. *Os noventa e nove nomes de Deus no Alcorão*. Petrópolis, Editora Vozes, 1999.

MAPRIL, José Manuel Fraga G. *A «Modernidade» do Sacrifício Qurban, lugares e circuitos transnacionais entre bangladeshis em Lisboa*. 379 p., Lisboa, tese de doutorado, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa - ICS/UL, 2008.

MAPRIL, José Manuel Fraga G. «'Bangla masjid': Islão e bengalidade entre os bangladeshianos em Lisboa». In: *Análise Social*, Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, *Europa e Islão*, vol. XXXIV (173), 2005, p. 851-873.

MARÉCHAL, Brigitte. «Mosques, organisations and leadership». In: MARÉCHAL, Brigitte, ALLIEVI, Stefano, DASSETTO, Felice e NIELSEN, Jorgen, (eds). *Muslims in the Enlarged Europe*. Leiden, Brill, 2003, p. 79-150

MARÉCHAL, Brigitte. «From past to present: The Past»; «The question of belonging». In: MARÉCHAL, Brigitte, ALLIEVI, Stefano, DASSETTO, Felice e NIELSEN, Jorgen, (eds). *Muslims in the Enlarged Europe*. Leiden, Brill, 2003, p. xvii-xxii; p. 5-18.

MARÉCHAL, Brigitte. «The Economic dimension». In: MARÉCHAL, Brigitte, ALLIEVI, Stefano, DASSETTO, Felice e NIELSEN, Jorgen, (eds). *Muslims in the Enlarged Europe*. Leiden, Brill, 2003, p. 415-448.

MARIZ, Cecília L. «Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger». In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 21(1), 2000, p. 25-39.

MARQUES, Vera Lúcia M. «Conversão ao Islão no Brasil : Diferenças étnicas e a construção das novas identidades». In: TIESLER, Nina Clara (ed). *Islam en lusophonies - nas lusofonias-Islam in Portuguese-speaking Areas*. Leiden-Boston, Brill, Volume XIV (1), 2007, p. 289-303.

MARQUES, Vera Lúcia M. *Conversão ao Islam : o olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição*. 181 p., São Paulo, dissertação de mestrado, Antropologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, 2000.

MOHAMAD, Amiuddin. *Manual Islâmico com khutbas*. Maputo-Moçambique, Biblioteca Fiuzul Isslam, s/data.

MONTENEGRO, Silvia Maria. *Dilemas Identitários do Islão no Brasil: a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro*, 334 p., Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, 2000.

MONTERO, Paula. «Globalização, identidade e diferença». In: *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 49, 1997, p. 47-64.

NABHAN, Neuza N. *Islamismo. De Maomé a nossos dias*. São Paulo, Ed. Ática, 1996.

PACE, Enzo. *Sociologia do Islã. Fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Petrópolis, Editora Vozes, 2005.

PEREZ, Léa Freitas. «Conflito Religioso e politeísmo dos valores em tempos de globalização». In: PEREIRA, Mabel Salgado; SANTOS, Lyndon de A. (org). *Religião e Violência em tempos de globalização*. São Paulo, Ed. Paulinas, 2003.

PINA CABRAL, João de. *Aromas de Urze e de Lama*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

PINA CABRAL. «Reflexões Finais». In: LIMA, Antónia P.; SARRÓ, Ramon (orgs). *Terrenos Metropolitanos*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2006.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. «Toda forma de fé». In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Ano 4, nº 46, julho 2009, p. 25-27.

RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. New York, Oxford University Press, 2004.

RAMOS, Vlademir Lúcio. *Conversão ao Islão: uma análise sociológica da assimilação do ethos religioso na sociedade muçulmana sunita em São Bernardo do Campo na região do grande ABC*. 198 p., São Paulo, dissertação de mestrado, Ciência da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, 2003.

REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: A história do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo, Nova Edição Revista e Ampliada, Cia das Letras, 2003.

