

Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais

“A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES MUÇULMANAS NO BRASIL:
UM ESTUDO DAS COMUNIDADES SUNITAS DA CIDADE DE
CAMPINAS E DO BAIRRO PAULISTANO DO BRÁS”

Cristina Maria de Castro
Orientador: Prof. Dr. Paul Freston

São Carlos
2007

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

“A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES MUÇULMANAS NO BRASIL:
UM ESTUDO DAS COMUNIDADES SUNITAS DA CIDADE DE
CAMPINAS E DO BAIRRO PAULISTANO DO BRÁS”

Cristina Maria de Castro

Tese de Doutorado apresentada
ao Programa de Pós-Graduação em
Ciências Sociais do Centro de Educação
e Ciências Humanas da Universidade
Federal de São Carlos, como parte dos
requisitos para a obtenção do título de
Doutor em Ciências Sociais, área de
concentração: Relações Sociais, Poder e
Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Paul Freston

São Carlos

2007

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

C355ci

Castro, Cristina Maria de.

A construção de identidades muçulmanas no Brasil : um estudo das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás / Cristina Maria de Castro. -- São Carlos : UFSCar, 2007.

242 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2007.

1. Sociologia da religião. 2. Islã. 3. Identidade. 4. Minorias religiosas. 5. Imigração. 6. Brasil - imigrantes. I. Título.

CDD: 306.6 (20^a)

Ao meu grande amigo, meu pai.

(in memoriam)

Agradecimentos

Este trabalho só pôde ser realizado graças à contribuição de diversas pessoas e instituições. Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao meu orientador, Prof. Paul Freston pela atenção, incentivo e apoio e por sempre tentar se fazer presente neste processo de realização da pesquisa, apesar da distância geográfica.

Agradeço à Capes pelo financiamento da minha pesquisa no país e no exterior, esta última, através de uma bolsa de Doutorado-sanduíche na Holanda. A todos os professores, colegas e funcionários do PPGCSO e do International Institute for the Study of Islam in the Modern World, faço agradecimentos especiais pelo acolhimento e grande oportunidade de aprendizado. Em particular, agradeço aos meus supervisores no exterior, Abdulkader Tayob e Martin van Bruinessen, pela generosidade e disponibilidade com que me receberam e orientaram, em minha estadia em Leiden.

Aos professores Oswaldo Truzzi e Piero Leirner pela grande contribuição prestada no meu exame de qualificação. Aos professores Cecília Mariz, Paulo Barrera, Oswaldo Truzzi e Maria Inês Mancuso agradeço imensamente por terem aceito fazer parte da minha banca de defesa de tese. Ao Prof. Roberto Grün e à Profa. Maria Moraes, sou grata pela atenção e sugestões tão valiosas na área de imigração de grupos étnicos e gênero, respectivamente.

Não poderia deixar de expressar minha gratidão à comunidade muçulmana que me possibilitou o convívio e acesso a sua visão de mundo e experiência religiosa durante estes últimos anos. Agradeço pela receptividade e confiança, sem as quais este trabalho não seria possível. Gostaria de citar alguns nomes como o de Mohamed Gamal, Ismail, Rubi, Riaz, Katija, Jamila, Najia e Hashim do Centro Islâmico de Campinas, além de Magda, Halima, Khadija, Latifa, Aisha e Naná, da Liga da Juventude Islâmica pela grande contribuição e, por que não dizer, amizade.

Agradeço a todos os amigos e familiares pelo apoio e incentivo em todos os momentos, em especial, aos meus queridos amigos Lee, Yone, Érika e Ernesto por terem me hospedado em São Paulo, durante a realização de toda minha pesquisa de campo naquela cidade. Marília Giorgetti, Ana Larocca, Fabiana Arruda, Fábio Castro e Antônio Pedroso ajudaram-me muito em todo o processo preparatório para a viagem para a

Holanda. Ao amigo Yousef Jahjah agradeço a atenção e os inúmeros textos e dicas enviados. À Tarita, sou grata pela amizade e grande companheirismo. Ao Daniel, agradeço o carinho e apoio tão importantes na fase final deste trabalho.

Devo mencionar toda a minha gratidão àquele que representa mais do que um amigo, um irmão que simplesmente calhou de nascer em outra família, como costumo brincar. Sou muito grata ao meu querido amigo Sandro Francischini por nossa amizade inabalável, desde o primeiro ano de graduação, por se esforçar tanto em se fazer presente e me apoiar em todos os momentos em que mais precisei.

Aos meus queridos mãe, avó, irmã e irmão sou grata pelo suporte, paciência e amor em mais esta etapa da minha vida. Por fim, ao meu pai, não apenas agradeço como dedico esta tese pela confiança (às vezes exagerada) em minha capacidade, em toda e qualquer atividade que me propusesse a fazer. Ele foi meu maior incentivador quando decidi participar da seleção para o Doutorado e em uma área completamente diferente do meu Mestrado. Sem seu incentivo inicial e o exemplo de determinação e otimismo que me deixou, não teria chegado até aqui.

Resumo

Esta tese analisa a construção de identidades muçulmanas no Brasil, fundamentalmente através da técnica de observação participante junto ao Centro Islâmico de Campinas e à Liga da Juventude Islâmica Beneficente do Brasil, no bairro do Brás, em São Paulo. Procuo apreender como se dá este processo de construção identitária frente: 1) à negociação com a sociedade brasileira, caracterizada pela forte presença do catolicismo, do crescimento do protestantismo, da cultura basicamente ocidental, do estado secular, da dependência dos EUA e da tradição de acolher os imigrantes e absorvê-los em um processo de abasileiramento; 2) à globalização de tendências islamitas (ou fundamentalistas), inclusive no sentido da globalização criar uma nova consciência da Ummah, a comunidade muçulmana mundial, e; 3) às negociações internas entre *árabes* e *convertos* e entre homens e mulheres pela definição do que é ser muçulmano e muçulmana no Brasil. Por fim, o estudo comparativo de duas comunidades muçulmanas com perfis tão distintos quanto as comunidades sunitas de Campinas e do Brás permite analisar até que ponto ocupações, etnias e distribuições espaciais distintas podem gerar práticas e discursos islâmicos diferenciados, à luz dos campos delimitados previamente.

Abstract

This thesis analyses the construction of Muslim identities in Brasil, basically through the participant observation technique in the Islamic Center of Campinas and the Islamic Youth League, in Brás neighbourhood, in São Paulo city. I try to understand how this process of construction of identity happens towards: 1) the negotiation with the Brazilian host society, characterized by the strong presence of Catholicism, the growth of Protestantism, a secular state, a basically Western culture, dependency on the USA and the Brazilian tradition of absorbing immigrants in a very strong process of assimilation; 2) the globalization of islamite trends, also meaning the creation of a new consciousness of Ummah and; 3) the negotiations inside the Muslim communities, between *Arabs* and *converts* and also between men and women to define what means to be a male and female Muslim in Brazil. Finally, the comparative study of two Muslim communities with such different profiles as the Sunni communities of Campinas and Brás, allows to analyse until what point different occupations, ethnic backgrounds and spatial distributions promote the arising of different Islamic practices and speeches, towards the fields previously delimited .

Lista de Tabelas

Tabela 1. Mesquitas e Organizações Muçulmanas de cunho religioso nas Regiões Nordeste, Centro-Oeste e Sudeste (p. 37)

Tabela 2. Mesquitas e Organizações Muçulmanas de cunho religioso na Região Sul (p. 39)

Tabela 3. Mesquitas e Organizações Muçulmanas de cunho religioso em São Paulo (p. 40)

Sumário

<u>Introdução</u>	1
- Metodologia utilizada: observações sobre suas limitações e vantagens.....	8
<u>Capítulo I – História da presença islâmica no Brasil</u>	19
I.1- O Islã no Brasil e o tráfico negreiro.....	20
I.2- A imigração sírio-libanesa para o Brasil.....	21
I.3- A imigração de grupos muçulmanos de outras nacionalidades.....	31
I.4- A conversão ao Islã.....	32
I.5- Alguns dados sócio-econômicos dos muçulmanos no Brasil contemporâneo...33	
I.6- O Centro Islâmico de Campinas.....	42
I.7- A Liga da Juventude Islâmica Beneficente do Brasil.....	52
<u>Capítulo II- A “identidade muçulmana” e sua definição frente ao campo religioso brasileiro</u>	59
II.1- O Islã: nascimento e expansão.....	59
II.2- Problematizando o termo “identidade muçulmana”.....	63
II.3- Um breve olhar sobre o campo religioso brasileiro	67
II.4- Católicos, pentecostais e muçulmanos.....	69
<u>Capítulo III - Globalização, redes islâmicas transnacionais e sua influência na construção de identidades muçulmanas no Brasil</u>	83
III.1- Considerações a respeito do impacto da Globalização sobre as religiões universais.....	83
III.2- O Islã e a Globalização.....	88
III.3- Revitalização religiosa versus secularização.....	91
III.4- Fundamentalismo: uma discussão conceitual.....	98
III.4.1- O Islã Político	103
III.5- Algumas considerações a respeito do olhar da mídia sobre o Islã.....	107
III.6- A visão da comunidade muçulmana brasileira sobre os atentados de 11 de setembro.....	117
III.7- O impacto do 11 de setembro sobre a comunidade no Brasil.....	123
III.8- Redes islâmicas transnacionais.....	130

<u>Capítulo IV- A negociação da identidade muçulmana no interior das comunidades islâmicas brasileiras</u>	141
IV.1- Arabização versus Islamização: uma escolha identitária.....	141
IV.2- A construção de identidades muçulmanas femininas no Brasil.....	151
IV.2.1- A vestimenta islâmica: diferentes significados, diferentes usos.....	162
IV.2.2- Mãe, esposa, estudante, profissional: quais os caminhos recomendados e seguidos?.....	184
IV.2.3- O I Encontro das Mulheres Muçulmanas das Américas: a negociação com as lideranças masculinas.....	193
IV.2.3.1- Conclusão.....	201
<u>Capítulo V – Minorias muçulmanas no Brasil e na Holanda: uma perspectiva comparativa</u>	203
V.1- O Islã e a Europa.....	203
V.2- O Islã na Europa.....	205
V.3- Identidades muçulmanas na Holanda.....	210
V.4- A construção de identidades muçulmanas no Brasil	212
V.5- Conclusão.....	217
<u>Conclusão</u>	221
<u>Bibliografia</u>	229

Introdução

A religião islâmica constitui hoje um elemento fundamental de unificação dos imigrantes árabes muçulmanos e seus descendentes no país, funcionando como o principal instrumento auferidor e, ao mesmo tempo, preservador de sua identidade. E apesar do número crescente de convertidos, o Islã continua sendo no Brasil uma religião especialmente atrelada a um grupo étnico que se reconhece e é reconhecido pelos demais como “árabes”.

A visão do Islã como uma religião essencialmente étnica seguida por imigrantes e seus descendentes, juntamente com o fato de não constituir uma religião proselitista em franca expansão no Brasil, explica a pequena quantidade de trabalhos acadêmicos destinada ao seu estudo no país. No campo da religiosidade nacional, o que impera são estudos sobre a religião majoritária, o catolicismo, e sobre casos que vêm apresentando um imenso crescimento como a Igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo. O estudo do Islã no Brasil, porém, constitui um tema de análise valioso, por várias razões: não constitui uma religião isolada, situada além do campo religioso brasileiro, ao contrário, pode não só ajudar a compreender as religiões majoritárias localmente, servindo como um contraponto a elas, como bem lembra Montenegro (2000), como também ajudar a compreender as disputas por clientela efetuadas no âmbito nacional, já que o Islã não encontra-se neutro neste ponto. Por fim, também é importante salientar o fato do Brasil abrigar a maior comunidade muçulmana da América Latina e aqui produzir material de divulgação da religião distribuído por toda a parte sul do continente. A crescente importância atribuída aos estudos do Islã no mundo constitui outra razão para justificar o estudo da comunidade muçulmana brasileira. O interesse internacional no fenômeno das comunidades

muçulmanas fora do chamado “mundo islâmico” é algo que só faz crescer nos últimos anos.

É possível apontar alguma produção referente ao período de chegada do Islã ao Brasil, o período da escravidão, responsável pela vinda dos escravos malês (Reis, 2003). Nas produções acadêmicas a respeito da imigração libanesa para o Brasil, os muçulmanos costumam ser apenas citados, não apresentados como objeto central, uma vez que os cristãos foram o elemento predominante neste processo imigratório (Truzzi, 1997). Osman (1998), porém, em sua dissertação sobre a história oral da imigração árabe para São Paulo procurou equilibrar o número de fontes muçulmanas e cristãs, enquanto que Gattaz (2001) buscou preencher esta lacuna, desenvolvendo sua tese sobre a imigração libanesa para o Brasil enfocando o período pós 1940, caracterizado pela vinda de um maior número de muçulmanos libaneses para o país. As poucas produções acadêmicas visando o estudo das comunidades muçulmanas contemporâneas têm focado a questão da construção de sua identidade. Montenegro (2000) pesquisou dois dilemas identitários presentes na comunidade sunita do Rio de Janeiro: ser arabista ou postular a islamização e definir-se como fundamentalista ou não. Ramos (2003) e Marques (2000) focaram a conversão ao Islã, processo que ao fim constitui um processo de reelaboração da identidade... O primeiro privilegiou o estudo dos homens convertidos ao Islã em São Bernardo do Campo e a segunda, as mulheres convertidas em São Paulo. Ferreira (2001) estudou o uso que os muçulmanos do Brás fazem das imagens fotográficas e a imagem que têm sobre si mesmos.

Bakour (2006), por sua vez, vem conduzindo pesquisa sobre a construção da identidade da comunidade Alauíta do Rio de Janeiro, um grupo com uma filiação sectária particular, minoritária tanto no contexto internacional quanto no nacional. Chagas (2006) pesquisou a construção da identidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro através da

perspectiva das diferentes apropriações do conhecimento muçulmano e das conseqüentes posições de poder que os membros assumem nesta comunidade. As duas últimas pesquisadoras tiveram como orientador Paulo Hilu Pinto que desenvolveu uma tese de doutorado sobre o sufismo na Síria.

A pesquisadora Vitória Peres produziu trabalhos sobre o Islã relacionados a temas como a tolerância religiosa e o sufismo, além de outros produzidos em conjunto com Cecília Mariz, como, por exemplo, a respeito da conversão ao Islã (Mariz& Peres, 2006) e do papel das lideranças muçulmanas brasileiras educadas na Arábia Saudita sobre a identidade muçulmana em São Paulo e no Rio.

Pretendo contribuir para este campo de pesquisa analisando a construção da identidade muçulmana em duas comunidades do estado de São Paulo: a Liga da Juventude Islâmica, situada no Brás, bairro da cidade de São Paulo, e o Centro Islâmico de Campinas. Escolhi estes dois casos pelas seguintes razões: 1º) a comunidade de Campinas nunca havia sido estudada e constitui um caso bastante interessante devido à sua maior heterogeneidade étnica, comparada a São Paulo, e à concentração de seus membros em um ramo de atividade diferenciado: o setor educacional; 2º) a Liga da Juventude Islâmica foi escolhida devido ao tamanho e dinamismo de sua comunidade, além do fato de concentrar seus integrantes em um ramo de atividade comum aos imigrantes muçulmanos no Brasil: o comércio.

Estes dois casos me permitem analisar, entre outros aspectos, até que ponto a heterogeneidade étnica e ocupacional pode influenciar a produção de práticas e discursos islâmicos diferentes no Brasil. Antes de continuar a definição de meus objetivos de uma forma mais detalhada, é importante esclarecer alguns conceitos utilizados nesta tese. O primeiro deles seria o de comunidades muçulmanas.

Muito se tem dito a respeito do mundo islâmico, ou das sociedades e comunidades islâmicas. O uso destes termos pode ser particularmente polêmico, como mostram Said (1990) e Zubaida (1998) em sua crítica a toda uma linha de pensamento da qual Huntington (1997) veio a tornar-se o principal expoente. Este último tornou-se o mais famoso defensor da vertente que sustenta a idéia de uma unidade e excepcionalismo da sociedade e história islâmicas, ao pôr em evidência a expressão “choque de civilizações”, reforçando a idéia da existência de blocos monolíticos e opostos condenados a um confronto inevitável. Said alega que este tipo de pensamento constrói identidades homogêneas onde elas não existem, visando unicamente a construção de uma imagem do Oriente e dos muçulmanos que justifique sua dominação-exploração cultural, política e econômica pelo Ocidente, (a princípio, França e Inglaterra, fundamentalmente, e, após a Segunda-Guerra, EUA). Zubaida também é contra essa “essencialização cultural” de um mundo islâmico excepcional e de sua contraposição com um igualmente excepcional e totalizado Ocidente. Argumenta que as sociedades islâmicas podem apresentar histórias completamente distintas, como Irã e Turquia, por exemplo, enquanto que algumas outras, se assemelham mais com povos e países cristãos próximos. As cidades costeiras da Tunísia, segundo ele, teriam mais pontos em comum com o sul da Itália do que com o Iraque, por exemplo. Nesta discussão, porém, tomo partido ainda de uma outra visão apresentada por Bayat (2003), segundo o qual, apesar dos problemas legitimamente levantados acerca das expressões “mundo islâmico” ou “sociedades islâmicas”, pode-se defender seu uso como categoria analítica útil, desde que com algumas modificações. O termo mundo islâmico é um termo totalizador e construído por outros para definir o que pensam sobre o Islã e até mesmo como os muçulmanos devem ser, alega o autor. Já o termo “sociedades muçulmanas” permite aos muçulmanos definir sua própria realidade: “Aqui a ênfase não é no Islã, mas

sim nos muçulmanos como agentes das suas sociedades e culturas, mesmo se não da sua própria fabricação. E cultura é percebida não como códigos estáticos e condutas, mas como processos, sempre em mudança, flexíveis e contestáveis.” (Bayat, 2003, p. 5) As sociedades muçulmanas, segundo Bayat, são aquelas onde aspectos do Islã são adotados de diversas maneiras, influenciando campos da vida pública e privada, entre eles, a moralidade, as relações familiares, as dinâmicas de gênero, lei e em alguns casos (não em todos) a política e o estado. Para o caso de uma minoria muçulmana como a presente no Brasil, Bayat faz as seguintes considerações: “comunidades muçulmanas fora de países de maioria muçulmana possuem talvez uma dinâmica social mais complexa, uma vez que muçulmanos são compelidos a negociar suas identidades dentro de estruturas normativas e legais predominantemente não muçulmanas. O que faz delas ‘comunidades muçulmanas’ são as diversas identidades muçulmanas que os membros ostentam”. (Bayat, 2003, p. 5) Bayat, por fim, defende o uso dos termos sociedades e comunidades muçulmanas alegando que seu uso não implica a afirmação da ausência de diferenças internas e sim, que os interesses e preocupações comuns compartilhados por elas encontram-se em maior número do que os compartilhados entre estas e outras sociedades e comunidades.

Pensando, portanto, no termo “comunidades muçulmanas”, baseada na existência de interesses e preocupações que elas têm em comum, procuro analisar a construção de identidades muçulmanas no Brasil, face (entre outros aspectos) às influências sofridas pela Ummah, a comunidade muçulmana mundial. Tomo o caso do 11 de setembro como exemplo de análise, tendo como hipótese que a desconstrução de uma imagem do Islã atrelada à violência e ao terrorismo tem sido, com ainda mais ênfase desde então, um problema comum às comunidades muçulmanas em geral e parte constituinte de seu processo de construção identitária.

Através da técnica da observação participante e da realização de entrevistas e análise de material impresso e digital produzido pela própria comunidade, analiso a construção da identidade muçulmana no Brasil face à Ummah, à sociedade brasileira mais ampla e a mídia, além dos próprios conflitos internos às comunidades muçulmanas no país. Os processos de negociação realizados no interior das comunidades, por sua vez, dão-se fundamentalmente, entre imigrantes árabes e conversos, de um lado, e entre a parcela feminina e a masculina de outro. É extremamente importante enfatizar, no entanto, que tais esferas não são de forma alguma independentes e influenciam-se umas às outras, em uma complexa rede de relações. Fiz estas divisões para facilitar a exposição e análise dos dados.

Vejo a identidade como algo construído visando determinados fins, sejam eles políticos ou econômicos. (Cunha, 1987; Calhoun, 1994) A sociedade mais ampla desempenha neste processo um papel extremamente importante seja no fornecimento de características diacríticas disponíveis, seja no direcionamento da auto-percepção deste grupo, uma vez que as construções identitárias espelham o modo como o grupo é percebido pelos outros.(Montenegro, 2000) Também se faz vital enfatizar que a identidade de um grupo formado por seus imigrantes e descendentes não é jamais, a simples reprodução da identidade presente no país de origem (van Bruinessen, 2001). O contexto hospedeiro fornece novos problemas, gerando a necessidade de criação de novas respostas e uma renovação do processo de construção identitária. Como salienta Weber: “é claro que o modo de vida determinado religiosamente é, em si, profundamente influenciado pelos fatores econômicos e políticos que operam dentro de determinados limites geográficos, políticos, sociais e nacionais.”(Weber, 1982, p. 310)

O estudo da construção da identidade de uma minoria no Brasil deve levar em conta a história das relações sociais marcadas outrora pelas distinções entre escravo/senhor,

dependente/coronel e hoje pelos binômios doutor/analfabeto, trabalhador qualificado/trabalhador desqualificado, morador de bairros burgueses/ morador de favelas (Souza, 2000). Procuo compreender como os muçulmanos no Brasil, detentores de uma posição econômica e social acima da média brasileira reagem a este contexto, ao mesmo tempo em que precisam lidar com a cobertura crescente que a mídia (altamente influenciada pelos EUA) vêm dedicando ao chamado “Islã político”, além de fenômenos internos como a entrada de brasileiros em um grupo que até pouco tempo atrás era quase que totalmente atrelado a um grupo étnico específico, ao menos naquela que é apontada como sua maior comunidade: a comunidade da cidade de São Paulo.

Para facilitar a percepção do que é produto do contexto nacional e cultural e o que é fruto de tendências globais que influenciam comunidades muçulmanas por todo o mundo, desenvolvi uma pesquisa comparativa entre comunidades muçulmanas no Brasil e na Holanda, através de um estágio de Doutorado-sanduíche financiado pela Capes. Analisando variáveis como a história da imigração, posição econômico-social, nível educacional e etnia, pude compreender melhor as diferentes situações enfrentadas pelos muçulmanos no Brasil e na Holanda atualmente e como isto afeta a construção das identidades muçulmanas nestes contextos. No Brasil, o imigrante costuma ser concebido não como alguém que traz a degeneração, como nos países europeus e EUA, mas, ao contrário, como alguém que traz o progresso.(Oliveira, 2000). Apesar disso, existe aqui uma tendência a limitar a afirmação das identidades e um esforço no sentido de diluir a diversidade. Em nome da manutenção do mito da “identidade nacional brasileira”, tolhe-se a diferença através de um forte processo de absorção que leva o nome de “abrasileiramento”.

A questão da identidade desta comunidade é trabalhada nesta pesquisa, portanto, frente: a) às pressões da sociedade brasileira, caracterizada pela forte presença do

catolicismo, do crescimento do protestantismo, da cultura basicamente ocidental, do estado secular, da dependência dos EUA e da tradição de acolher os imigrantes e absorvê-los em um processo de abasileiramento; b) à globalização de tendências islamitas (ou fundamentalistas), inclusive no sentido da globalização criar uma nova consciência da Ummah, a comunidade muçulmana mundial; c) às negociações internas entre imigrantes e conversos e entre homens e mulheres pela definição do que é ser muçulmano e muçulmana; e d) ao possível surgimento de diferentes práticas e discursos islâmicos gerados por ocupações, etnias e distribuições espaciais distintas no contexto nacional, através do estudo comparativo entre as comunidades muçulmanas de Campinas e São Paulo.

Metodologia utilizada: observações sobre suas limitações e vantagens

A metodologia utilizada nesta pesquisa foi a técnica de observação participante, através da qual busquei ampliar meus conhecimentos sobre os muçulmanos e sua identidade, por meio da observação de cerimônias, discursos litúrgicos, aulas de árabe, religião e congressos internos ao grupo. Algumas poucas entrevistas foram realizadas, apenas com o intuito de descobrir aquilo que não foi possível de vislumbrar por meio da experiência de observação participante.

A pesquisa de campo foi conduzida junto ao Centro Islâmico de Campinas, entre janeiro de 2004 e janeiro de 2005, e junto à Liga da Juventude Islâmica, no Brás, entre janeiro e julho de 2006. Através de congressos internos ao grupo, como o 1º Encontro das Mulheres Muçulmanas das Américas, pude entrar em contato com membros de outras comunidades paulistas, como as de Americana e São Bernardo do Campo, por exemplo.

Iniciei a pesquisa em Campinas por várias razões, entre elas o fato de que já tinha um contato com o líder daquela comunidade, Sr. Mohamed Habib, trazido pelo meu

orientador para realizar uma palestra sobre o Islã para os alunos da disciplina de Sociologia da Religião, na UFSCar. A comunidade campineira é interessante por apresentar um perfil mais heterogêneo do que as comunidades tradicionais paulistanas, majoritariamente sírio-libanesas. No entanto, exatamente por este perfil peculiar, aliado ao fato de tratar-se de um grupo numericamente reduzido, não poderia me dedicar somente a ela para a realização de uma tese sobre os muçulmanos no país.

A pesquisa em São Paulo iniciou-se através do contato com um grande amigo do Presidente do Centro Islâmico de Campinas. Aquele senhor levou-me à Mesquita da Liga da Juventude Islâmica no Brás e me apresentou para algumas mulheres da comunidade, com as quais combinei de fazer aulas de árabe e religião posteriormente, aos sábados à tarde. Várias delas eu já conhecia de vista de um encontro de mulheres muçulmanas realizado em Itapeverica.

Na análise dos dados, procurei tomar as precauções recomendadas por Howard Becker (1994) no que toca ao conhecimento obtido através da técnica de observação participante. Como muitas evidências consistem em declarações feitas por membros da comunidade estudada sobre acontecimentos e fatos ocorridos ou em processo tentei analisar se 1º) o informante teria razões para mentir ou esconder uma parte do que considera como ser a verdade; 2º) se a vaidade ou conveniência o levariam a distorcer seu próprio papel em relação a um determinado acontecimento; 3º) se o indivíduo realmente testemunhou o que descreveu ou se sua descrição é puramente fruto de boatos; por fim, 4º) se seus sentimentos o fazem deturpar sua história.

Mesmo se pecar por um dos problemas citados acima, a declaração ainda pode ser útil se a considerarmos como “indicação da perspectiva do indivíduo sobre o ponto em questão”. Uma declaração também pode ter seu valor medido pela maneira como é

conseguida, se em resposta a uma pergunta direta do pesquisador, ou dada espontaneamente. Quando mencionada por iniciativa própria, pode-se ter mais segurança com relação a sua veracidade. Minha hipótese segundo a qual a desconstrução de uma imagem atrelada ao terrorismo e à violência tem feito parte do processo de construção identitária dos muçulmanos com ainda mais força, pós 11 de setembro, foi bastante reforçada pela espontaneidade dos depoimentos relativos a esta questão.

Outro ponto para se levar em conta, segundo Becker, é a observação de que o que um informante diz para o observador pode mudar dependendo do fato dele estar sozinho ou em grupo. Tenho vários exemplos que ilustram como, na ausência do grupo sentem-se à vontade para mostrar um tipo de comportamento e pensamento que evitam expor na presença dos demais, por saberem que não serão aceitos. Um exemplo bastante interessante foi uma conversa a sós que tive com um senhor de origem árabe, da comunidade de Campinas, vivendo no Brasil há cerca de três décadas, a respeito da forma como criou suas filhas. Contou que quando a mais velha era criança, era alvo de chacota dos coleguinhas por falar diferente. A fonoaudióloga logo diagnosticou a razão do problema: convivência intensa com o pai, estrangeiro. A criança passou a copiar seu sotaque e a ser ridicularizada pelas demais.

Temendo que suas filhas sofressem, procurou criá-las de uma forma flexível, com vistas a uma melhor adaptação ao ambiente em que iriam crescer, uma sociedade cristã e ocidental... Casado com uma brasileira católica, aceitou que suas filhas estudassem em colégio católico, pensou que quando crescessem poderiam escolher o que seria melhor para elas. Alegou também que mesmo não sendo correto segundo sua cultura namorar, aceitou que suas filhas o fizessem, disse achar melhor saber a verdade e dar oportunidade para suas filhas se abrirem com ele. Chegou a afirmar que sua esposa não cooperou no sentido de

ajudá-lo a educar as crianças segundo preceitos do Islã, mas que não a culpa, pois afinal, suas filhas “são estudiosas, não bebem, não fumam e nunca engravidaram, o que na sociedade de hoje já é muito”. A virgindade de ambos os sexos é algo extremamente importante no Islã, para as mulheres ainda mais, como afirmou um Sheikh no Encontro para as Mulheres Muçulmanas: “para garantir sua ida para o paraíso, uma mulher só precisa cumprir os seguintes deveres: agradar seu marido, praticar as orações diárias, ser carinhosa com seus filhos e não praticar sexo ilícito, ou seja, antes do casamento ou através de adultério”. É óbvio que aquele senhor jamais diria perante os demais a conversa que tivemos...

Perguntei a ele se chegou a ensinar as meninas a rezar da maneira muçulmana e ele respondeu que não porque não queria confundí-las quando eram crianças e também porque não tinha tempo para isso, uma vez que passou a viajar toda semana para trabalhar. Completou dizendo que não se sente devendo nada, acha que fez o certo e que Deus deve aceitar a maneira como se portou, crê que fez o que foi necessário. Interessante que logo no mesmo dia, pouco depois da nossa conversa, o Sheikh fez um sermão a respeito da importância de se dedicar à educação dos filhos num país como o nosso. Relembrou o dever e a responsabilidade que os muçulmanos tem em relação ao repasse da cultura e dos valores muçulmanos aos seus filhos, de forma que não se percam num país como o Brasil. Disse que um pai que não ensina seus filhos a rezar está agindo de uma forma errada, não importa que justifique não ter tempo em decorrência do trabalho para prover o sustento material de sua família. Serão responsabilizados por Deus aqueles que não se preocuparem com a educação religiosa e moral de seus filhos.

O caso deste senhor exemplifica, além da ressalva de Becker, segundo a qual o comportamento muda quando o informante encontra-se a sós com o pesquisador, a força

das pressões de assimilação da sociedade brasileira sobre a prática da religião islâmica no país.

Casos mais singelos também mostraram a diferença de comportamento a sós com o pesquisador ou em grupo. Há um caso engraçado de um jovem universitário, filho de imigrantes que costumava me cumprimentar com um beijo no rosto quando estávamos sozinhos, mas na presença de outros apenas fazia um aceno com as mãos, de longe. Parecia se sentir confuso porque cumprimentar com um beijo no rosto é a maneira como se comportam os jovens da idade dele no Brasil, país onde foi criado, mas, no entanto, constitui uma postura totalmente equivocada para o ambiente em que nos encontrávamos sempre, a mesquita. Por fim, mudanças de comportamento também podem ser constatadas dependendo do grupo em que estão. Por exemplo, dentro da comunidade muçulmana de Campinas pude observar uma rigidez de costumes muito menor do que a encontrada no Encontro Muçulmano de Itapeçerica.

Acompanhada de algumas mulheres da comunidade de Campinas, parti para o encontro e logo pude perceber como elas próprias mudaram com relação ao seguimento dos costumes. Por exemplo, nenhuma das moças que estavam comigo costuma usar o véu fora da mesquita, nem sequer no salão do Centro Islâmico em dias de festa. Lá, no entanto, descemos todas do carro já com o véu, com exceção de uma delas que só depois, devido a olhares de reprovação, decidiu colocar o lenço e não o tirou mais, até o final do evento.

Às 5 horas da manhã todas deviam acordar para fazer a primeira oração do dia e uma posterior leitura do Alcorão. Várias, porém, principalmente as mais jovens não o faziam, o que era fruto de reprovação e reclamações por parte de algumas senhoras que diziam que mesmo se estivessem menstruadas, e dessa forma, dispensadas das orações, deveriam levantar e ficar lá por perto, sentadas nas cadeiras para ouvir o que tinham a dizer.

Quando voltamos para Campinas, a mãe de uma das moças que estava comigo disse para a filha: “então você acordou às 5 horas da manhã para rezar”? E rindo completou: “nunca tinha feito isto antes!” Por fim, é interessante ressaltar que as garotas convertidas falavam determinados assuntos para mim, quando estavam a sós que não costumavam comentar na presença das demais, como a diferença de perspectiva que tem com relação às muçulmanas imigrantes a respeito de trabalho e casos de discriminação por parte das *árabes*...

Outro ponto muito importante enfatizado por Becker diz respeito ao papel que os informantes definem para o observador. Isto vai estipular o que falarão para ele e o que o deixarão ver e saber. Sempre procurei enfatizar que respeito o Islã e que lamento o fato da mídia expor uma imagem tão negativa da religião, quando tocavam neste assunto comigo, o que costumava ser uma constante... Estas afirmações, aliadas ao fato de eu ter passado a freqüentar as aulas de árabe, a perguntar sobre aulas de religião e a me dispor a freqüentar congressos religiosos, fizeram com que me tratassem em alguns momentos como alguém de dentro da comunidade. A partir deste momento ouvi declarações que me surpreenderam, como a de uma senhora afirmando que “a religião islâmica não protege muito as mulheres”.

A questão da mulher no Islã é um ponto tão atacado pela sociedade ocidental que sempre procuram tomar uma atitude defensiva e afirmar que é justamente o contrário, que elas é que são mais respeitadas e valorizadas, por isso aquela declaração me surpreendeu. Continuando, a senhora me disse que no caso de divórcio, dependendo da idade das crianças, a mulher perde sua guarda e passa a depender financeiramente da boa vontade dos outros, sem direito à pensão. Além disso, reclamou que sempre ouve falar sobre quais são os deveres das mulheres com relação a seus maridos, mas não costuma ouvir quais são os deveres deles para com elas. A questão da mulher no Islã é especialmente polêmica e permeada por interesses políticos. À ela será dedicado um tópico exclusivo, trazendo à

baila a diversidade de visões a respeito das mulheres muçulmanas, desde aquelas que as vêem como “frágeis” e “necessitadas de alguém que as salve de seus próprios pais e maridos”, até aquelas que defendem o pioneirismo do Islã na concessão de direitos às mulheres, em comparação com o caso ocidental.

Retornando à questão do papel que os observados definem para o pesquisador, é interessante salientar o comentário de Alba Zaluar (1994), segundo o qual o pesquisado sempre encontra alguma utilidade para o pesquisador. Em seu livro *A Máquina e a Revolta*, Zaluar mostra os resultados de sua pesquisa de campo junto a uma comunidade da periferia do Rio de Janeiro e como ela foi “usada” para emprestar prestígio à comunidade junto a políticos e outros visitantes externos. Além disso, como tinha mais instrução era às vezes colocada num papel de juiz, para resolver pendências, o que sempre procurou evitar. Por fim, tentavam tirar algum proveito do fato dela ser economicamente mais bem situada do que os demais, pedindo a ela emprego para algum filho ou amigo, carona, patrocínio para a escola de samba do bairro, etc.

A comunidade de Campinas possui um alto padrão educacional e financeiro, além disso, quem costuma freqüentar a mesquita geralmente é do sexo masculino e de cerca de 60 anos. Os papéis de “juiz” e de alguém que possa trazer vantagens econômicas para a comunidade estão obviamente fora de questão para uma estudante de vinte e poucos anos, como no meu caso. O mesmo pode ser dito quanto ao prestígio... O egípcio Mohammed Habib, então diretor do Instituto de Biologia da Unicamp sempre fala em nome da comunidade, através de palestras. Eu, como uma simples estudante pós-graduanda também não tinha muito a oferecer neste aspecto...

O curioso é que depois de uns três meses de visitas à mesquita, percebi que haviam encontrado um papel para mim lá. Vi que aquele senhor que morava no Centro Islâmico e

costumava recepcionar os visitantes, sempre fazia questão de me apresentar para estes últimos e dizer que vinha de longe, de São Carlos, todas as semanas, só para visitar a mesquita. Usava o fato de eu vir de outra cidade todas as semanas como um instrumento para valorizar o lugar. Também me pedia ajuda para recepcionar visitantes do sexo feminino, apresentando para elas a área das mulheres e explicando como é o salat, isto é, a oração. Mas, o que mais me chamou a atenção foi quando ele disse para uma jornalista da TV Bandeirantes que “não são fechados, além dela há ainda rapazes brasileiros que freqüentam a mesquita”. Fui usada para mostrar que são abertos à sociedade, que não são um grupo sectário.

Na Liga da Juventude Islâmica convivi principalmente com moças convertidas, além de algumas poucas árabes. Tal fato criou a necessidade de certas adaptações, com relação à comunidade campineira. Por exemplo, enquanto na comunidade de Campinas bastava eu me apresentar como estudante e pesquisadora, na Liga, as convertidas sempre queriam saber se eu também trabalhava. Ao afirmar que além de estudar eu trabalhava, criava uma identificação maior com aquelas moças que na maior parte dos casos precisavam trabalhar para se sustentar. Além disso, o fato de eu dar aulas de inglês era visto com interesse por algumas delas, uma vez que há tanto material sobre o Islã disponível nesta língua, além da curiosidade em se comunicar com muçulmanos de outros países através da internet. Meu estudo a respeito dos muçulmanos na Holanda e de suas vidas como minoria religiosa na Europa também despertou o interesse de algumas. Quanto às *árabes*, posso citar um caso interessante em que uma descendente dizia fazer questão de

saber minha opinião por me julgar “neutra”, no embate entre *árabes* e convertidas: “afinal o que é mais importante, a pureza do coração, a fé, ou o uso do hijab¹?”

Na Liga, só tive contato com as lideranças masculinas e alguns poucos brasileiros curiosos que freqüentavam as aulas de religião. A segregação dos sexos naquela mesquita é muito mais rigorosa do que em Campinas, além disso, o fato de ser solteira podia me colocar na posição de mais uma “concorrente” no mercado matrimonial daquela comunidade, na visão de algumas mulheres, já que não é incomum pensarem que brasileiras vão àquela mesquita “em busca de marido”. Lá senti necessidade de deixar claro que namorava², e desta forma, não tinha “segundas intenções”. Também procurava me vestir com roupas e véus discretos, sem adorno algum.