ROY, Olivier. *Globalized Islam: the search for a new ummah*. New York, Columbia University Press, 2004.

ROY, Olivier. «Globalized Islam – Interview with Olivier Roy». *Religioscope* 8, Nov. 2004a. Disponível em: < [http://www.religion.info/english/interviews/article\\_117.shtml](http://www.religion.info/english/interviews/article_117.shtml)>

SAMPAYO, Mariana. *Magrebe Árabe: uma Unidade Possível?*. Porto, Universidade Portucalense, 2000.

SANCHIS, Pierre. *Cultura brasileira e religião*. In: Aula inaugural do curso de Antropologia da Religião (Mestrado - UFMG). Belo Horizonte, 2007.

SANCHIS, Pierre. «Desencanto e Formas Contemporâneas do religioso». In: *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre, ano 3, n. 3, 2001, p. 27-43.

SANCHIS, Pierre. «As religiões dos brasileiros». In: *Horizonte*. Belo Horizonte, v.1, n.2, 1997, p. 28-43.

SAYYID, S., «Islam(ismo), eurocentrismo e ordem mundial». In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Lisboa, nº 69, 2004, p. 53-72.

SAYYID, S. *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the emergence of Islamism*. London & New York, Zed Books Ltd, 1997.

SENA, Edmar Avelar. *O Islão no meio de nós: o caso da comunidade muçulmana de Minas Gerais e sua inserção no contexto religioso belorizontino*. 101 p., Juiz de Fora, dissertação de mestrado, Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF, 2007.

SHAH, Sirdar Ikbali. *Só nas noites árabes*. Rio de Janeiro, Edições Dervish, 1998.

SIMMEL, Georg «Digressions sur l'étranger». In: Yves Grafmeyer Isaac Joseph (direção). *L'école de Chicago: naissance de l'écologie urbaine*. Paris, Aubier, 1984.

SIMMEL, Georg. *Conflict & the web of group-affiliation*, New York, The Free Press, 1964.

SIMMEL, Georg. «O estrangeiro». In MORAIS, Fº Evaristo (org). *Simmel*. São Paulo, Ática, 1983.

STALKER, Peter. *The Work of Strangers: a survey of International Labour Migration*. Geneva, International Labour Office, 1994.

TEIXEIRA, Faustino. «Peter Berger e a religião». In: *Sociologia da Religião: Enfoques teóricos*. Petrópolis, Editora Vozes, 2003, p. 218-248.

TIESLER, Nina Clara. «Novidades no terreno: muçulmanos na Europa e o caso português». In: *Análise Social*, Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, *Europa e Islão*, vol. XXXIV (173), 2005, p. 827-849.

TIESLER, Nina Clara. «Muçulmanos na Margem: a Nova Presença Islâmica em Portugal». In: *Sociologia, Problemas e Práticas*. Lisboa, n.º 34, 2000, p. 117-144.

TORRES, Cláudio. «Museu Islâmico». In: *Revista História – Para compreender o Islão*. Lisboa, Número Especial, Edição e Propriedade História – Publicações e Conteúdos Multimédia Ltda, s/data.

TORRES, Cláudio; LEIRIA, Luís. *O Islão em Portugal*. Lisboa, CD-Rom, Editado por História – Publicações e Conteúdos Multimédia Ltda, 2006.

TRUZZI, Oswaldo Mário Serra. *Patrícios. Sírios e Libaneses em São Paulo*. São Paulo, Ed.Hucitec, 1997.

TRUZZI, Oswaldo Mário Serra. «Verde, amarelo, azul e mouro» In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Ano 4, nº 46, julho 2009, p.18-21.

VAKIL, AbdoolKarim. «Do *Outro* ao Diverso. Islão e Muçulmanos em Portugal: história, discursos, identidades». In: *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Lisboa, Ano III, nº. 5/6, 2004, p. 283-312.