Voltando às observações a respeito das precauções que se deve tomar com relação à técnica de observação participante, é importante enfatizar que as exigências de campo não costumam permitir a coleta de dados nos moldes necessários para testes estatísticos. Esta é uma limitação do método de pesquisa que utilizei, porém, pode-se avaliar a confiança na conclusão da análise a partir de algumas perguntas: uma parcela do grupo ou todos afirmaram determinado assunto? Falaram espontaneamente ou responderam diretamente a uma pergunta do observador? Perguntas não foram feitas, nem declarações espontâneas foram dadas, mas boa parte adotou comportamentos significativos que vem a comprovar a hipótese?

Uma grande vantagem do método de observação participante, segundo Becker, é que ao contrário do que poderíamos supor, o trabalho de campo é menos suscetível a

¹ Geralmente praticado pelas convertidas daquela comunidade religiosa e um dos principais pontos de ataque às árabes.

² Namorar não é aceito pelo Islã, pelo menos não da maneira “brasileira”, porém percebia que era melhor ser vista como alguém que contrariava este preceito do que ser interpretada como mais uma “concorrente”...

moldagens de acordo com as expectativas e crenças do pesquisador. Faz essa afirmação com base no fato de que quase todo pesquisador de campo já teve que sacrificar várias idéias e concepções diante de fatos observados em campo. Mostra que em pesquisas de laboratório, muitas vezes os pesquisados procuram responder da maneira como imaginam que o investigador esperaria. Em surveys, por sua vez, podem mudar a maneira de responder dependendo do sexo, da idade ou da cor do entrevistado, por exemplo. Numa pesquisa de campo, porém, mesmo que os observados queiram moldar-se para corresponder à expectativa do pesquisador, eles não têm esta liberdade.

São pesquisados num momento em que todas as restrições que afetam sua vida cotidiana continuam a operar, bem diferente da situação encontrada em um laboratório. Se arriscarem-se a mudar para agradar ao pesquisador, podem perder a reputação aos olhos daqueles que fazem parte constante de sua vida e são, portanto, muito mais importantes do que o pesquisador e o que este possa vir a achar. Por outro lado, quando os pesquisados encaram o pesquisador como mais importante do que realmente é, como uma espécie de ameaça mais especificamente, podem mudar e encenar para ele uma espécie de show. Quanto menos importante acharem o pesquisador, mais se sentirão livres para reagir às outras restrições que os cercam e pressionam, diz Becker.

Não se deve esquecer, no entanto, que “os valores de qualquer grupo social são um ideal do qual o comportamento real pode às vezes se aproximar, mas raramente incorpora integralmente”. (Becker, 1994; 79) Esta afirmação foi vital para a compreensão do aparente caos gerado pelas informações passadas a mim, a princípio... Pude compreender porque falam de uma maneira, mas agem de outra, em tantos casos... Becker mostra que há dois tipos de atitudes perante os valores: a dos idealistas, que sentem de fato que os valores podem e devem ser seguidos e a dos cínicos que pensam que não há como seguir os valores

e alguém que os aceita de coração está enganando a si mesmo, sendo necessário fazer concessões para atender às exigências da vida cotidiana. O que costuma acontecer é as pessoas sentirem-se das duas maneiras, dependendo da situação e contexto. Muitas vezes, no entanto, usam a “linha oficial” como um meio de se preservar de uma ameaça que julgam o pesquisador representar. Lembro-me do caso de uma jovem universitária me dizendo no dia em que eu fui apresentada a ela como pesquisadora, que o ideal para a mulher muçulmana é que use roupas largas e compridas, “e que algumas usam blusas justas porque o marido não mostra o que é certo”. Falou isso olhando para algumas meninas que estavam no salão de festas aquele dia. Talvez tenha dito aquilo com medo de eu pensar que ela compactuava com o tipo de roupa que as outras estavam vestindo e a “julgasse mal”. Tempos depois me mandou uma mensagem com sua assinatura de e-mails padronizada e o endereço de seu álbum de fotos virtual. Lá vi várias fotos dela com suas amigas trajando blusas justas e curtas como qualquer menina brasileira de sua idade...

O fato da pesquisa de campo ser realizada em longo prazo e a coleta de dados ser efetuada em um número variado de situações diminui a possibilidade de interferência do pesquisador sobre os resultados. Observações múltiplas são importantes porque “nos convencem de que nossa conclusão não está baseada em alguma expressão momentânea e passageira das pessoas que estudamos, sujeita a circunstâncias efêmeras incomuns”.(Becker,1994; 86) Minha convivência com as comunidades pesquisadas possibilitou a análise das falas e ações não premeditadas com o intuito de criar uma imagem favorável.

Capítulo I – História da presença islâmica no Brasil

A primeira parte deste capítulo dedica-se à explanação da evolução do Islã no Brasil, dos escravos malês à imigração fundamentalmente sírio-libanesa, até a conversão de brasileiros à religião islâmica. Aborda também dados disponíveis sobre a distribuição sócio-econômica e territorial dos muçulmanos no Brasil, além do processo de institucionalização do Islã nas comunidades enfocadas nesta tese: o Centro Islâmico de Campinas e a Liga da Juventude Islâmica Beneficente do Brasil, situada no bairro do Brás, em São Paulo.

Antes de prosseguir, é interessante ressaltar que há algumas visões nativas que afirmam que o Islã teria chegado ao Brasil já na época do descobrimento, uma possível estratégia visando criar um lugar na história da “fundação” deste país e legitimar sua presença que seria tão antiga quanto o Cristianismo no Brasil. O Sheikh Muhammad Ragip al-Jerrahi, de Brasília, aponta a presença de muçulmanos já na expedição de Pedro Álvares Cabral para o Brasil³: Chuhabidin Bin Májid e o navegador Mussa Bin Sáte teriam feito parte da tripulação que chegou ao Brasil em 1500. Com o início da colonização, muçulmanos portugueses e espanhóis teriam se dirigido ao país, porém foram forçados pela Inquisição a converterem-se e a mudar de nome, daí a dificuldade em se encontrar registros de sua presença no Brasil. O Sheikh Jerrahi aponta como prova de suas presenças, processos e relatos do Santo Ofício, descrevendo suas práticas e costumes⁴.

3

http://www.halvetijerrahi.org.br/jerrahi/Artigos_Palestras/Historia_da_presenca_Islamica/historia_da_presenca_islamica.html

⁴ Ele cita: “Primeiras Visitações do Santo Ofício às Partes do Brasil - Denúncias de Pernambuco, 1593 - 1595, do Visitador Heitor Furtado de Mendonça, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Cartório da Inquisição, Códice nº 130, com edição especial do editor Paulo Prado, série Eduardo Prado, São Paulo, 1929”

De qualquer maneira, foi a partir do tráfico negreiro que um número mais elevado de muçulmanos definitivamente começou a chegar ao Brasil e é a este assunto que se refere o primeiro tópico deste capítulo.

I.1- O Islã no Brasil e o tráfico negreiro

Uma expressiva quantidade de muçulmanos chegou ao Brasil através do tráfico negreiro. Os malês, dirigentes de um levante na Bahia em 1835, são os mais conhecidos deles. Lideranças muçulmanas apontam, no entanto, a chegada de escravos muçulmanos logo nas fases iniciais do tráfico negreiro. Indivíduos alfabetizados e instruídos teriam sido trazidos para cá e, em um esforço de manutenção de suas tradições e conhecimentos, teriam tentado organizar “processos de educação” secretos, como afirma o Sheik Jerrahi (2003-a). Apesar da dificuldade de comunicação e do controle dos proprietários de escravos, tentaram promover a alfabetização e a recuperação do Alcorão e das Hadiths a partir do que tinham memorizado. Ainda segundo o Sheikh, o conhecimento dos escravos muçulmanos teria sido importante na formação de quilombos de resistência à dominação escravocrata, inclusive no mais famoso deles, o Quilombo dos Palmares. Documentos teriam o registro do papel de muçulmanos na estruturação de quilombos, entre eles, um certo Karin Ibn Ali Saifudin, considerado construtor das fortificações do Quilombo dos Palmares.

De origem iorubana, majoritariamente nagôs, negros muçulmanos na Bahia comandaram uma das maiores rebeliões escravas daquele estado, no ano de 1835. Os chamados malês, (professores, educadores em árabe), organizaram um levante que tomou as ruas de Salvador por horas, tendo repercussão até no exterior. Durante um bom tempo

continuou na memória da elite baiana que fez de tudo para impedir que novos levantes acontecessem, chegando a mandar de volta para a África alguns dos cerca de 600 participantes do movimento. Cunha (1987) levanta a hipótese de que estes escravos foram o principal componente da chamada “comunidade brasileira” de ex- escravos que se assentou em Lagos no século XIX. Segundo ela, para apropriar-se de um nicho econômico, (o comércio com o Brasil), passaram a demonstrar sinais diacríticos com relação à sociedade local, enfatizando “o elo” com a cultura brasileira e a própria religião católica! Voltando ao contexto baiano, os que não foram extraditados, foram condenados à prisão, às chibatadas, ou ainda, à pena de morte.

Segundo Reis (2003), o Islã foi a ideologia que conduziu a revolta e sua classe dirigente, os malês. Frisa que a religião islâmica foi o motor principal, porém não o único, e que se deve levar em conta a identidade de classe escrava e a identidade étnica dos nagôs também. Por fim, convém ressaltar que a ocupação dos escravos participantes, fundamentalmente como “negros de ganho”, ou seja, indivíduos que podiam realizar serviços urbanos remunerados durante uma parte de seu dia, lhes conferiu mobilidade necessária para organizar o levante, ao contrário dos escravos de fazendas do interior que tinham como forma de resistência a fuga para os quilombos.

I.2- A imigração sírio-libanesa para o Brasil

Este tópico é especialmente importante devido ao fato da grande maioria dos muçulmanos no Brasil ser de origem sírio-libanesa. A imigração de indivíduos sírio-libaneses para o país apresentou, no entanto, diversas fases sendo o início, marcado pela chegada quase que exclusiva de elementos cristãos.

O movimento imigratório em questão tem início em 1880, período em que a Grande Síria⁵ encontrava-se dominada pelo Império Otomano. Fatores demográficos, políticos, econômicos e culturais causaram o movimento de emigração. Alto crescimento populacional e pouca terra arável disponível geraram escassez de recursos materiais e econômicos, constituindo fatores de peso à decisão de emigrar. A expansão da rede de transportes também contribuiu neste sentido, como lembra Truzzi (1997), uma vez que possibilitou que bens manufaturados mais baratos chegassem aos mercados rurais, prejudicando artesãos e trabalhadores rurais que produziam em pequena escala para complementar sua renda. Conflitos religiosos foram incentivados pelo Império Otomano com o intuito de prevenir uniões e mobilizações contra seu jugo. Drusos e cristãos se envolveram em conflitos no Líbano, enquanto que cristãos e muçulmanos se desentenderam na Síria. Com a ameaça das potências ocidentais, o Império Otomano passou a tomar atitudes cada vez mais impopulares, aumentando o grau de insatisfação e os atritos entre diferentes grupos étnicos e religiosos. Em 1909, o serviço militar passou a ser obrigatório também para os cristãos, gerando um grande número de “fugas” para o exterior.

O principal motor da imigração, no entanto, foi a perspectiva de atingir um padrão de vida que jamais seria possível na sua sociedade de origem. A chegada das cartas narrando as experiências bem sucedidas na América com substanciosas somas de dinheiro incluídas, incentivaram e muito a vinda de novos conterrâneos. América, no entanto, não era um termo muito bem definido entre os imigrantes, muitos pensavam no Brasil, na Argentina e nos EUA como um país só. Vários chegaram ao Brasil ou à Argentina, porque lhes disseram que aqui também era América, apesar de terem como intuito chegar aos EUA. Outros, no entanto, conduzidos aos EUA, lá foram impedidos de entrar por

⁵ Até o final da Primeira Guerra Mundial, o termo Grande Síria englobava o Líbano em suas fronteiras.

problemas de saúde ou leis mais restritivas relativas à imigração e, para não perder a viagem, foram trazidos para cá.

A imigração em cadeia foi vital para o crescimento do movimento imigratório e dele falarei mais tarde. Não se pode esquecer também um importante aspecto cultural sírio-libanês, o sentimento de que não se pode sair perdendo, o dever de ser “igual ou melhor”, como aponta Truzzi. O retorno financeiro da primeira leva de imigrantes fez com que se tornasse importante para as demais famílias enviarem um ou mais de seus filhos para a América, para manter seu prestígio na sociedade local.

Com a queda do Império Otomano e o posterior domínio da França sobre o Líbano, aumentou o número de imigrantes muçulmanos, prejudicados pelo tratamento preferencial dado às comunidades cristãs daquele país. Com a independência do Líbano em 1943, efetuou-se um Pacto Nacional, onde o preenchimento dos cargos públicos foi atrelado à origem religiosa: 6 cristãos para cada 5 muçulmanos no parlamento. Porém, com o passar do tempo esta relação deixou de ser compatível com a população libanesa, os muçulmanos tornaram-se maioria e passaram a ver-se como sub-representados, além de economicamente desfavorecidos, como já o eram desde a época do domínio francês. A divisão de poder não compatível com o percentual populacional de muçulmanos e cristãos, aliada ao expansionismo sionista e ao conflito árabe-israelense (especialmente sírio-israelense), este último dentro do contexto da guerra fria até fins da década de 80 e da luta por hegemonia por parte da nação americana posteriormente, promoveram a deflagração da guerra do Líbano, em 1975.

A falta de perspectiva econômica, mais do que a própria violência fez com que os imigrantes que para cá vieram naquele período decidissem aqui permanecer, após o final do conflito. A principal exceção “dá-se com os muçulmanos xiitas do Sul do Líbano, que se

estabeleceram especialmente na tríplice fronteira após o início dos anos 1980, e que vêm retornando em grande volume ao Líbano após a desocupação israelense da “Faixa de Segurança”. Nesse sentido, deve-se considerar ainda que os muçulmanos, especialmente xiitas, têm dificultada a manutenção de seus costumes religiosos num país não muçulmano, enquanto os cristãos têm sua assimilação tornada mais fácil, o que faz com que os primeiros retornem em maior número.” (Gattaz, 2001,p. 151) A liberdade de culto costuma ser apontada como um dos principais fatores atrativos do Brasil, porém, esta apenas significa a permissão legal de seguir a religião que se bem entende, não englobando condições ideais de prática nem a ausência de preconceito por parte da sociedade mais ampla.

Ao contrário de italianos, portugueses, espanhóis e outros grupos europeus, sírio-libaneses não contaram com o sistema de imigração subsidiada, que visava prover mão-de-obra para o trabalho agrícola, num primeiro momento, e para a indústria a partir do começo do século XX. Isto se deve ao fato de não encaixarem-se no padrão das políticas imigratórias que visavam o branqueamento da população. Não representavam um tipo ideal, porém, não chegavam a constituir uma ameaça ao ideal de branqueamento, desta forma, encontraram portas abertas.

Como não vieram subsidiados, instalaram-se nas cidades e dedicaram-se à atividade terciária. A maior parte dos que aqui chegaram não possuía capital para investir, desta forma, a mascateação tornou-se a principal saída, até porque esta apresentava-se como uma atividade onde havia a possibilidade de se atingir um enriquecimento rápido, como mostra o depoimento de Ahmed Ali Kadri, muçulmano pertencente à primeira geração, residente em São Paulo: “Eu tinha até a opção de me dedicar ao meu ofício de barbeiro, mas uma pessoa que viaja em alto-mar, atravessa um oceano, vem para uma terra desconhecida, sem conhecer nada da língua não é por pouca coisa que vem... Não vem só para ganhar o

mínimo; vem por muito... ou então, nem viria! Por isso que todo árabe acaba se dedicando ao comércio, como mascate...” (in Osman, 1998, p.361-2) Conforme amalhavam algum capital, procuravam abrir pequenas lojas e chamar amigos e parentes para trabalhar consigo, vendendo suas mercadorias por consignação, dando início ao chamado efeito-corrente. Os lojistas que prosperavam procuravam investir no comércio atacadista e por fim, na indústria, em um sistema de rede em que os imigrantes mais antigos, já na posição de industriais e atacadistas forneciam mercadoria para os patrícios chegados mais recentemente que se encontravam exercendo as atividades de mascate ou varejista. Visando um tipo de reconhecimento que não teriam através do comércio, por mais bem sucedidos que fossem nesta área, começaram a investir na educação própria ou dos filhos, tendo em vista a entrada no mercado das profissões liberais: Direito, Medicina e Engenharia, as mais prestigiadas.

O tipo de trajeto percorrido pelos imigrantes sírio-libaneses no Brasil teve um peso muito grande no processo de construção de uma nova identidade étnica, fruto dos valores trazidos da terra natal, com a realidade com que se defrontaram no país receptor. Torna-se necessário, portanto, fazer uma explanação mais detalhada da construção da identidade desta etnia no solo brasileiro.

Segundo Truzzi, os pilares fundamentais da identidade sírio-libanesa são a religião, a aldeia e a família. Na Síria, ter uma religião é característica intrínseca de um indivíduo e em cada aldeia, a autoridade religiosa costumava ter em suas mãos muito mais do que o direito de aconselhar e comandar a vida espiritual do grupo, ela tinha seu poder expandido para os âmbitos civil, educacional e pessoal. As pessoas viviam em grupos que professavam a mesma religião e seita, ocupando bairros, cidades e até mesmo regiões definidas segundo este critério. A religião era um elemento de organização e ao mesmo

tempo de segregação, mais uma influência do modo de governar otomano. A família, por sua vez, atua no sentido de fortalecer estes laços no país receptor, como nos mostra o trecho seguinte: “A religião e a aldeia (ou cidade) definiram os laços básicos de lealdade entre os aqui chegados. A unidade sustentadora de tais laços foi e é a família ampliada”. (Truzzi, 1993, p. 10)

Gattaz afirma que os imigrantes muçulmanos, ao contrário de seus compatriotas cristãos, não formularam sua identidade em função da região de origem, classificando-se apenas como muçulmanos ou árabes. De fato, a religião islâmica é apresentada como principal instrumento auferidor de identidade para este grupo, mas não se pode negar que a região de origem também exerce alguma influência sobre os muçulmanos libaneses no Brasil, como Truzzi vem constatando em sua pesquisa em andamento a respeito das famílias muçulmanas no Brás. Pôde constatar que na rua Oriente, por exemplo, vários muçulmanos oriundos de pequenas cidades no sul do Líbano organizaram-se para articular, em conjunto, o nicho econômico do comércio de jeans, enquanto que muçulmanos do Vale do Bekaa vêm dedicando-se ao comércio de móveis populares. Feita esta ressalva, aponto outra diferença entre cristãos e muçulmanos salientada por Gattaz, a de que “... em relação aos imigrantes cristãos, a família muçulmana tem maior importância na preservação das identidades culturais, pois além de encontrarem menor oferta de locais de socialização, os muçulmanos enfrentam o problema de praticar uma religião quase inexistente no país e cercada de muito preconceito, fazendo com que a família torne-se o fator mais importante na preservação da identidade”. (Gattaz, 2001, p. 191)

A atividade de mascate foi a principal ocupação desempenhada pela etnia (cristãos e muçulmanos) quando aqui chegou e tornou-se parte fundamental de sua imagem perante a sociedade. Termos pejorativos como turco de prestação e referências a trapaças ligadas a

esta atividade, incomodaram muito os primeiros imigrantes. As identidades provenientes das aldeias ou regiões de origem, tão caras aos sírio-libaneses dissolveram-se no olhar da sociedade. Para esta, aqueles eram todos “turcos”, simplesmente, gerando outra fonte de descontentamento da colônia. Até o final da Primeira Guerra Mundial, chegaram ao Brasil com passaporte turco, sendo identificados com seu opressor, para seu desgosto. O fato de não se misturarem, comprar casas e estabelecer lojas nos mesmos bairros, além da alta proporção de casamentos com conterrâneos também era alvo de críticas da sociedade. As dificuldades lingüísticas, por sua vez, eram geradoras de complexo de inferioridade entre os primeiros imigrantes e motivo de chacota por parte dos brasileiros.

Ao invés de negarem a identidade étnica definida pela sociedade brasileira, atribuída fundamentalmente à atividade comercial, procuraram promover a aceitação da diferença e uma transformação de características pejorativas em qualidades valorosas. O trabalho duro e a perseverança foram qualidades reafirmadas e apontadas como exemplo de conduta.

Ao mesmo tempo, houve o processo de construção da identidade por oposição a determinados segmentos da sociedade. Os sírio-libaneses, assim como as demais etnias de imigrantes logo perceberam que o estrato mais desfavorecido e desvalorizado da sociedade era composto pelos negros, o que os levou a tomar a decisão de manterem-se afastados deles. Outro grupo do qual procuraram se diferenciar, para dissipar desconfianças e possíveis obstáculos à aceitação pela sociedade brasileira fazia parte da própria colônia. Havia “... a ênfase quase obsessiva em marcar distâncias em relação a conterrâneos de origem muçulmana e a tudo aquilo que vulgarmente a eles se associa: Islamismo, fanatismo, poligamia, costumes exóticos, etc.” “... a importância de se mostrar cristão e,

sobretudo plenamente *ocidental* representou um requisito de importância tal a ponto de gerar profundas divisões no seio da própria colônia.” (Truzzi, 1993, p. 70-71)

Apesar de todo este esforço, a colônia continuava sendo vista pela sociedade brasileira como um bloco monolítico... Hoje, porém, com a maciça cobertura da mídia sobre o Islã e os muçulmanos, creio que a identidade muçulmana ou “árabe” esteja sobrepujando a identidade sírio-libanesa.

Voltando ao passado, a colônia sírio-libanesa na realidade, vinha se fragmentando cada vez mais, não só em termos de religião, e acontecimentos políticos, mas também em função da antiguidade no país e da conseqüente diferença de capital amealhado. Com o fortalecimento de movimentos nacionalistas de emancipação após o final da Primeira Guerra Mundial, sírios e libaneses clamaram identidades próprias baseadas na noção de nacionalidade, uma novidade para um grupo que antes só atentava para a aldeia, região de origem ou família. Os intelectuais libaneses passaram a exaltar a origem fenícia, como forma de distanciarem-se da civilização árabe-islâmica.

O sucesso econômico, por sua vez, facilitou a inserção dos mais abonados na alta sociedade, mas, por outro lado, criou um certo distanciamento, físico mesmo, da parcela menos favorecida da comunidade. Digo distanciamento físico pelo fato de muitos mudarem-se para bairros e ruas de prestígio, longe dos locais ocupados majoritariamente pela colônia. No entanto, um espaço exclusivo de socialização entre os patrícios foi mantido, os clubes e associações recreativas e beneficentes, montados de acordo com a região de origem, entre o segmento cristão. Para os muçulmanos, porém, a socialização deu-se, prioritariamente, em torno da religião, promovendo o estabelecimento de associações beneficentes e mesquitas muçulmanas onde a nacionalidade e a região de origem não eram tidas como o fator principal, apesar de inegavelmente também

desempenharem seu papel... A formulação de sua identidade define-se mais pela ligação com a cultura árabe-islâmica do que pela região de origem, como ocorre no caso dos cristãos.

Além de clubes, sociedades beneficentes e mesquitas, é interessante apontar um outro espaço de socialização: a escola. Os cristãos procuraram matricular seus filhos em escolas católicas tradicionais e de prestígio. Entre os muçulmanos vê-se a existência mais recente de escolas particulares islâmicas na comunidade de São Paulo, em associação a grandes redes de ensino como Anglo e Sapiens. A Escola Islâmica Brasileira, por exemplo, situada na Vila Carrão, é uma escola bilíngüe ligada ao sistema Anglo de ensino e possui aulas de religião e língua árabe, com a opção ainda da língua espanhola, para não descendentes. Em São Bernardo, a então escola Sapiens passou a dar aulas de árabe e religião para atrair os filhos de famílias muçulmanas da região, levando hoje, o nome de Escola Barão de Mauá. Colégios católicos situados em áreas com forte presença de imigrantes muçulmanos, como o Colégio Bom Jesus, no Pari e o Santa Terezinha, também em São Paulo passaram a oferecer mais uma opção: incluíram aulas de religião islâmica e língua árabe fora do expediente padrão para atender a demanda. Foz do Iguaçu e Santo Amaro são outras cidades onde as comunidades muçulmanas já podem encontrar escolas oferecendo educação islâmica para seus filhos.

Encontram-se em pequeno número, mas representam mais uma alternativa de socialização e aprendizado da cultura muçulmana, além de organizações como a Wamy (Assembléia Mundial da Juventude Islâmica), o CDIAL (Centro de Divulgação do Islã para América Latina) e os cerca de 56 Centros Islâmicos espalhados pelo território nacional.

Ao longo da história de sua presença no país, os segmentos mais ricos procuraram mostrar “a compatibilidade da cultura da colônia com os ideais nacionais, num processo

simbolicamente rico que de certa forma renegocia a especificidade do grupo, a forma como este é apresentado aos ‘outros’”. (Truzzi,1993; 97) A inserção de membros da colônia libanesa no processo político mostrou o coroamento do processo de inserção na sociedade, uma vez que vários membros conseguiram eleger-se, fato que demandava mais do que os votos dos conterrâneos e descendentes para tornar-se possível. No caso específico dos muçulmanos, porém, podemos apontar apenas dois políticos atualmente, o prefeito da cidade do Guarujá, litoral de São Paulo, e o deputado estadual paulista, Said Mourad. Na revista Makka al Mukarama de janeiro de 2006, publicada pelo CDIAL, há uma matéria com o sugestivo título “Deputado Said Mourad em defesa da comunidade e do Islam”, relatando os últimos feitos do político. Eventos diplomáticos ligados a autoridades do mundo árabe e a defesa da causa palestina apresentam-se como os assuntos de maior destaque no relatório de suas atividades exposto pela revista. É interessante ressaltar também o seguinte pronunciamento: “A nação brasileira é formada por um caldeirão de etnias... o que não posso admitir como legislador é que se criem conflitos entre os povos que aqui vivem e contribuem com o país, disse o deputado Said da tribuna em referência aos políticos que transmitem preconceito chamando os árabes de turcos ou terroristas”⁶. Como um grupo formado basicamente por membros das classes média e alta, o aspecto da justiça social do Islã não constitui parte importante do discurso, ao menos no que toca ao contexto local. Ao invés de reivindicar recursos e ajuda financeira ao estado, os muçulmanos procuram se apresentar como “pessoas que contribuem com o país” e atentas ao que acontece com os irmãos de fé pelo mundo, estejam eles na Palestina, Iraque, Afeganistão ou Chechênia, como mostram os pronunciamentos do deputado e os sermões de sexta-feira nas mesquitas. Porém, não se pode esquecer dos problemas locais

⁶ *In* Makka al Mukaram, nº 112, janeiro de 2006.

apresentados às lideranças, sendo o principal deles a luta contra o preconceito disseminado pela mídia e, como apontado por Mourad, por alguns membros da classe política. Posteriormente, discutirei com mais detalhes a relação dos muçulmanos no Brasil com a política, seja ela local ou internacional.

I.3- A imigração de grupos muçulmanos de outras nacionalidades

Libaneses e sírios, nesta ordem, constituem os maiores grupos de muçulmanos no país. Os palestinos encontram-se em terceiro lugar. Dirigiram-se para o país fundamentalmente após a criação do Estado de Israel. Egípcios, marroquinos, sudaneses, nigerianos, sul-africanos e moçambicanos representam outras nacionalidades de imigrantes que aqui se estabeleceram, em número expressivamente mais reduzido.

A comunidade muçulmana de Campinas, de certa forma, constitui uma exceção, já que lá há uma heterogeneidade maior com relação aos demais Centros Islâmicos paulistas. Tal fato explica-se pela presença da Unicamp, segundo Mohamed Habib, líder da comunidade da região campineira. Egípcios deixaram seu país devido à perseguição política do ditador Nasser, alguns tornando-se professores da Unicamp, como o próprio líder da comunidade e, no momento da pesquisa, Diretor do Instituto de Biologia da universidade. Os poucos líbios que foram para Campinas o fizeram basicamente em virtude de cursos de pós-graduação também naquela instituição de ensino. Outros grupos, como os sul-africanos de origem indiana compõem a comunidade. Estes deixaram seu país fugindo do apartheid e aqui se estabeleceram trabalhando como empresários, vários deles no setor de ensino de idiomas, inglês, fundamentalmente. Moçambicanos de origem indiana já chegaram a constituir maioria naquela comunidade, porém, decepcionados com as crises

econômicas brasileiras desistiram do sonho de “fazer a América” aqui e deixaram, em sua quase totalidade o país na época do governo Sarney. Em número muito pequeno ainda encontram-se pessoas provenientes da Malásia e das Guianas.

A heterogeneidade torna ainda mais evidente a importância do ideal islâmico de estabelecer a religião como fonte primordial, para não dizer única, do processo de formação de identidade dos muçulmanos daquela comunidade, em detrimento das fronteiras estabelecidas por nacionalidades, raças ou territórios.

I.4- A conversão ao Islã

Segundo a pesquisa realizada por Ramos (2003) junto à mesquita de Abu Bakr em São Bernardo do Campo, o contato primário com a religião, daqueles que vem a se converter naquela comunidade, ocorre através dos livros publicados pelo Centro de Divulgação do Islã para a América Latina (CDIAL), da influência de muçulmanos de ascendência árabe e da curiosidade em conhecer o idioma. Marques (2000), por sua vez, enfatiza que as conversões dão-se principalmente junto a comunidades islâmicas de maior influência, como, por exemplo, a árabe muçulmana de São Paulo. Há, porém, vários convertidos via internet, sem nenhuma comunidade islâmica próxima ao seu local de origem.

No Centro Islâmico de Campinas tive contato com apenas três convertidos, um funcionário da Unicamp que conheceu o Islã através do líder da comunidade e também docente daquela universidade, um professor de História que se interessou pela religião através de seus estudos e procurou a mesquita e uma técnica em enfermagem que chegou até a religião islâmica por intermédio de um amigo que frequenta o Centro. O número de

convertidos naquele grupo é muito pequeno, por volta de 6, segundo informantes. Na Liga da Juventude Islâmica, pude entrar em contato com um número muito maior de convertidos. Segundo um de seus fundadores, Muhammad Chedid, não há números exatos sobre a quantidade de convertidos na Liga, mas crê que sejam por volta de 100 pessoas.

Várias moças que conheci contaram ter tomado a iniciativa de conhecer a religião por influência de amigas ou patrões muçulmanos. Algumas procuraram conhecer melhor a religião do namorado ou marido, há ainda alguns (as) poucos (as) que conheceram o Islã através da internet, moram em regiões mais afastadas e quando possível visitam a mesquita. Homens e mulheres solteiros ou casados de diversas idades compõem o grupo, com uma aparente predominância de indivíduos jovens de classes sociais mais baixas.

A assimilação do ethos religioso muçulmano ocorre de uma maneira gradativa, conforme aponta a pesquisa de Ramos, sentem a necessidade de "conhecer sobre o Islã" "antes de entrar nele". Afirmaram apresentar uma facilidade em aprender e incorporar a parte prática da religião, mas alegaram apresentar bastante dificuldade com o aprendizado da língua árabe, limitando um conhecimento mais aprofundado da religião.

Posteriormente, em tópico destinado ao campo religioso brasileiro, falarei mais detalhadamente sobre a disputa por clientela, atentando para o discurso do Islã perante a religiosidade local, além de discutir os fatores que favorecem ou não a conversão no Brasil.

I.5- Alguns dados sócio-econômicos dos muçulmanos no Brasil contemporâneo

Não há dados confiáveis sobre o número de muçulmanos no Brasil. Enquanto entidades nativas, como a Sociedade Beneficente Muçulmana de São Paulo apontam uma

quantia de cerca de um milhão de fiéis no país, o Censo de 1991⁷ indicou a quantia minúscula de 22.449 muçulmanos no Brasil! Acredito que seria necessário relativizar ambos os dados, primeiro porque os muçulmanos costumam ser agrupados na categoria religiosa “outros” no recenseamento, segundo, porque há uma tendência dos grupos religiosos de mostrarem-se maiores do que realmente são... Os geógrafos Waniez & Brustlein (2001) acreditam que este número gire em torno de 200.000 muçulmanos, considerando-se o número da categoria outros. Ainda segundo estes autores, mesmo subestimando o número de muçulmanos, o Censo de 1991 viria a confirmar a fraca proporção de muçulmanos dentre a comunidade imigrante sírio-libanesa e a forte capacidade de assimilação da sociedade brasileira.

Waniez & Brustlein cruzaram dados do Censo de 1991 formando tabelas a respeito de características econômico-sociais associadas à variável religião. Alegam que, apesar de subestimar o número de muçulmanos no país, os dados do Censo constituem uma fonte importante de análise, em virtude de sua abrangência nacional e da escassez de dados a respeito deste grupo no Brasil. Passaremos, então, com as devidas reservas, à análise dos dados apontados pelos autores.

Em primeiro lugar, a população muçulmana residente no Brasil em 1991 era majoritariamente urbana, (99,4% contra 76,4% do total de brasileiros), masculina, (59,5% contra o total de 49,4%) e de cor branca, (87,9% contra a totalidade de 51,6%). Waniez e Brustlein efetuaram todas as comparações posteriores com a parcela urbana da população brasileira, uma vez que praticamente todos os muçulmanos no Brasil vivem nas cidades.

⁷ Neste tópico utilizo os dados do Censo de 1991 por trabalhar com tabelas realizadas pelos geógrafos Waniez & Brustlein a partir de informações originárias daquele Censo. De qualquer maneira, não houve mudanças significativas no perfil sócio-econômico deste grupo a partir de então.

Mais de um quarto dos muçulmanos no Brasil não possuem a nacionalidade brasileira, 28,2%, contra 0,5% do total da população urbana. A nacionalidade brasileira foi fruto da naturalização para 12,6% deles, contra 0,1% da população urbana nacional. Quanto ao país de origem dos estrangeiros ou naturalizados, pode-se apontar uma predominância do Líbano, 48,8 e 60,1% respectivamente, e, em números bem menores, Síria, 4,4% e 4,5%, e Palestina 4,5% e 2,4%. Também é apontada uma forte proporção de muçulmanos oriundos de outros países da Ásia, representando 35,7% dos naturalizados e 23,3% dos estrangeiros. Segundo Waniez & Brustlein, estes constituem fluxos tradicionais provenientes de países do Oriente Médio. A novidade viria da África, responsável por 2,5% dos naturalizados e 5,8% dos estrangeiros. Sendo a naturalização a etapa natural que se segue à imigração, pode-se apontar um crescimento da imigração libanesa e africana.

Quanto à educação, os dados mostram que o nível educacional dos muçulmanos é muito superior ao apresentado pelo conjunto da população urbana. A taxa de alfabetização é um dos exemplos: 92,8% dos muçulmanos são alfabetizados, (sabem ler e escrever um texto simples na língua que conhecem) contra 82,2% da população urbana e 75,8% do total de brasileiros. É verdade que cerca de um terço dos muçulmanos não chegou a concluir ciclo escolar algum, mas este número é bem menor do que o apresentado pelo total de brasileiros residentes na zona urbana: 43%. Quanto ao nível superior, 13,5% dos muçulmanos o alcançaram contra apenas 4,8% da população urbana e 3,7% dos brasileiros em geral.

Partindo para o ramo de atividades, pode-se confirmar através dos dados do Censo a já sabida concentração no setor comercial: quase 60% dos muçulmanos desempenham este tipo de atividade, contra 15,2% da população urbana. O setor de prestação de serviços apresenta cerca de 10% dos muçulmanos, contra 21,1% dos brasileiros residentes nas

idades. Os autores ainda apontam mais três setores que, juntos, absorvem de 6 a 8% dos muçulmanos: as indústrias de transformação, o setor social e os serviços às empresas.

Quase 40% dos muçulmanos são empregadores, contra apenas 4,3% da população urbana. Conseqüentemente, há uma reduzida participação de empregados no setor privado, 23,5% contra 48,1%, enquanto que a proporção de trabalhadores autônomos se aproxima, 28,5% contra 20%. Desta forma, os autores alegam que “o perfil majoritário do muçulmano ativo é o de um comerciante independente ou patrão de uma empresa que emprega menos de 10 pessoas. Porém, além deste arquétipo, o recenseamento de 1991 revela uma multiplicidade de situações”. (Waniez & Brustlein, 2000, p. 163)

Em conseqüência do elevado nível educacional e do tipo de atividade desempenhada, os muçulmanos apresentam também um rendimento mais elevado que o da população urbana. A distribuição dos rendimentos foi medida pelo número médio de salários-mínimos mensais recebidos por pessoas de uma mesma família. Há cinco vezes mais muçulmanos na faixa máxima, representada pela quantia de 10 ou mais salários, do que brasileiros urbanos, 9,2% para 1,8%. A maior concentração dos muçulmanos nos níveis mais elevados acontece nos demais estratos, porém de forma mais atenuada: 18% contra 7,9% para a faixa de 2 a 3 salários, 19,8% contra 6,1% para a faixa de 3 a 5 salários e 12,5% contra 4% para a faixa de 5 a 10. Finalizando, apenas 13,7% dos muçulmanos recebem um salário mínimo ou menos, contra 55,7% da população urbana.

Quanto à concentração territorial dos muçulmanos no Brasil, pode-se dizer que o estado de São Paulo concentra o maior número deles, fato reforçado pelo elevado número de mesquitas e centros islâmicos neste estado, mais enfaticamente na capital e região metropolitana. O Paraná é o segundo maior estado acolhedor de muçulmanos, sendo Foz do Iguaçu, sua quinta cidade, a principal hospedeira desta minoria. A posição geográfica de

fronteira com Paraguai e Argentina, tão favorável ao comércio, (ainda mais após a assinatura do tratado de implementação do Mercosul), tem sido um dos fatores de atração dos muçulmanos para aquela cidade. O Rio Grande do Sul ocupa a terceira posição entre os estados brasileiros e, assim como o Paraná, não concentra os muçulmanos em sua capital. Uruguaiana, cidade fronteiriça com a Argentina é quem conta com o maior número de pessoas de confissão muçulmana, sendo seguida por Porto Alegre e Chuí. Nordeste, Centro Oeste e Norte também contam com a presença de comunidades muçulmanas. Nesta última região, porém, posso citar apenas uma comunidade na cidade Manaus e sem sede própria até o momento.