VALA, Jorge. «A Gestão da Diversidade. Processos identitários e gestão da diversidade». In: *I Congresso Imigração em Portugal (Diversidade – Cidadania – Integração)*. Lisboa, Organização e Edição Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas (ACIME), 18 e 19 de Dezembro, 2003, p. 47-72.

VALDIGEM, Catarina. «Usos dos media e identidade: brasileiras num Salão de Beleza». In: *Media & Jornalismo: Imagens da Diferença*. Lisboa, nº 8, Edições Minerva, 2006.

VALDIGEM, Catarina. «Usos da Telenovela Brasileira 'O Clone' em Portugal: Fragmentos da Construção da Identidade», In: *XXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*. Rio de Janeiro, 2005. Disponível em <<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2005/resumos/R1913-1.pdf>>

VATTIMO, Gianni. *Acreditar em Acreditar*. Lisboa, Relógio D' Água, 1998.

VELHO, Otávio. «Choque de Civilizações, satanização do outro e chances de um diálogo universal – Segunda Exposição». In: FRIDMAN, Luis Carlos (org.). *Política e Cultura – Século XXI*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, Alerj – Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, 2002.

VON KEMNITZ, Eva-Maria. «Envoys, Princess, Seamen and Captives. The Muslim Presence in Portugal in the 18<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries». In : TIESLER, Nina Clara (ed). *Islam en lusophonies - nas lusofonias-Islam in Portuguese-speaking Areas*. Leiden-Boston, Brill, Volume XIV (1), 2007, p. 105-113.

VON KEMNITZ, Eva-Maria. «Muslims as Seen by the Portuguese Press 1974-1999: Changes in the Perception of Islam». In: SHADID, W.A.R.; VAN KONINGSVELD, P.S (orgs). *Religious Freedom and the Neutrality of the state: The Position of Islam in the European Union*. Leuven, Peters, 2002, p. 7-26.

WADUD, Amina; BADRAN, Margot; PRADO, Abdennur (Orgs). *La emergência del feminismo islâmico*. Barcelona-Espanha, ozebap – Colección *Asbab* 02, 2008.

WADUD, Amina. «From Voice to Action: the New Ijtihad and Social Change». In: *Tercer Congreso Internacional de Feminismo Islâmico*. Barcelona (Espanha), 24 a 27 de Outubro, 2008.

WHITAKER, D.C.A. «Análise de entrevistas em pesquisas com histórias de vida». In: *Cadernos CERU*. São Paulo, Série 2, nº 11, Humanitas, 2000.

WIEVIORKA, Michel. *A diferença*. Lisboa, Fenda Edições, 2002.

WOHLRAB-SAHR, Monika. «Simbolizando a distância: Conversão ao Islã na Alemanha e nos Estados Unidos». In: *Rever - Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, Pontífica Universidade Católica, nº 2, 2002, p. 1-17.

## **JORNAIS, REVISTAS E MÍDIA DIGITAL**

*Al Furqán*, Julho/Agosto, 2008, Ano XXVIII, nº 164, Loures, Portugal

*Diário dos Açores*, 23 de Setembro de 2008 – Açores – Portugal

*Época*, 30 de Janeiro de 2009 - Brasil

*Época*, 26 de Abril de 2009 - Brasil

*Expresso*, 25 de Abril de 2008 – Lisboa - Portugal

Folha *On line*, 29 de Março de 2008 – Brasil

Folha *On line*, 23 de Abril de 2009 – Brasil

IOL Portugal Diário, 14 de Janeiro de 2008 - Portugal

*Público*, 14 de Janeiro de 2009 – Lisboa – Portugal

Folha *On line*, 09 de Dezembro de 2008 – Brasil

*Público*, 15 de Janeiro de 2009 – Lisboa – Portugal

IOL Portugal Diário, 6 de Fevereiro de 2009 - Portugal

*Público*, 18 de fevereiro de 2009 – Lisboa - Portugal

*Público*, 2008 – Lisboa - Portugal

*Público*, 30 de Abril de 2007 – Lisboa – Portugal

Revista de História da Biblioteca Nacional, julho de 2009, ano 4, nº 46.

TORRES, Cláudio e LEIRIA, Luis, *O Islão em Portugal*, CD-Rom, Editado por História – Publicações e Conteúdos Multimédia Ltda, Lisboa, 2006

## REFERÊNCIAS INTERNET

[www.lbge.gov.br](http://www.lbge.gov.br)

<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI25342-15228-1,00-IShttp://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI25342-15228-1,00-ISLA+CRESCER+NA+PERIFERIA+DAS+CIDADES+DO+BRASIL.html>

<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u387109.shtml>

[www.pewforum.org](http://www.pewforum.org)

<http://www1.folha.uol.com.br/folha/bbc/ult272u554954.shtml>

<http://www.scielo.br/pdf/ts/v16n1/v16n1a09.pdf>

[www.comunidadeislamica.pt](http://www.comunidadeislamica.pt)

[http://www.comunidadeislamica.pt/704f.php?nivel\\_1=4&nivel\\_2=46](http://www.comunidadeislamica.pt/704f.php?nivel_1=4&nivel_2=46)

<http://www.sbmj.org.br/Sunnah-autoridade.htm>

<http://www.sbmj.org.br/>

[www.icarabe.org/curso/Aula\\_6.pdf](http://www.icarabe.org/curso/Aula_6.pdf)

<http://diario.iol.pt/acredite-se-quiser/acredite-se-quiser-telemovel-divorcios-divorcio-casamento/903053-299.html>

<http://www1.folha.uol.com.br/folha/bbc/ult272u477011.shtml>

<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI69980-15228-1,00-SER+MUCULMANO +ESTA +NA+MODA.html>

[www.alcorao.com.br/sociedades.asp](http://www.alcorao.com.br/sociedades.asp)

<http://www.cm-mertola.pt/cm-ertola/default.asp?CpContentId=35&Style=amarelo.css>

<http://www.myciw.org/forums/showthread.php?t=2336>

<http://diplo.uol.com.br/2002-04,a285>

[www.alfurqan.pt](http://www.alfurqan.pt)

<http://diario.iol.pt/esta-e-boca/lisboa-muculmanos-cardeal-patriarca-religiao-djose-policarpo-fatima-campos-ferreira/1032061-4087.html>

<http://diario.iol.pt/sociedade/islao-muculmanos-cardeal-mulheres-d-jose-saraiva-martins-casamento/1043544-4071.html>

[http://www.uoc.edu/portal/english/la\\_universitat/sala\\_de\\_premsa/entrevistes/2007/dassetto.html](http://www.uoc.edu/portal/english/la_universitat/sala_de_premsa/entrevistes/2007/dassetto.html) Press room

<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2005/resumos/R1913-1.pdf>

<http://diario.iol.pt/internacional/guine-bissau-mutilacao-genital-feminina-sexo-mutilacao-mulheres/1040465-4073.html>

<http://islamnet.blogs.sapo.pt/69232.html>

<http://diario.iol.pt/internacional/guine-bissau-mutilacao-genital-feminina-sexo-mutilacao-mulheres/1040465-4073.html>

<http://letras.terra.com.br/carlos-drummond-de-andrade/807510/>

[http://www.religion.info/english/interviews/article\\_117.shtml](http://www.religion.info/english/interviews/article_117.shtml)

[www.academiaislamica.org.br](http://www.academiaislamica.org.br)

## GLOSSÁRIO

**Abaya** – vestimenta femina longa

**Adhan ou azan** – chamada para as orações

**Ahadith** – (plural de *hadith*) tradição, tendo por base ditos do profeta, alicerçados nas fontes de transmissão.

**Allah** – Deus em árabe

**Alcaide** – representante político-religioso das cidades medievais do *GharbAal-Andalus*

**Almoadas** – foi um movimento berbere. A partir da sua capital, Marrakech, organizaram, de 1146 a 1269, um enorme império que ia do Marrocos à Líbia e ao *Al-Andalus*, depois de derrotarem os Almorávidas.