No Brasil, o percentual de sunitas e xiitas segue a média mundial: 90% deles pertencem a primeira vertente, 10% à segunda. Estes últimos costumam ser de imigração recente concentrando-se em Foz do Iguaçu. Há também as instituições xiitas Sociedade Beneficente Muçulmana do Brás, em São Paulo, e a Sociedade Beneficente Alauíta (uma sub-vertente do xiismo) no Rio de Janeiro, esta, porém, não vem desenvolvendo atividades, funcionando apenas como um ponto de referência institucional para os muçulmanos alauítas que lá se estabeleceram, segundo Montenegro (2000).

Apresento abaixo uma relação de mesquitas e organizações muçulmanas divididas em três tabelas. A primeira agrupa as instituições religiosas muçulmanas nas regiões Nordeste, Centro-Oeste e Sudeste (com exceção do estado de São Paulo⁸).

Tabela 1 - Mesquitas e Organizações Muçulmanas de cunho religioso nas Regiões Nordeste, Centro-Oeste e Sudeste *

⁸ Este, por concentrar o maior número de muçulmanos no Brasil, receberá uma tabela exclusiva.

Bahia

Salvador Centro Cultural Islâmico da Bahia

Pernambuco

Recife Centro Cultural Islâmico de Recife

Distrito Federal

Brasília Centro Islâmico de Brasília

Federação de Associações Muçulmanas

Goiás

Anápolis Sociedade Beneficente Muçulmana de Anápolis

Goiânia Sociedade Beneficente Muçulmana de Goiânia

Jataí Sociedade Beneficente Muçulmana de Jataí

Mato Grosso

Cuiabá Sociedade Beneficente Muçulmana de Cuiabá

Mato Grosso do Sul

Campo Grande Sociedade Beneficente Islâmica do Mato Grosso do Sul

Corumbá Sociedade Beneficente Muçulmana de Corumbá

Dourados Sociedade Beneficente Muçulmana da Grande Dourados

Minas Gerais

Belo Horizonte Sociedade Beneficente Muçulmana de Belo Horizonte

Rio de Janeiro

Rio de Janeiro Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro

Sociedade Beneficente Alauíta

Fontes: O Portal do Islam no Brasil (www.alcorao.com.br/sociedades.asp - 04/04/2006); Islam in Latino América (www.webislam.com/elementos_wi/WI_Latino/Brasil_listadoCentros.htm - 04/04/2006); Montenegro (Sílvia) Dilemas identitários do Islam no Brasil- a comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro, tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ, 2000.

*A São Paulo, maior concentrador de muçulmanos no país, é dedicada uma tabela exclusiva.

A segunda tabela foi destinada à Região Sul, com destaque ao estado do Paraná, maior concentrador de muçulmanos da região e segundo na escala estadual no país.

Tabela 2 - Mesquitas e Organizações Muçulmanas de cunho religioso na Região Sul

Paraná

Curitiba	Sociedade Beneficente Muçulmana do Paraná
Foz do Iguaçu	Mesquita Omar Ibn Khattab
Guarapuava	Sociedade Beneficente Muçulmana de Guarapuava
Londrina	Sociedade Beneficente Muçulmana do Norte do Paraná
Maringá	Sociedade Beneficente Muçulmana de Maringá
Paranaguá	Sociedade Beneficente Árabe Muçulmana de Paranaguá
Ponta Grossa	Sociedade Beneficente Muçulmana de Ponta Grossa
São José dos Pinhais	Sociedade Beneficente Islâmica de Curitiba

Rio Grande do Sul

Chuí	Sociedade Beneficente Muçulmana
Livramento	Sociedade Beneficente Muçulmana

Porto Alegre	Centro Cultural Islâmico
Uruguaiana	Sociedade Beneficente Muçulmana de Uruguaiana
Santa Catarina	
Lages	Sociedade Beneficente Muçulmana de Lages
	Núcleo de Estudos Islâmicos

Fontes: O Portal do Islam no Brasil (www.alcorao.com.br/sociedades.asp - 04/04/2006); Islam in Latino América (www.webislam.com/elementos_wi/WI_Latino/Brasil_listadoCentros.htm - 04/04/2006) e Montenegro (Sílvia) Dilemas identitários do Islam no Brasil- a comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro, tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ, 2000.

As cidades de Criciúma e Tubarão, em Santa Catarina, também possuem comunidades muçulmanas, porém, ainda não institucionalizadas.

É apresentada, por fim, a Tabela 3, destinada ao Estado de São Paulo, maior concentrador de muçulmanos e, conseqüentemente, de organizações islâmicas.

Tabela 3 - Mesquitas e Organizações Muçulmanas de cunho religioso em São Paulo

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

	Liga da Juventude Islâmica do Brasil
	Sociedade Beneficente Muçulmana do Brás
	S.B.R.C. Islâmica de São Miguel Paulista
	União dos Estudantes Muçulmanos no Brasil
	S.B. Muçulmana de Brasileiros e Divulgação do Islam
Barretos	União Beneficente Muçulmana de Barretos
Campinas	Centro Islâmico de Campinas
Colina	União Beneficente Muçulmana de Colina
Guarulhos	Liga Cultural Árabe- Brasileira
	Mesquita Al- Murabitun
	Sociedade Beneficente Islâmica de Guarulhos
Jundiaí	Centro Islâmico de Jundiaí
Mogi das Cruzes	Sociedade Beneficente Islâmica de Mogi das Cruzes
Santos	Sociedade Beneficente Islâmica de Santos
São Bernardo do Campo	Associação Jassib
	CEDI- Centro de Divulgação do Islã
	Centro de Divulgação do Islã para a América Latina
	Clube Sultan Yacob
	Sociedade Beneficente Islâmica
	Sociedade Beneficente Islâmica Abu Bakr al-Sadik
	Wamy – Assembléia Mundial da Juventude Islâmica
Taubaté	Sociedade Beneficente Islâmica de Taubaté

Fontes: O Portal do Islam no Brasil (www.alcorao.com.br/sociedades.asp - 04/04/2006) & Islam in Latino América (www.webislam.com/elementos_wi/WI_Latino/Brasil_listadoCentros.htm - 04/04/2006)

Pode-se observar a grande quantidade de centros islâmicos na capital e região metropolitana, principalmente Guarulhos e São Bernardo do Campo. Tomei como objetos de análise nesta pesquisa a Liga da Juventude Islâmica, situada em São Paulo, no bairro do Brás, e o Centro Islâmico de Campinas. O primeiro por apresentar um perfil típico dos muçulmanos em São Paulo: de origem predominantemente libanesa e dedicação ao comércio, além do grande dinamismo desta comunidade expressado pelas aulas e atividades desenvolvidas junto à população local. Campinas, por sua vez, constitui um caso de análise bastante interessante que nunca havia sido estudado. Esta comunidade apresenta um perfil étnico mais variado, além de concentrar-se em um ramo de atividade diferenciado, o setor educacional. Nos tópicos seguintes faço uma explanação mais detalhada dos dois Centros Islâmicos pesquisados e do perfil de suas comunidades.

I.6- O Centro Islâmico de Campinas

Neste tópico, discorro com maior minúcia a respeito da composição étnica e cultural dos membros deste centro, além dos tipos de ocupação predominantes e da descrição da institucionalização do Islã nesta comunidade.

O Centro Islâmico de Campinas foi fundado em 1977 graças à iniciativa de seu hoje presidente Sr. Ismail Hatia. Sul-africano de origem indiana, chegou ao Brasil em 1956 fugindo do *apartheid*, estabelecendo-se como empresário do ramo de ensino de idiomas, no ano de 1960. Partiu para a África do Sul na década de 70 com o intuito de levantar capital

para a implantação do Centro Islâmico. Conseguiu arrecadar 25 mil dólares entre os membros da comunidade islâmica de origem indiana daquele país, a comunidade muçulmana indiana mais influente fora da Índia, segundo ele. Com o dinheiro, comprou um grande terreno no Parque São Quirino e deu início à construção da Mesquita, que pôde contar posteriormente, com a ajuda de muçulmanos residentes na cidade de Campinas e região (Sorocaba, Piracicaba, Sumaré, Pedreira, Americana e Hortolândia), entre eles, pessoas de nacionalidade libanesa, sul-africana, indiana, palestina, egípcia, etc..

Um engenheiro de origem palestina, pertencente à comunidade, desenhou sua planta inspirado na Mesquita do Domo da Rocha em Jerusalém. A mesquita de Campinas possui um andar superior destinado às mulheres. No Islã, homens e mulheres separam-se para rezar, as moças devem ficar em uma área específica para elas ou, quando a mesquita não possui um andar superior, ficam na parte de trás do salão. Apontada pelos ocidentais em geral como uma atitude discriminatória com relação à porção feminina dos crentes, a explicação dada pelos muçulmanos é de que há a separação pelo simples motivo de evitar constrangimento às mulheres, uma vez que para rezar se posicionam de uma forma que poderiam se sentir envergonhadas na frente de um homem. Além disso, os homens poderiam desviar sua atenção num momento em que devem estar concentrados em Deus.

As crianças, teoricamente, deveriam ficar atrás dos homens e na frente das mulheres, separando os dois grupos, de acordo com as recomendações do Sheikh de origem libanesa, chegado em novembro de 2004. Na prática, porém, ao menos anteriormente à sua chegada, pude observar várias crianças no andar de baixo com seus pais e os bebês de colo com suas mães no andar de cima. Percebi uma grande liberdade por parte das crianças, que por diversas vezes brincavam, faziam bagunça e até mesmo falavam alto enquanto alguém proferia algum discurso. Não costumam ser repreendidas, todos sempre sorriem e levam na

brincadeira. Um dia a mãe de uma delas comentou comigo que agem dessa maneira por receio de que se exigirem muita disciplina naquele local, talvez não queiram mais ir lá. Deixam-nas à vontade para que gostem de freqüentar a Mesquita e desenvolvam este hábito, uma indicação da religião como escolha individual.

A área das mulheres é bem menor do que a destinada aos homens, fato condizente com a não-obrigatoriedade da presença das mulheres muçulmanas na mesquita. Estas são dispensadas desta obrigação por terem deveres a efetuar “tão sagrados quanto a própria oração”, isto é fazer o almoço, cuidar dos filhos e da casa. Na área destinada a elas encontram-se duas cadeiras, um banco (onde geralmente, apenas as mais velhas se sentam) e alguns livros do Centro de Divulgação do Islã para a América Latina. Posteriormente, passaram a deixar alguns véus naquele recinto para o uso de possíveis visitantes. (A princípio, procurava-se o sr. Mohamed Gamal, responsável pela recepção e orientação dos visitantes, que prontamente emprestava um dos véus guardados no escritório da mesquita.) Logo abaixo da escada que dá acesso à área das mulheres encontra-se um pequeno banheiro onde podem fazer as abluções. Os homens têm a sua disposição um recinto para abluções em um tamanho bem maior do que o fornecido para as mulheres. Logo na entrada, há uma sapateira, onde os homens deixam seus sapatos. As mulheres colocam seus sapatos na entrada de sua área, ao lado da escada. Prateleiras com coleções de livros em árabe e em português estão presentes na área masculina, assim como quadros com trechos do Alcorão em árabe, um relógio e a Qibla, indicando a direção de Meca.

Além da Mesquita propriamente dita, há uma construção ao lado com uma sala, onde há uma espécie de escritório e atrás, uma residência teoricamente destinada ao Sheikh da Mesquita. No ano de 2004, porém, apenas o senhor egípcio Mohamed Gamal, funcionário aposentado da CPFL residia lá, fazendo o primeiro contato com as pessoas que

procuravam o centro. Extremamente simpático e gentil com todos, costuma apresentar o centro aos visitantes e encaminhar aos líderes aqueles que lá foram em busca de maiores informações sobre a religião. Com a chegada do novo Sheikh em novembro de 2004, um libanês que estava residindo nos EUA há oito anos, passaram a dividir provisoriamente o local. A pessoa que conduzia as orações anteriormente era o Sr. Abdalla, de origem palestina, residente na Jordânia, imigrou para o Brasil onde casou-se e teve filhos com uma brasileira católica que converteu-se posteriormente.

Ao lado da residência então dividida entre o Sheikh e o sr. Gamal, há um grande salão onde as famílias se reúnem para os almoços mensais da comunidade, sempre em um domingo, e nas festividades do Dia do Sacrifício e do Ramadan. Neste salão encontram-se mesas, cadeiras, bancos e uma lousa usada para as aulas de árabe aos sábados para as mulheres e outros alunos que pagam aulas particulares do idioma. Pôsteres e quadros mostram imagens de Meca e trechos do Alcorão. Há uma pequena cozinha com geladeira e armário para guardar a louça. É um local simples e sem ostentação. Por fim, encontra-se um pomar na parte de trás da mesquita.

Em um site criado em nome da comunidade de Campinas, que nos últimos tempos encontra-se fora do ar, assim foi definido o propósito de sua fundação: “A sua finalidade desde o início, é manter a mesquita nas diversas atividades religiosas e sua sede social, voltadas para o bem estar, a prática religiosa e a integração da comunidade islâmica, preservando a identidade de cada muçulmano independente de seu país de origem e principalmente a orientação e ensino religioso, além da língua árabe, para todos os filhos que aqui nascem. Sendo um pólo de integração entre a comunidade islâmica e a comunidade brasileira, tendo como base uma divulgação religiosa correta nos diversos meios da sociedade e estando de portas abertas para receber os interessados em conhecer a

religião islâmica, o Centro Islâmico de Campinas, tem um papel fundamental na conversão de não-muçulmanos para muçulmanos, que representam hoje, dentro desta comunidade, uma porcentagem expressiva”.

É interessante atentar para a ênfase na preservação da identidade de cada muçulmano independente de seu país de origem. Mais especificamente, creio ser possível afirmar que o princípio da unicidade do Islã acima das noções de etnia e territorialidade mostra-se ainda mais vivo na comunidade de Campinas do que entre as comunidades paulistanas homogeneamente compostas por sírio-libaneses. A heterogeneidade do grupo, formado por sul-africanos de origem indiana, egípcios, libaneses, líbios, palestinos, etc, colocaria em foco o próprio Islã em detrimento de uma identidade cultural e nacional em particular.

Quanto ao seu papel de atuar como uma “base divulgadora correta da religião” e atender aos interessados em conhecer sobre a religião islâmica, pode-se citar a visita de jornalistas da TV Bandeirantes, estudantes de jornalismo da PUC e alguns poucos curiosos que apareceram no período de janeiro de 2004 a janeiro de 2005, período em que frequentei assiduamente a mesquita. Assim como outros centros islâmicos são procurados para dar informações sobre assuntos polêmicos relacionados ao Islã, como o papel da mulher muçulmana, o terrorismo e o fanatismo.

O “papel fundamental na conversão de não-muçulmanos para muçulmanos” não parece, de fato, constituir uma preocupação da comunidade. Na prática, a ênfase na preservação cultural sobrepuja a conversão. Neste período de um ano, das cerca de 8 mulheres que apareceram buscando conhecer a religião para uma possível conversão⁹,

⁹ Também apareceram homens visando uma possível conversão, porém, comento aqui apenas os casos femininos.

apenas uma chegou a retornar depois da primeira visita. Uma delas apareceu por lá indicada pelo namorado de origem árabe, outra por indicação de amigos muçulmanos do seu irmão, um grupo de quatro ou cinco mulheres evangélicas da Congregação Cristã também visitou a mesquita, assim como uma estudante da PUC e uma técnica em enfermagem de uma universidade da região, a única que continua frequentando a mesquita. Os sermões são realizados em árabe e logo depois em português, mas isto não necessariamente seria uma exigência dos brasileiros uma vez que a própria formação da mesquita contou com um papel muito importante de indivíduos de origem não árabe e que não dominam este idioma... Em geral não parecem se esforçar para manter estas pessoas por lá. Tal atitude já foi justificada baseada na suposta proibição de pressionar às pessoas a converterem-se, processo que deveria “ser natural e espontâneo”. No entanto, muitas vezes nem se dirigem às visitantes para cumprimentá-las, são bastante reservados com quem não conhecem. Tanto é que sempre que alguma mulher visitava a mesquita, o Sr. Gamal pedia para eu ajudar a recepcioná-la e mostrar a área das mulheres... Não costumam tomar iniciativa de conversar com as visitantes, mas respondem às suas perguntas e tentativas de aproximação, algo que nem sempre acontece nas comunidades de São Paulo, segundo depoimentos...

Quanto aos homens, não as cumprimentam porque segundo a “etiqueta” nativa, é de bom tom baixar os olhos em presença de uma mulher não pertencente ao círculo familiar, em sinal de respeito. São também um tanto quanto desconfiados. Lembro-me de uma vez em que uma moça chegou para conhecer a mesquita, estava sem véu. Ela olhou para mim e as outras mulheres, só eu a cumprimentei. Tentei apresentá-la à jovem líbia que estava sentada ao meu lado e esta logo me falou, cochichando: “mas, quem é ela, você a conhece?”. Outro dia, saí da área das mulheres conversando com uma estudante de jornalismo da PUC e logo depois um senhor sul-africano quis saber quem era aquela moça,

se eu a conhecia. Até entre as crianças existe um sentimento de desconfiança, como mostra a fala de um menino de cerca de oito anos, brasileiro filho de imigrantes de origem palestina: “Tem gente que espiona as mesquitas, que nem aquele cara maluco que veio aqui aqueles dias, ele queria ver tudo, a área das mulheres, tudo, eu acho que ele era um espião”. Referiu-se a um senhor que tem freqüentado a mesquita e, na ânsia de ver e conhecer por completo o ambiente subiu até a área das mulheres, mesmo sabendo ser proibido... Influenciado pelos estereótipos disseminados pela mídia, passou a me fazer uma série de perguntas sobre os muçulmanos, tão logo foi apresentado a mim. “São todos fanáticos, não é? E as mulheres, são tratadas que nem escravas?” Procurou falar em inglês quando algum dos muçulmanos se aproximava, do lado de fora da mesquita. Mal sabia ele que diversos membros da comunidade dominam esta língua também, provavelmente melhor do que ele próprio... Todos os visitantes quando eram apresentados a mim, sentiam uma certa cumplicidade pelo fato de eu ser brasileira e despejavam várias perguntas do mesmo naipe, muito condizentes com a exposição estereotipada dada pela mídia ao Islã e aos muçulmanos.

Continuando o assunto da desconfiança, em um dos almoços da comunidade, um líbio estudante de pós-graduação da Unicamp me disse que a CIA e o Mossad procuram infiltrar agentes secretos nas comunidades muçulmanas ocidentais, inclusive no Brasil. Eu mesma quando comecei a freqüentar as aulas de árabe para mulheres, aos sábados, cheguei sozinha e fui me apresentar para as professoras, jovens vindas da Líbia e bastante rigorosas no cumprimento das obrigações religiosas, como o uso da vestimenta por exemplo. Pareciam receosas com minha presença, queriam saber se eu era brasileira, se era esposa de um senhor que estava conversando comigo e com uma menininha de uns 5 anos, na porta da mesquita, antes delas chegarem... Expliquei que estávamos conversando porque ele

queria saber quando começaria a aula para sua filha tomar parte e que eu estava lá por indicação de Fádua, uma descendente de palestinos, amiga delas. Tudo mudou quando perceberam que já me conheciam na Mesquita e passaram a ser muito simpáticas e gentis, a partir de então. Foi compreensível o seu estranhamento, uma vez que elas seguem o costume de não conversar com homens que não sejam de sua família, na realidade, são umas das únicas que fazem isso lá na comunidade de Campinas. Estão no país há 4 anos e nem sequer freqüentam os almoços da comunidade porque lá homens e mulheres dividem o mesmo espaço, atitude com a qual não concordam. Nestes eventos, realizados sempre em um domingo e uma vez por mês, o Centro Islâmico torna-se sede de um grande evento “familiar”, onde as senhoras levam cada uma um prato (que pode ser desde a típica comida árabe e indiana a mais popular macarronada...) Após a refeição, as senhoras (e às vezes, alguns homens também) lavam a louça e guardam-na nos armários. Não há funcionários para tal tarefa.

Voltando à questão da recepção de novos membros, lá não há atitudes de acolhimento explícitas como em algumas igrejas evangélicas ou na Renovação Carismática Católica, se você é um completo desconhecido. É preciso ser familiar ou amigo de (indicado por) algum membro para ter uma recepção mais “calorosa”. Eu mesma quando cheguei me apresentei como pesquisadora da UFSCar que já havia feito um contato prévio com o líder da comunidade, o professor egípcio Mohamed Habib, quando este veio, a convite do meu orientador, apresentar uma palestra sobre o Islã na minha universidade. Fui muito bem recebida e sempre apresentada aos outros através desta referência.

Dos cerca de 300 membros que compõem a comunidade, um número bem pequeno é composto por convertidos. Segundo um informante, este número gira em torno de seis pessoas, segundo outro, no entanto, são cerca de 18... De qualquer maneira, a comunidade

é formada fundamentalmente por imigrantes de diversas nacionalidades e seus descendentes, sendo a maior parte de classe média. De acordo com a auto-definição exposta no antigo site da comunidade: “Nossa comunidade é formada principalmente por engenheiros, bacharéis, médicos, professores, advogados, empresários e comerciantes¹⁰”. No dia 20 de janeiro de 2005, uma quinta-feira, foi celebrado o Eid al Adha, um dia de festa para os muçulmanos que se reuniram do começo da manhã até a hora do almoço para rezar e depois participar de uma confraternização. Comentei que era uma pena que o Eid tinha caído em uma quinta-feira e não em um domingo como no ano passado e que talvez prejudicasse a ida de algumas pessoas para a comemoração na mesquita. Um senhor da comunidade (um dos poucos que trabalhava como prestador de serviços) logo respondeu que isso não constituía um problema, já que a maioria dos freqüentadores do Centro é dona de seu próprio negócio, “é patrão”, como ele disse e pode fechar o estabelecimento de acordo com sua própria vontade, ficando livre para participar da festividade. Este é só um pequeno exemplo de como a condição sócio-econômica pode facilitar a prática da religião por parte de uma minoria. Há libaneses trabalhando no ramo de confecções, empresários do setor de ensino de idiomas, professores universitários, estudantes estrangeiros de pós-graduação, engenheiros, advogados... A atividade educacional é algo fortemente presente na vida dos membros daquela comunidade e o estudo superior parece constituir a regra para seus jovens, tanto moças quanto rapazes.

Quanto à educação islâmica, não havia, no período em que freqüentei o Centro, uma infra-estrutura sólida como a encontrada na Liga da Juventude Islâmica no Brás, por exemplo. Em primeiro lugar, o Centro Islâmico de Campinas conta com apenas 300 pessoas, enquanto que o segundo apresenta um total de 200 famílias! Há muito mais

¹⁰ Uma definição que não deixa de expor uma grande preocupação com status e respeitabilidade.

recursos e demanda por informação na Liga do que em Campinas. De qualquer forma, freqüentei o Centro de janeiro de 2004 a janeiro de 2005, apenas em setembro começaram a oferecer aulas de língua árabe gratuitas para os interessados. Duas professoras líbias presentes no país para acompanhar seus maridos, ambos estudantes de pós-graduação na Unicamp, começaram a ensinar voluntariamente duas descendentes de sul-africanos de origem indiana, uma filha de líbio e boliviana e uma filha de palestinos que sabia falar, mas não escrever em árabe. Depois de um certo tempo, apenas uma delas pôde continuar dando aulas, uma jovem que estudava medicina na Líbia, mas trancou a matrícula para acompanhar o marido e a filha pequena ao Brasil, mesmo sem saber se poderia retomar o curso quando retornasse ao seu país¹¹. Seu esposo veio para o país em virtude de um pós-doutorado em Química na Unicamp. Aos sábados, também ensinava árabe, desta vez, para adolescentes descendentes de palestinos. Estes já dominavam a língua oralmente, aprenderam a se comunicar nas várias viagens ao Oriente Médio que fizeram com os pais, porém também não sabiam escrever. Constituíam grupos pequenos e marcados pela amizade e conhecimento mútuo. Eu era a única de fora da comunidade, mas como já disse, após apresentações, com referências, fui tão bem recebida quanto às demais. Quanto à aula de religião, assisti apenas a uma, proferida pelo mesmo líbio, não havia constância no que toca a esta atividade. A esperança era de que com a chegada do Sheikh em novembro seriam oferecidas aulas de árabe e religião de forma mais sistematizada.

Por diversas vezes pude acompanhar a participação de membros da comunidade em eventos dedicados ao ensino da religião islâmica organizados por entidades de São Paulo, como a Sociedade Beneficente Muçulmana, e de São Bernardo do Campo, como o CDIAL.

¹¹ Os papéis de mãe e esposa parecem continuar a ser as mais importantes atribuições na vida de muitas muçulmanas, a despeito de seu nível educacional.

Algumas vezes, participavam ativamente, como na palestra proferida pelo líder da comunidade Prof. Mohamed Habib na Mesquita do Estado em decorrência dos atentados de Madri, realizados no dia 11 de março de 2004. Encontros organizados pela Wamy destinados aos jovens, assim como um encontro internacional exclusivamente feminino promovido pelo CDIAL também contaram com a presença de membros da comunidade de Campinas, ainda que em pequeno número. Discorro sobre estes eventos com mais detalhes em tópicos posteriores.

I.7- Liga da Juventude Islâmica Beneficente do Brasil

A Mesquita da Liga da Juventude Islâmica Beneficente do Brasil situa-se na divisa entre os bairros do Brás e do Pari. Foi fundada para atender a necessidade de um local de orações para os comerciantes de imigração recente que lá se estabeleceram. Como conta o libanês Muhammad Chedid, um de seus fundadores, no início, os muçulmanos viviam espalhados em diferentes localizações, Guarulhos, Penha, Vila Formosa, Brás, Santana, Cambuci. Desta forma, procuraram construir algo central para todos, na Avenida do Estado, a chamada Mesquita Brasil. Com o crescimento da cidade de São Paulo ficou cada vez mais difícil deixar os bairros para ir à mesquita, surgindo a idéia de cada comunidade criar seus próprios locais de oração, em São Bernardo, Guarulhos, São Miguel...

Quando Chedid chegou ao Brasil, em 1987, logo dirigiu-se ao Brás devido ao fato de muçulmanos de sua cidade já residirem naquele local e não encontrou nenhum espaço físico comum onde pudessem se reunir para orações e confraternizações: “então nós do Brás chegamos e não achamos nada que nos “*une*”, era cada um com seu trabalho e com sua religião, só representada por si mesmo”. Alugaram um quarto e passaram a freqüentá-

lo, no início, dois, três, quatro fiéis... Visitaram os muçulmanos do bairro e informaram-nos sobre a nova sede. Aos poucos, a participação dos fiéis foi crescendo até que em 1998 fizeram um projeto de construção de uma mesquita. Procuraram ajuda financeira através de países árabes e “árabes que estavam bem de vida no Brasil” e em cerca de 6 anos de arrecadação levantaram dinheiro suficiente para construir a sede. Em uma das aulas de religião da Liga, proferida por um dos participantes de sua fundação, foi comentado que o dinheiro do exterior demorou tanto a chegar que foi usado para “comprar carpetes, coisas assim, inclusive o elevador, que não fazia parte do projeto original, mas com a chegada do dinheiro resolvemos colocar”¹². A doação da comunidade residente no Brasil teria sido a principal fonte, onde os fiéis doavam quanto podiam, “havia quem doasse 100 e quem doasse 100 mil...”, segundo o professor.

De qualquer forma, Arábia Saudita, Kuwait e Emirados Árabes Unidos cooperaram com a construção desta e de outras mesquitas no Brasil. Segundo Chedid, seriam, ao lado do Egito, os principais colaboradores internacionais do processo de institucionalização do Islã no Brasil. Além da ajuda financeira para a construção de mesquitas, financiam sheikhs para dar aula de árabe e religião no Brasil e fornecem educação religiosa para líderes muçulmanos locais naqueles países.

Cerca de 200 famílias muçulmanas residem no bairro, a maioria da cidade libanesa de Trípoli. O comércio de jeans tornou-se o principal ramo de atuação desta comunidade, assim como o comércio de móveis concentrou boa parte dos muçulmanos de São Bernardo do Campo. É interessante chamar a atenção para o fato de que a cidade e/ou região de origem constituiu um fator decisivo para o estabelecimento dos imigrantes libaneses de origem muçulmana em áreas específicas, assim como ocorreu com os cristãos libaneses.

¹² Tal comentário indica uma preocupação em mostrar independência do “mundo muçulmano”.

A socialização oferecida aos recém-chegados fez ainda com que se direcionassem a um determinado ramo de atuação, como mostra este trecho da entrevista de Chedid:

“Vamos falar assim, eles se juntaram, se uniram pela mesma causa, então vamos ver, as pessoas que vieram do Líbano de uma certa cidade e viveram em São Bernardo, por exemplo, mexem com móveis, as pessoas todas que vieram para o Brás, mexem com jeans. Então, quem quer vir para o Brás, sem querer acaba entrando neste ramo, por que? Porque acaba aprendendo, conhecendo este ramo, se envolvendo nele...”

Este processo se dá da seguinte maneira:

“Quando o muçulmano vem para cá para o Brasil e vem recém-chegado, ele não conhece a língua, não conhece as pessoas... Quem vai dar emprego para ele, quem vai ajudá-lo, quem vai dar oportunidade? Tem que ser os muçulmanos que estão bem sucedidos porque eles devem abrir esta oportunidade para ele, não quer dizer que vão dar para ele dinheiro, ou vão dar para ele uma loja, mas de uma certa maneira, acabam empregando ele, ajudando a aprender a língua, o ramo. Depois disso, acabam fazendo o papel de fiador quando for montar a própria loja, alugar uma casa...”

Chedid aponta o dever religioso dos muçulmanos bem-sucedidos em ajudar os recém-chegados, credita à formação islâmica a solidariedade e apoio aos imigrantes mais recentes. Defendo a idéia de que a região de origem desempenha um papel importante no encaminhando dos imigrantes a esta ou aquela cidade ou bairro e a religião islâmica completa o elo de ligação estimulando a solidariedade e a cooperação mútua.

Após os libaneses, os maiores grupos são formados por sírios e palestinos. Há também imigrantes de origem africana, conversos e uma população flutuante formada por visitantes de diversos países do mundo em passagem pelo Brasil: libaneses, sul-africanos, paquistaneses, etc. Segundo Chedid, os conversos constituem cerca de 100 pessoas, que costumam freqüentar a mesquita com mais assiduidade aos sábados, uma vez que o

trabalho dificultaria em certa medida sua presença às sextas-feiras. Afirmou não ter dados a respeito da quantidade exata de fiéis por gênero, mas acredita que apresentam-se em quantidades equivalentes.

O número crescente de conversos levou a mudanças na condução dos sermões. No começo tudo era conduzido em árabe, já que o público era composto praticamente apenas por imigrantes. Depois, com a chegada dos convertidos, um dos membros da comunidade fazia um resumo oralmente, em português, em cerca de cinco minutos, no intervalo do sermão. Não funcionou porque restringia muito o acesso às informações transmitidas em árabe, como salienta o sr. Chedid:

“Ele (o muçulmano convertido brasileiro) ouve meia hora em árabe e 5 minutos em português: não corresponde! A gente começou a fazer a tradução em papel, só que aí o brasileiro achou também que estava sendo injustiçado porque ele vem no sermão, o árabe senta, ouve, participa e está tudo legal, o brasileiro senta meia hora sem entender nada e quando está saindo na porta pega um resumo para ler em casa ou enquanto está andando na rua, quer dizer, não é toda hora que ele vai fazer isso, mas com o avanço da tecnologia, a gente percebeu a possibilidade de comprar equipamento de tradução simultânea. Pensando nestes brasileiros que se converteram e tem o direito de ouvir, como o árabe também ouve o sermão, partindo deste princípio a gente achou responsabilidade nossa, dever nosso, comprar este equipamento.”

A Liga da Juventude Islâmica oferece também aulas de árabe e religião aos sábados, freqüentadas fundamentalmente pelos convertidos. Algumas moças, filhas de pais muçulmanos de origem libanesa e mães brasileiras também freqüentam as aulas, uma vez que não tiveram a oportunidade de aprender a língua árabe em casa. Os pais alegam ser difícil ensinar aos filhos a língua estrangeira quando apenas um dos genitores a domina. As árabes e descendentes que dominam o idioma costumam freqüentar aulas às quintas-feiras à

noite. Algumas brasileiras casadas ou comprometidas com árabes, convertidas ou não, assim como convertidos e convertidas solteiros e curiosos em geral compõem o grupo, que conta ainda com a presença de alguns casos singulares como o de um economista não muçulmano, casado com uma imigrante palestina, e o de uma família inteira que se converteu, através do exemplo da mãe¹³: marido, filho adolescente e uma menina pequena. Os chamados “brasileiros”, pessoas de origem não árabe aparentam pertencer a classes sociais mais baixas. Pessoas de todas as idades compõem o grupo, com a predominância de moças e rapazes na casa dos 20, 30 anos. Há duas turmas de árabe para iniciantes e uma mais avançada, além de duas de religião funcionando no mesmo horário, das 16:30 às 19:30, com intervalo para as orações. Participei daquelas destinadas aos iniciantes, o que foi bastante interessante por poder presenciar as perguntas e “estranhamentos” iniciais dos alunos ante à religião e à cultura muçulmanas. Membros de igrejas pentecostais como a Assembléia de Deus representam um percentual expressivo destas pessoas, fato que convém analisar com mais detalhes posteriormente, quando tratar do assunto da disputa por clientela no campo religioso local.

As aulas são ministradas no terceiro e último andar do prédio onde funciona a mesquita. Um grande imóvel com um estilo arquitetônico não tipicamente islâmico, diferente do Centro Islâmico de Campinas, inspirado na mesquita do Domo da Rocha, de Jerusalém. No térreo, encontra-se um grande salão, destinado às orações da parcela masculina da comunidade. No primeiro andar, fica a área das mulheres, com uma ante-sala equipada com várias cadeiras de mogno estofadas formando uma grande fileira encostada na parede, um sofá, uma mesa com mais 4 ou 5 cadeiras, onde Paula, uma funcionária da mesquita distribui os fones de ouvido com os tradutores para aquelas que não dominam a

¹³ Este caso é bastante singular devido ao fato de raramente a família acompanhar na conversão.

língua árabe. Há também um espelho, um bebedouro e uma cômoda com “roupas de oração”, com pequenos cartazes escritos em árabe e português explicando que as roupas que lá se encontram são para uso exclusivo na mesquita e que devem ser devolvidas após o uso. Dentro da cômoda há lenços de um modelo bem tradicional e longo, de forma a cobrir não apenas os cabelos e colo, mas os braços também, indo até a cintura aproximadamente. Há também saias brancas, largas e longas, usadas pelas moças por cima da calça, mesmo quando esta é bastante larga e não mostra as formas do corpo. Ao lado, encontramos o banheiro onde podem fazer a ablução, desenhado especialmente para isso. Em Campinas, por exemplo, no pequeno banheiro feminino, há uma pia comum, o que não facilita a realização da ablução completa. Na Liga, ao invés de pias, há um espaço com torneiras e saboneteiras líquidas ao lado destas em uma área cercada de forma que a água não se espalha para o restante do local e ao mesmo tempo, oferece um espaço onde apoiar-se na hora de lavar os pés.

Na sala de orações, com vista para o salão destinado aos homens, há algumas cadeiras, uma grande sapateira e um móvel com o Alcorão aberto em cima. Nesta sala, como o usual, o chão é forrado com carpete e as mulheres costumam, já descalças, sentar-se no chão, com o cuidado de não apontar os pés para a direção de Meca, o que seria visto como um ato desrespeitoso. No segundo andar, encontramos um salão de festas onde almoços costumavam ser oferecidos de graça às sextas-feiras, após as orações, segundo informantes. Nos dias de festa é lá que os grupos se reúnem também, com os homens de um lado e mulheres de outro. No início da minha pesquisa, não estavam mais oferecendo estes almoços porque estavam sem cozinheira. Nos últimos meses, porém, os almoços voltaram a fazer parte da rotina das sextas-feiras na mesquita. Lá costuma ser um lugar para ver e ser visto, e segundo as más línguas, onde “brasileiras vão com o intuito de encontrar marido, de

preferência árabe (rico)”. Falarei mais sobre isso posteriormente ao tratar da questão das relações de gênero. Ouvi este tipo de crítica de algumas convertidas antigas em relação a algumas mais recentes. Uma convertida contou que conheceu o seu marido (também convertido) desta forma. Ele a viu em um destes eventos e comentou com o Sheikh sobre seu interesse. Os dois foram apresentados e puderam se conhecer melhor, com supervisão de uma terceira pessoa. Casaram-se há cerca de um ano e meio.

Finalmente, no terceiro andar, encontram-se a biblioteca com alguns livros e revistas do CDIAL e exemplares do Alcorão. Logo após, as salas de aula e escritório da mesquita. Em suma, trata-se de um grande imóvel com ótima infra-estrutura para atender às atividades a que se propõe: um local de orações, de confraternizações e ensino da religião islâmica e da língua árabe. No início do ano, mais de 40 pessoas lotaram a sala dos iniciantes no aprendizado da língua árabe, fazendo com que o Diretor da Liga contratasse mais uma professora para atender aos iniciantes. Alguns convertidos, no entanto, comentaram que muitos acabam desistindo no meio do caminho pela própria correria do dia a dia, sobrando poucos no final do ano. Ainda assim, mais uma professora foi contratada. As aulas são gratuitas, mas o material não, no entanto, cobra-se apenas o custo da cópia xérox de uma cartilha trazida do Líbano. Em Campinas, usávamos apenas lousa, caderno e uma ou outra folha com exercícios xerocados pelas professoras.

Capítulo II - A “identidade muçulmana” e sua definição frente ao campo religioso brasileiro

A apresentação, ainda que breve, de um histórico da religião islâmica e sua expansão é realizada neste capítulo com o intuito de discutir com mais propriedade os elementos em jogo no processo de construção da “identidade muçulmana”. Logo em seguida, inicio a análise do campo religioso brasileiro e de como os muçulmanos das duas comunidades pesquisadas interagem com ele no processo de construção de suas identidades religiosas.

II.1- O Islã: nascimento e expansão¹⁴

Próximo ao seu 40º aniversário, Muhammad¹⁵ ouviu o chamado do anjo Gabriel, que lhe ordenou que recitasse que havia apenas um Deus, Allah, criador de todas as coisas, generoso e onisciente. Muhammad levou estas palavras até Meca, terra onde nasceu, e incitou as pessoas a abandonarem a idolatria e adorarem um único e universal Deus. Tal atitude lhe valeu a oposição das famílias líderes da cidade, que viram no profeta uma ameaça a seus interesses e sua fé.