**Almorávidas** – Outro movimento berbere que se organizou em dinastia, dominante, desde o Sudão Ocidental à costa atlântica, incluindo o *Al-Andalus* a norte. Fundaram a cidade de Marráquexe e liquidaram, na Península Ibérica, um por um, os reinos taifas.

**Ayat** – plural de aya. Versículos que compõem a surata (capítulos) do Alcorão

**Barelwis** – movimento religioso de apoio ao culto dos homens santos

**Bayans** – homilias, discurso religioso

**Bid'a** – inovação

**Bismillahi Ar-Rahmani Ar-Rahim:** «Em Nome de Deus, o Misericordioso, o Misericordiador»

**Burqa** – traje feminino que cobre todo o corpo

**Caaba** – é um monolito cúbico, localizado em Meca, que abriga uma pedra preta e que os muçulmanos acreditam ter sido erguida por Abraão

**Califa** - Representante ou sucessor do profeta *Muhammad*

**Darud Sharif** – oração em nome do Profeta

**Da'wa** – convite

**Deobandi** – movimento religioso que nasceu em Deoband (Norte da Índia)

**Din** – a religião

**Djins** – são criaturas de Deus feitas do fogo e não são necessariamente más

**Du'a** – súplica

**Durud** – oração em nome do Profeta

**Eid al-Adha (Id al-adha ou Ide-ul-adha ou Bakri Id ou Qurban Id ou Id al-Qurban**  
– festa do sacrifício

**Eid al-Fitr ou Id al-Fitr ou Ide-ul Fitr** – festa de encerramento do *Ramadã*

**Farmans** – diretivas orais ou escritas, que o Imam Ismaili Aga Khan IV guia seus fiéis

**Fiqh** – jurisprudência islâmica

**Fulbe** – Fula

**Ginans** – cânticos devocionais

**Hadith** – (plural ahadith) tradição, tendo por base ditos do profeta, alicerçados nas fontes de transmissão.

**Háfiz** – aquele que decora o Alcorão

**Hajj** – peregrinação à Meca

**Hajji** – o muçulmano que fez a peregrinação à *Meca*

**Halal** – o que é permitido ou autorizado

**Haram** – o que é proibido ou não autorizado

**Hégira** - de *hijra*, emigração do profeta *Muhammad*, de *Meca* para *Medina*, em setembro de 622, o que marca o início da era muçulmana.

**Hijab** – véu islâmico

**Iftar** – a quebra do jejum durante o *Ramadã*

**Ihram** – vestuário utilizado pelos muçulmanos para a peregrinação à *Meca*, que consiste numa peça de tecido branco, sem nenhuma costura, que cobre o tronco e as pernas, e outra que cobre a parte superior do corpo.

**Ijmâ** – consenso comunitário

**Ilhad** - heresia

**Imam** - líder das orações

**Inshallah** – se Deus quiser

**Ismaili Nizari** – ismaelitas; uma das vertentes xiita

**Isna Ashari** – comunidade xiita

**Isnad** – cadeia de transmissão do hadith

**Ijtihad** - debate e reflexão

**Ijtimah** – assembleia

**Jama'at at-Khana** – casa comunitária, local de oração

**Jihad** – significa esforço para o aperfeiçoamento pessoal, conforme os ensinamentos de Deus (grande *Jihad*) ou contra inimigos exteriores (pequena *Jihad*).