Diversos tipos de pressões e ameaças foram sofridas por Muhammad e seus seguidores, até que, no ano de 622, trinta anos após o chamado, o profeta fez um acordo com emissários de Yathrib, uma cidade ao norte de Meca. A população desta cidade o

¹⁴ Este tópico é baseado na obra *The World of Islam*, organizada por Bernard Lewis (1997).

¹⁵ Jamil Almansur Haddad (1981) alerta para o fato de que a palavra Maomé é depreciativa e racista, motivo pelo qual não a utilizo na tese.

aceitou como seu árbitro e fez um acordo segundo o qual esta população protegeria Muhammad e seus seguidores e estes defenderiam a população da cidade. Assim, foram trazidas cerca de 60 famílias de Meca para Yathrib, a qual tornou-se o centro da nova fé e comunidade, passando a chamar-se Medina. Esta migração recebeu o nome de *hijra* e é considerada como um momento decisivo na religião muçulmana, estabelecido como o ponto inicial do calendário islâmico.

Em Medina, Muhammad tornou-se um chefe e depois um governante que exerceu tanto a autoridade política e militar quanto a religiosa. Enquanto os capítulos do Corão escritos em Meca falam sobre ética e doutrina, os capítulos de Medina tratam de problemas políticos e legais. A influência do profeta estendeu-se, conquistando Meca no ano de 630. Muhammad morreu cerca de dois anos depois, deixando entre outras realizações, o estabelecimento de um novo tipo de estado, o Estado Islâmico.

Através das atividades de Muhammad, seu fundador, o Islã esteve desde cedo envolvido com o poder político. A comunidade muçulmana de Medina constituía um Estado que posteriormente veio a se tornar o centro de um império. Um império cuja soberania vinha de Deus, do qual o profeta derivava sua autoridade e sua lei. Enquanto Jesus disse aos cristãos para darem à César o que era de César e a Deus o que era de Deus, Muhammad era o profeta, o portador da revelação divina e o governante.

Três séculos de perseguição fizeram com que fosse estabelecida uma firme diferenciação entre os domínios do Estado e os domínios da Igreja. A Igreja Cristã criou ela mesma uma estrutura institucional (lei e hierarquia) separada do Estado. Uma grande mudança ocorreu com a conversão do imperador Constantino ao Cristianismo e o começo de uma difícil era de vinculação entre Igreja e Estado. A diferenciação entre esses dois poderes não existe no Islã e nem mesmo na língua árabe clássica: “This dichotomy between

the two powers does not exist in Islam at all; and indeed, such pairs of worlds as ‘secular and religious’, ‘spiritual and temporal’, have no equivalents in classical Arabic”. “God is Caesar, and the head of the Muslim community is the viceregent on earth”. (Lewis, 1997, p.12)

Quando o profeta faleceu já havia cumprido sua missão espiritual de apresentar as revelações divinas, mas a função da religião permaneceu, diz Lewis; dessa forma, vem sendo conservada e defendida a lei divina e os fiéis têm procurado levá-la para o resto da humanidade. Para cumprir esta função, é requerido o exercício do poder político e militar num estado.

Com a morte do profeta, surgiu uma situação de dúvida a respeito de quem deveria sucedê-lo. Uma parcela dos fiéis acreditava que deveria ser alguém com parentesco com o profeta, Ali, mais especificamente, seu primo e genro. Mas o que ocorreu, na verdade, foi a sucessão pelo califa Uthman, o que gerou um cisma na religião existente até hoje. Os fiéis que aceitaram a sucessão passaram a ser chamados de sunitas enquanto que os defensores de Ali foram denominados xiitas. No Ocidente, costuma-se pensar no Xiismo como a vertente radical do Islã. Tal concepção é equivocada e foi gerada na época da Revolução Iraniana, em 1979, quando ocorreram diversos atos de radicalismo, propagandeados pela mídia ocidental; e como no Irã, a população é xiita, a mídia acabou por relacionar o Xiismo ao radicalismo.

Continuando a descrição histórica da expansão do Islã, no ano de 661 surgiu o primeiro califado dinástico: os Umayyads. Sob seu domínio, o império islâmico estendeu-se ao leste, até as fronteiras da Índia e da China e, ao oeste, até o Atlântico e os Pirineus. Em 750 foi derrotado pelos Abbásids que reinaram até o ano de 1258, no entanto, só foram

governantes efetivos no primeiro século. Dinastias locais se sobressaíram tanto no leste quanto no oeste, ajudando a expandir o império.

Os turcos, conduzidos pela família de Seldjuq estabeleceram uma nova instituição, o sultanato universal, converteram mais pessoas na Ásia Central e criaram um novo império no sub-contidente indiano. Dinastias como a Fátimid, a Ayyubids e o sultanato de Mamluks, sucederam o califado Abbasid. No décimo terceiro século, os Mongóis conquistaram todo o sudoeste da Ásia e, posteriormente, converteram-se ao Islã, gerando vários novos estados islâmicos com um forte “caráter turco-mongol”.

Cinco centros políticos definiram-se no "mundo muçulmano" após a invasão mongol. O primeiro foi o Otomano. Com a captura de Constantinopla no ano de 1453 tornou-se o maior império islâmico. O segundo foi o sultanato Mamluk no Egito, Palestina e Síria, incorporado pelo Império Otomano por volta do ano de 1516. No Irã encontrava-se o terceiro centro político islâmico. Criado pelos Safávidas, uma dinastia originária do noroeste. Tal dinastia era xiita e fez do Xiismo a vertente da religião islâmica lá predominante até hoje. A Índia representava o quarto centro. Lá uma dinastia turca que governava o norte, foi substituída pelo Império Mughul, o qual persistiu do século XVII até a chegada dos britânicos. O quinto centro de poder islâmico estava nas estepes da Eurásia, no sul da Rússia e no centro da Ásia, todas essas regiões foram incorporadas pelo império russo, e com a Revolução Russa, incorporadas pelo Socialismo Soviético. Do século XVI em diante, a reconquista da Rússia e da Espanha abalou o poderio islâmico¹⁶.

¹⁶ A expansão do Islã para o interior dos países ocidentais será discutida no capítulo V, onde apresento um estudo comparativo entre as minorias muçulmanas no Brasil e na Holanda.

II.2- Problematizando o termo “identidade muçulmana”

O Islã constitui uma religião altamente diversificada, assim como o Cristianismo. Várias seitas e vertentes compõe esta religião, fazendo com que, em muitos casos, para alguns muçulmanos, o “outro” seja um muçulmano. (Grillo, 2004) As minorias muçulmanas na Europa vêm-se filiadas a vertentes diversas desta religião, assim como no Brasil, onde encontramos não apenas sunitas, como xiitas e até mesmo alauítas (uma sub-vertente do xiismo).

Além da identidade religiosa definida a partir de múltiplas possibilidades encontradas dentro da tradição islâmica, um muçulmano ainda ostenta muitas outras identidades como a de gênero, classe, etnia, nação, faixa etária... Grillo (2004) chama a atenção para o risco que uma visão essencialista acarretaria, ao considerar a religião como a representação mais profunda e autêntica da subjetividade de alguém. No entanto, reconhece que “for some people (outsiders, insiders, Muslims, non-Muslims”) a person’s essence is captured by their religion”, concluindo que, mesmo ciente de que não se deve olhar para os muçulmanos de forma essencialista, é preciso entender que “essencializar” constitui um fato social, que deve ser levado em conta e explanado. (Grillo, 2004, p.864)

Said (1990) mostra como o Oriente em geral, especialmente o chamado “mundo islâmico” era visto como único e homogêneo e definido desde a época do imperialismo anglo-francês como aberrante, subdesenvolvido e inferior, além de eterno, uniforme e incapaz de se auto-definir, em contraposição a um racional, humanitário, superior e moderno Ocidente. Este padrão de classificação manteve-se após a substituição do dominador pelos Estados Unidos e depois de certos acontecimentos derivados do chamado

“Islã político”, em reação a esta dominação-exploração, o Oriente muçulmano passou a ser ainda mais estigmatizado, fortalecendo a idéia deste como algo a ser temido e controlado.

Termos totalizadores e essencialistas como “mundo islâmico” podem ser bastante danosos como mostra Said, construindo identidades homogêneas onde elas não existem. Bayat (2003), porém, alega que é possível defender o uso do termo “sociedades muçulmanas”, sem correr o risco de “re-orientalizar” estas sociedades e indivíduos. O termo “sociedades muçulmanas”, no plural, coloca a ênfase nos muçulmanos como agentes (da construção) de suas sociedades e culturas, ao contrário de termos como “mundo islâmico” que tomam o Islã como a característica definidora destas sociedades. O termo sociedades muçulmanas não é monolítico, não toma a religião por definição e não reduz as culturas à mera religião, já que “... culturas nacionais, experiências históricas e trajetórias políticas sempre produziram diferentes culturas do Islã ou percepções religiosas e práticas através de diferentes nações muçulmanas.” (Bayat, 2003, p.5)

Por fim, o uso do termo “sociedades muçulmanas” não implica a negação das diferenças internas, (sejam elas de cunho lingüístico, cultural, nacional, econômico ou relativo ao compromisso das pessoas com a religião), assim como outras categorias bastante amplas como América Latina, Oriente Médio... Não se trata de negar as diferenças internas, portanto, apenas salientar que os interesses e preocupações comuns compartilhados dentro dessas regiões são em maior número do que os compartilhados entre estas e outras regiões ou áreas. Por exemplo, existem diferenças dentro da América Latina, mas diferenças menores do que entre um país latino e um asiático. O mesmo vale para a categoria “sociedades muçulmanas”.

Há uma categoria nativa designada para definir o conjunto de fiéis do Islã pelo mundo, a Ummah. Esta apóia-se no ideal islâmico de sobrepor a identidade religiosa a

critérios étnicos e/ou nacionais¹⁷. Ainda segundo a descrição nativa, a Ummah pode estar estabelecida em três diferentes tipos de território: a) Dar al-Islam, território do Islã, local onde os muçulmanos são maioria e encontram-se em paz com outras minorias religiosas; b) Dar al-Harb, terra de guerra, onde os muçulmanos, independentemente de constituírem uma minoria ou maioria, encontram empecilhos severos e perseguições baseadas em leis ou violência que impedem que pratiquem livremente seus rituais e obrigações religiosas; e, por fim, c) Dar al-Muahadah, terra de tratado, território onde a comunidade muçulmana acredita poder viver e praticar seus dogmas com a tolerância da maioria religiosa e do Estado. A classificação dos territórios muda de acordo com a situação histórica do país. No período de repressão aos escravos muçulmanos, subsequente à revolução dos malês, por exemplo, o Brasil poderia ser classificado como Dar al-Harb, diferentemente de hoje, quando é apontado como Dar al-Muahadah¹⁸.

Não existe um consenso quanto à relação entre o conceito de território islâmico e a existência ou não de um Estado Islâmico. Não afirma-se, portanto, que o Dar al-Islam implica na existência de um Estado Islâmico e o Dar al-Harb e o Dar al-Muahadah impliquem na sua inexistência. Como lembra Montenegro (2000), o fato de não efetuarem esta ligação provém, possivelmente, da não aceitação da legitimidade dos auto-proclamados regimes islâmicos atuais. Alguns grupos muçulmanos consideram que não existe atualmente nenhum Estado Islâmico, uma vez que a sharia não seria aplicada da forma

¹⁷ O argumento de que a fé é o verdadeiro diferencial entre os homens, acima de raça, condição social ou nacionalidade é bastante salientado nas aulas de religião da Liga da Juventude Islâmica do Brás, por exemplo, destinadas aos interessados ou já convertidos ao Islã. O argumento de que todos são iguais perante Deus e que a fé é o único possível diferenciador entre as pessoas pode ser utilizado com o intuito de atrair novos fiéis, o que não impede, porém, que haja o cultivo por parte de alguns imigrantes e seus descendentes, da idéia de superioridade dos árabes sobre os demais, por estes estarem ligados à história inicial do Islã. Retomarei este assunto com mais detalhes no tópico destinado aos conflitos entre os *convertidos* e os *árabes*.

¹⁸ É importante fazer a ressalva de que a apresentação do conceito de território islâmico realizada aqui é bastante simplificada, visando apenas expor que o Islã presume uma concepção de território e classifica as terras que hospedam a Ummah de uma maneira diferenciada.

correta, ou ainda porque Estados que se consideram islâmicos podem perseguir e reprimir seus próprios muçulmanos, levando a um estado de Dar al –Harb. O Centro Islâmico de Campinas é um exemplo da descrença na existência atual de um estado verdadeiramente islâmico, como mostra o seguinte trecho de um sermão realizado em março de 2004:

“... a civilização islâmica foi construída nos princípios da submissão ao Criador, ou seja, os princípios da religião islâmica. Os muçulmanos de hoje abandonaram e esqueceram tais princípios, tanto como governantes como governados.”

Os muçulmanos presentes em contextos minoritários, tolerantes (Dar al-Muahadah) ou não (Dar al-Harb), precisam ser estudados de acordo com algumas peculiaridades, já que:

“comunidades muçulmanas fora de países de maioria muçulmana possuem talvez uma dinâmica social mais complexa, uma vez que muçulmanos são compelidos a negociar suas identidades dentro de estruturas normativas e legais predominantemente não muçulmanas. O que faz delas ‘comunidades muçulmanas’ são as diversas identidades muçulmanas que os membros ostentam”. (Bayat, 2003, p. 5)

As diversas identidades muçulmanas construídas no Brasil são condizentes com o perfil sócio-econômico desenvolvido aqui, (o que afeta não só a forma como são vistos pela sociedade brasileira, como também pela Ummah), com a origem étnica destes indivíduos e com o fato de encontrarem-se em uma sociedade basicamente ocidental sob um estado secular e dependente dos EUA. Partindo do pressuposto de van Bruinessen (2001) de que a identidade e prática religiosas na diáspora assumem formas diferenciadas das encontradas nos países de origem, procuro analisar nos próximos tópicos, como se dá este processo com

relação às minorias muçulmanas no Brasil contemporâneo, começando com a descrição do campo religioso brasileiro e seu impacto na construção da identidade muçulmana no país.

II.3- Um breve olhar sobre o campo religioso brasileiro

Segundo Brandão (1988), o Brasil situa-se entre sociedades onde há um predomínio demográfico, político e cultural de uma religião e sua Igreja, caso de alguns países árabes, e aquelas sociedades onde a liberdade religiosa é caracterizada pela concorrência entre diferentes grupos religiosos pelo controle e pela distribuição de capital religioso, caso dos EUA, por exemplo.

Religião do poder de Estado até a Proclamação da República, o catolicismo representa hoje a religião declarada por 72%¹⁹ dos brasileiros, ainda que tal número não corresponda a adesões doutrinárias, lealdades institucionais ou práticas regulares. Isto se deve ao fato de que “declarar-se católico no Brasil, ou mais ainda, cristão, é freqüentemente, equivalente a reconhecer-se parte da espécie humana”. (Carneiro & Soares, 1992, p.13). A idéia de que “todo mundo tem religião” ou pelo menos, “respeita a religião” é consensual, assim como “ser brasileiro é ser católico”. (Brandão, 1988, p.33)

A própria entonação da resposta à simples pergunta “o que é que você é?” já aponta uma direção para o entendimento das relações de poder simbólico presentes no campo religioso brasileiro: “um católico responde com a naturalidade da evidência; um evangélico com uma confissão militante de fé; e um espírita kardecista a meio caminho entre a confissão opaca de um católico e a afirmação motivada do protestante, de acordo com a qualidade de sua adesão ao espiritismo. Adeptos *exclusivos* ou sujeitos *também*

¹⁹ Segundo o censo de 2000.

participantes de alguma modalidade de culto afro-brasileiro responderão com ares de mistério.” (Brandão, 1988, p. 33)

Pierucci (1997) defende a idéia de que há uma “passagem de uma situação de monopólio - ou - hegemonia de uma única religião para um cenário diversificado de pluralismo religioso plenamente aceito e definitivamente instalado” que consistiria exatamente no processo de secularização sofrido pelas sociedades em vias de modernização e pelas sociedades de capitalismo avançado. (p. 116) Complementa o argumento de Parker (1993), que identifica a peculiaridade do processo de secularização na América Latina no fato de que este “não significou o incremento linear e ascendente da não crença, mas sim, fundamentalmente, do pluralismo religioso”. (p.189, nota 4)

De qualquer maneira, ser católico é algo esperado naquela que é considerada a “maior nação católica do mundo”, e não requer esforços para afirmação desta identidade, algo refletido no baixo índice de frequência à missa, por exemplo. (Carneiro& Soares, 1992) Ser “pentecostal não praticante”, por outro lado, é algo que simplesmente negaria a própria essência da identidade militante do crente. A identidade pentecostal toma a religião como o critério determinante de sua diferença, muito mais do que a católica e mais do que a protestante histórica, uma vez que as pessoas *são* católicas, mas *convertem-se* ao pentecostalismo. (Brandão, 1988)

Dos adeptos das religiões afro, por outro lado, espera-se que sejam pessoas “social e religiosamente polivalentes”. A principal característica destes cultos é que eles possuem mais uma clientela visitante do que um rebanho de fiéis. Muitos adeptos do candomblé e da umbanda classificam-se também como católicos, admitindo uma relação complementar entre os dois cultos.

O Islã encaixa-se no rol das religiões de minorias imigrantes como o Judaísmo e o Cristianismo Ortodoxo, este último trazido pelos russos. Sabe-se que foi trazido ao Brasil pelos escravos africanos, mas praticamente extinto do cenário nacional após a revolta dos malês, só voltando a fazer parte do campo religioso brasileiro com a chegada dos imigrantes árabes.

II.4- Católicos, pentecostais e muçulmanos

Durante minha pesquisa de campo pude constatar relações do Islã com o catolicismo, religião majoritária, e com o pentecostalismo, vertente religiosa que mais acentua as relações de oposição e concorrência. O seguinte trecho de um sermão de sexta-feira realizado no Centro Islâmico de Campinas sobre a unicidade divina revela a preocupação em mostrar que o Islã e os muçulmanos são bem vistos pela Igreja católica:

“A Declaração ‘Nostra Aetate’ sobre as relações da Igreja com as Religiões Não-Cristãs – Vaticano, 1966, aprovada por 2.221 votos, mais de 96%, define a religião islâmica como: Quanto aos muçulmanos, a Igreja igualmente os vê com estima e carinho, porque adoram a um único Deus vivo e subsistente, misericordioso e onipotente, Criador do céu e da terra, que falou aos homens. A seus semelhantes preceitos esforçam-se por se submeter de toda a alma, como a Deus se submeteu Abraão a quem a crença muçulmana se refere com agrado. Não reconhecem Jesus como Deus: veneram-no, no entanto, como profeta. Honram Maria, sua Mãe virginal e até a invocam às vezes com devoção. Aguardam, além disso, o dia do Juízo, quando Deus há de retribuir a todos os homens ressuscitados. Como conseqüência, valorizam a vida moral e honram a Deus no mais alto grau pela oração, esmolas e jejum.”

A tolerância do Islã, por sua vez, frente não só ao catolicismo, como ao Cristianismo em geral e ao Judaísmo, ou seja, as religiões dos chamados “Povos do Livro” também é enfatizada em um sermão de Campinas:

“Um das provas mais implícitas da tolerância no Islam e da garantia à liberdade de crença, bem como da inexistência de imposição religiosa, é a permissão do casamento de seu adepto com a mulher não muçulmana.”

...

“Analisando o parentesco resultante do casamento do muçulmano com uma judia ou uma cristã, percebemos que pela natureza humana isto gera o apoio e a cooperação entre os dois lados. Maravilhoso é o sentimento que nasce entre os filhos e seus tios paternos e maternos. Isto é a tolerância, o pré-requisito da paz”.

Em entrevista concedida à TV Bandeirantes, em abril de 2004, o filho do sr. Abdalla, o engenheiro civil Nasser Mussa salientou:

“Há um trecho do Alcorão onde é dito que um muçulmano não dorme bem se tiver um vizinho com problemas, e este vizinho não necessariamente é muçulmano, isto não é especificado no texto. Ou seja, o muçulmano deve olhar pelo bem estar de seu vizinho, muçulmano ou não, deve zelar pelo bem da humanidade, sem distinção de religião”, lembrando ao fim que “rezamos todos para o mesmo Deus”.

Mohamed Habib, líder da comunidade disse em uma das confraternizações dominicais que “ser muçulmano é acreditar em todas as religiões (abraâmicas)²⁰”.

Como lembra Edward Said (1981), a doutrina islâmica pode ser vista justificando tanto a tolerância religiosa quanto o exclusivismo. É interessante, portanto, verificar que dentre as duas opções possíveis, o discurso oficial do Centro Islâmico de Campinas volta-se

²⁰ O Islã é apresentado como a última e definitiva revelação da palavra de Deus, iniciada por Abrão. O Cristianismo e o Judaísmo seriam religiões portadoras das primeiras revelações da palavra divina.

para a primeira, atitude compatível com o perfil da comunidade: pequena, dispersa, bem integrada sócio-economicamente, com alto índice de casamentos exogâmicos, caso do próprio senhor responsável pelos discursos de sexta-feira, casado com brasileira católica que “só depois de um bom tempo” de casamento converteu-se ao Islã.

Claro que presenciei ocasiões em que buscaram enfatizar as diferenças entre o Cristianismo e o Islã, tocando no ponto considerado crucial: a divindade de Jesus. Logo no início da pesquisa, um senhor sul-africano de origem indiana perguntou-me se eu conhecia o evangelho apócrifo de Barnabé, disse que me enviaria uma cópia deste para que eu *compreendesse* a verdade sobre Jesus e como este seria um profeta de Deus e não seu filho. Por fim, em um jantar na casa de uma família composta por um imigrante palestino, sua esposa brasileira convertida e filho, o assunto entrou em pauta novamente. O filho do casal, um engenheiro nascido no Brasil há cerca de 40 anos, tentou me mostrar de uma maneira delicada que “são ambos monoteístas (Cristianismo e Islamismo) e a mensagem do Cristo deve ser respeitada e seguida, mas vê-lo como filho de Deus seria um equívoco, talvez um erro de interpretação das escrituras” Na mesma ocasião o patriarca disse que “aquela história de Deus Pai e Deus Filho” não fazia sentido para ele. “Como pode algo assim”, perguntou-se.

Quanto ao Cristianismo evangélico, só foi mencionado uma vez, por uma jovem universitária de ascendência sul-africana de origem indiana. No nosso primeiro encontro na mesquita definiu o Islã como uma religião bastante tolerante e flexível, usando evangélicos como “o outro”: “ninguém é obrigado a ficar sem cortar o cabelo, ou coisas assim...” “Se não der para fazer todas as 5 orações diárias, tudo bem. É uma religião muito flexível”, concluiu. Quando lhe perguntei sobre o uso do véu, disse que não usa porque no Brasil não é comum e ficaria constrangida com os olhares dos outros.

Finalizando, o único caso de “discriminação” sofrida por muçulmanos daquela comunidade, por parte de outros grupos religiosos, reportado a mim, foi sofrido pelo filho do casal citado anteriormente e sua esposa, convidados certa vez para batizar a criança de um amigo brasileiro, e impedidos pelo padre, devido ao fato de serem muçulmanos e não seguirem o Cristianismo.

A tolerância religiosa também faz parte do discurso oficial encontrado na Liga da Juventude Islâmica, no Brás, porém lá o Cristianismo assume um papel muito maior de fornecedor de características diacríticas da sociedade local para a comunidade imigrante no processo de construção de identidade deste grupo.

A idéia de que é dever do muçulmano crer nas religiões reveladas previamente (Cristianismo e Judaísmo) e em seus profetas, faz parte do discurso oficial da Liga da Juventude Islâmica do Brás, presente nos sermões de sexta-feira, nas aulas de religião ministradas aos sábados e no website da Liga:

“O Islamismo reconhece todas as religiões anteriores, Cristianismo, Judaísmo e (o muçulmano) tem que reconhecer todos da cadeia dos profetas. São irmãos de uma fonte só, uma mensagem só”²¹.”

...

“O Islam considera Jesus (que a Paz esteja com ele), um dos grandes Profetas de Deus, e o respeita tanto quanto a Abraão, Moisés e Muhammad (que a Paz e a Bênção de Deus esteja sobre eles), isto está em conformidade com o ponto de vista muçulmano da Unicidade de Deus, da Unicidade do guiamento Divino, e do papel complementar das subseqüentes mensagens dos Mensageiros de Deus”²².

²¹ Aula ministrada em maio de 2006.

²² in http://www.ligaislamica.org.br/jesus_no_islam.htm

O respeito não apenas ao “profeta Jesus” como à virgem Maria (mulher mais citada no Alcorão, segundo o Sheikh) é bastante salientado. Porém, aqui, ao contrário de Campinas, as diferenças entre as religiões são muito mais demarcadas. A começar pela “confiabilidade” dos livros sagrados de ambas as religiões. Em um sermão foi dito que a Bíblia teria sido escrita 300 anos após a morte de Cristo, ao contrário do Alcorão que teria sido escrito enquanto o profeta Muhammad e seus amigos ainda estavam vivos. Tal argumento é utilizado para justificar a presença de *erros* na doutrina cristã. A veracidade da mensagem do Cristo não é negada, nem tampouco, a origem divina dos seus ensinamentos, mas põe-se em questão o *registro* de sua mensagem, o qual teria sido responsável por diversos equívocos na transmissão da doutrina de Jesus.

Também foi comentado no sermão de mesmo dia, o descobrimento de uma nova “bíblia” (evangelho) no Egito, naquele período, a “bíblia de Judas”: “Cristo teve doze apóstolos, estes escreveram *bíblias*. A última *bíblia* encontrada desmente em vários pontos o que já foi dito antes e mostra uma citação de Jesus sobre a vinda de um novo profeta, depois dele próprio, chamado Ahmed (derivado de Muhammad)”. Por fim, o Sheikh enfatiza: “nós também temos divisões (xiitas e sunitas), mas é o mesmo livro, o mesmo ensinamento, não há contradição.” Nas aulas de religião, aos sábados, o argumento se repete: “com o tempo, a Bíblia sofreu alterações porque não foi transcrita na hora, apenas muito tempo depois”. O professor ainda completou: “Cristianismo de hoje é diferente, não havia Santíssima Trindade na época de Jesus.” A Trindade teria surgido 300 anos depois de Cristo, segundo ele. No website da Liga podemos ver a seguinte explicação:

“A essência do Islam, que é a submissão voluntária à vontade de Deus, foi revelada a Adão (que a Paz esteja com ele), que a passou aos seus filhos, todas as revelações seguintes a

Noé, Abraão, Moisés, Jesus e Muhammad (que a Paz e a Bênção de Deus estejam sobre eles), foram em conformidade com aquela mensagem.” “...qualquer contradição existente entre as religiões reveladas é vista, pelo Islam como um elemento feito pelo homem, introduzido nestas religiões”²³.

Em abril de 2006 pude presenciar a conversa de uma convertida com uma repórter da Rede Record de televisão que visitava a mesquita com o alegado intuito de angariar informações para a realização futura de uma matéria sobre o Líbano e seus costumes. Na ocasião, a moça definiu o Islã frente às demais religiões de uma forma que resume bem o argumento das lideranças da Liga. Proveniente de uma família católica e ex- integrante da Igreja Universal, a convertida de cerca de 35 anos declarou sentir orgulho de sua formação religiosa: “Todas as religiões são verdadeiras e o Islã reconhece isso. Os padres e pastores fazem seu melhor, mas dizem aquilo a que tem acesso, a Bíblia, a qual encontra-se incompleta e com falhas porque foi escrita 300 anos após a morte de Cristo”. As religiões cristãs cometeriam enganos por não possuir acesso “completo” ao conhecimento: “por exemplo, dizem que Jesus é filho de Deus, ele era apenas um profeta.” Para completar, há a idéia de que o Alcorão, ao contrário da Bíblia e da Torá, representa a própria palavra de Deus, enquanto que os demais constituiriam uma espécie de narrativa, uma transmissão do *significado* da palavra de Deus e não a palavra em si. No Alcorão as palavras viriam de Deus, por isso haveria o Alcorão e as Hadiths, estas últimas contendo as palavras do profeta Muhammad.

Os muçulmanos se definem na Liga como tolerantes por reconhecer as demais religiões, em contraposição aos judeus, “que não reconhecem Cristo” e aos cristãos, “que não reconhecem o profeta Muhammad”, nas palavras do professor da turma iniciante

²³ in http://www.ligaislamica.org.br/jesus_no_islam.htm

daquela instituição. Resumindo, na Liga da Juventude Islâmica, o discurso que prega a tolerância religiosa faz parte do ideário local, mas com a grande *ressalva* de que o Cristianismo é marcado por uma série de equívocos produzidos pela ineficiência da transmissão de sua mensagem original: “O Islamismo não veio para anular as outras religiões, veio para corrigi-las,” disse o professor de religião da turma iniciante.

A religião islâmica é explanada nas aulas destinadas aos convertidos ou interessados a partir do Cristianismo, não apenas por basear-se na herança religiosa judaico-cristã, mas pelo fato da maioria da população brasileira professar esta fé. E o “outro” cristão a que se referem tanto as lideranças de Campinas quanto as da Liga constitui, em boa parte dos casos, um “outro” *católico*. Isto é aferido não apenas pelo óbvio uso da palavra “catolicismo”, mas também pela menção ao papa.

Livros, *folders* e congressos a respeito de Jesus como profeta do Islã já foram produzidos pelas instituições CEDIAL (Centro de Divulgação do Islã para a América Latina) e WAMY (Assembléia Mundial da Juventude Islâmica), ambas sediadas em São Bernardo do Campo²⁴. Esta cidade constitui o maior pólo produtor e distribuidor de conhecimento islâmico não só do Brasil como da América Latina. Seu material de divulgação da religião pôde ser encontrado com facilidade em ambas as mesquitas pesquisadas, assim como em algumas lojas de muçulmanos do Brás. Neste material encontra-se uma mensagem bastante parecida com o argumento corrente da Liga: a necessidade do respeito às religiões abraâmicas e todos os seus profetas, aliada ao *esclarecimento* de determinados equívocos destas religiões, onde o maior deles seria a

²⁴ Peres & Mariz (2006) relatam que em São Bernardo do Campo alguns convertidos são contratados para atuar como divulgadores da religião e submetidos ao estudo não apenas do Islã como de outras religiões também, para facilitar seu trabalho de apresentação e explicação da religião islâmica para pessoas com formações religiosas diferenciadas.

atribuição da divindade a Jesus. Este tipo de informação convive com cenas como a de um empresário muçulmano presenteando seus funcionários com ovos de chocolate, em abril de 2006, gerando grande contentamento não só dos cristãos, como das convertidas que ali trabalhavam. Uma delas ao me ver fez a ressalva: “mas, nós não comemoramos a Páscoa, o patrão deu os ovos em consideração aos empregados”, disse a jovem, no mesmo estabelecimento onde encontravam-se folders do Cedral, ao alcance dos clientes.

Nos dois centros pesquisados por mim, foi possível constatar que as lideranças direcionam seu diálogo fundamentalmente ao Cristianismo católico, detentor do maior capital simbólico dentro do campo religioso brasileiro. Por outro lado, foi possível constatar uma forte presença de pentecostais (fundamentalmente da Assembléia de Deus) nas aulas destinadas aos curiosos e convertidos, na Liga, aos sábados. Algumas mulheres realmente fizeram parte não só desta igreja como da Universal também e converteram-se posteriormente. Algumas destas pessoas, porém, jovens do sexo masculino para ser mais exata, não estavam lá com o intuito de converterem-se. Apresentavam-se como cristãos interessados no diálogo entre as religiões e na oportunidade de aprender a língua árabe de graça. Sempre polemizavam nas aulas de religião fazendo perguntas em sintonia com a cobertura da mídia a respeito do Islã e dos muçulmanos, como por exemplo: “É verdade que quando um homem bomba se mata ele vai para céu e ganha 72 noivas virgens? E as mulheres, o que ganham?”

Perguntas constrangedoras como estas eram sempre levantadas por aqueles jovens. O professor nunca perdia a paciência e sempre tentava responder às questões. Algumas convertidas, porém percebiam o que estava em jogo naquelas aulas e viam com maus olhos a presença destas pessoas. Quando comentei com uma delas a grande presença de “evangélicos” interessados nas aulas de sábado, ela logo respondeu em tom de reprovação:

“Th! Mas, não estão aqui interessados em aprender a religião, não, não é para isso que vêm...” Certos evangélicos podem estar freqüentando as aulas não por interesse em converterem-se, mas, ao contrário, por visar impedir novas conversões ao Islã, ou quem sabe, aproveitar aquela oportunidade como um treinamento para missões evangelizadoras no exterior, em países muçulmanos. Os árabes parecem não perceber segundas intenções por parte destas pessoas, mas convertidas como a citada anteriormente percebem algo de *errado*, talvez até por estarem mais acostumadas com estratégias de evangelização, inclusive por experiências prévias com religiões pentecostais.

Um dia, depois da aula de religião, caminhei com um daqueles rapazes até a estação de metrô e nesta ocasião, começamos a conversar sobre o papel das mulheres nas religiões cristã e islâmica. Argumentei que a submissão da mulher ao seu marido faz parte de ambas as doutrinas. Ele confirmou, mas com a ressalva de que as mulheres muçulmanas são diferentes das outras porque são “escravizadas”: “não podem dirigir carro, não podem sair sozinhas na rua, sem a presença de um homem da família”. Disse que viu tudo isso num folheto que a Assembléia de Deus distribuiu a respeito dos muçulmanos. Interessante notar que aquela igreja deu-se ao trabalho de produzir e distribuir um panfleto a respeito da religião muçulmana, com críticas a respeito de como esta trataria suas mulheres, um dos pontos preferidos de ataque ao Islã. Fato condizente com o perfil do Pentecostalismo traçado por Brandão: “*modo de ser religioso* que mais ativa e motivadamente diferencia o campo confessional brasileiro e mais acentua, em uma diversidade crescente de formas de vida religiosa, relações mais intensas de oposição e concorrência.” (Brandão, 1988, p. 40)

Também convém salientar o fato de que o rapaz em questão justifica sua visão das mulheres muçulmanas não pelo que tenha presenciado na mesquita, mas sim, pelas informações transmitidas no folheto distribuído por sua igreja. Não se deixou influenciar

pela ideologia do grupo, segundo a qual o Islã é a religião que mais respeita e protege as mulheres, nem tampouco se deixou influenciar por algumas cenas que presenciávamos na mesquita, como a da professora de árabe, descendente de libaneses e casada, que sempre ia à mesquita sozinha e dirigindo seu próprio carro, assim como algumas outras convertidas, solteiras ou casadas com árabes que faziam o mesmo...

Vera Marques (2000) em seu estudo sobre as convertidas ao Islã em São Paulo aponta casos de discriminação e ataques verbais realizados por evangélicos contra mulheres muçulmanas:

“Os crentes agridem. Um crente disse ‘que os muçulmanos estão adorando outro Deus’. Num país onde tem tanto derramamento de sangue (referindo aos países de maioria muçulmana), como pode adorar a Deus. Falou uma parte da Bíblia (que eu não entendia), me calei, virei para outro lado e comecei a atender outro cliente. Os crentes não aceitam.”(mulher, 21 anos, convertida há 3 anos)” (in Marques, 2000, p. 136-7)

Indaguei às convertidas da Liga a respeito disso, que prontamente confirmaram a tensão existente entre eles. Segundo uma delas, uma jovem de 21 anos, convertida há 2 anos, os muçulmanos são criticados por “não acreditarem em Jesus”. “Mas, isto é um engano”, disse ela, “porque acreditamos em Jesus! Como profeta, não como filho de Deus”. “Concluem que somos contra Jesus”, afirmou outra moça, de cerca de 35 anos de idade, convertida há oito.

No Centro Islâmico de Campinas não foi visto nada parecido no período em que frequentei a mesquita, de janeiro de 2004 a janeiro de 2005. A ausência de pentecostais naquela instituição religiosa talvez possa ser explicada pela pequena visibilidade da comunidade muçulmana de Campinas, uma comunidade formada por um pequeno número

de pessoas vivendo dispersas pela cidade, com sede em um bairro afastado do centro, com número muito baixo de convertidos, um percentual quase nulo de mulheres usando o véu na esfera pública e falta de infraestrutura para atrair novos membros em maior quantidade, como estratégias de divulgação, aulas de religião ou grandes eventos. O Centro Islâmico de Campinas vem mantendo-se como um ponto de encontro para orações e socialização onde praticamente todos se conhecem de longa data.

Apenas uma vez pude presenciar uma menção direta das lideranças árabes aos evangélicos e foi referente ao caso do “chute na santa” efetuado pelo Bispo Von Helder da Igreja Universal, na década de 1990. Na aula inaugural de religião para iniciantes, realizada na Liga, no dia 11 de fevereiro de 2006, o presidente da União Islâmica do Brasil e membro fundador da Liga da Juventude Islâmica citou o caso:

“Pegar o Profeta de mais de um bilhão de pessoas e fazer charges não é errado? Isso é liberdade de expressão? O padre que chutou a santa fugiu do Brasil porque a polícia não podia protegê-lo. Eu não rezo para imagem, mas considero no mínimo uma baixaria o que fizeram com a santa. Pisar na bandeira do Brasil é ofender a todos os brasileiros, não é liberdade de expressão”.

Utilizou a agressão ao símbolo católico, por um membro de outra religião, para sensibilizar os presentes para a gravidade da ofensa contra o Islã, causada pelos cartunistas dinamarqueses e justificar a indignação dos muçulmanos. Mais do que isso, foi interessante o reconhecimento, por parte dele, da imagem da padroeira católica como símbolo deste país, reconhecimento da força do catolicismo no Brasil. No mesmo dia, porém, enfatizou:

“Quando o Islã reinou no mundo, não roubou de ninguém. Inglaterra e França roubaram a África e o Oriente Médio. Não porque os árabes são nobres, mas porque o Islã proíbe que

se faça isso. O Brasil é um país católico graças à tolerância do Islã porque quando (os árabes) dominaram Portugal, deram liberdade de crença aos cristãos”.

Percebe-se neste trecho uma visão do relacionamento entre as religiões bastante diferenciada daquela apresentada em Campinas. Enquanto no Centro Islâmico campineiro preocupam-se em mostrar que o Islã e os muçulmanos são apreciados pela Igreja Católica, na Liga, lembram que o catolicismo só impera no Brasil, graças à tolerância dos muçulmanos que deram liberdade de credo aos países ibéricos durante sua dominação.

Além das já citadas diferenças quanto ao tamanho e à distribuição espacial de ambas as comunidades (grupo pequeno, disperso, pouco visível e com baixo percentual de convertidos em Campinas; grupo grande, concentrado no mesmo bairro, bastante visível e com um número considerável de convertidos no Brás), há ainda dois pontos relevantes à explicação das diferenças de atitude de ambas as comunidades frente ao campo religioso brasileiro: o maior capital econômico dos muçulmanos do Brás e a diferença de gerações. Enquanto em Campinas predominam os imigrantes na faixa dos 60, 70 anos e seus descendentes, a Liga é composta por imigrantes recentes e tem em sua diretoria apenas jovens. O dinamismo dos jovens da Liga, aliado à sua maior fonte de recursos é empregado no objetivo explícito de divulgar a palavra divina no país receptor:

“Os árabes conseguiram fazer com que em cada bar, em cada esquina, fossem vendidas esfirras, mas e a palavra de Deus? Não passou nem da primeira esquina. Falhamos nisso e esta deve ser a nossa contribuição aos brasileiros, levar a palavra de Deus até eles.”

Há em Campinas discursos a respeito da propagação da palavra divina além das fronteiras da comunidade imigrante, mas o que impera é uma preocupação muito maior

com a aceitação e aprovação da sociedade mais ampla, como mostra o comentário seguinte, relativo à formação de lideranças eficientes na transmissão de conhecimento no país:

“ ... (o) educador precisa conhecer o ensinamento e o conteúdo pedagógico islâmico, baseado no Alcorão Sagrado, na orientação do Profeta Mohammad (saawas) e nas manifestações e opiniões dos sábios e dos estudiosos teólogos muçulmanos. Por outro lado, este educador precisa conhecer a sociedade na qual a comunidade muçulmana vive, sua cultura, seus hábitos, e outros, para poder viabilizar a vida dos muçulmanos, sem perderem sua identidade, e para que sejam, ao mesmo tempo, respeitados e admirados pelos não-muçulmanos.”

Este outro trecho de um sermão proferido em Campinas também é elucidativo:

“Numa sociedade não muçulmana como o caso brasileiro, temos que procurar criar condições para podermos ir à mesquita, sem perder a nossa harmonia com a sociedade e sem prejudicar o nosso compromisso social e profissional.”

Para finalizar, cito o trecho de um sermão que esclarece de forma mais objetiva o posicionamento do Centro Islâmico de Campinas a respeito da conversão ao Islã, um discurso onde o bom comportamento e a formação (não só religiosa como profissional) dos muçulmanos, devem vir antes mesmo da propagação da palavra divina aos demais:

“Muitos acham que a propagação no Islam se limita a convencer pessoas não muçulmanas a abandonarem a sua religião e a converterem-se para o nosso código espiritual. Enganam-se. Nem a propagação significa simplesmente levar a palavra do Criador àqueles que não a conhecem completa ou parcialmente. O sucesso da propagação não é, e nem pode ser, determinado pelo número dos convertidos ao Islam. A fé é qualidade e não quantidade. Erguer a religião Divina do jeito que foi revelada ao Profeta Muhammad (saawas) como código baseado nos princípios da justiça social, da ética, da cooperação, da fraternidade e da paz, é a responsabilidade de todo bom muçulmano. No entanto, cada muçulmano deve, antes de tudo, dar o exemplo através de seu comportamento e de sua

conduta. Deve procurar saber das coisas e se informar, para tornar-se capaz de dar esse exemplo de cidadão útil e respeitado pela sociedade. Deve se qualificar para poder comunicar-se e defender o seu ponto de vista e convencer com o seu argumento”. “Temos que nos qualificar em todas as áreas de conhecimento e de atuação profissional. Não podemos ser todos teólogos, ou todos médicos, ou todos engenheiros. Temos que diversificar a nossa participação na sociedade, buscando cada vez mais, contribuir pelo bem social geral. Assim eram as primeiras gerações de muçulmanos. E, assim eles formaram uma grande civilização que durou mais de 700 anos”.

Capítulo III- Globalização, redes islâmicas transnacionais e sua influência na construção da identidade muçulmana no Brasil

Este capítulo é dedicado à análise do impacto da globalização sobre a religião e, mais especificamente, sobre o processo de construção da identidade muçulmana no Brasil. A disseminação de estereótipos negativos com relação à religião islâmica é analisada neste capítulo, assim como a manutenção dos vínculos com os países de origem e restante da Ummah, no sentido de promover a preservação da cultura muçulmana no ambiente minoritário.

III.1- Considerações a respeito do impacto da Globalização sobre as religiões universais

Antes de mais nada, convém esclarecer o conceito de globalização utilizado nesta tese e de que forma este se relaciona à construção de identidades religiosas. Segundo Ortiz, “a) trata-se de um processo social que atravessa os lugares de maneira diferenciada e desigual; b) sua lógica não se explica através do Estado-nação, daí falarmos em "sociedade global", *world system*, "modernidade-mundo"; e c) a noção de espaço e de tempo é redefinida neste contexto.” (2001, p. 7)

Com a globalização, a religião continuou desempenhando um papel não estruturante em relação às “matrizes da modernidade-mundo” e do capitalismo global, porém, o enfraquecimento do Estado-nação vem representando uma importante oportunidade de

crescimento de poder das religiões universais²⁵. A globalização deslocou o Estado-nação do papel que este vinha desempenhando desde a Revolução Industrial, papel de locus ideal para realização dos valores universalistas. As decisões passaram a ser tomadas cada vez mais transnacionalmente, relegando aquilo que antes era visto como universal ao status de particular.

As religiões universais, ao contrário do Estado-nação sempre tiveram uma vocação transnacional, pela sua capacidade de abarcar diversos povos e tradições em uma mesma norma de sentido²⁶. Com o advento da globalização e conseqüente enfraquecimento do Estado moderno secularizado, as religiões, ao menos teoricamente, “podem atuar de forma mais abrangente sem o constrangimento das forças locais”. A crise das identidades nacionais abre caminho para o florescimento de outras identidades particulares, entre elas a religiosa. Neste contexto, a capacidade da religião de abarcar pessoas em grande escala, criando laços de solidariedade e pertencimento a um mesmo grupo, confere-lhe um poder ainda maior, político, inclusive. “A demonização do islamismo pela mídia mundial é o reverso desta valorização” (Ortiz, 2001, p.12) Os meios de comunicação, porém, sobretudo a internet, também são utilizados cada vez mais para a propagação das mensagens religiosas.

Neste novo contexto cada vez mais transnacional, a religião vê-se frente a novas narrativas também universalizantes que podem por vezes complementá-la, sem no entanto, deixar de constituir uma nova concorrência. Ortiz destaca o papel das propostas ecológicas

²⁵ Weber diferencia entre crenças mágicas e religiões universais, sendo as primeiras crenças particulares “nas quais o elemento de escolha, de individuação, estaria contido pelas exigências das divindades locais e pelas práticas do costume”, e cujo alcance se limitaria ao círculo de uma localidade. Judaísmo, Cristianismo, Islamismo e Hinduísmo seriam exemplos de religiões universais, crenças cuja “compreensão do mundo propõe uma ética na qual o indivíduo escolheria, com maior ou menor grau de autoconsciência, o caminho de sua ‘salvação.’” (in Ortiz, 2001. p.2)

²⁶ Algumas religiões como o judaísmo, porém, com suas idéias de um povo escolhido e de uma terra prometida restringem a ampliação das fronteiras da religião, como lembra Ortiz.

e do consumo como novos universos repletos de signos e mitos, com particularidades e exigências próprias, assim como as religiões.

Como lembra Ortiz, “toda identidade é uma construção simbólica que se faz em relação a um referente. Há certamente uma multiplicidade de referentes: étnicos, nacionais, de gênero etc. As religiões universais para construírem suas novas identidades necessitam de um referente global.” (Ortiz, 2001, p.13) O consumismo e a problemática ecológica assumem este papel de novo referencial global na construção identitária religiosa contemporânea. O autor chama a atenção para o depoimento de um estudioso budista a respeito da existente preocupação com a causa ecológica em sua religião: "o budismo nos ajuda a abrir nossos olhos espirituais e abarcar o ciclo ecológico e global. Ele nos ensina como manter nossas vidas sem gastar os recursos preciosos, e como controlar nossos desejos, o que é possível de acordo com o princípio budista do comportamento espiritual equilibrado, aplicável tanto à produção quanto ao consumo" (Ortiz, 2001, p.14)

Tanto na Liga da Juventude Islâmica quanto no Centro Islâmico de Campinas, pude presenciar discursos mencionando a questão ecológica, mais especificamente, o pioneirismo do Islã no que toca à preocupação com a natureza e seus animais:

“Qualquer pergunta que se possa fazer, no Islã você encontra a resposta: não mate mulher, criança; não machuque velhos; não ataque pela retaguarda; não atinja Igrejas ou templos religiosos; não queime florestas, nem machuque os animais; não tome o que não é seu....O califa Omar criou um asilo para animais velhos e doentes: Direito dos animais há 1.400 anos!”²⁷”

²⁷ Aula de religião ministrada na Liga pelo seu diretor.

Na mesma aula, também pude presenciar uma crítica ao que seria considerado um certo exagero por parte dos ambientalistas e suas conquistas:

“Se matar um ser humano, você paga fiança e vai embora. Se você captura um mico, o Ibama leva você para a prisão e não tem fiança. Um bichinho vale mais do que um ser humano. No Islã, destruir a Caaba é mais aceitável do que matar alguém. Mas, agora, pegar um mico significa mais do que matar uma pessoa”.

No Centro Islâmico de Campinas, dois sermões de sexta-feira foram totalmente dedicados ao tema do meio ambiente, com o intuito de esclarecer “os deveres do muçulmano para com as plantas e os animais”, uma vez que “a religião islâmica estabeleceu o código da relação do ser humano com essas criaturas, onde o desrespeito a esses seres vivos leva ao castigo e sua proteção e preservação, à recompensa.” Chamam a atenção para a proibição da caça esportiva e das touradas, para a importância do plantio de árvores e o impedimento da destruição de recursos naturais, ainda que em guerra contra agressores. Por fim, apontam a legislação referente ao abate que visaria poupar o animal de sofrimento neste momento, trazendo vantagens que a ciência só teria descoberto muito tempo depois: “hoje, a ciência comprovou que a carne do animal que sofre durante o abate é muito dura; enquanto a daquele que não sofre é muito macia, mostrando a sabedoria e a inteligência desta legislação revelada há mais de 1400 anos.”

Quanto ao consumismo, o Islã de fato apresenta-se como uma alternativa a este sistema de valores, que também requer formas de conduta e exigências próprias, assim como as religiões. O consumismo costuma ser associado ao Ocidente e toda sua sorte de males e doenças. O antropólogo paquistanês Akbar Ahmed mostra o antagonismo entre o Islã e o consumismo ao contrapor o shopping e a mesquita:

“O shopping seduz, estimula os sentidos, imerge o indivíduo no reino das coisas oferecendo-lhe a sensualidade das oportunidades. Em contraste, a mesquita anula sua corporeidade e retira-o do fluxo cotidiano. Sua arquitetura imponente impressiona, o transcende, revelando sua condição finita diante da imensidão de Deus. No shopping prevalece o hedonismo, a realização imediata dos desejos - "I want and I want it now" seria o seu lema - na mesquita, eles estão suspensos, asceticamente contidos pela emanção divina. Ela é lugar de oração, de pregação, onde o fiel atentamente escuta os sermões que lhe ensinam a luta eterna entre o "bem" e o "mal", o Islão e o Ocidente.”
(apud Ortiz, 2001, p. 15)

No discurso oficial da Liga da Juventude Islâmica, porém, parece haver uma preocupação maior com a forma como deve ser ganho o dinheiro do que com o consumo em si²⁸. A idéia do merecimento é especialmente importante. O dinheiro não pode ser obtido de forma ilícita, isto é, de forma enganosa ou desonesta e nem tampouco, deve o crente esquecer-se dos mais pobres. A doação anual de um percentual dos lucros aos mais pobres constitui um dos cinco pilares da religião e não deve ser negligenciada. A cobrança de juros também não é permitida e neste ponto procuram deixar bem clara a diferença do Islã com relação ao Ocidente, mais especificamente, os EUA:

“Islã e EUA não se dão porque não combinam em matéria de pensamento. EUA vivem de juros. Islã é contra a cobrança de juros, viver de juros é pecado. O Islã é um regime econômico, político, é uma verdadeira constituição, mexe com toda a vida. Como é proibido viver de juros, aplica-se o dinheiro para abrir uma lavanderia, uma padaria... Emprega-se pessoas e resolve-se o problema do desemprego. A América detesta o Islã porque a ideologia do Islã é contra...”

²⁸ No período em que freqüentei a Liga da Juventude Islâmica pude constatar uma certa ênfase na importância de se ganhar dinheiro honestamente. Percebi que este tema recebe bem mais atenção do que a crítica ao consumismo, o que não quer dizer que este último também não faça parte do rol de preocupações de seus membros.

Em Campinas, também há uma preocupação em esclarecer a importância do ganho honesto do dinheiro e a condenação da usura. Mas, há críticas mais diretas ao materialismo disseminado pelos “países centrais” e ao conseqüente afastamento de Deus, que justificaria o atraso em que se encontram os países muçulmanos nos dias de hoje:

“Os países centrais têm o total domínio sobre a economia mundial e sobre os países periféricos; têm o poder econômico e militar; e ainda, criaram seguidores e representantes em todos os países muçulmanos, tentando substituir a cultura islâmica pela imoralidade e pela corrupção, tornando-se comunidades materialistas e espiritualmente fracas, aproximando-se dos interesses mundanos e afastando-se da religião e do Criador; então, Ele os abandonou”. O Islã seria “o veículo mais seguro para nos levar, de um lado a uma espiritualidade completa, e de outro lado, a uma sociedade correta”; o modo de vida que “nos leva à moderação e ao equilíbrio entre o material e o espiritual; isto é, entre a satisfação mundana e a felicidade celestial”.

No caso da religião islâmica, porém, o advento da globalização traz mais do que a possibilidade de aumento de poder, (devido ao enfraquecimento do Estado-nação), e a busca por auto- definir-se em contraposição (ou complemento) a novos referentes globais, como o consumismo e as causas ecológicas. O Islã levanta questões particulares no que toca à problemática da globalização e ao seu delineamento será dedicado o tópico posterior.

III.2- O Islã e a globalização

O Islã constitui uma religião de caráter universal, assim como o Cristianismo, o Judaísmo, o Budismo ou o Bramanismo. Tal fato encerra ao menos três aspectos fundamentais, na visão de Ortiz: “a) Uma oposição ao "particularismo", ou seja, aos

costumes, valores e poderes nos limites restritos das localidades”, onde a escrita desempenharia papel fundamental na “descontextualização das normas”, possibilitando uma abrangência simbólica ainda maior. b) “A capacidade de integração de povos diversos em uma mesma norma de sentido. Por exemplo, a civilização islâmica, cuja expansão a partir de uma matriz religiosa e de um idioma considerado sagrado, o árabe, conseguiu agregar grupos com tradições e origens distintas”. c) “O poder de irradiação a partir de um centro. Este é um dos traços que Eisenstadt explora em seu trabalho sobre a política dos impérios. Nas sociedades "pré-modernas" (no jargão sociológico, anteriores à Revolução Industrial), as religiões universais dariam solidez ideológica ao movimento de expansão imperial. A universalização estaria associada, assim, à idéia de "civilização", isto é, uma cultura fixada numa territorialidade ampla, integradora, capaz de se expandir a partir de um núcleo comum, descontextualizando os indivíduos e os grupos sociais de suas situações historicamente demarcadas”. (Ortiz, 2001, p.3)

O caráter universalizante constitui, porém, um *ideal* religioso, nem sempre correspondente à realidade histórica. Ortiz aponta os casos do Judaísmo e do Bramanismo como religiões cuja “universalidade” seria prejudicada por um corpo teórico de abrangência restrita. No primeiro caso, a idéia de um “povo eleito” e uma “terra prometida” impediriam o amplo crescimento do número de fiéis. Com relação ao Bramanismo, este pressupõe a existência de uma sociedade de castas, algo que não pode ser encontrado fora das fronteiras da Índia. O Islã, em contrapartida, define-se como uma religião destinada “a toda a humanidade”, em detrimento de critérios de raça, cor, classe social ou nação. Nas aulas destinadas aos curiosos e convertidos, na Liga da Juventude Islâmica, o Islã é apresentado em contraposição ao Judaísmo, justamente para demarcar seu caráter universal:

“...Muhammad foi enviado para toda a humanidade. Judeus dizem que foram o povo escolhido por Deus. Têm as portas fechadas. Islamismo tem as portas abertas para todos, todas as raças e povos. A prova é que só 20% dos muçulmanos são árabes... Amigos do profeta eram de todas as raças: negro africano, romano, persa... A pessoa diante do Senhor é considerada pela sua fé e não pela raça.”

Declarações como esta não impedem, no entanto, o surgimento de “escalas valorativas” baseadas em critérios étnicos dentro das próprias comunidades. Alguns árabes consideram-se superiores por estarem ligados tradicionalmente ao surgimento da religião; indianos, não apenas em Campinas, como no resto da Ummah, se proclamam como os mais fiéis seguidores do Islã, rótulo, por sua vez, também clamado pelos convertidos brasileiros, em comunidades onde encontram-se em grande número, como a Liga da Juventude Islâmica, no Brás²⁹.

De qualquer maneira, o Islã tem pretensões universalistas e um corpo teórico sem restrições óbvias como os dois casos citados anteriormente. O Cristianismo, ao afastar-se do Judaísmo, também cria condições para se difundir através de novas conversões. A expansão destas religiões não depende, porém, apenas de questões doutrinárias. Interesses de dominação de impérios e civilizações caminham passo a passo com a expansão de ambas, uma vez que, “as condições históricas liberam potencialidades e impõe restrições ao movimento dessas crenças.” (Ortiz, 2001, p. 4)

Não pretendo aqui discutir o processo histórico de expansão da religião islâmica que levou à sua predominância em uma vastíssima área, que hoje já encontra-se além da região compreendida entre o Norte da África e a Índia. Volto meus olhos para o contexto atual e o impacto deste sobre a religião islâmica e seus fiéis em contextos minoritários, como o caso

²⁹ Discutirei tais disputas com mais profundidade em tópico posterior destinado à luta realizada no interior das comunidades muçulmanas brasileiras, pela construção “da identidade muçulmana” no país.

do Brasil. O interesse das superpotências em terras majoritariamente muçulmanas, a questão Palestina, a reação do Islã político ao imperialismo ocidental, assim como a vida das minorias muçulmanas na Europa e nos EUA constituem fatores que afetam a forma como os muçulmanos no Brasil vêem a religião e a si mesmos. A globalização traz à tona o “*anti-Muslimism*”, difundido pela mídia ocidental, ao mesmo tempo em que reafirma os laços da diáspora com os países de origem e o restante da comunidade islâmica mundial, a chamada Ummah.

O Islã constitui o credo que mais vem crescendo no mundo, ao mesmo tempo em que assume o papel de alvo de um processo de “demonização” de toda uma religião e seu conjunto de fiéis. Não se pode fechar os olhos para o impacto da globalização no processo de construção identitária de um grupo que se vê e é visto como muçulmano, ainda que secular. A análise da tese da revitalização religiosa, passando pelo conceito de fundamentalismo torna-se indispensável à melhor compreensão deste fenômeno.

III.3- Revitalização religiosa versus secularização

A partir da década de 70, acontecimentos como a Revolução Iraniana, o papel do catolicismo em conflitos políticos na América Latina e a emergência do fundamentalismo protestante como uma força política nos EUA levaram à defesa da tese da revitalização religiosa em contraposição a até então consensual tese da secularização.

A idéia de que a modernização econômica e social estaria levando ao fim a religião enquanto elemento importante na vida dos indivíduos passou a ser contestada por um movimento denominado por Kepel, “*la revanche de Dieu*”. A própria modernidade seria responsável pelo ressurgimento religioso, segundo Huntington (1997), já que com a ida

para a cidade, as pessoas se depararam com uma nova realidade, distante de suas raízes e com diferentes funções a serem exercidas ou pior, uma condição de desempregado. Surgiu a necessidade de uma nova identidade, de um novo grupo estável e solidário além de preceitos morais para orientar essa nova vida. A religião supriu estas carências. A queda da URSS também abriu caminho para a revitalização religiosa seja pelo vazio ideológico causado pela queda do socialismo, seja pela necessidade de afirmação da identidade dos países centro-asiáticos suprimida por Moscou durante décadas. Além da função de reconstrução da identidade, a religião assume algumas vezes, o papel de provedora de serviços dos quais a sociedade é carente. Na falta do oferecimento, por parte do Estado, de serviços médico-hospitalares e de educação, grupos religiosos entram em ação oferecendo-os à sociedade e assim, arregimentando mais fiéis.

Por último, mas não menos importante, a revitalização de uma religião tradicional representa um protesto e uma reivindicação de paridade de respeito contra as nações dominantes ou contra as próprias elites locais que abraçaram o modo de vida social e político ocidental. (Ronald Dore *in* Huntington, 1997) William McNeill, por sua vez, alega que, “mais do que nada, a reafirmação do Islã, independentemente da forma sectária, representa o repúdio à influência europeia e norte-americana sobre a sociedade e a moral locais.” (cit Huntington, 1997, p.124)

O repúdio à dominação imposta pelo imperialismo americano e europeu e a crítica aos governantes de países muçulmanos que aderiram aos valores ocidentais é uma constante não só em sociedades majoritariamente muçulmanas, como também nas minorias muçulmanas mundo afora. A comunidade sunita do Brás e o Centro Islâmico de Campinas não constituem exceções, como mostram os trechos abaixo, sendo os dois primeiros retirados de sermões de sexta-feira realizados em Campinas:

“Lamentavelmente, o último século foi vergonhoso, pois a maioria dos povos muçulmanos se encontram mergulhados na pobreza e na miséria, na ignorância e no atraso, na humilhação e na submissão aos países dominantes. Nossos governantes são antidemocráticos³⁰, pouco preocupados com o que se passa com os seus povos, representam mais as vontades imperialistas do que os interesses de sua nação. Infelizmente, prevalecem seus interesses pessoais e desaparece o objetivo nobre de governar que é para alcançar o conforto e a dignidade social. Perdemos terras e instituições, perdemos filhos e concepções, perdemos culturas e posições. Passamos por guerras e conflitos fabricados pelo imperialismo mundial para que os nossos recursos naturais e as nossas riquezas sejam por eles explorados. Tanto os governantes quanto os governados muçulmanos abandonaram o código da dignidade, o ensinamento Divino e a orientação do Profeta Muhammad (saawas).”

...

“Quando os países muçulmanos, lamentavelmente, caíram nas armadilhas das forças dominantes européias nos últimos dois séculos e afastaram-se do código Divino, mergulhando-se na tentação e na imoralidade, na corrupção e na insensibilidade, chegaram ao caos hoje reconhecido por todos. Chegaram à extrema pobreza e hoje são totalmente dominados pelo imperialismo, representado pelos Estados Unidos. Perderam a sua soberania e a liberdade, as suas terras e a dignidade. Isso dobra ainda a nossa responsabilidade. De um lado temos que recuperar o que foi perdido, de outro temos que manter a sociedade muçulmana num patamar respeitado pelos demais povos. Temos a obrigação de erguer a bandeira do progresso social, baseado nos princípios da ética e da justiça. Temos ainda que dar o exemplo e mostrar o caminho correto para os demais povos. É uma enorme responsabilidade. O caminho para isso é a volta a seguir o ensinamento islâmico, aquele que de fato dignifica o ser humano. Temos que orientar a sociedade do perigo dos maus- hábitos, das bebidas alcóolicas, dos jogos de azar, dos vícios em geral. Temos que alertá-los do perigo das doenças sociais, da corrupção da falta de ética, da ignorância e da falta de responsabilidade. Mais uma vez, isso só cabe ao bom muçulmano,

³⁰ O cientista político Giovanni Sartori (1994) lembra como a democracia tornou-se uma palavra desejável de tê-la ao seu lado, após a Segunda Guerra Mundial. Críticas a comportamentos anti-democráticos fazem parte do discurso da Ummah e são facilmente encontradas nas falas oficiais tanto da Liga quanto do Centro de Campinas. Não rivalizam com a democracia, ao contrário, disputam para ver quem realmente é democrático, o Islã ou o modo de governar americano.

que entendeu bem a sua religião e conseguiu aplicá-la corretamente, e, consegue através de seu comportamento na sociedade revelar as qualidades da sua fé islâmica.”

Na Liga da Juventude Islâmica, a crítica ao imperialismo foi realizada tanto pelo Sheikh da mesquita quanto pelo Diretor da instituição na aula de abertura aos visitantes e convertidos. Em um sermão de sexta-feira, o Sheikh falou sobre os EUA e como estes escravizam o resto do mundo. Disse que declaram defender a liberdade e a democracia, mas no fundo, defendem outros interesses. Comparou ao caçador que ao tentar matar um pássaro teve os olhos atingidos pela areia. Lacrimando, foi interpretado por outro pássaro como alguém misericordioso que chorava ao ter que matar o animal. Enfatizou a importância de não se deixar levar pelas aparências e o dever de procurar a verdadeira razão por detrás dos atos. Lembrou das matanças cometidas pelos americanos no Iraque, no Afeganistão...

Na aula de religião de abertura, o diretor da Liga proferiu o seguinte discurso:

“Não sou anti-americano, pelo amor de Deus, mas Hiroshima, Vietnã, não fui eu que fiz... Beirute, Sri Lanka, África, todos tiveram bombas que vieram dos EUA. E os muçulmanos que são terroristas? Existem bons americanos, às vezes, melhores do que nós. Mas há um sistema imperialista que precisamos nos dar conta.”

Também criticou governantes muçulmanos corrompidos, como Ataturk, classificado por ele como “o homem mais infeliz da história da Turquia”, alguém que “se dizia muçulmano, mas não era”. Lamentou sua proibição do hijab, a mudança das orações e o fato da revista *Playboy* ser vendida na Turquia, “único país muçulmano onde isto acontece”. Por fim, elogiou o presidente Lula por não se “acovardar” frente aos EUA:

“Não gosto do PT, mas admiro Lula. Na época que os EUA pediram a impressão digital dos 10 dedos para os estrangeiros, Lula pediu o mesmo para os americanos que vinham para cá. Lula é patriota, pode não ter sido o melhor, o mais preparado, mas é patriota e não se acovarda.”

A tese da revitalização religiosa é contestada dentre outros, por Pierucci (1997), segundo o qual, ela seria produto de uma interpretação errônea do conceito de secularização de Max Weber. A retomada do significado original do conceito de secularização mostra que este é um termo centrado no âmbito jurídico-político (com a secularização do Estado, da lei, da normatividade jurídica) e não relacionado ao crescimento das adesões religiosas, como muitos sociólogos têm enfatizado, alega o autor. Tal equívoco teria provocado sérios danos à solidez do conceito de secularização e de seu caráter de irreversibilidade, o qual passou a ser o primeiro alvo dos ataques.

Ainda segundo Pierucci, o fato do processo de secularização realizar-se de modo oscilante a curto prazo, não o impede de ocorrer de maneira irreversível a longo prazo. A própria existência de novos movimentos religiosos seria, em sua opinião, mais uma prova da fatualidade da secularização. Se diversas estruturas religiosas produtoras de sentido conseguem coexistir competindo, crescendo e até mesmo sendo tolerantes a maior parte do tempo, é porque o processo de secularização as transformou, as reduziu a “ofertas de serviços pessoais” acessíveis a quem quer que tenha algum interesse ou até mesmo simples curiosidade.

Casanova (1994), por sua vez, chama a atenção para o fato de haver uma certa confusão entre os processos históricos da secularização e as conseqüências atribuídas a eles sobre a religião. A tese central da teoria da secularização seria, segundo ele:

“A conceituação do processo de modernização social como um processo de diferenciação funcional e emancipação das esferas seculares- primariamente o estado, a economia e a ciência – da esfera religiosa e a concomitante diferenciação e especialização da religião dentro de sua recentemente encontrada esfera religiosa”. (p.19)

A tese da diferenciação seria complementada por duas sub-teses, a sub-tese do declínio da religião (e desaparecimento futuro da mesma) e a sub-tese da privatização (que levaria a uma marginalização da religião no mundo moderno). Ambas responderiam o que ocorreria com a religião como resultado da secularização.

Além da confusão entre o processo histórico e suas conseqüências, as teses da secularização ainda carregariam preconceitos que as impediriam:

“...de dar conta da ‘contingência’ histórica de que há possivelmente formas legítimas de religião ‘pública’ no mundo moderno que tem um papel político a desempenhar que não é necessariamente aquela da integração societal ‘positiva’; que pode haver formas de religião ‘pública’ que não necessariamente colocam em perigo a diferenciação funcional moderna; e que pode haver formas de religião ‘pública’ que levam em conta a privatização da religião e o pluralismo das crenças religiosas subjetivas.” (Casanova, 1994, p.39)

O autor defende a tese da desprivatização da religião no mundo moderno, entendendo por ela, “o fato de que as religiões tradicionais ao redor do mundo estão refutando o papel marginal e privado que as teorias da modernidade, assim como as teorias da secularização reservaram para elas” (p. 5) Estariam atuando na esfera pública em defesa dos direitos humanos e da paz. A comunidade muçulmana de São Paulo nos fornece um exemplo disso. Em julho de 2006, foi realizada uma manifestação na praça da Sé em prol da paz no Líbano e do cessar fogo de Israel. As Sociedades Beneficentes e Mesquitas muçulmanas de São Paulo e São Bernardo organizaram tal ato que levou cerca de 300

pessoas para a região central de São Paulo, muitas com bandeiras e algumas trajando camisetas do Hezbollah. Comerciantes de origem árabe dispensaram seus funcionários do trabalho para que pudessem participar do evento. Foram distribuídas, aos interessados, camisetas com fotos do massacre, inclusive com crianças libanesas despedaçadas por bombas. Rezaram em conjunto e pediram a intervenção do governo brasileiro, uma vez que muitos brasileiros estariam morrendo por lá. Protestaram contra o acordo que seria assinado entre o Mercosul e Israel, dizendo que os muçulmanos deveriam pressionar para que tal trato não fosse levado a cabo por Lula.

Geertz (2004) propõe uma solução para o nó elaborado por “aqueles que vêem o ‘renascimento’ como uma ilusão”, argumentando que “a importância das crenças religiosas católicas, protestantes ou judias nas vidas dos indivíduos não só é fraca como fica cada vez mais tênue” e aqueles que “pensam que há um renascimento genuíno”, comprovado pelo “aumento das filiações religiosas” e “importância crescente das organizações religiosas e dos profissionais religiosos em processos sociais críticos em torno dos direitos civis ou da paz mundial”: atentar para a diferença entre força e escopo. (Geertz, 2004, p. 120) O primeiro conceito diz respeito à “eficácia com que tal padrão (cultural) é internalizado nas personalidades dos indivíduos que o adotam, sua centralidade ou marginalidade em suas vidas.” (Geertz, 2004, p. 118) Já escopo significaria o “espectro de contextos sociais nos quais considerações religiosas são consideradas como mais ou menos diretamente relevantes”. (Geertz, 2004, p. 119)

Baseado nestes dois conceitos, o autor conclui:

“O importante é que as duas posições podem estar certas; que a força das convicções religiosas medida em termos da resposta aos símbolos sagrados pode não ser maior, que as

crenças religiosas podem ser muito importantes apenas para um número cada vez menor de pessoas; mas, ao mesmo tempo, a relevância de tais crenças, por periféricas que sejam, para os problemas sociais pode ter se ampliado recentemente de modo perceptível.”
(Geertz, 2004, p. 120)

Neste tópico foram mostrados pelo menos dois indicadores da influência da chamada revitalização religiosa islâmica no Brasil: a presença e vivacidade do discurso religioso em repúdio ao imperialismo ocidental e a atuação da religião islâmica na esfera pública em defesa dos direitos humanos e do cessar fogo no Líbano, envolvendo inclusive, propostas de pressão ao governo brasileiro. O próximo tópico é destinado ao esclarecimento da origem e do significado de um dos termos mais associados, pela mídia, aos muçulmanos atualmente, o fundamentalismo.

III.4- Fundamentalismo: uma discussão conceitual

Segundo Armstrong (2001), o termo fundamentalismo surgiu com os protestantes americanos no início do século XX quando passaram a denominar-se “fundamentalistas” para diferenciarem-se de outros protestantes mais liberais que, segundo sua visão, distorciam a fé cristã. Sua intenção era “voltar às raízes e ressaltar o fundamental da tradição cristã”, isto é, “a interpretação literal das Escrituras e a aceitação de certas doutrinas básicas”. (Armstrong, 2001, p.10)

A partir deste momento, a palavra fundamentalismo passou a ser usada para designar movimentos reformadores de outras religiões, gerando uma série de equívocos. Armstrong contesta a visão segundo a qual os fundamentalistas seriam todos extremamente conservadores e apegados ao passado. Ao contrário, diz ela, suas idéias seriam modernas e

inovadoras. Huntington (1997), por sua vez, lembra que o Aiatolá Khomeini comandou a Revolução Iraniana do seu exílio em Paris enviando discursos gravados em fitas-cassetes para seus seguidores. Os fundamentalistas utilizam, portanto, inovações tecnológicas em proveito próprio. O antropólogo paquistanês Akbar Ahmed³¹ mostra como o progresso científico e tecnológico é bem-vindo no mundo islâmico, que quer ser moderno, mas não quer ser ocidental e secular.

Outra crítica que se faz à utilização da palavra fundamentalista, é o fato de que é um termo cristão e, dessa forma, não deveria ser aplicado a movimentos com prioridades totalmente diferentes. Beinín & Stork (1997) alegam que não faz sentido falar em fundamentalismo islâmico, uma vez que para seus fiéis, o Alcorão já é visto como a palavra literal de Deus conforme revelada ao seu profeta Muhammad através da intermediação do anjo Gabriel.

Martin Marty & Scott Appleby (1995), autores da obra intitulada “Projeto Fundamentalista” alegam que apesar de tudo, pode-se dizer que os movimentos fundamentalistas obedecem a um certo padrão. São todos 1) “formas de espiritualidade combativas que surgiram como reação a alguma crise”. Esses movimentos 2) enfrentam inimigos que defendem políticas e práticas secularistas, acreditam que estão envolvidos numa luta do bem contra o mal; 3) temem a aniquilação e por isso procuram fortalecer sua identidade voltando-se às tradições e práticas do passado; 4) Evitam a contaminação afastando-se da sociedade e criando uma contracultura. Não são sonhadores, porém, chegam a utilizar o racionalismo pragmático da modernidade para moldar o “fundamental” de forma que possa servir aos fiéis um plano de ação. Por fim, lutam tentando ressacralizar o mundo.

³¹ Documentário “O desafio do Islã”, produzido pelo antropólogo Akbar Ahmed junto à BBC.

Fundamentalismo também não é sinônimo de terrorismo ou apregoação da violência, como mostra a mídia. A maioria dos fundamentalistas não concorda com atos terroristas, embora costume ser exclusivista e condenar quem não siga suas idéias... (Armstrong, 2001) Da mesma forma, é necessário enfatizar que “a volta às escrituras” não representa uma exclusividade do Islã, está presente em todas as religiões tradicionais. Os movimentos fundamentalistas seriam reações à cultura moderna, reações marcadas por medos, ansiedades e desejos comuns, segundo Armstrong. Para ela, o fundamentalismo é uma reação à cultura científica e secular que nasceu no Ocidente e depois se espalhou pelo mundo. Rejeita o racionalismo científico, mas não tem como fugir dele. Geertz (2004) acredita que a secularização do pensamento é respondida através da ideologização da religião. Para sobreviver no hostil mundo moderno, caracterizado pela força crescente do poder científico, os escrituralistas (termo utilizado por Geertz para definir aqueles que se voltam às escrituras), não só nos dois países (Indonésia e Marrocos, objetos de pesquisa do autor), mas no movimento em geral, seguiram duas estratégias:

“...a separação absoluta entre questões religiosas e científicas e a tentativa de mostrar que as escrituras, especialmente o Alcorão, antecipam e estão plenamente de acordo com o espírito e com as descobertas da ciência moderna. A primeira estratégia consiste na negação de qualquer significação metafísica à ciência, na verdade à razão secular em qualquer forma; sua competência está estritamente confinada ao entendimento da natureza, considerada como um tipo de sistema mundano e autocontido. A fé e a razão são separadas por uma espécie de quarentena, para evitar que a primeira seja contaminada, e a segunda, acorrentada. A outra estratégia consiste em interpretar a ciência como não mais que uma explicitação daquilo que já estava implicitamente presente na religião, uma extensão e especificação da perspectiva religiosa, mais do que um modo autônomo de pensamento.” (Geertz, 2004, p. 112/3)

No Centro Islâmico de Campinas prevalece a segunda estratégia como mostram os trechos citados abaixo. Os dois primeiros foram retirados do livro Deus e seus atributos, de autoria de Sayyed M. M. Lari que me foi apresentado pelo Presidente do Centro Islâmico:

“É verdade que a Humanidade só tomou conhecimento das causas e dos efeitos dos fenômenos naturais recentemente, ignorando os seus segredos; mas a sua crença em Deus não procedia desta espécie de ignorância. Se fosse de outro modo, as numerosas descobertas científicas teriam feito desabar o edifício da religião e da fé. Ora, somos testemunhas da verdade de que ao mesmo tempo que se revelam os segredos da natureza, a crença em Deus conhece também um renascimento.” (1995, p. 68)

...

“Até ao passado recente, o Homem só tinha consciência da sua existência através de seu corpo equilibrado e adequado, mas ignorava os mecanismos misteriosos que regulavam a sua criação. Hoje, o Homem possui informações surpreendentes e detalhadas sobre o interior do seu próprio corpo, e aprendeu que dez milhões de bilhões de células entram na composição dos seus diferentes membros e órgãos. A majestade e a grandeza do Criador tornam-se, assim, ainda mais perceptíveis que no passado. Será lógico sustentar que a crença em Deus é própria das pessoas que não têm conhecimento a respeito da Criação, e que um sábio que está ao corrente da causalidade natural e da evolução em direcção à perfeição, e que sabe que uma lei minuciosa rege todas as etapas da existência, deve, pelo contrário, acreditar que a origem das leis naturais não é senão a matéria inanimada? As descobertas e as conclusões científicas poderiam levar a pensar que é possível atribuir todos os poderes do Criador à matéria ignorante e inconsciente?” (1995, p. 68/9)

A defesa da busca por conhecimento, não apenas religioso, mas em todas as áreas faz parte do discurso da comunidade de Campinas, como mostra o trecho retirado de um sermão de sexta-feira:

“Temos que nos qualificar em todas as áreas de conhecimento e de atuação profissional. Não podemos ser todos teólogos, ou todos médicos, ou todos engenheiros. Temos que

diversificar a nossa participação na sociedade buscando cada vez mais contribuir pelo bem social geral. Assim eram as primeiras gerações de muçulmanos. E, assim eles formaram uma grande civilização que durou mais de 700 anos.”