**Jilbab** – vestimenta longa usada pelas muçulmanas

**Jumma** – oração congregacional de sexta feira

**Khojas** – ismaelitas de origem indiana

**Khutba** – sermão

**Lailat al-Qadr ou Shab-e-Qadr** – a noite da revelação do Alcorão ao Profeta, a Noite do Poder

**Madrassas** – escolas de estudos islâmicos, árabe, leitura do Alcorão

**Mahdi** – aquele que é guiado por Deus que, no fim dos tempos, virá restaurar a justiça. É o imam oculto

**Marabus** – adivinhos

**Maslaha** – princípio do bem comum

**Maulana (ou moulana)**– forma particularmente asiática para se referir ao *sheikh* (erudito)

**Milads ou mawlid** – celebrações

**Milad-ul-Nabi** – aniversário do nascimento do Profeta

**Moçarabes** – são os cristãos , que sob o domínio muçulmano se arabizaram, sem tornarem-se muçulmanos

**Mouros** – árabe-berbere

**Muezzim** – aquele que chama para a oração

**Mukhisaheb** – líder das orações

**Musshaf** – primeira encadernação do Alcorão

**Muwalladun** – filhos e netos dos muçulmanos convertidos

**Nabi** – profetas inspirados, mas que não receberam nenhuma mensagem especial

**Na't** – sequência de hinos em homenagem ao Profeta

**Niqab** – um tipo de vestimenta usada pelas muçulmanas, que cobre o rosto

**Niyya** – intenções

**Omíadas** – dinastia califal de Damasco (661-750) e de Córdoba (756-1031)

**Pirs** – mestres sufis

**Probashi** – emigrantes, expatriados

**Pulaar** – Fula

**Qiyâs** – julgamento analógico

**Qiblah** – a direção das orações e de outras cerimônias – Meca

**Qurban** – ritual do sacrifício, termo árabe que originou-se do hebraico e que significa aproximação de Deus e da *ummah*

**Rashidun** – os califas «corretamente orientados»

**Rasul ou raçul** – é o profeta que recebeu uma revelação como Muhammad

**Ray** - julgamento pessoal

**Salafis** – movimento *salafi*, vem de *as-salaf as-salih*, que significa «os ancestrais justos», *Muhammad* e seus companheiros.

**Salami** – cânticos que evocam bênçãos e paz sobre o profeta ou súplicas dos mais jovens face aos mais velhos que são realizadas na festa do sacrifício

**Salat ou Namaz** – orações

**Shahada** – é a profissão de fé islâmica de que não existe divindade senão Deus e que o profeta *Muhammad* é o seu mensageiro. É também o testemunho proferido na conversão

**Shariah** – legislação islâmica

**Shaytan** – satanás

**Sheikh** – é um líder religioso

**Shirk** – associação de outras divindades à Deus

**Sunnah** – São as ditos e ações do profeta. Estas «tradições» são uma das fontes diretas do Direito muçulmano. Literalmente significa «o caminho percorrido».

**Surata** – capítulos que compõem as mensagens sagradas do Alcorão

**Tabligh Jamaat** – movimento islâmico de inspiração Deobandi

**Tafrigh-i-waqf** – dedicar parte do tempo

**Taifa** – eram os reinos que surgiram na queda do califado de Córdoba.

**Tahnik** – mastigar um pedaço de tâmara e colocar na boca da criança recém-nascida

**Talak** – declaração de divórcio

**Tarawih** – orações realizadas durante o período do *Ramadã*, após a oração da noite (Isha) e antes do Witr (oração não obrigatória feita antes do alvorecer – Fajr)

**Tasbih** ou **masbaha** – terço islâmico

**Tawhid** - a unicidade de Deus

**Tchom di pepel** – em crioulo “Chão Papel”, uma zona com o mesmo nome em Bissau

**Ulama** – (sing. **Alim**) ou **ulemás** são os sábios, os especialistas em assuntos religiosos e jurídicos

**Ummah** – comunidade universal religiosa islâmica

**Urf** – direito consuetudinário de *Medina*

**Wahhabismo** – movimento reformista sunita

**Wudu ou wuzu** – abluções

**Zakat** – doações, esmola, caridade

**Zikr** – rememoração de Deus