A contribuição da civilização islâmica ao desenvolvimento da ciência é lembrada com orgulho em Campinas, assim como as universidades construídas por eles na península ibérica, onde intelectuais europeus se formaram posteriormente.

Na Liga da Juventude Islâmica, foi dedicado um sermão ao tema do dever da busca pelo conhecimento, “mas o conhecimento verdadeiro, correto”. “A diferença entre o sábio e o ignorante”, continuou o Sheikh, “é a mesma diferença existente entre o profeta e um homem qualquer”. Mandou os fiéis atentarem para a enormidade desta diferença. Recomendou que procurem aprender com os sábios, disse que devem procurar os Sheikhs para aprender e tomar cuidado com as fontes, já que “nem todo livro ou pessoa traz a informação correta”. Reafirmou a necessidade de se procurar pelos Sheikhs. Citou o caso de um sábio muçulmano que escreveu um livro há 800 anos atrás que até hoje é lido nas mesquitas e reforçou:

“Ensinar é uma forma de não ser esquecido, mas não é preciso escrever um livro, ensinar alguém já é suficiente. Há duas posições em que o muçulmano deve estar: a posição de aprendiz ou a posição de professor. Qualquer outra além dessa não é aceitável. Se julga-se em condições deve tentar ensinar alguém, se não, aprender.”

A comunidade de Campinas também usa o discurso da obrigatoriedade da busca pelo conhecimento, mas não fala sobre a necessidade de buscar o conhecimento com os Sheikhs, até porque nem Sheikh possuía (no período de janeiro a novembro de 2004, ao menos). Não há uma especificação explícita do lugar ou pessoa onde procurar

conhecimento, é um discurso mais generalista, condizente com o perfil da comunidade composta por educadores, estudantes universitários e pesquisadores.

Voltando ao caso da Liga, em uma entrevista concedida a mim, um dos fundadores daquela instituição tocou no nome de Charles Darwin e afirmou que ele teria que provar “que todos os homens vieram do macaco.” Salientou que não acredita nisso e que se não está no Livro (Alcorão), ou está errado, ou o livro foi traduzido errado. “Não está no Alcorão, ou de acordo com este, não concordo nem acredito.”

Em cada uma das comunidades imperou uma resposta escrituralista diferente ao problema da secularização do pensamento, assim como nas duas sociedades estudadas por Geertz. É possível traçar um paralelo entre Campinas e o caso da Indonésia, por um lado, e a comunidade da Liga da Juventude Islâmica e o Marrocos, por outro. O trecho seguinte é elucidativo:

“... a Indonésia, com sua tendência inerente a tentar absorver todos os estilos de pensamento num fluxo sincrético amplo foi naturalmente mais receptiva ao argumento de que a doutrina islâmica e a descoberta científica não eram formas de crença conflitantes, mas complementares; enquanto o Marrocos, com sua tendência também inerente ao perfeccionismo religioso e ao rigor moral, foi mais receptivo à tentativa de isolar uma fé islâmica purificada da contaminação com a vida cotidiana.” (Geertz, 2004, p. 113)

III.4.1- O Islã político

Beinin e Stork (1997) defendem o uso do conceito “Political Islam” no lugar do termo “fundamentalismo islâmico” devido a fragilidades já mostradas no tópico acima. Apesar de constituir um fenômeno mais antigo, costuma-se focar o estudo do Islã político

a partir da década de 70. Os movimentos Islâmicos mais visíveis nestes últimos tempos constituem movimentos que representam um desafio aos regimes existentes e a uma ordem política que tem se dedicado a servir aos interesses do Ocidente. A Revolução Iraniana em 1979 representa um marco da difusão da idéia do Islã político como uma ameaça para os americanos. O seqüestro de ocidentais no Líbano nos anos 80, assim como o surgimento de grupos palestinos muçulmanos em resistência à dominação israelense ajudaram a manter esta percepção, que atingiu seu auge com os ataques de 11 de setembro.

O governo americano procura enfatizar que não é contra o Islã, nem contra os regimes declaradamente islâmicos e sim, contra o extremismo. Este tipo de declaração já fazia parte de seu discurso antes dos atentados e da conseqüente “luta contra o terrorismo” que passou a dominar sua política internacional. A prática, no entanto, mostra como a política americana é utilitarista com relação aos muçulmanos. Prega a democracia, mas apóia governantes corruptos e repressores, como a monarquia saudita, além da brutal ocupação israelense, em troca de alianças numa região vital como o Oriente Médio. Financiou e armou os mais extremistas mujahidin na década de 80, para que enfrentassem o regime comunista em Kabul. Assim como também não se opôs quando Anwar Sadat encorajou a Irmandade Muçulmana a lutar contra os nacionalistas e esquerdistas... Mesmo a hostilidade contra o Irã pós 79, foi mais pela ligação deste com a União Soviética do que pela implantação do governo teocrático, completam Beinin e Stork (1997).

Os EUA tiveram um grande papel na formação de grupos ligados ao Islã Político, entre eles o exemplo mais famoso: Bin Laden e a Al Qaeda. No final da década de 70, um governo socialista toma posse no Afeganistão, depois de um golpe de estado apoiado pelos vizinhos soviéticos. Um grupo de rebeldes mal armados resiste e passa a receber apoio militar e logístico dos EUA. Armas, dinheiro e treinamento são ofertados em troca da luta

ao inimigo comum. Situado entre a União Soviética e o Golfo Pérsico (maior reserva de petróleo do mundo), tinha uma importância estratégica para os EUA, que desde a queda do Xá Pahlevi, perdeu seu principal aliado na região. Para os soviéticos, por sua vez, o Afeganistão era importante pelas reservas de gás natural, fundamentais para o abastecimento de suas indústrias. Em 1979, houve uma intervenção do Exército Vermelho e duas semanas depois, em resposta, o envio de armas para o Paquistão, onde afegãos encontravam-se refugiados, entre eles os futuros componentes do Talibã, da etnia *pachtouns*. A atenção da Ummah foi atraída nos anos 80 à “invasão do Afeganistão pelos infiéis”. Neste momento, destaca-se o saudita que passa a viajar pelo Oriente Médio conclamando muçulmanos a lutar em favor do Islã. Bin Laden e a CIA foram aliados em um esquema em que os EUA forneciam dinheiro, treinamento e armas para os voluntários que Bin Laden recrutava. Em 1989 a guerra acabou e a União Soviética deixou o país. Com a saída dos russos, o Afeganistão saiu da agenda dos até então aliados americanos, o que foi interpretado como uma traição, num momento em que o país encontrava-se arrasado pela guerra.

Com a guerra do Golfo em 1990, os EUA bombardearam o Iraque, logo depois deste invadir o Kuwait. Agora os americanos representavam um “invasor do Islã”, segundo o cientista político Blanc³². A instalação de uma base militar na Arábia Saudita em 1991, na terra onde encontram-se os maiores santuários islâmicos foi a gota d’água. Uma grande rejeição aos americanos e à monarquia saudita surgiu e Bin Laden prontamente se juntou a esta revolta. Dizendo que expulsaria ele mesmo os americanos da terra sagrada do Islam, acabou sendo obrigado a deixar a Arábia Saudita, mudando-se para o Sudão. Com ele,

³² Blanc, Florent, “Ben Laden et l’Amérique”, resenha publicada in Aventuras na História, Editora Abril, dezembro de 2004.

vários combatentes migraram, entre eles membros da milícia afegã treinada pela CIA. De lá passou a organizar o grupo chamado Al Qaeda (a base), uma rede com colaboradores mundiais com uma nova tática de guerra, terrorismo contra alvos americanos³³. Em fevereiro de 1993, explodiu um carro bomba no sub-solo do WTC, em outubro do mesmo ano atacou a embaixada americana na Somália, em 1995 e 1996 atacou americanos residentes na Arábia Saudita. Em 1996, volta para o Afeganistão onde conta com a proteção do Talibã para continuar seu método de combate. Promove em 1998 dois atentados simultâneos a embaixadas americanas na África, em Dar-es Salam na Tanzânia e Nairóbi, no Quênia, e em 11 de setembro, os atentados que marcaram a história recente.

O financiamento e treinamento, pelos EUA, de hoje procurados terroristas como Bin Laden e seus companheiros, são alvos de críticas e comentários irônicos por parte de muçulmanos da Liga, como mostra o trecho abaixo, retirado de uma aula de religião:

“Estados Unidos deram armamentos aos afegãos para segurar os russos. A maior base americana era no Irã, com o Khomeini acabou este privilégio...” “Falaram para Saddam: quer dinheiro, quer armamento? Então segura “os aiatolá” lá! O Bin Laden, hoje chamado inimigo nº1, era amigo dos EUA”.

Em uma palestra realizada na Mesquita Brasil, em São Paulo, o líder da comunidade campineira, Mohamed Habib, chamou Bin Laden de “produto norte-americano” e o apontou como uma espécie de bode expiatório do governo americano e das grandes indústrias extratoras de reservas de petróleo e gás. Em tópico posterior, destinado à visão

³³ A história tem mostrado quão auto-destrutivo pode ser o uso pragmático dos grupos fundamentalistas. Sadat usou a Irmandade Muçulmana para consolidar seu poder e acabou assassinado. Israel tentou usar o Hamas para destruir a OLP, tornando-se seu alvo posterior e, por fim, a milícia afegã treinada pela CIA volta-se contra a América, guiada por seu líder Bin Laden.

dos muçulmanos no Brasil a respeito do 11 de setembro, esclarecerei melhor seus argumentos.

O mais importante aqui é mostrar como os atos do Islã político são interpretados pela minoria muçulmana no Brasil e de que maneira a sua interpretação, aliada à opinião difundida pela mídia sobre estes eventos e os muçulmanos, afetam a construção de suas identidades. O 11 de setembro constitui um caso valioso de análise do impacto da globalização sobre grupos religiosos muçulmanos ao redor do mundo, uma vez que tanto a ideologia política americana quanto os argumentos defensivos da Ummah afetaram os muçulmanos. Minha hipótese é de que a desconstrução de uma imagem do Islã atrelada à violência e ao terrorismo tem sido, com mais ênfase a partir de então, um problema comum às comunidades muçulmanas ao redor do mundo, constituindo parte efetiva de seu processo de construção identitária.

III.5- Algumas considerações a respeito do olhar da mídia sobre o Islã

Edward Said, em sua obra *Covering Islam*, chama a atenção para o fato da cobertura da mídia americana ser baseada em preceitos orientalistas, em outras palavras, em uma imagem do Oriente Islâmico criado pelo Ocidente com fins de demonizá-lo. Salienta como nenhuma outra religião ou grupo cultural é considerado uma ameaça ao Ocidente como o Islã é. O “Islã” seria apenas o hospedeiro do petróleo do Ocidente, e pouco além disso importaria.

Tenta denunciar uma visão essencialista que procuraria abarcar pessoas de países e culturas tão diferentes quanto o Marrocos, a Síria, a Arábia Saudita e a Indonésia, perguntando-se até que ponto o Islã poderia definir todo este conjunto de pessoas e

culturas. Alega que sempre se contrapõe o Islã ao Ocidente e não ao Cristianismo. Isto se dá porque parte-se do pressuposto de que o Ocidente é maior do que sua principal religião e moderno e sempre “ocidental” em sua identidade cultural, diz o autor.

A mídia americana representaria um *revival* dos preconceitos orientalistas, segundo Said, que analisou a cobertura desta à Revolução Iraniana, ressaltando seu impacto no resto do mundo. Esta espécie de neo-orientalismo que vem conduzindo a mídia vem reforçar a idéia de pares de oposição onde o Islã sempre aparece como o reverso do Ocidente, democrático, livre e moderno. A imagem do Islã como fanático, terrorista e imutável permeia o imaginário ocidental, que enxerga o mundo muçulmano e a si mesmo de forma essencializada.

Montenegro (2002) parte do pressuposto de Said, segundo o qual as identidades são sempre mutáveis, se valem de retalhos, espelhando o modo como são percebidas pelos outros, para analisar de forma comparativa a cobertura da mídia local sobre o Islã e o contra-discurso da comunidade sunita do Rio de Janeiro, representada pela SBMRJ.

Na sua análise da mídia levanta um conjunto de assuntos abordados em maior número, são eles: “1) O Islam cresce no mundo e no Brasil; 2) possui algumas características que o tornam um tanto incompatível com o Brasil; 3) possui potencialidades de conflito que se evidenciam na existência de múltiplas organizações terroristas ‘islâmicas’ ou ‘fundamentalistas’; 4) o papel da mulher é conflitivo nessa religião.”

“Em toda essa combinação de elementos, o tema mais recorrente é o da associação do Islam com as idéias de terrorismo e fundamentalismo.” (Montenegro, 2002, p. 167) A

opressão das mulheres, a poligamia³⁴ e a crença de que todos os muçulmanos são árabes são praticamente tão recorrentes quanto.

A crise provocada pelos atentados de 11 de setembro colocou o Islã no centro da opinião pública, como mostra a autora: “Ao redor do mundo, os meios de comunicação "noticiaram" o Islã com intensidade comparável à abordagem jornalística da revolução islâmica no Irã em 1979...” (Montenegro: 2002, p. 1) E não há razão para se pensar que a visão da mídia deixou os preceitos orientalistas de lado... Pelo contrário, o Islã passou a ser assunto corriqueiro nos jornais e programas de TV, sempre associado aquele que foi conferido o título de “maior ataque terrorista dos últimos tempos”. A reação política internacional subsequente, que levou à invasão do Afeganistão, fez com que o mundo voltasse os olhos às afegãs, “mulheres tratadas pior do que animais, graças ao fundamentalismo islâmico”. Não raras vezes, a mídia tomou o exemplo do regime Talibã no Afeganistão para descrever como as mulheres são tratadas pelo Islã.

Sempre que comentava que estudava os muçulmanos e freqüentava uma mesquita presenciava reações como “mas você vai de *burqa*”? Ou, qualquer outra pergunta sobre a vestimenta islâmica, sempre usando este termo. A palavra *burqa*, assim como a imagem da mulher coberta da cabeça aos pés, com apenas uma espécie de tela para que pudesse enxergar foi popularizada pela mídia na época da invasão do Afeganistão. Não faz parte

³⁴ A esta imagem difundida pela mídia, muçulmanos procuram responder que a poligamia é uma exceção, não a regra e justificada apenas em determinados casos, como esterilidade da esposa ou “situações em que mulheres precisem de amparo”, como a viuvez, por exemplo. “Quase todas as esposas do Profeta eram velhas e viúvas”, afirmou uma jovem universitária de Campinas. “Várias mulheres do Profeta eram viúvas, velhas e desamparadas, o profeta casou-se com elas para ajudá-las e incentivava os outros a casarem com viúvas também”, ouvi de outro informante. Alguns mostram-se orgulhosos por esta flexibilidade da religião islâmica, e a comparam com a imposta monogamia ocidental. A última, segundo eles, apenas acoberta traições e falta de responsabilidade dos homens com relação aos possíveis frutos de relacionamentos extra-conjugais. O Islã, em contraste, garantiria a provisão de apoio emocional e financeiro às demais esposas e filhos. Não tive contato com pessoas envolvidas em casamentos poligâmicos durante minha pesquisa de campo. A justificativa dada é que, além de constituir uma exceção mesmo nas sociedades muçulmanas, no Brasil a poligamia é proibida por lei.

nem da língua, nem da cultura árabe³⁵, que representam a grande maioria dos muçulmanos no Brasil.

A Revista Veja, por exemplo, revista semanal brasileira de maior circulação e um dos veículos de comunicação mais citados pelos muçulmanos no país, dedicou sua capa ao evento e suas conseqüências por mais de 4 semanas consecutivas, com manchetes sugestivas como: “O vírus anti-EUA – A demagogia que transformou a vítima em culpada³⁶”, “Fundamentalismo – Fé cega e mortal³⁷”, “O Profeta do Terror³⁸”... Os termos guerrilheiro ou terrorista são acompanhados de adjetivos como “muçulmano” ou “islâmico”, em uma ligação que vai se tornando cada vez mais natural no imaginário de seus consumidores. O trecho abaixo serve de exemplo deste tipo de ligação:

“Batalhas travadas com muçulmanos fanáticos em estreitas galerias escavadas no arenito das montanhas afegãs são quase inevitáveis caso as forças americanas se aproximem do grande prêmio: a captura, vivo ou morto, de Osama bin Laden, o chefe do terrorismo islâmico. Túneis e Laden compõem, pode-se dizer, o mesmo cenário. Assim que chegou ao Afeganistão, em 1979, para lutar contra os soviéticos, o milionário saudita decidiu usar sua fortuna e experiência como engenheiro para ampliar, conectar e fortificar as cavernas que já vinham sendo utilizadas como abrigo pelos mujahidin, os guerrilheiros islâmicos³⁹.”

Em um artigo intitulado “Do lado errado, de novo⁴⁰”, declarações e manifestações de apoio a Bin Laden, “como símbolo de desafio à arrogância americana”, são duramente criticadas e expostas ao ridículo:

³⁵ Há uma vestimenta árabe chamada *niqab* que cobre também o rosto, mostrando, porém, os olhos. Não encontrei qualquer caso no Brasil, nem tampouco defensores deste estilo.

³⁶ Edição 1720, ano 34 – n. 39, 3 de outubro de 2001.

³⁷ Edição 1721, ano 34 – n. 40, 10 de outubro de 2001.

³⁸ Edição 1722, ano 34 – n. 41, 17 de outubro de 2001.

³⁹ In Revista Veja, edição 1721, ano 34 – n.40, 10 de outubro de 2001, p. 36.

⁴⁰ In Revista Veja, edição 1720, ano 34 - n. 39, 3 de outubro de 2001, p. 87 -90.

“Do Oriente Médio ou da Ásia Central até a periferia do mundo muçulmano, como a distante Indonésia, chovem as manifestações de apoio a Laden. Essa adesão ao terror é muitas vezes justificada com a ajuda de teorias conspiracionistas ensandecidas. Ora os atentados contra Nova York e Washington foram praticados pelo Mossad, o serviço secreto de Israel, para lançar os Estados Unidos contra o Islã. Ora tudo foi feito com a conivência dos americanos, de maneira a criar um pretexto que lhes permita se apossar do petróleo e do gás natural da Ásia Central. Os ricos sauditas teriam perdido suas fortunas, seu estilo de vida e até seu país caso os Estados Unidos não os salvassem da gula territorial do iraquiano Saddam Hussein. No entanto, eles se esquecem disso. Vêem Osama bin Laden como defensor da causa árabe contra os americanos maus, que se instalaram na Arábia Saudita, profanando com sua simples presença o santo solo onde nasceu o Islã. Mas não foi Saddam quem começou tudo há dez anos, quando invadiu o Kuwait e acabou provocando a vinda de militares ‘infiéis’? Que nada, respondem, a sério, os sauditas. Foi tudo um plano maligno: os americanos incentivaram o ditador do Iraque a praticar suas perfídias para se infiltrar na Arábia Saudita e, claro, passar a mão no petróleo, sempre o petróleo⁴¹.”

...

“A onda pró- Laden que varre os países islâmicos é novidade apenas quanto ao personagem. Há dez anos, quando Saddam Hussein invadiu o Kuwait, houve manifestações similares a favor do tirano do Iraque. Essa simpatia não mudou o rumo dos acontecimentos. Saddam foi derrotado pelos americanos. Agora, de novo, muita gente nos países muçulmanos está ficando do lado errado. Do lado, inevitavelmente, do perdedor.⁴²”

O “fardo do homem branco” parece ressuscitar com todas as forças nas páginas de Veja, com os americanos, livres de quaisquer interesses, sempre tentando “ajudar” os ingratos povos do Oriente... A negação do instrumentalismo com que a política internacional americana é regida chega a ser chocante. A Revista extrapola a condenação, obviamente justificada, do terrorismo e da violência, para passar uma imagem dos muçulmanos como um povo invejoso do progresso ocidental e incapaz de enxergar e

⁴¹ In Revista Veja, edição 1720, ano 34 - n. 39, 3 de outubro de 2001, p. 88 -89.

⁴² In Revista Veja, edição 1720, ano 34- n. 39, 3 de outubro de 2001, p. 90.

resolver seus próprios problemas, uma imagem orientalista que legitima a dominação ocidental sobre o Oriente fundamentalmente muçulmano. (Said, 1990).

A situação das “mulheres muçulmanas”, por sua vez, é definida a partir do caso afegão:

“A lista de horrores já soa, a esta altura, familiar. Meninas proibidas de ir à escola e condenadas ao analfabetismo. Mulheres impedidas de trabalhar e de andar pelas ruas sozinhas. Milhares de viúvas que, sem poder ganhar seu sustento, dependem de esmolas ou simplesmente passam fome. Mulheres com os dedos decepados por pintar as unhas. Casadas, solteiras, velhas ou moças que sejam suspeitas de transgressões – e tudo o que compõe a vida normal é visto como transgressão- são espancadas ou executadas. E por toda parte aquelas imagens que já se tornaram um símbolo: grupos de figuras idênticas, sem forma e sem rosto, cobertas da cabeça aos pés nas suas túnicas – as burqas. Quando o Afeganistão entrou no noticiário por aninhar os terroristas que bombardearam o World Trade Center e o Pentágono, essas cenas de mulheres tratadas como animais voltaram a espantar o Ocidente. Elas vivem em regime de submissão absoluta há muito tempo, mas a situação ficou ainda pior desde que a milícia Talibã tomou o poder no país, em 1996. O cenário de Idade Média não é uma prerrogativa afegã. Trata-se de uma avenida permanentemente aberta aos regimes islâmicos que desejem interpretar os ensinamentos do Corão a ferro e fogo. A isso se dá o nome de fundamentalismo. Há países de islamismo mais flexível, como o Egito, e outros de um rigor extremo, como a Arábia Saudita e, principalmente, o Afeganistão. Para o pensamento ortodoxo muçulmano, a mulher vale menos do que o homem, explica Leila Ahmed, especialista em estudos da mulher e do Oriente Médio da Universidade de Massachusetts, nos Estados Unidos. ‘Um infiel pode se converter e se livrar da inferioridade que o separa dos fiéis. Já a inferioridade da mulher é imutável’, escreveu Leila num ensaio sobre o tema, em 1992⁴³.”

O horror vivido pelas mulheres afegãs, de fato tratadas de forma inominável (e criticada por muitos muçulmanos) é atribuído à volta às raízes da religião islâmica pela

⁴³ In Revista Veja, edição 1721, ano 34- n. 40, 10 de outubro de 2001, p. 68-9.

revista, um risco a que todas as muçulmanas estariam submetidas. Poderia começar a criticar a própria noção de fundamentalismo utilizada pela revista, um termo que não faz qualquer sentido para os muçulmanos já que o Alcorão sempre foi visto como a palavra literal de Deus, não havendo necessidade de *voltar* a interpretá-la de forma literal . (Beinin & Stork, 1997) Mas, o mais importante aqui é a imagem do caráter intrinsecamente negativo atribuído à religião islâmica no que se refere às mulheres. A possibilidade de interpretação de leis e códigos da religião de forma favorável às mulheres, como diversas feministas muçulmanas vem fazendo, é algo inimaginável segundo aquele ponto de vista. A influência do contexto cultural sobre a crença e a prática religiosas, por sua vez, nem sequer é cogitada... Por fim, a afirmação da especialista em estudos da mulher e do Oriente Próximo, Leila Ahmed, segundo a qual o infiel poderia se converter, livrando-se da inferioridade com relação ao fiel, ao contrário da mulher que jamais se livraria de seu status inferior, parece esquecer que o Islã não representa a única cultura patriarcal do mundo... Saffioti (2004) ao estudar o sexismo e o racismo no Ocidente, mostra como o fato de ser mulher, assim como o de ser negro, constituiriam um *handicap* do qual estes atores sociais jamais poderiam se livrar...

Toda a sorte de eventos produzidos pelo chamado Islã político continuou a ser reportada e discutida pela mídia brasileira em geral, no período que seguiu os atentados de 2001. Por outro lado, o caso das charges do Profeta Muhammad publicadas na Dinamarca também provocaram um grande debate na mídia, desta vez, devido à reação dos muçulmanos no mundo todo, rotulada como fanática e exagerada pelos críticos, em contraste ao direito de liberdade de expressão.

A Revista Veja publicou uma matéria de capa intitulada “Guerra de Civilizações – A radicalização religiosa está cavando um abismo crescente entre o mundo islâmico e o

Ocidente. Charges do Profeta – Porque a blasfêmia precisa ser tolerada⁴⁴”. Nesta matéria, mais uma vez, o “mundo islâmico”, essencializado, é contraposto ao também essencializado Ocidente :

“O caso das charges é exemplar por ter colocado em foco alguns dos mais agudos pontos de ruptura entre o Ocidente e o Islã: liberdade de expressão, direitos humanos e o que o jornalista dinamarquês Flemming Rose chamou de “choque de civilizações” entre as democracias seculares e as sociedades islâmicas.⁴⁵”

A revista reconhece no trecho abaixo, a existência de fiéis moderados que vem esforçando-se muito, juntamente com não-muçulmanos, para desvincularem-se da imagem de fanatismo e terrorismo, mas alega que a reação às charges ameaça os objetivos de todo este esforço:

“Desde os ataques terroristas a Nova York de 11 de setembro de 2001, um esforço enorme é feito por muçulmanos e não-muçulmanos para separar o fanatismo de Osama bin Laden da fé moderada e pacífica da maioria dos muçulmanos. A reação extremada diante das charges de Maomé faz o contrário, reforçando o estereótipo negativo dos muçulmanos⁴⁶”

A revista conclui que apesar do medo e desconfiança do Ocidente para com o mundo muçulmano, e suas “encrencas, mulheres cobertas de véus e homens-bombas”, há ainda esperança para que convivam pacificamente, desde que *os muçulmanos* “ajustem-se à vida moderna”:

⁴⁴ In Revista Veja, edição 1942, ano 39 -n. 5, 8 de fevereiro de 2006, p. 64-70.

⁴⁵ In Revista Veja, edição 1942,ano 39 - n. 5, 8 de fevereiro de 2006, p. 68.

⁴⁶ In Revista Veja, edição 1942,ano 39 - n. 5, 8 de fevereiro de 2006, p. 69.

*“O Ocidente olha para o mundo muçulmano com desconfiança. Teme suas encrencas, suas mulheres cobertas de véus, e seus homens-bombas. O mundo muçulmano tem sido contaminado, nas últimas décadas, por uma versão fantasiosa do mundo desenvolvido, divulgada pelos mulás nas mesquitas: um lugar eficiente, mas sem Deus, e portanto, sem alma. Não há nenhuma razão insuperável pela qual muçulmanos e ocidentais não possam conviver pacificamente. Isso exigiria que cada parte examinasse suas idéias sobre a outra. Em especial, contudo, os muçulmanos precisariam encontrar um jeito de se ajustar à vida moderna”.*⁴⁷

A imagem de um grupo de pessoas com vidas totalmente regidas pela religião e contrárias à modernidade é onipresente neste tipo de cobertura jornalística, suscitando obviamente, uma resposta dos muçulmanos, seja através dos sermões de Sexta-feira nas mesquitas, através de cartas enviadas para revistas e jornais, *websites* próprios propondo boicotes, entre outras estratégias.

Ouvi entre os convertidos da Liga que produtos cujo código de barras terminava no número “X” não deveriam ser consumidos, devido à origem dinamarquesa. O boicote aos produtos daquele país chegou até a comunidade muçulmana brasileira. Da mesma forma, sermões emocionados foram proferidos em forma de protesto naquela mesquita. Com um tom de voz bastante emocionado e mais alto do que o usual, o Sheikh condenou tal ato como uma grande ofensa a um dos mais caros símbolos religiosos islâmicos:

“Se eles não querem respeitar os seus próprios símbolos religiosos, pelo menos não mexam com os nossos. Não vamos aceitar. Não respeitam nem Cristo! Vocês se recordam daquele filme retratando a vida sexual de Cristo?”... “Não podemos aceitar essa ofensa ao profeta Muhammad (saawas) e Deus também não aceitará. Algo irá acontecer contra os culpados. Aquele jornal vai falir e fechar, Deus fará com que isso aconteça”.

⁴⁷ In Revista Veja, edição 1942, ano 39 - n. 5, 8 de fevereiro de 2006, p. 70.

Uma mulher chorava enquanto ouvia o sermão. Outra cobria o rosto com as mãos. O Sheikh criticou a civilização ocidental que confunde desrespeito com liberdade de expressão:

“Que sociedade é essa? O que tem a nos ensinar? Uma sociedade que usa maconha, uma sociedade onde homem casa com homem, mulher casa com mulher. É isso que têm a nos ensinar?”

Ao Orientalismo, os muçulmanos respondem por vezes, com o Ocidentalismo, outra visão essencializada... No discurso de abertura das aulas de religião da Liga, seu Diretor proferiu o seguinte discurso:

“Pegar o Profeta de mais de um bilhão de pessoas e fazer charges não é errado? Isso é liberdade de expressão? O padre que chutou a santa fugiu do Brasil porque a policia não podia protegê-lo. Eu não rezo para imagem, mas considero no mínimo uma baixaria o que fizeram com a santa. Pisar na bandeira do Brasil é ofender a todos os brasileiros, não é liberdade de expressão”.

Em outro sermão de Sexta-feira, o Sheikh criticou diretamente a revista Veja:

“Nossos inimigos querem que 2006 seja o ano das críticas ao Profeta Muhammad. Eles conhecem o que diz nosso profeta, têm inveja da pureza e sinceridade da nossa religião. Têm medo do Islã porque a religião está crescendo demais. Querem acabar com a religião e por isso a União Européia está atacando o Profeta Muhammad com essas charges. O Islã já é a segunda maior religião na Inglaterra e na França. Querem acabar com o Islã nas terras muçulmanas, mas a religião cresce dentro de suas próprias terras. Muhammad foi um homem que liderou uma tribo de homens nômades e pobres e fundou uma religião que dominou o mundo por 1400 anos. É preciso respeitar isso, precisam respeitar nosso profeta. A Revista Veja não o respeitou ao publicar as charges.”

O boicote explícito à Revista Veja, por esta ter publicado as charges do profeta Muhammad, foi levantado pelo *website* da Wamy. Como se vê, a comunidade muçulmana no Brasil está atenta ao que a mídia escreve sobre o Islã e os muçulmanos, respondendo de forma imediata à imagem construída pelos meios de comunicação. Uma imagem definida de forma tão clara: “terrorista, opressor de mulheres, retrógrado” é respondida de maneira direta e objetiva. Nas próximas páginas apresento a visão da comunidade muçulmana sobre um evento do Islã político em especial, o 11 de setembro, com o intuito de analisar de que maneira esta visão difere da propaganda na mídia e como isto influi no seu processo de construção identitária.

III.6- A visão da comunidade muçulmana brasileira sobre os atentados de 11 de setembro

Como já visto, os muçulmanos no Brasil, além das influências exercidas pela mídia e pela sociedade católica e basicamente ocidental que os cercam, também sofrem o impacto das idéias perpetradas pela *Ummah*, a comunidade islâmica mundial. Tal fato pode ser bem averiguado através do apanhado das idéias correntes no mundo muçulmano a respeito da ordem política mundial realizado por Hamzawy (2002). Lá é possível reconhecer partes do discurso encontrado aqui em falas espontâneas, palestras e entrevistas realizadas por muçulmanos brasileiros.

O autor mostra como a mídia árabe enfatizou a crítica às inconsistências da política externa americana às mais profundas teorias conspiratórias, onde o Sionismo é alçado a proporções míticas. Dentre as teorias conspiratórias, podemos citar três padrões básicos de argumentação. De acordo com o primeiro, os ataques de 11 de setembro foram

orquestrados pelos americanos, para justificar um já planejado ataque à *Ummah*. O segundo padrão mostra o Ocidente cristão planejando e efetuando os ataques para criar um pretexto para limpar o Ocidente de seus imigrantes muçulmanos. Esta teoria é apoiada pelas políticas européias de direita contra imigrantes muçulmanos, assim como pela imagem que a mídia ocidental passa do Islã. O terceiro padrão de argumentação concentra-se na afirmação de que o Ocidente é dominado pelo Sionismo internacional. Os ataques teriam sido realizados pela inteligência israelense com o intuito de justificar o comportamento brutal contra os palestinos nos territórios ocupados. Rumores de que todos os funcionários judeus do World Trade Center estavam ausentes no dia dos atentados alimentam esta teoria.

Numa palestra realizada no Centro Islâmico de Campinas, em 14 de março de 2004, motivada pelo 11 de março na Espanha, o líder, Sr. Mohamed Habib, apresentou seu ponto de vista sobre o 11 de setembro. Afirmou que ainda não acredita que aquilo foi culpa dos árabes. Disse que o presidente dos EUA ganhou as eleições de forma duvidosa e que precisava de algo para angariar apoio popular urgentemente. Bin Laden e os seus, do alto das “cavernas” do Afeganistão não teriam como ter acesso à alta tecnologia empregada nos atentados. Pilotar aquele tipo de avião exigiria um contato prévio com tal tipo de tecnologia, o qual não estaria ao alcance dos homens de Bin Laden. Os atentados do 11 de setembro serviriam para chamar a atenção da população em prol de uma união com o governo e da comunidade internacional para justificar um ataque ao Afeganistão, país paupérrimo aparentemente, mas dono da maior reserva de gás natural do mundo. A palestra feita pelo líder da comunidade campineira também foi proferida na Mesquita do Estado no dia 20/03/2004 e publicada posteriormente pela revista Al Urubat da Sociedade Beneficente Muçulmana de São Paulo. Isto prova que a opinião deste líder influencia não apenas a pequena comunidade de Campinas, mas centros paulistanos também. Outro exemplo do seu

prestígio junto à comunidade muçulmana em geral foi o fato de ter sido um dos poucos escolhidos pelas associações e mesquitas muçulmanas brasileiras para, em nome delas, acompanhar as recentes eleições palestinas como observador internacional.

Na revista *Al Urubat*, Habib faz uma explanação mais detalhada denunciando os interesses econômicos que levaram à invasão americana do Afeganistão. Azerbaijão, Casaquistão, Usbequistão e Turcomenistão são os maiores produtores de gás e de petróleo na Ásia Central, aponta ele. Projetos visam a construção de um duto de gás natural de 1.500 kms, desde o Turcomenistão até o Paquistão, via Afeganistão. O problema era que a incompatibilidade entre os talibãs e o governo americano impedia sua realização. Com a ocupação militar do Afeganistão, desde outubro de 2001, e a implantação de um governo aliado estão conseguindo dar vazão a estes projetos. A empresa Chevron, na qual Condoleeza Rice trabalhava antes de assumir o cargo de Assessora de Segurança Nacional, assim como a British Petroleum, a Unocal e a Enron, entre outras, estão envolvidas em projetos focalizando a extração das reservas daquela região. A Enron foi uma das maiores contribuintes para a campanha eleitoral de Bush em 2000 e a realizadora dos estudos para a construção de gaso e oleodutos naqueles países. Pregando o combate do terrorismo e a implantação da democracia no Afeganistão, invadiram o país e oito meses depois puseram um fantoche no cargo de presidente, Hamid Karzai, um ex-funcionário da empresa americana de petróleo e gás-natural.

(...)“Esses foram alguns indicadores dos motivos que levaram os EUA a invadirem o Afeganistão, com o pretexto de caçar um tal de Osama Bin Laden, produto norte-americano reutilizado no capítulo dos atentados de 11 de setembro de 2001. Atentados esses, que até esse momento, o Pentágono, com suas versões, não conseguiu convencer o mundo sobre os seus verdadeiros autores. O Bin Laden continua sendo usado até os dias de

hoje, pois foi responsabilizado recentemente pelos atentados, de maio de 2003 na Arábia Saudita e pelos atentados ocorridos no dia 11 de março deste ano na Espanha.”⁴⁸

Um rapaz convertido, professor de história, acrescenta o argumento de que os atentados do 11 de setembro foram filmados de todos os ângulos possíveis, que isto não poderia ter sido feito se já não soubessem que iria acontecer. Não acredita que aviões conseguiriam mudar de rota em direção ao Pentágono sem que ninguém fizesse nada para impedir.

Dois tipos de interpretação do 11 de setembro foram constatados durante minha pesquisa: a negação da importância de Bin Laden neste conflito e a ênfase dada por alguns membros da comunidade na não ligação e compactualidade entre eles e o terrorista. É interessante observá-las à luz de outras interpretações que seriam possíveis como, glorificar Bin Laden ou aceitar que ele foi o responsável e condená-lo.

O presidente do Centro Islâmico de Campinas enfatizou não sentir-se representado pela Al- Qaeda nem por Bin Laden e ainda que concorde com sua revolta e com o que critica, não compactua com seus meios. Bin Laden, como oriundo de uma família milionária poderia tentar mudar a realidade “destes jovens inteligentes e pobres oferecendo-lhes bolsas de estudo, ao invés de financiar atos terroristas”. “Bin Laden tem um grupo com objetivos políticos, não é um representante da religião nem dos muçulmanos”, uma visão compatível com o argumento de Juergensmeyer (2001), segundo o qual terroristas em geral, entre eles, os associados a Bin Laden, usam a religião para construir identidades políticas e dar legitimidade a ideologias.

A religião é fundamental para atos como este porque dá uma justificação moral para a matança e fundamenta a idéia de uma guerra cósmica, permitindo aos ativistas

⁴⁸ In Revista Al Urubat, julho/agosto de 2004, ano 70, n. 779, página 26.

imaginarem-se numa guerra situada num cenário espiritual, completa Juergensmeyer (2001). O autor não quer dizer que a religião causa a violência, mas sim que ela é perfeitamente capaz de prover os símbolos que tornam possíveis os atos de terrorismo. Por fim, acredita que todas as religiões são inerentemente revolucionárias, sendo todas capazes de fornecer fontes ideológicas para uma visão alternativa de ordem pública.

Mas, se isso sempre foi assim, porque tantos atos terroristas estariam ocorrendo agora? Segundo o autor, por causa da percepção de uma conspiração política internacional e uma nova ordem mundial econômica opressiva. Estes fatores foram salientados por Bin Laden, pelo Aum Shinrikyo e por grupos militantes cristãos. Houve um abalo da confiança na política e nos políticos ocidentais. A globalização trouxe um novo contexto onde as autoridades locais sentem-se ameaçadas política e culturalmente. Esta pode ser uma das principais razões para o fato da violência religiosa estar tão em evidência agora. E na visão de Mohamed Habib, do Centro Islâmico de Campinas, os terroristas não representam o Islã, “são um grupo com fins políticos e que se surgiram num país muçulmano, obviamente serão muçulmanos também. Estranho seria um grupo político nascido num país muçulmano ser protestante ou judeu...” Querendo dizer que não é um grupo religioso, apenas é oriundo de um país com conflitos políticos e culturais, onde o Islã representa a religião majoritária.

Na Liga da Juventude Islâmica, em uma aula de religião, foi feita a seguinte pergunta ao professor de religião da turma iniciante: “como Bin Laden é visto no Oriente”? “Tem bastante simpatizante porque é o único que reagiu. Todo mundo está de saco cheio dos EUA, mas ninguém faz nada... Bin Laden quis atacar os interesses econômicos, tem a tática de atacar as bombas de petróleo dos EUA. Pessoalmente, não concordo com a forma como ele está agindo. O povo ocupado tem o direito de se defender, mas não tem o direito de se atacar o inimigo fora de sua terra. Saiu de seu país, não pode ir até lá, atrás dele,”

respondeu. O professor de religião da turma iniciante da Liga e membro da Diretoria da instituição reconhece a autoria de Bin Laden, os motivos de sua revolta, mas condena seus meios.

O 11 de setembro colocou o Islã na mídia com uma intensidade nunca vista antes. Qual o impacto disso no Brasil, houve um aumento da procura por informação nas mesquitas, perguntei ao professor. Respondeu que curiosos passaram a procurar a mesquita, alguns até se converteram, mas teve um saldo ruim. “Aumentou a difusão na mídia, muitos nem sabiam o que era Islamismo, mas mostraram algo ruim, não foi bom”.

Por todo o Brasil, lideranças procuraram esclarecer a opinião pública que não compactuam com o terrorismo e que a religião não dá suporte a este tipo de ação. Um exemplo é o Sheikh Nasser Farah Aboujokh, do Centro Islâmico Brasileiro, em Brasília, que prontamente mostrou-se contra os atos terroristas:

(...)“a religião islâmica é uma religião de paz e todo o tipo de discórdia, de mal-entendido, se resolve na base da conversa e do entendimento, do diálogo saudável e produtivo. Porque a violência só gera violência. Nós condenamos qualquer tipo de terror contra os outros, também nós não queremos que ninguém cometa as mesmas obras bárbaras contra o nosso povo. O caminho do Islamismo é o caminho da paz e da harmonia.”

Segundo ele, “grande parte do que aconteceu é baseada em interpretações de texto. Eu posso vir a interpretá-lo com significados diferentes. Mas nada justifica o que aconteceu no dia 11 de setembro. O Islamismo não aceita.” Também enfatizou que “a história dos árabes no Brasil não é história de bandido, de terrorista, nem de seqüestrador de avião. A história do árabe no Brasil é uma história de luta, de perseverança.”⁴⁹

⁴⁹ In <http://an.uol.com.br/2001/out/28/0pai.htm>

III.7- O impacto do 11 de setembro sobre a comunidade no Brasil

Neste tópico procuro analisar o impacto do 11 de setembro sobre o processo de construção de identidade da comunidade islâmica no Brasil. Antes de mais nada, é interessante atentar para alguns pontos específicos sobre a concepção de identidade utilizada por mim neste trabalho para, posteriormente, demonstrar como um evento como aquele pode afetar a vida e a auto-percepção destas pessoas no país.

A visão que a sociedade como um todo tem da minoria pode direcionar sua auto-percepção. Um exemplo simples desta afirmação é oferecido pela associação entre Islã e terrorismo tão presente na mídia e imaginário ocidentais. Um muçulmano ao falar sobre si e/ou sua religião no Brasil, assim como no Ocidente em geral, costuma enfatizar não ser terrorista. A preocupação em esclarecer este equívoco é extremamente comum, para não dizer onipresente. Este é um fato comprovado pela análise de depoimentos de líderes religiosos na mídia ocidental, pela existência de literatura nativa criada justamente para este fim, assim como uma constatação oriunda da pesquisa de campo desenvolvida por mim em Campinas e São Paulo.

Edward Said, ainda em 1978, fez sua crítica a todo um modo de pensar e produzir conhecimento, denominado Orientalismo, que procurou legitimar a dominação do Oriente pelo Ocidente. Mostrou como procuraram criar uma imagem de um Oriente dependente e incapaz de modo a legitimar a exploração destes países pelos impérios francês e inglês, numa primeira fase e pelos americanos, ao fim. As razões da vitória deste sistema de pensamento seriam, segundo ele, basicamente duas: 1º) o fato dos EUA passarem a dominar os horizontes intelectuais do Oriente, assim como a França e a Inglaterra o fizeram no passado, e 2º) o consumismo material e ideológico dos orientais. Os estudantes mais

promissores do Oriente Islâmico são incentivados a prosseguir seus estudos no Ocidente, onde curvam-se aos orientalistas americanos, voltando depois para seus países, onde apresentam para audiências locais os mesmos dogmas do orientalismo. Através do intercâmbio econômico, político e social, o árabe muçulmano não só passa a ver-se como um árabe de Hollywood, como ainda participa de sua própria orientalização.

Montenegro diz que Said ainda salienta como a mídia ocidental representa um *revival* dos preconceitos orientalistas, da concepção de que o Islã seria nada mais do que o reverso do Ocidente, de uma realidade livre, democrática. A mídia, desta maneira, acaba por influenciar a construção da identidade islâmica:

“Se as construções identitárias são sempre mutáveis, se valem de retalhos, de estratégias, mas, sobretudo, espelham o modo como são percebidas pelos outros, a ‘reatividade’ das organizações muçulmanas internacionais, ao se verem percebidas de uma forma tão definida, se elabora no eixo desse contraponto”. (Montenegro, 2002, p. 11)

Desta forma, é possível compreender porque os muçulmanos ao definir sua religião e modo de vida sempre tocam em determinados assuntos que “coincidentemente” são aqueles mais destacados pela mídia a respeito deles próprios. Além da associação entre a religião e o terrorismo, já citada anteriormente, pode-se apontar como exemplos a questão da poligamia e da submissão e opressão da mulher no Islã, sendo estas últimas discutidas com mais detalhes em tópico posterior sobre gênero e identidade muçulmana.

O simples fato de constituir uma minoria já acarreta algum tipo de sanção, uma vez que a sociedade impõe modos de ser, pensar e agir que quando não são seguidos acarretam sanções que vão do riso à morte física, como nos mostra Durkheim através de seu conceito de fato social. Estas sanções podem ser mais ou menos amenas dependendo de

determinados fatores, como a posição econômica e política que os membros destas minorias ocupam nos países que as abrigam, assim como o tipo de Estado e cultura política presentes em cada um destes países.

O caso brasileiro apresenta diversas peculiaridades no que toca à questão da inserção da minoria muçulmana, em comparação às comunidades islâmicas presentes na Europa. O sucesso econômico destes imigrantes é uma das principais diferenças, o que não assegura a esta comunidade, porém, condições ideais de prática de sua religião, nem tampouco, imunidade aos estereótipos propagados pela mídia brasileira, profundamente influenciada pela mídia ocidental. Racismo, xenofobia e estereótipos caracterizam a visão ocidental padrão do Islã, em um processo nomeado por Halliday (cit in Shadid & Koningsveld, 2002), “*anti-Muslimism*”. Há dois tipos de “*anti-Muslimism*”, segundo ele: o estratégico e o populista. O primeiro nasceu nos EUA, relacionado e alimentado por assuntos como suprimento de petróleo, bombas nucleares e terrorismo. Surgiu nos anos 70 como produto da alta de preços do petróleo pela OPEC, da Revolução Iraniana, do conflito relacionado à embaixada americana em Teerã, dos atentados ao World Trade Center, em 1993, do 11 de setembro e das conseqüentes análises tendenciosas da mídia. A versão populista é mais comum na Europa e tem ligação com a presença muçulmana nas sociedades ocidentais. Assuntos associados a esta versão são: assimilação, integração, raça, uso do véu, competição por empregos... A globalização tem trazido para o Brasil, o “*anti-Muslimism*” de tipo estratégico, reforçado em períodos de tensão como o 11 de setembro, fato condizente com a realidade de um país dependente dos EUA e hospedeiro de uma comunidade imigrante muçulmana que não constitui um problema de classe.

Os estereótipos propagados pela mídia são sentidos pela comunidade como um todo, no entanto, a discriminação e o preconceito são vivenciados de forma diferenciada.

Logo que cheguei ao Centro Islâmico em Campinas, por exemplo, fui recepcionada por um senhor que prontamente me alertou: “Você vai ver, é tudo diferente do que as pessoas dizem. Não somos nada disso, nem extremistas, nem terroristas. É tudo diferente”. Outro senhor me perguntou depois de algumas semanas se minha família sabia que eu estava frequentando o Centro. Ao responder afirmativamente, me indagou se não ficavam bravos comigo, por estar indo lá. Quando perguntei porque ficariam, respondeu que “falam muito mal deles, os classificam como se todos fossem terroristas”. Ainda em Campinas, adolescentes de classe média alta me contaram ser alvo de zombarias e brincadeiras no colégio. Uma garota me contou haverem apenas dois muçulmanos em sua classe, ela mais um rapaz. Depois dos atentados riam deles, chamando-os de Bin & Laden.

Mais do que o sentimento de rejeição exposto pelos senhores e as zombarias a que os adolescentes de classe média alta me reportaram, chamou-me a atenção os casos contados pelas mulheres, principalmente as convertidas e pobres, oriundas de cidades como São Paulo, São Bernardo do Campo e Americana, presentes no Encontro de Itapeverica. Uma delas teve sua casa em Americana pichada várias vezes com mensagens do tipo “fora terrorista”. Outra moça, 23 anos, paulistana, convertida há seis, alegou ser muito difícil ser muçulmana no Brasil e que “depois da queda das torres ficou muito pior”. Contou que seu chefe lhe avisou que o primeiro dia que resolvesse trabalhar com o véu estaria despedida. Interessante notar que a moça trabalha com telemarketing, nenhum cliente a veria trajando-o, o argumento de que poderia causar algum estranhamento por parte dos clientes nem pode ser cogitado. Também relatou um episódio de quando foi expulsa do ônibus que pegava para ir ao trabalho pelo motorista sob a alegação de que “aqui não é o país dela”⁵⁰, onde

⁵⁰ A moça no caso é brasileira, assim como várias muçulmanas que se revoltam com o fato da sociedade em geral pensar no Islã como algo que vem de fora, estrangeiro e por que não dizer, estritamente árabe.

matam as pessoas e explodem ônibus”, por fim lhe ordenou que saísse do ônibus. Para finalizar, destacou que não tem nenhum amigo na escola de um bairro periférico onde faz supletivo do 1º colegial, suas amigadas são de dentro da comunidade muçulmana.

As mulheres são mais passíveis de discriminação porque sua fé pode⁵¹ ser exteriorizada pela vestimenta. Dentre as muçulmanas, as que aparentam sofrer casos mais pesados de discriminação são aquelas que usam o véu nas ruas e que trabalham fora de casa e utilizam condução pública, justamente as convertidas, em sua maior parte. Mesmo em ambientes como o universitário, encontram-se casos como o de uma professora de uma faculdade paulistana, que relatou nunca ter sofrido preconceito por ser negra, mas o sofreu por ser muçulmana, depois dos atentados de 11 de setembro. É importante salientar o exagero desta afirmação. Dizer que nunca sofreu preconceito por ser negra em um país herdeiro de um ranço escravocrata como o nosso é realmente algo difícil de acreditar... De qualquer maneira, o depoimento ilustra uma tentativa de reforçar a dificuldade em seguir a religião islâmica com afinco no país. Continuando, afirma que mesmo estando convertida há mais de uma década, as pessoas ainda lhe perguntam porque usa roupas que cobrem suas pernas até os pés e porque usa o véu. Perguntam-na se ela tem alguma deficiência nas pernas ou se está fazendo quimioterapia e perdeu os cabelos. Relata casos de guarda em semáforo e motorista de ônibus que a hostilizaram ao vê-la trajando o véu, depois dos atentados. Demonstra medo da hostilidade e diz que o convertido no Brasil é segregado, fato comentado por muitas outras. Muitas reclamam da não-aceitação da própria família, como mostra o trecho seguinte pronunciado por uma exaltada jovem na faixa dos 20 anos, para toda a platéia do Encontro das Mulheres Muçulmanas:

⁵¹ Digo “pode ser” ao invés de “é” porque nem todas usam o véu, várias se submeteram à pressão de assimilação da sociedade brasileira e deixaram seu uso restrito à esfera privada.

“Na opinião da minha família, todo e qualquer problema pelo qual passo, é por causa da minha religião. Minha família simplesmente não aceita. Acha que o véu significa submissão, infelicidade... O Brasil não aceita o diferente.”

Clamores por união foram constantes naquele evento, e a paz entre muçulmanas brasileiras e árabes foi pregada com a seguinte justificação: “Será que já não temos conflitos demais no mundo todo? Será que já não somos perseguidos demais, perguntou Magda Aref, líder do departamento feminino da Liga da Juventude Islâmica e uma das palestrantes mais ativas do Encontro:

“Sempre se disse que os cristãos e os judeus eram perseguidos, mas quem procurar o conhecimento verá que quem sempre foi perseguido foi o muçulmano. Os muçulmanos, como minoria que são no Brasil, não podem deixar de ficar unidos. Precisam compartilhar o conhecimento da religião para assim se fortalecer.”

Palestras são organizadas pelo líder Mohamed Habib, no Centro Islâmico de Campinas, com o intuito de esclarecer a comunidade sobre os acontecimentos internacionais relacionados aos muçulmanos. Ele alerta para a importância dos muçulmanos no Brasil manterem-se informados sobre estes acontecimentos para poderem esclarecer os brasileiros com quem convivem. No dia 14 de março de 2004, durante o almoço mensal realizado na mesquita de Campinas, Habib proferiu uma palestra com o intuito de orientar os membros da comunidade a respeito dos atentados de 11 de março na Espanha, e relembrar os atentados de 11 de setembro tentando elevar a auto-estima dos membros da comunidade:

“Vocês devem ter orgulho de serem muçulmanos, que são um bom povo, que contribuiu muito para o progresso da ciência e viu sua religião se expandir pelo exemplo que deu para os demais povos. A honestidade e retidão de caráter dos muçulmanos é que atraiu as pessoas para converterem-se e não a força da espada como apregoam os ocidentais”.

Alegou que é importante que eles também dêem o exemplo para mostrar para aqueles com quem convivem que não podem ser relacionados com este tipo de ação. Devem agir de modo que os brasileiros com quem convivem pensem “não, isto não pode ser coisa do Islã nem dos muçulmanos”.

Houve um certo aumento dos clamores por união dentro das comunidades, para fortalecerem-se num país onde são minoria e associados a estereótipos severos, ao mesmo tempo em que lideranças procuram aumentar a auto-estima dos seus membros, como aponta a palestra acima e discursos realizados nas mesquitas durante as orações coletivas de sexta-feira e palestras do encontro das mulheres.

O Brasil, apesar de apontado como mais “tolerante” em comparação a outras sociedades hospedeiras, entre outras razões pelo fato de ser um herdeiro da plasticidade do português, ainda se esforça no sentido de homogeneizar os indivíduos, dando margem a membros da minoria muçulmana alegarem ser o Brasil, “um país que não tolera o diferente”. A globalização não traz, no entanto, apenas as conseqüências negativas do “*anti-Muslimism*”, ela também permite o estreitamento dos laços da diáspora com o país de origem e demais membros da *Ummah*. No próximo tópico, traço as principais redes islâmicas transnacionais nas quais é possível localizar os muçulmanos brasileiros.

III.8- Redes islâmicas transnacionais

A Ummah pode ser vista como um ideal religioso, ou uma comunidade imaginada, no sentido empregado por Anderson (*in* Allievi, 2003), da mesma forma que o estado-nação ou uma comunidade étnica qualquer. Porém, ela existe de fato, como reforça Allievi (2003). A solidariedade interna a eventos como os conflitos na Chechênia ou na Bósnia são exemplos comprobatórios, para não mencionar a causa Palestina. A mobilização de recursos, discursos e pessoas mostra a profundidade destes vínculos, completa o autor.

A globalização possibilitou o estreitamento destes vínculos de forma nunca vista anteriormente, contrapondo as teorias que viam neste fenômeno o gerador de uma ocidentalização do resto do mundo, como mostra Stuart Hall (2005):

“Pode ser tentador pensar na identidade na era da globalização como estando destinada a acabar num lugar ou noutra: ou retornado a suas ‘raízes’, ou desaparecendo através da assimilação e da homogeneização. Mas, esse pode ser um falso dilema.” (p. 86)

Os deslocamentos são mais contraditórios do que parecem e apesar do Ocidente alimentar em muitos aspectos a globalização, esta pode ser parte de “um lento e desigual, mas continuado descentramento do Ocidente.” (Hall, 2005, p. 97) Allievi chama a atenção para a mudança das relações entre centro e periferia causada pela globalização, trazendo à tona um aspecto adicional, a capacidade das periferias contatarem umas as outras, sem a necessidade da intermediação de um centro:

“... these relations are much less unidirectional: they become more and more inter-relations. In particular, cultural flows, more visibly than others, are multidirectional, and

they are also able to connect peripheries between them, without the mediation of a centre.”
(Allievi, 2003, p. 5)

No caso do Islã europeu, há relações de centro- periferia representadas pela ligação entre os antigos centros de poder colonizador e as ex- colônias. Por outro lado, os vínculos dos imigrantes muçulmanos na Europa com o “mundo islâmico” produzem conexões entre as periferias... Centros de produção de conhecimento muçulmano, centros simbólicos de oração e o próprio Hajj criam vínculos efetivos das minorias com o “mundo islâmico”. Para finalizar, a própria evolução tecnológica, com a internet assumindo um papel de destaque, aliada ao barateamento das passagens diminuiu as distâncias com o país de origem e o resto da Ummah.

O primeiro vínculo transnacional onde se encontram os muçulmanos brasileiros poderia ser apontado como o vínculo com o país de origem. O vínculo com o Líbano, país de origem de cerca de 90% dos muçulmanos no Brasil, desempenha seu papel na reprodução das comunidades muçulmanas no país, do ponto de vista cultural. É comum a visita de parentes e familiares, assim como a ida dos filhos para lá, seja para aprender a língua e os costumes com mais eficiência, seja como estratégia para se arranjar um casamento. Osman (1998) mostra como o casamento com um (a) muçulmano (a) vindo (a) do Brasil pode ser visto como uma grande oportunidade pelos libaneses, devido à prosperidade conquistada pelos imigrantes no país. Por outro lado, também é visto como uma boa oportunidade pelas famílias residentes aqui, já que representaria a preservação da cultura árabe muçulmana no seio da família imigrante. No caso dos sul-africanos de origem indiana de Campinas, também pude presenciar estratégias semelhantes, como o exemplo de uma família que ansiava mandar o filho estudar na África do Sul, com a esperança de que lá encontrasse uma boa esposa, com a mesma origem étnica e religiosa...

O vínculo com o país de origem pode representar também ajuda financeira, no caso da África do Sul. A construção da mesquita de Campinas teve início com uma substancial doação da comunidade muçulmana indiana daquele país, “a mais influente comunidade indiana fora da Índia”, segundo o presidente do Centro Islâmico. O fluxo de capital financeiro, no que toca à relação entre Líbano e Brasil, caminha pela direção oposta, com um grande número de contribuições dos bem sucedidos imigrantes à terra natal. Alguns chegaram a voltar para o país de origem, mas por motivos de preservação cultural, porque imaginavam ser mais fácil criar seus filhos à maneira islâmica na terra natal, ou ainda com o intuito de fugir da violência das grandes cidades, como São Paulo⁵².

A visita de grupos religiosos como os Tablighs em Campinas, ou Sheikhs e religiosos europeus na Liga faz parte da realidade transnacional destas comunidades e foi presenciada por mim, no período em que realizei minha pesquisa de campo. O movimento Tabligh merece ser analisado com mais detalhes, não apenas por constituir um movimento religioso de importância crescente, mas por representar a maior influência sobre os muçulmanos de origem indiana da África do Sul, justamente o grupo fundador do Centro Islâmico de Campinas.

O movimento Tabligh Jama'at foi fundado na Índia britânica por Mawlana Muhammad Ilyas (1885-1944), membro de uma escola de pensamento sunita surgida no período colonial, chamada escola Deoband. Tal movimento, conhecido em árabe como Jama 'at al-Tabligh, chegou à África do Sul na década de 60, constituindo hoje o movimento religioso muçulmano mais forte e crescente daquele país. (Moosa, 1997) Segundo Janson (2005), o Tabligh Jama 'at seria provavelmente o maior movimento islâmico contemporâneo, com presença estabelecida em mais de 150 países. Alega que nos

⁵² Uma terrível ironia se pensarmos no conflito entre Israel e o sul do Líbano, no ano de 2006.

últimos anos a conferência anual Jama 'at, no Paquistão, tornou-se a segunda maior congregação religiosa do mundo muçulmano, perdendo apenas para a peregrinação à Meca. (Janson, 2005, p. 2)

Os adeptos de tal movimento são voluntários que partem em viagens totalmente custeadas por eles mesmos, com o intuito de praticar o proselitismo tanto no país de origem quanto no exterior. Dormem em mesquitas e compartilham os alimentos comunitariamente, de forma a diminuir ao máximo os gastos para que pessoas de todos os níveis econômicos possam participar, amealhando o máximo possível de pessoas para as viagens evangelizadoras. Trajam longas túnicas e turbantes durante as viagens, apesar de geralmente vestirem-se à moda ocidental em seus países.

Durante minha pesquisa de campo pude presenciar a visita de missionários *tablighs* da Palestina, em julho de 2004, mas outros já vieram de outros países, como a própria África do Sul. Brasil, Argentina, América do Norte e Inglaterra já foram alvos prioritários para os *tablighs* sul-africanos de origem indiana, segundo Moosa (1997, p.42) Com a readmissão da África do Sul no plano internacional, pós-apartheid, espera-se um crescimento do movimento na África Sub-Sahariana.

Voltando à visita que presenciei, perguntei a um estudante universitário, filho do Presidente do Centro Islâmico, se não vieram mulheres junto e ele me contou que um tempo atrás vieram uns conterrâneos de seus pais com um grande número de mulheres. Contou rindo que ele teve que sair de casa, porque as mulheres se hospedaram lá e em seu país, “os costumes são diferentes, homens e mulheres não ficam juntos”. Tal fato condiz com uma comunidade bastante influenciada pelo movimento Tabligh, para o qual a segregação dos sexos constitui um aspecto comportamental de grande importância. De qualquer maneira, neste ponto, não houve influência na comunidade de Campinas: a

segregação entre os sexos só é exigida nos momentos de oração. Na África do Sul, a segregação entre os sexos pode ser tão rigorosa que chega a ser comum garotas muçulmanas pertencentes às comunidades onde a influência Tabligh é dominante, cursarem a universidade por correspondência, para evitar o contato com o sexo masculino. (Moosa, 1997)

A primeira viagem internacional dos ativistas *tablighs* costuma ser para a Índia ou Paquistão, onde é possível encontrar grandes centros como o de Nizamuddin, em Nova Delhi e Raiwind no Paquistão. O filho mais velho do Presidente do Centro Islâmico que mora na África do Sul já foi um *tabligh*. Viajou para Bangladesh, Índia e Paquistão, onde chegou a ficar uns 3 meses. Este filho é comerciante e tem um mercado na África do Sul, sempre pára durante o dia para fazer as orações, e fecha o seu comércio para ir à mesquita nas sextas-feiras. Quando volta tem clientes esperando por ele, mas isto não prejudica seus negócios, segundo seu pai: “Deus recompensa quem faz isso, meu filho conseguiu comprar um mercado muito maior do que o outro que possuía”. O discurso de que o sucesso só pode ser atingido se há um não hesitante compromisso com os comandos de Deus faz com que o movimento assuma uma face de “culto da prosperidade”, segundo Moosa (1997)

Os membros do Tabligh são treinados para difundir sua mensagem atuando de forma ativa, disseminando e ensinando a religião, ação normalmente restritas aos líderes religiosos, o que produz um impacto em sua identidade religiosa: “Missionary zeal combined with individual empowerment bolsters the confidence and religious identity of persons who would otherwise consume religion passively” (Moosa, 1997, p. 39)

A acessibilidade e simplicidade dos ensinamentos *tablighs* constituem o principal apelo do movimento que tem como objetivos, seis pontos principais: 1) Acreditar na unicidade de Deus; 2) Rezar cinco vezes ao dia, na hora e local adequados; 3) Buscar

conhecimento religioso e louvar a Deus; 4) Ter intenções sinceras; 5) Servir e honrar os outros muçulmanos; 6) Evitar idolatria e engajar-se em trabalhos de proselitismo (da'wa). (Moosa, 1997) (Janson, 2005)

O aspecto social e político do Islã é não apenas negligenciado, como ignorado, (Moosa, 1997) O foco do movimento Tabligh é o indivíduo, o envolvimento com questões políticas não deve fazer parte dos interesses do grupo⁵³. Durante a visita ao Centro Islâmico, o Presidente do Centro Islâmico chegou a comentar: “a gente pergunta sobre política, tem curiosidade, mas eles não falam, só falam sobre Deus, são treinados para isso”.

“Eles viajam pelo mundo para fortalecer a crença islâmica e trazer de volta à religião aqueles que estão desligados, ou desligando-se dela”, disse-me o filho mais jovem do Presidente do Centro. Um empresário do ramo de idiomas de Sumaré, de mesma origem étnico-nacional, contou-me que desde que chegou ao Brasil há 40 anos, só visitou a mesquita umas 10 vezes, no máximo. Falou que agora vieram uns missionários para tentar convencê-lo a voltar-se para a religião:

“Existem pessoas de tudo quando é canto (vários do Paquistão) que vão pelo mundo, tendo ou não dinheiro para isso, para trazer os muçulmanos de volta a sua fé. Alguém diz: ‘tenho um parente lá em tal lugar que está se desgarrando’, então, eles vão até lá e tentam trazê-lo de volta. Foi o que fizeram comigo”.

Para finalizar, é interessante comentar que os *tablighs* na África do Sul são hostis ou mesmo indiferentes ao chamado Islã político. De forma informal e não oficial, fazem propaganda para desacreditar os ideólogos da Irmandade Muçulmana, no Egito, e da Revolução Iraniana, com o intuito de prevenir influências sobre os jovens locais por

⁵³ A negação em envolver-se com assuntos políticos foi vista pelos seus críticos na África do Sul, durante o *apartheid*, como um apoio político indireto ao status quo. (Moosa, 1997)

tendências que consideram “doutrinariamente desviantes”. A Irmandade Muçulmana é criticada pela ausência de propriedade religiosa, enquanto que à Revolução Iraniana basta dizer que foi liderada por xiitas, o que vai de encontro à natureza sunita do movimento.

“It has been observed that ‘conversion’ to Tabligh ideology paves the way to a personalized religion. In seeking to satisfy an inner spiritual need, such converts may not always appreciate the role of ‘community’ in which political considerations play a vital role.” (Moosa, 1997) Os discursos do Centro Islâmico de Campinas são mais voltados para a questão espiritual do que a política. Na Liga da Juventude Islâmica, a questão política, por sua vez, assume um papel muito maior comparado aquele grupo. A influência do Tabligh na sociedade de origem dos fundadores do centro campineiro desempenha seu papel, o qual, porém não pode deve ser tomado como o único fator explicativo para tal disparidade, até porque a comunidade muçulmana de Campinas é bastante diversificada, possuindo membros de origem libanesa, egípcia, palestina, líbia, etc.

Na Liga da Juventude Islâmica pude presenciar a visita de um grupo de muçulmanos europeus que vieram para uma espécie de congresso masculino destinado ao tema da preservação da religião em um contexto minoritário. Um Sheikh francês fez o sermão de sexta feira, anterior ao evento que ocorreu em Santo Amaro, nos dias 18 e 19 de março. Muçulmanos de São Paulo, Santo Amaro, São Bernardo e região participaram do congresso. A presença de uma comunidade flutuante, formada por muçulmanos de passagem pelo Brasil faz parte do cenário das mesquitas. Visitas a negócios ou familiares, além dos próprios trabalhos missionários já citados, trazem estas pessoas para o Brasil.

É interessante salientar a origem libanesa do Sheikh que trabalhou na Liga, durante o período de realização de minha pesquisa, assim como o Sheikh que assumiu o cargo no final do período de minha pesquisa de campo em Campinas. Segundo um dos fundadores

da Liga, centros formadores como Al–Azhar no Egito e instituições sauditas são responsáveis pela educação islâmica de várias das lideranças brasileiras. O Sheikh da Liga fazia referências constantes à Ummah e a necessidade moral dos muçulmanos brasileiros de ajudar seus irmãos de fé em apuros. Todos os sermões, *sem exceção*, terminavam com um clamor pela proteção “daqueles que lutam em Seu nome, na Palestina, na Chechênia e no Afeganistão.”

No aniversário da intifada, em fins de março de 2006, o Sheikh proferiu um discurso sobre o dever do muçulmano brasileiro para com os palestinos, fazendo uma comparação com a solidariedade judaica para com os judeus de Israel ao redor do mundo:

“Judeus promovem expansão a cada 10 anos. O que os muçulmanos no Brasil tem a ver com isso? Da mesma forma como os judeus se apóiam e se preocupam com aquele que está longe os muçulmanos também tem que fazer o mesmo. O muçulmano que não se preocupa com o grupo não é nada para os muçulmanos. Por isso, devemos nos preocupar com os palestinos e os iraquianos. Os judeus em todo o mundo dedicam a fêria do dia de sábado do McDonald’s aos judeus de Israel.”

...

“Uma mulher muçulmana capturada pediu socorro através de uma carta para um califa. Romanos riram dela e disseram que ninguém iria socorrê-la. Então, o califa disse: mandarei um exército daqui até lá só para mostrar o valor que uma mulher muçulmana tem para nós. Os palestinos hoje nos pedem socorro, mas os irmãos não ouvem, são egoístas...”

Em outro sermão que versava sobre riqueza, boas ações e merecimento, o Sheikh reforçou o dever de ajudar os muçulmanos na Palestina, no Iraque, Afeganistão e

Chechênia e incentivou a destinação de parte do Zakat⁵⁴ para os muçulmanos destes países. Em Campinas, há um apoio moral e político à causa palestina. Ela faz parte do discurso da comunidade, obviamente, mas não com a frequência tão grande quanto à encontrada na Liga. O trecho abaixo, retirado de um sermão sobre “a importância da dignidade e do respeito que os povos muçulmanos devem exigir entre as diferentes nações do mundo”, mostra sua crítica à ocupação da Palestina e ao descaso dos muçulmanos:

“Assim, assistimos com os braços cruzados enquanto o povo palestino perde a sua pátria, os seus filhos, o seu presente e o seu futuro. Assistimos com os braços cruzados enquanto as mães palestinas sacrificam suas próprias crianças, (e não há sofrimento maior do que a de uma mãe que perde seu próprio filho) lutando sozinho contra um inimigo forte, duro e cruel, defendendo-se apenas com pedras, para proteger seus direitos básicos, a sagrada mesquita de Al’Akça e a causa de Allah que é a mais justa, a mais nobre e a mais recompensadora. Enquanto isso, os nossos dirigentes só reclamam no Conselho de Segurança das Nações Unidas, através de discursos vazios, demagogos e hipócritas, apenas para continuar enganando o mundo dos sofridos muçulmanos.”

No mês de setembro de 2004, durante o almoço dominical da comunidade, houve um discurso proferido em função da visita do candidato do PT ao cargo de prefeito de Campinas. Naquela ocasião, falaram sobre o apoio à causa palestina pelo Pc do B e PT. Lembraram de Jamil Murad, deputado de origem árabe, filiado ao PC do B, que sempre apoiou a causa palestina. “Tucanos nunca apoiaram”, lembrou o líder da comunidade. Emocionado, afirmou que nunca mais esconderá o que sente e por isso precisava deixar bem claro que os tucanos nunca fizeram nada pela causa árabe palestina, razão de estar

⁵⁴ O Zakat constitui a doação de 2,5% dos lucros anuais dos muçulmanos aos mais pobres. Representa um dos cinco pilares da religião islâmica, sendo os demais: 1) a shahada, declaração de que só existe um Deus e Muhammad é seu mensageiro; 2) as cinco orações diárias; 3) o jejum durante o mês do Ramadã, significando a abstenção de comida, bebida e relações sexuais, do nascer ao pôr do sol; e por fim, 4) o Hajj, a peregrinação à Meca, obrigatoria a todo muçulmano e muçulmana com condições físicas e financeiras.

apoiando abertamente o PT e o Pc do B naquela eleição. A preocupação com a causa palestina é comum a ambas as comunidades, mas a forma de exercer este apoio pode assumir feições diferenciadas, compatíveis com o perfil sócio-econômico desenvolvido por cada um destes grupos no país.

Discuto agora o caso do Hajj, quinto pilar do Islã, como fator contribuinte para o caráter transnacional da Ummah. Dever de todo muçulmano “que tem condições financeiras, de saúde e segurança”, a peregrinação à Meca representa uma das maiores celebrações à Ummah. Ocasão em que fiéis de todo o mundo, “pessoas de todas as raças e países” oram juntas, “de chineses a africanos”. O Hajj costuma ser apontado como a experiência mais marcante de todas, por aqueles que realizaram a peregrinação, e um grande sonho dos convertidos. Segundo informantes, todos os anos o rei saudita financia a ida à Meca de milhares de pessoas de todo o mundo, pagando desde as passagens aéreas, até a hospedagem e a alimentação. Algumas convertidas da Liga da Juventude Islâmica reclamaram que “só árabe vai, um ou dois brasileiros vão, só para disfarçar.” “E mulher então, nunca foi uma brasileira para lá! Deviam fazer assim: se em um ano mandaram os homens, no outro deveriam mandar as mulheres e não importa se a mulher não pode viajar sozinha, manda alguém junto.” “Somente uma parte vai parar nas mãos dos brasileiros carentes, para quem foi mandado o dinheiro. Deus está vendo tudo e estes que roubam o dinheiro do Hajj enviado para os carentes não terão seu Hajj aceito,” completou a convertida. A ênfase na doação do dinheiro para “os brasileiros carentes”, diferencia-se do discurso de Campinas, onde se diz que a doação é feita “para os muçulmanos”. A questão de classe e nacionalidade toma corpo, de forma verbalmente agressiva (vide palavra *roubo*) na disputa pelo financiamento do Hajj, entre os brasileiros convertidos, pertencentes geralmente a estratos econômicos mais baixos, e os imigrantes.

O Islã no Brasil ainda é seguido em grande parte pelos imigrantes (fundamentalmente árabes) e seus descendentes. Desta forma, faz algum sentido que este grupo impere sobre os convertidos no que toca ao recebimento de recursos para a realização da peregrinação, o que também não tira o mérito da reivindicação destes últimos, uma vez que são de fato mais carentes de recursos financeiros...

Vínculos transnacionais também são estabelecidos através dos livros e materiais de divulgação da religião produzidos em diversos centros religiosos ao redor do mundo, como Arábia Saudita, Egito e Paquistão, selecionados e distribuídos no Brasil pelo Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, sediado em São Bernardo do Campo. Para finalizar, cito o estreitamento dos vínculos a partir da internet, não apenas com os países de origem, e as sociedades majoritariamente muçulmanas, mas também, com as minorias no Ocidente como mostra o trecho abaixo, extraído de um discurso da Liga: “Nossos irmãos muçulmanos nos EUA disseram em um (*web*) *site* que este ano será o ano do Islã. Precisamos fazer de 2006 o ano em que levaremos informação correta para os outros.”

Capítulo IV- A negociação da identidade muçulmana no interior das comunidades muçulmanas brasileiras

As negociações internas às comunidades muçulmanas brasileiras constituem um importante fator de análise do processo de definição do que é ser muçulmano ou muçulmana no Brasil. Aspectos étnicos, nacionais e de gênero interferem neste processo de forma bastante visível. Na primeira parte deste capítulo tratarei dos conflitos existentes entre *árabes e brasileiros*, em outras palavras, entre os imigrantes árabes e seus descendentes e os convertidos de ascendência não árabe. Este tópico concentra-se nos dados coletados na Liga da Juventude Islâmica, uma vez que o percentual de convertidos no Centro Islâmico de Campinas é muito baixo. Trato no mesmo tópico, porém, também das disputas ideológicas entre árabes e indianos, estes últimos analisados como “convertidos”, a partir do enfoque de Naipaul⁵⁵. Por fim, concluo este capítulo com uma discussão a respeito das representações de gênero presentes em ambas as comunidades, mostrando como homens e mulheres participam do processo de construção tanto da identidade muçulmana feminina quanto da masculina, influenciando-se uns aos outros.

IV.1- Arabização ou Islamização: uma escolha identitária

A recente presença de brasileiros nas mesquitas que até então eram compostas fundamentalmente por um grupo étnico que se vê e é visto como árabe, tem sido sentida por este último como uma ameaça à tentativa de preservação cultural do grupo. Conflitos ideológicos, tensões e negociações têm feito parte da realidade de várias destas instituições

⁵⁵ *Cit.* Marques (2000)

a partir de então, como já reportado por Montenegro (2000), Marques (2000) e Ramos (2003).

Ramos pesquisou os convertidos ao Islã em São Bernardo do Campo, priorizando a parcela masculina daquela comunidade. Marques, por sua vez, deu destaque às convertidas de comunidades paulistanas em geral. Montenegro estudou a Sociedade Beneficente do Rio de Janeiro, uma comunidade muçulmana formada a princípio por árabes muçulmanos, mas que hoje conta com um percentual de 50 a 60% de convertidos⁵⁶. Neste contexto, o arabismo é rejeitado em função de uma identidade islâmica acima de conceitos de raça ou territorialidade.

O Islã nasceu entre os árabes e no Brasil é seguido fundamentalmente por imigrantes e descendentes que se identificam com esta etnia, atrelando sua origem étnica à tradição da religião. Neste contexto, “a identidade redesenhada e aceita através do comprometimento ao Islam difere dos nascidos muçulmanos árabes; o brasileiro será muçulmano, comprometido com a religião, porém será sempre convertido.” (Marques, 2000, p. 162) O contato dos convertidos com a “comunidade árabe” não é contínuo, nem íntimo, sendo permeado por conflitos, o que também pode provocar uma assimilação deficitária do ethos religioso. (Ramos, 2003, p. 186)

Os brasileiros convertidos reconhecem sua “subordinação” atual a uma estrutura religiosa marcada por aspectos culturais árabes bastante manifestos, mas não perdem as esperanças de ver a religião islâmica assumir uma face mais brasileira no país, com o aumento do número de conversões. Tal tendência é apontada por Marques e Ramos e confirmada pelos meus dados coletados na Liga da Juventude Islâmica. A tese de Montenegro sobre a comunidade sunita do Rio de Janeiro pode ser usada, de certa maneira,

⁵⁶ Idem, p. 104.

para exemplificar um possível cenário para uma comunidade onde os convertidos assumem um percentual significativo, a ponto de promover mudanças sérias no processo de construção identitária do grupo.

Montenegro chama a atenção para o fato dos sermões e de toda a prática religiosa na SBMRJ, com exceção das orações, serem realizados em português e árabe, fato que não constitui uma realidade na maioria das mesquitas brasileiras, segundo ela. Na Liga da Juventude Islâmica, o sermão era inicialmente feito em árabe, posteriormente passou-se a adotar estratégias para integrar os convertidos e permitir que entendessem as mensagens proferidas na instituição. De resumos feitos oralmente em português, até folhetos com a mensagem impressa, chegaram à idéia de comprar equipamentos de tradução simultânea, “para permitir que o irmão brasileiro também pudesse ouvir, entender e participar”. Tal atitude deveu-se de certa maneira ao perfil proselitista daquela comunidade, que visa à conversão de novos fiéis, para os quais oferece aulas de árabe e religião todos os finais de semana.

Em Campinas, o sermão é realizado em árabe e depois português, de forma integral. Até a chegada do Sheikh, também era fornecido um panfleto com a mensagem do dia, na língua portuguesa. A heterogeneidade da comunidade formada por um considerável número de imigrantes de origem não- árabe constitui provavelmente o principal motivo para a utilização da língua portuguesa, e não a pressão por parte dos convertidos ou estratégias de proselitismo.

Voltando ao caso da SBMRJ, os cursos de língua árabe representam uma das atividades mais importantes da mesquita, porém, o idioma é “entendido e valorizado exclusivamente como língua corânica e separado de toda referência étnica.” (Montenegro, 2000, p. 107) Os professores defendem a idéia, aparentemente paradoxal, de que os alunos

são arabizados ao aprender o idioma, em uma estratégia no fundo “des-arabizante”. Ao apoiar-se na Hadith segundo a qual “árabe não é aquele que nasce de pai ou mãe, árabe é a língua, e então aquele que fala árabe é um árabe”, as lideranças da SBMRJ tiram do jogo a questão étnica.

À “des-etnização” da língua árabe e a defesa de seu papel exclusivamente religioso, juntam-se às críticas às comunidades paulistas e de Foz do Iguaçu por sua defesa do legado árabe. Por fim, a SBMRJ vê como indesejável a vinda de imans estrangeiros devido à sua vinculação com ideologias arabistas, outro fator contrastante com a postura adotada pelas comunidades paulistas, sempre recebendo líderes religiosos do exterior e mandando futuros líderes para treinamento na Arábia Saudita e outros centros de educação teológica islâmica.

O debate entre arabização e islamização também pode ser encontrado na Liga da Juventude Islâmica, claro que de forma bem mais discreta do que no Rio e sem implicações tão fortes no processo de construção identitária da comunidade. Antes de apresentar meus dados a este respeito, porém, é importante enfatizar que tive acesso apenas à parcela feminina dos convertidos daquela instituição, portanto, as críticas ao arabismo são claramente guiadas por uma perspectiva de gênero particular. Seria interessante uma pesquisa direcionada à parcela masculina daquela comunidade, para analisar quais os pontos de tensão entre os convertidos e o arabismo, e em que medida eles se aproximam ou se afastam da perspectiva feminina.

Em fins de março de 2006, foi realizado um congresso em Santo Amaro para discutir a preservação da religião islâmica em contextos minoritários. Muçulmanos oriundos da Europa vieram para tal evento, que foi destinado estritamente ao público masculino. Na sexta-feira anterior ao congresso pude presenciar duas convertidas comentando sobre a restrição à presença feminina. Uma delas que chamarei de “J” fez a

seguinte reclamação: “por acaso vão falar algo de ilícito lá? Por que eu não posso ir? Também queria ouvir o que têm a dizer”. A outra jovem que chamarei “F” respondeu que já tiveram um congresso só para as mulheres, (o I Encontro para as Mulheres Muçulmanas das Américas, realizado em Itapecerica da Serra, em outubro de 2004), portanto não haveria problemas em se fazer um só para homens agora. “Além do mais, a mesquita de Santo Amaro não é como essa, é um andar só e depois, as pessoas vão precisar dormir lá, como vai ser? Homem e mulher juntos? Não é bom, moralmente falando”. “F”, na verdade, estava chateada com o boato segundo o qual algumas mulheres *solteiras* iriam fazer pressão para entrar no congresso, enquanto ela que era casada não podia ir para acompanhar seu marido. “J” então respondeu, “mas eu, por exemplo, nem iria olhar para seu marido ou qualquer outro lá, só quero ouvir o que têm a dizer, é meu direito. *No Brasil temos o direito de ir e vir com relação a todos os lugares, aqui não tem essa de só para homens, só para mulheres*”. E complementou a discussão sobre a segregação dos sexos, vista por ela como uma herança cultural árabe, confundida com a doutrina islâmica: “não entrar em um elevador quando tiver 2, 3 homens é um costume árabe, não islâmico e eu entro sim”. “F”, por sua vez, disse que não entra e que acha errado. “J” reafirmou que vários costumes ensinados como islâmicos não estão no Alcorão, vindos, sim, da cultura árabe. Disse que aprendeu isso no Centro Islâmico da República, onde tem reuniões aos domingos, freqüentadas por um bom número de convertidos, segundo ela. Muitos evitam ir lá, ou vão escondido, por medo de se indispor com a mesquita do Brás, completou “J”. Salientou que os árabes fazem um bom trabalho na mesquita, que reconhece isso, mas que os brasileiros não têm que se arabizar. Comentou sobre um rapaz brasileiro que encontra-se na Arábia Saudita para estudar: “mas, vocês acham que algum dia ele vai ser Sheikh aqui? Nunca!” “Os indonésios, maior país muçulmano do mundo, se converteram, mas não quiseram os

árabes tomando conta da religião por lá, no país deles⁵⁷”. “No Brasil tinha que ser igual, chega dos árabes dizendo como tem que ser aqui. Se eles fecham a mesquita às 15:00 horas eu não posso mais entrar para rezar... Não está certo”.

“F” voltou-se para a questão da carne *halal*, isto é, abatida de forma considerada lícita pelo Islã. Criticou o preço da carne *halal* vendida pelos muçulmanos árabes: “enquanto você paga 10 reais e compra 2 quilos de carne moída comum, a carne *halal* só dá para comprar 0,5 kg com o mesmo dinheiro. Deviam ajudar o irmão carente e cobrar o preço normal da carne. É irmão e fica tentando levar vantagem”.

Falaram sobre a dificuldade em encontrar vestimenta islâmica para comprar: “se eu não costurasse minhas próprias roupas não teria o que vestir”, afirmou “J”. “Ou a gente anda vestida de *indiano*, com batas cheias de pedrarias, ou não tem o que pôr. Não dá para sair e comprar uma túnica, uma *abaya*...” “F” disse que tinha que discordar e mostrando o sobretudo jeans que usava, comentou que não precisou encomendar nem fazer, comprou pronto em uma loja. “É só procurar, também pode usar saias de evangélicas ou vestidos indianos não transparentes com blusa de manga comprida por baixo. Continuaram com a discussão “é difícil, não é” e enfim chegaram nas árabes: “elas compram no Líbano, o negócio é descobrir que alguém está indo para lá e pedir para comprarem para você. Elas são muito acomodadas, podiam vender roupas muçulmanas aqui, só tem “X” que fica sobrecarregada vendendo”. Completaram dizendo que “os árabes fazem muita coisa errada, fora da religião” e que eu iria me decepcionar, porque não freqüentam a mesquita, sabem os horários das orações, mas não respeitam e só aparecem lá em dia de festa: “as mulheres

⁵⁷ Interessante o uso dado ao caso da Indonésia pela convertida. Este país é sempre citado pelos árabes como exemplo de que o Islã expandiu-se através da palavra e do bom exemplo dos comerciantes árabes que lá chegaram. Já a convertida usa o exemplo da Indonésia como país cuja população se converteu, mas não subjugou-se à dominação cultural árabe.

parecendo cantoras libanesas, super maquiadas e cheias de pedrarias”. “Parece um desfile de modas”, finalizou “F”.

As críticas acima direcionam-se à imposição de modos de agir e pensar interpretados como costumes árabes e não islâmicos, além de críticas ao que vêem como contrário à religião, como, por exemplo, ter um lucro excessivo na venda de produtos *halal*, ação interpretada como falta de solidariedade com “os irmãos carentes”. As críticas ao arabismo não são unânimes entre os convertidos da Liga, como se pôde ver no diálogo entre “J” e “F”. A crítica à adoção do nome islâmico pós-conversão (um nome em árabe, geralmente), por exemplo, só foi alvo de críticas de uma única convertida. Apesar do próprio professor de religião da turma iniciante alegar não ser necessário adotar um novo nome (a menos que o nome original deponha contra o Islã) a adoção de um novo nome é praticamente uma regra entre os convertidos. A mesma convertida criticou o fato de ser servida comida árabe nos almoços da mesquita: “se estamos no Brasil, por que não comida brasileira?” De qualquer maneira, é importante salientar que a crítica ao não cumprimento dos deveres religiosos por parte dos nascidos muçulmanos, “mesmo conhecendo as normas do Islã” é praticamente unânime entre os que se convertem, os quais se decepcionam com o “desmazelo” dos primeiros. Tal fato é comum aos convertidos em geral, com relação aos já nascidos na religião, mas neste caso também não deixa de constituir uma tentativa de autovalorizar-se perante os árabes, já que estes detêm a “tradição histórica ligada à religião”, algo que o convertido nunca terá, mas, por outro lado, o convertido “segue a religião com muito mais respeito e fidelidade as suas normas”.

Na visão do escritor Naipaul⁵⁸, “todo muçulmano de origem não-árabe é um convertido”. Em outras palavras,

“...o árabe muçulmano parte do sentimento de afirmação da sua identidade, empunha a bandeira do ‘ancestral fundador’ da religião e por isso pensa a religião através da sua tradição histórica. Assim, aqueles que sem ascendência árabe se convertem ao Islam, mesmo sendo parte da comunidade global muçulmana, não possuem a mesma identidade religiosa, historicamente falando.” (Marques, 2001, p. 160)

A reação anti-arabismo apresentada pelos convertidos brasileiros na Liga pôde ser vista de forma semelhante entre os imigrantes de origem indiana, em Campinas. Ouvi de diversos imigrantes e descendentes sul-africanos de origem indiana o argumento de que os árabes fundaram a religião, mas os indianos são os mais fiéis seguidores do Islã. A idéia da superioridade dos indianos perante aos árabes, no que toca ao seguimento correto da religião é um argumento que faz parte do “senso comum” dos indianos muçulmanos, mundo afora. Outros “convertidos”, como sudaneses, por exemplo, também tentam reafirmar seu valor e o de seus conterrâneos. Uma convertida brasileira contou-me certa vez, que um sudanês ao julgá-la uma compatriota, pelo fato de ser negra e muçulmana, lançou o seguinte comentário: “nós os sudaneses somos quem realmente segue o Islã, os verdadeiros muçulmanos.”

A teoria dos campos de Bourdieu (apud Ortiz, 1994) nos permite compreender com mais propriedade o anti-arabismo por parte dos detentores de menor capital social dentro do campo religioso islâmico. Em primeiro lugar, é necessário apresentar a definição de campo dada por Bourdieu: espaço onde as posições dos agentes se encontram fixadas previamente.

⁵⁸ Cit Marques, 2000, p.160

É no campo que ocorrem as lutas concorrenciais entre os agentes visando interesses específicos da área em questão. As escolhas dos indivíduos dentro do campo dependem da sua posição dentro do sistema de estratificação. O campo se caracteriza, portanto, como um espaço onde ocorrem relações de poder, em outras palavras, ele se “estrutura a partir da distribuição desigual de um quantum social que determina a posição que um agente específico ocupa em seu seio.” (Ortiz, 1994: 21) Esse quantum é denominado por Bourdieu, “capital social”.

Ao analisar um campo devemos ter em mente os dois pólos opostos que o constituem: o dos dominantes e o dos dominados. Os primeiros são aqueles que possuem muito capital social, já os dominados caracterizam-se pela escassez ou ausência do capital social específico da área. Se pensarmos no capital social dentro do campo religioso islâmico como a herança da tradição religiosa que remonta à fundação da religião, teremos os árabes como dominantes e os convertidos, sejam eles, brasileiros ou indianos como dominados⁵⁹.

As ações dentro do campo não são neutras e os agentes procuram sempre maximizar seus “lucros”. Dessa forma, suas ações, orientadas em função de sua posição no grupo, pressupõem sempre uma gama de interesses. Ao dividir o campo social em dominantes e

⁵⁹ Utilizo a visão de Bourdieu da polaridade entre dominantes e dominados na análise das disputas realizadas entre diferentes grupos étnicos pela construção da “identidade muçulmana.” devido à vantagem cultural dos árabes oriunda de seu vínculo com a tradição de fundação da religião e a importância religiosa da língua árabe, seja como idioma da revelação divina, seja como a língua usada obrigatoriamente nas orações. A isso, soma-se a questão da territorialidade, representada pela presença dos lugares sacros na Arábia Saudita. Todos estes fatores conferem uma vantagem real aos árabes, em relação a qualquer muçulmano de origem não-árabe. Desta forma, a polaridade entre dominantes e dominados, proposta por Bourdieu, apresenta-se com mais veemência neste campo. A própria ênfase dos muçulmanos brasileiros e indianos na idéia de que eles são “os mais fiéis seguidores do Islã”, mostra a reação a esta desvantagem cultural em relação aos árabes. No caso das disputas entre gêneros, porém, é possível pensar no poder como algo menos polarizado, desta forma, no próximo tópico utilizarei a concepção de poder de Foucault para analisar a disputa entre homens e mulheres pela construção da identidade muçulmana ideal no Brasil.

dominados, Bourdieu torna necessário retomar a distinção entre ortodoxia e heterodoxia desenvolvida anteriormente por Weber.

As práticas dos atores pertencentes ao pólo dominante atêm-se à ortodoxia, já que pretendem conservar intocado o capital social que conseguiram acumular. Neste aspecto, a valorização da tradição árabe desempenha seu papel de forma marcante. Por outro lado, os dominados apegam-se às práticas heterodoxas que visam desacreditar os detentores de um capital considerado legítimo. Procuram manifestar seu inconformismo através de estratégias de subversão, confrontando-se de maneira permanente com a ortodoxia. Tais estratégias, porém não contestam fundamentalmente os princípios que regem a estruturação do campo. Os convertidos clamam uma superioridade moral sobre os árabes, porém, a partir de um argumento retirado da própria religião islâmica, segundo o qual a fé seria o único diferencial aceitável entre os homens. E ainda que haja disputas entre diferentes grupos étnicos abarcados pelo Islã, quando este é atacado, é defendido por todos eles.

Vê-se, então, que tanto ortodoxos quanto heterodoxos delimitam, através do antagonismo, o campo legítimo da discussão, participando dos mesmos pressupostos que regem o funcionamento do campo. Neste sentido, as noções de “consenso”, “ortodoxia”, “heterodoxia”, “estratégias de conservação e subversão” servem, na verdade, para salientar a reprodução do campo social.

Uma pergunta que se poderia fazer seria se a comunidade do Brás poderia atingir o patamar do Rio de Janeiro, onde os muçulmanos de origem não árabe, brasileiros e africanos parecem ter assumido a posição de dominantes. Creio que não, ao menos a curto prazo, pela comunidade árabe ser bastante numerosa e com um processo imigratório ainda não concluído no bairro do Brás. Este não encontra-se estagnado e a menos que o número de convertidos cresça de forma gigantesca (o que não parece estar em vias de ocorrer),

continuará sendo uma minoria, além de financeiramente menos influente que os imigrantes árabes, se seguir o padrão visto até agora. Campinas possui ainda menos chance, já que não apresenta um perfil proselitista que pudesse atrair um número maior de brasileiros e a imigração sul-africana de origem indiana aparenta encontrar-se estagnada. Também há a presença bastante próxima dos grandes centros sunitas de produção de conhecimento islâmico como a Wamy e o CDIAL, com profunda influência saudita, afetando ambas as comunidades estudadas, seja através de livros e materiais de estudo, seja através de congressos organizados por estas instituições que contam com a presença de membros da Liga e da comunidade de Campinas.

IV.2- A construção de identidades muçulmanas femininas no Brasil

A relação entre gêneros presente nas sociedades e comunidades muçulmanas encontra-se no meio de uma disputa política e ideológica fortíssima. De um lado situam-se os críticos ao que consideram um modo de vida arcaico que tolheria os direitos das mulheres, onde o véu apresentaria-se como o símbolo da opressão feminina pelos homens. De outro, os defensores do direito da autenticidade cultural das mulheres muçulmanas de definir seu papel e lugar no mundo a partir de um referencial cultural diferente do ocidental. (Ruthven, 1997) No interior destas duas correntes ainda podemos observar um grande número de opiniões e argumentos divergentes, influenciados por posturas etnocêntricas orientalistas, em menor ou maior grau, por um lado, e diferentes interpretações da própria lei corânica a respeito do relacionamento entre homens e mulheres e seus respectivos direitos e deveres. Além destas divergências relativas às interpretações das leis islâmicas, ainda precisamos apontar o fato de que tais leis não necessariamente são implementadas e

respeitadas de maneira integral nos territórios majoritariamente muçulmanos. Isto relativiza os argumentos daqueles que culpam o Islã e suas leis pela subjugação das mulheres em países majoritariamente muçulmanos. Da mesma maneira, vários direitos assegurados às mulheres pelo Alcorão, como o direito à herança, nem sempre são respeitados em sociedades muçulmanas. Portanto, a visão do Islã e suas leis como definidor da situação real enfrentada pelas mulheres muçulmanas deve ser relativizada devido ao não cumprimento integral de suas leis, seja no que pode ser interpretado como garantia ou limitação à condição feminina, oferecida pela religião. No caso das minorias, há ainda a questão da negociação com a sociedade hospedeira e a necessidade geral de submeter-se à lei civil local, apesar das diferenças desta última para com a jurisprudência religiosa islâmica.

A questão da relação entre gêneros nas sociedades e comunidades muçulmanas é, portanto, extremamente complexa e profundamente marcada por batalhas ideológicas e políticas. Uma análise da construção da identidade muçulmana feminina no Brasil, (país dependente dos EUA e detentor da maior comunidade muçulmana da América Latina) precisa estar atenta ao que se encontra em jogo neste contexto. O Islã vem sendo alvo de um processo de “demonização” de toda uma religião e seu conjunto de fiéis, onde uma das principais estratégias empregadas visando a sua deslegitimação refere-se justamente à imposição do rótulo de “opressor de mulheres”. As mulheres muçulmanas no Brasil definem sua identidade em resposta à imagem difundida pela mídia brasileira, extremamente influenciada pela mídia norte-americana, ao mesmo tempo em que enfrentam o patriarcalismo no interior da comunidade étnico-religiosa. A construção da identidade muçulmana destas mulheres é, portanto, realizada em resposta à mídia e em negociação com a parcela masculina da própria comunidade religiosa, defendendo perante

esta, o direito a um maior poder e respeito, a partir da própria religião e suas leis ou ainda, através de uma relativização da tradição. Por fim, é importante salientar que grau de instrução, grupo étnico, faixa etária e classe social desempenham seu papel neste processo de construção identitária, trazendo nuances que podem aproximar ou afastar estas mulheres no que toca a sua concepção de como deve pensar e agir uma mulher muçulmana no Brasil. Especialmente interessante é a comparação da visão das brasileiras convertidas e das *árabes* a respeito de como devem ser as muçulmanas no país.

Procurarei retomar com um pouco mais de detalhes todos os aspectos levantados acima, iniciando, porém, com uma breve revisão bibliográfica a respeito de gênero e dominação masculina, mostrando como esta última não constitui de forma alguma monopólio de uma única cultura, religião ou povo.

Através de um estudo sobre a sociedade Cabília, representante da tradição cultural mediterrânea, partilhada por “toda a área cultural européia”, Bourdieu (2002) procura apreender as categorias do inconsciente androcêntrico. Defende a idéia de que a divisão entre os sexos é socialmente construída e não fruto de imposições biológicas, sendo mostrada, no entanto, como algo natural, o que faz com que adquira legitimidade. “A força da ordem masculina se evidencia no fato de que ela dispensa justificação: a visão androcêntrica impõe-se como neutra e não tem necessidade de se enunciar em discursos que visem a legitimá-la.” (Bourdieu, 2002, p. 18) A dominação masculina seria resultante da violência simbólica, uma violência suave e invisível às próprias vítimas, exercida principalmente pelas vias simbólicas da comunicação e do conhecimento, “ou mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento.” Apesar de algumas mudanças visíveis na condição feminina, elementos invariáveis perpetuariam-se nas relações de dominação entre os sexos, através de instâncias

como a escola, a Igreja ou o Estado, “lugares de elaboração e de imposição de princípios de dominação que se exercem dentro mesmo do universo mais privado.” (Bourdieu, 2002, p. 11)

Correia (1999) critica a visão de Bourdieu da dominação masculina como algo tão homogêneo ou, em outras palavras, hegemônico. Defende que “o princípio da dominação, em qualquer sociedade, é acessível, em princípio, a ‘homens’ e ‘mulheres’- se for socialmente necessário, politicamente desejável e economicamente ‘rentável’, ‘homens’ ou ‘mulheres’ podem, e sempre o fizeram, ocupar o lugar da dominação.” (Correia, 1999, p. 49) Mais do que uma ferramenta muito usada para perceber e organizar a vida social segundo as tradições cristãs, judaicas e islâmicas, as relações entre os gêneros constituem um locus fundamental de disputa por poder. Desta maneira, não creio na existência de um pólo concentrador de poder construído frente a uma massa caracterizada pela quase ausência de resistência. Utilizo aqui a concepção de poder de Foucault (apud. Albuquerque, 1995), como exercido em relações, em função de uma multiplicidade de focos de resistência que representam o alvo, o apoio, o adversário. Continuando o pensamento foucaultiano, o poder desenvolve-se em meio a relações desiguais e móveis, fluindo e circulando nas e pelas relações sociais. As mulheres reagem à dominação masculina e no caso específico das muçulmanas, esta resistência vem, em vários casos, apoiada na própria religião islâmica. Também discordo do ponto de vista segundo o qual, no patriarcado, as mulheres exercem nenhum poder: há nele uma relação onde as duas partes atuam, há dois sujeitos e “o sujeito atua sempre, ainda que situado no pólo do dominado”. (Saffioti, 2004, p.118) O mesmo pode-se dizer a respeito do processo de construção da identidade muçulmana, onde tanto homens quanto mulheres tentam influenciar-se uns aos outros, a despeito da assimetria de forças... As representações feminina e masculina são inter-

relacionadas, lembra Saffioti, fato bastante visível no processo de construção da identidade muçulmana, como veremos posteriormente, com mais detalhes.

O fato do Islã ser apontado pelos críticos ocidentais como responsável por uma condição discriminatória sofrida pelas mulheres em sociedades muçulmanas, ao mesmo tempo em que é invocado por mulheres muçulmanas em sua própria defesa, contra os abusos masculinos, torna necessária a análise, ainda que superficial, de alguns aspectos da jurisprudência islâmica no que toca à questão feminina e até que ponto esta última é implementada e seguida nas sociedades e comunidades muçulmanas e, desta forma, efetivamente responsável pela condição feminina nestes lugares.

Antes de voltarmos para a Sharia e seu impacto na relação entre os gêneros, porém, é importante reforçar, com alguns exemplos, a universalidade da dominação⁶⁰ masculina, principalmente no que se refere a aspectos apontados pelos críticos ocidentais como inerentemente muçulmanos. Beck & Keddie (1980) afirmam que muitos dos comportamentos relativos às mulheres considerados como típicos das sociedades do Oriente Médio, mais especificamente de suas áreas rurais, têm sido encontrados no Sul da Europa, em partes da Europa Oriental, na China e Índia, lugares onde o Islã não constitui a religião predominante... Exemplos seriam a maior valorização do nascimento de um bebê do sexo masculino, chegando mesmo ao infanticídio ou venda da criança do sexo feminino, o direcionamento das garotas para os papéis domésticos e maternais, seu menor convívio com garotos quando entram na puberdade, maior proteção e menor educação... Casamento controlado pela família e bastante precoce, como forma de garantir a castidade da menina. O compartilhamento da casa da família do marido e a subjugação pela sogra. O status ganho apenas após o nascimento do filho, a possibilidade de vir a sofrer castigos físicos do

⁶⁰ Lembrando, no entanto, que onde há dominação, há resistência.

marido, a dramaticidade de um divórcio e a culpa, invariavelmente atribuída à mulher... Quanto à vida no contexto urbano, as autoras alegam que as situações variam mais, mas a dominação masculina continua presente, já que poucas mulheres atingem o poder político formal e assim como no campo, tem seu trabalho menos valorizado do que o dos homens. (Beck & Keddie, 1980, p. 22)

A atribuição destes padrões de comportamento ao Islã ou suas leis e costumes só poderia ser realizada por pessoas que apenas conhecem sociedades ocidentais modernas e algumas sociedades muçulmanas, mas não o que ocorreu em outros países, em outros períodos, completam Beck & Keddie. “The basic patterns of male domination, the virginity-fidelity-son producing ethos, a sexual double standard, and so on, existed in the Middle East and in other parts of the world long before Islam was born.” O Islã, portanto, não pode ser considerado o causador de uma série de comportamentos existentes antes dele próprio. Seu impacto na relação entre os gêneros deve ser visto de forma mais cautelosa.

O Islã promoveu uma série de mudanças favoráveis às mulheres, como a condenação do infanticídio feminino, o direito de negar um casamento imposto pela família, o direito à herança, a transferência do dote para a mulher e não para seu *guardião*, funcionando assim, “como uma segurança para ela”, em caso de dissolução do casamento, entre outras. Em um período em que as mulheres eram simples moeda de troca, sem direito à propriedade e à opinião alguma quanto ao seu próprio destino, o Islã trouxe leis que representaram um avanço de fato. É verdade, no entanto, que a herança destinada às mulheres pela lei islâmica é menor do que a destinada aos filhos homens, sendo justificada pelos crentes através do papel de provedor imposto aos homens perante as famílias que possuam ou venham a constituir, (presume-se que a filha será sustentada pelo marido e, portanto, não precisa receber a mesma quantia que o filho). Também é uma realidade que

em alguns procedimentos legais, o testemunho de uma mulher vale apenas a metade de um feito por um homem, baseado na idéia de que a mulher não é familiarizada com assuntos relacionados a negócios e precisará de alguém para “refrescar sua memória”. Ainda assim, não se pode negar que no contexto de sua revelação, o Islã representou um avanço substancial para as mulheres, como endossa Ruthven: “in the context of seventh-century Arabia these Quranic rubrics⁶¹ are not necessarily incompatible with the argument that Islam substantially improved the status of women, not least by improving their security in marriage and property.”(Ruthven, 1997, p. 93)

O Islã de fato representou um avanço à condição feminina no contexto da revelação, mas hoje, sobretudo nos países ocidentais, não representa mais. Ele regulou as relações entre gêneros e os direitos e deveres de homens e mulheres a partir de uma fonte considerada a palavra literal de Deus e como tal eterna e impossível de se sujeitar a pressões de adaptações oriundas de mudanças sociais ao longo do tempo, segundo Beck & Keddie, 1980 e Ruthven, 1997. Segundo Freston (2007), porém, o cerne da questão estaria na posição da lei dentro da religião, uma vez que religiões legalistas como o Islã e o Judaísmo Ortodoxo apresentam maior resistência à mudança em contraposição às religiões não-legalistas, ainda que estas últimas possuam um livro sagrado considerado como a palavra literal de Deus.

De qualquer maneira, há uma diversidade enorme de interpretações possíveis a respeito das leis corânicas e neste campo, as feministas muçulmanas vêm trabalhando arduamente no intuito de favorecer as mulheres através de interpretações alternativas.(Moors, 2005) Além disso, a despeito das divergências quanto à interpretação

⁶¹ Referentes à herança menor destinada às mulheres e ao menor peso do testemunho feminino em alguns procedimentos legais.

do Alcorão e também dos ditos e ensinamentos do profeta, as Hadiths, que também contém indicações sobre o relacionamento ideal entre homens e mulheres, algumas leis e diretrizes islâmicas são implementadas e seguidas e outras não, em todas as sociedades majoritariamente muçulmanas. As leis nem sempre são um guia confiável da prática social, lembra Ruthven, que aponta os exemplos da escravidão e do concubinato, os quais mesmo permitidos pelas leis islâmicas, deixaram de existir, praticamente desaparecendo, ao menos formalmente, de todas as sociedades muçulmanas.

Moors reforça a crítica da visão chamada por ela de orientalista, segundo a qual a vida cotidiana dos muçulmanos seria determinada pelo Islã, provendo um *link* direto entre versos corânicos específicos e o comportamento de homens muçulmanos que abusam de mulheres. Da mesma maneira, alguns direitos islâmicos femininos não têm sido respeitados nos países majoritariamente muçulmanos, aonde mulheres vem sendo alijadas de suas heranças e coagidas a se casar com homens que não aprovam.

A perda de poder masculino gerada pelas incursões ocidentais e pelos poderes modernos dos empregadores e das instituições governamentais fez com que os homens desprovidos de poder e dinheiro se voltassem com ainda mais força para o controle das mulheres e crianças da família, único ambiente onde ainda podem exercer algum poder. (Beck & Keddie, 1980) O *revival* de ideologias islâmicas antiocidentais e nacionalistas reforçou a visão tradicional do status feminino, completam as autoras. O argumento que associa o Islã político à restrição de direitos políticos e legais das mulheres, em nome da restauração de uma organização social que abarca um relacionamento tradicional entre os gêneros precisa ser relativizada, porém.

Segundo Deniz Kandiyoti⁶², depois da Primeira Guerra Mundial alguns estados recém-independentes adotaram uma forma de “State feminism”, como parte de seu nacionalismo e projeto de construção do estado. Embora não desafiando a dominação masculina na esfera domiciliar, o estado endossou o feminismo promovendo melhorias na condição feminina em áreas de direitos legais e políticos, além da educação e participação no mercado de trabalho. Tais conquistas, porém, beneficiaram tão somente as mulheres da elite e a classe média urbana que foram mobilizadas pelo estado em nome do projeto nacional urbano. Na Argélia, por sua vez, alguns terroristas mataram mulheres sem véu (“wear the veil and stay alive”), produzindo um contexto onde “o corpo e vida das mulheres se tornaram um importante campo de batalha simbólico na luta entre o Islã político e os regimes existentes”. (Beinin & Stork, 1997, p. 21)

Em alguns momentos, no entanto, “os movimentos islâmicos expandiram o espaço público aberto às mulheres, providenciando-lhes situações de trabalho aceitáveis socialmente e uma estrutura moralmente aprovada para a ação política.”(Beinin & Stork, 1997, p. 21) Dentro dos movimentos islamitas há um ativismo feminino que rejeita a emancipação feminina nos moldes propostos pelo Ocidente, ao mesmo tempo em que desafia o patriarcalismo que sustenta as lideranças assumidas pelos homens. No contexto de revitalização religiosa, mulheres muçulmanas passaram a interpretar a Sharia de forma que trouxesse poder à parcela feminina da sociedade a partir de um referencial cultural não ocidental e em oposição a este, enfatizam Beinin & Stork. No Brasil, é possível observar ecos deste discurso, que apresentarei mais detalhadamente no tópico destinado ao I Encontro das Mulheres Muçulmanas das Américas.

⁶² In Beinin & Stork, 1997.

Roald, por sua vez, alega que as percepções islâmicas a respeito da mulher e das relações de gênero vêm sendo debatidas tanto no mundo muçulmano quanto no Ocidente, assumindo, porém, posições específicas no contexto das minorias muçulmanas vivendo no Ocidente. A exposição aos valores das sociedades hospedeiras ocidentais como as noções de igualdade entre gêneros e liberdade individual provocam respostas diversas que vão desde uma maior coerção sobre as mulheres até uma visão mais progressista que procura uma aproximação entre as idéias islâmicas e ocidentais. Esta última, no entanto, não pressupõe uma substituição do discurso islâmico pelo ocidental, e sim, uma nova interpretação dos textos islâmicos norteadas por valores ocidentais, gerando novos entendimentos em relação a assuntos de gênero. O discurso religioso e sua prática mudam de acordo com a cultura e o contexto e o Islã não constitui uma exceção a isto. As interpretações de questões sociais em fontes islâmicas são claramente afetadas pela interação com as estruturas sociais ao redor, reforça a autora, atentando para alguns fatores, como tempo de permanência no país hospedeiro, grau de contato com a sociedade mais ampla, classe social, modelos educacionais e, por fim, disposição pessoal.

A questão do contato é exemplificada por Roald através do caso dos subúrbios suecos habitados em grande medida por muçulmanos. Nestes locais, atitudes tradicionalistas referentes às mulheres e à vida em família são reproduzidas, a despeito do tempo de permanência no país e do novo contexto cultural. A maior rigidez e “perfeccionismo moral”, (para utilizar o palavreado de Geertz), encontrados na comunidade da Liga da Juventude Islâmica (não apenas no que toca à questão de gênero) poderia ser pensado também a partir destas duas variáveis: tempo de permanência e contato com a sociedade mais ampla. A comunidade da Liga é formada por imigrantes mais recentes do que a de Campinas, e concentrados em um mesmo bairro e atividade econômica. O contato com a

sociedade hospedeira acontece em boa parte dos casos através do comércio⁶³, algo não tão profundo quanto a atividade educacional, por exemplo, tão presente na vida da comunidade campineira...

A afiliação a grupos e escolas islâmicas também desempenha seu papel, sendo os islamitas independentes mais receptivos às visões alternativas. O impacto do wahabismo saudita e sua tradicionalíssima visão da mulher no Islã é mais forte na Liga do que no Centro Islâmico de Campinas, por exemplo, não apenas pela maior proximidade daquela instituição junto às influentes organizações religiosas presentes em São Bernardo do Campo, regidas por líderes religiosos formados na Arábia Saudita⁶⁴, como também pela ausência de Sheikhs em Campinas, por um longo período... Finalizando, resta fazer a ressalva de que o contexto cultural e a formação e história de vida do líder da comunidade influenciam a seleção das fontes e textos da lei islâmica e de sua conseqüente interpretação.

Com estes fatores em mente, procurarei analisar o caso específico das minorias muçulmanas no Brasil, no que toca à questão do relacionamento entre os gêneros e como isto afeta a construção da identidade muçulmana feminina, em relação à identidade masculina. Na medida do possível, focarei questões particulares como a sexualidade, o uso do hijab, a educação e o trabalho das mulheres muçulmanas, assuntos levantados constantemente pela mídia, e de forma reativa, pela comunidade muçulmana em geral. Compararei a visão masculina com a feminina, esta última expressa por diversos grupos que classifico como “árabes”, “convertidas” e “indianas”. O grupo das árabes é formado pela imigrantes e descendentes de origem árabe, as convertidas são as brasileiras sem

⁶³ Além da convivência escolar, no caso daqueles que não freqüentam escolas islâmicas, fundamentalmente.

⁶⁴ Mesmo em São Bernardo, entretanto, é possível perceber uma “adaptação” do discurso dos líderes formados na Arábia Saudita, de forma a aproximar-se dos valores locais, uma vez que “theology changes in interaction with the spread of eclectic beliefs in order to restore its cultural credibility in a secular environment” (Hervieu-Léger, cit in Peter, 2005, p.9). De qualquer maneira, pode-se afirmar que indivíduos não filiados a escolas ou grupos são ainda mais suscetíveis à influência de discursos alternativos.

ascendência árabe que abraçaram a fé islâmica e as indianas são as sul-africanas de origem indiana e suas descendentes. Seria muito interessante atentar para as visões (possivelmente diferentes) dos homens árabes e convertidos a respeito da relação entre gêneros. Meus dados a respeito da visão masculina concentram-se na opinião dos líderes de ambas as mesquitas e de alguns imigrantes da mesquita de Campinas, uma vez que não tive acesso à parcela masculina da Liga da Juventude Islâmica, incluindo o seu considerável percentual de convertidos do sexo masculino⁶⁵.

Passo à análise dos dados do primeiro tópico, lembrando que as identidades muçulmanas femininas são construídas em resposta à imagem exposta pela mídia, em grande medida baseada em preconceitos orientalistas, e em negociação com a parcela masculina da comunidade, em um processo onde etnia, nacionalidade, faixa etária, tempo de permanência no país, grau de contato com a sociedade hospedeira, nível educacional e tipo de ocupação, exercem sua influência.

IV.2.1- A vestimenta islâmica: diferentes significados, diferentes usos

A sexualidade e a vestimenta islâmica são temas especialmente polemizados pela mídia, sendo as muçulmanas retratadas como mulheres oprimidas, alijadas do prazer sexual, obrigadas a submeterem-se a casamentos poligâmicos e aos desmandos de seus pais e, posteriormente, maridos, onde o véu seria o símbolo máximo da dominação masculina

⁶⁵ Dentre as convertidas com quem tive contato, apenas uma era casada com um convertido. Não conheci nenhuma árabe casada com convertido... A moça me contou que seu marido não a deixava trabalhar com hotelaria, função que exercia antes da conversão e preferia que ela ficasse em casa. Além disso, fazia questão do véu e de saber onde ela estava e quando ela saía. “Os convertidos às vezes são mais rigorosos com suas mulheres do que os árabes”, completou a moça, em um relato surpreendente! Um rapaz convertido de Campinas, professor de História, por sua vez, contou-me ser casado “apenas de coração”, isto é, não oficialmente, e que procura incentivar sua companheira, católica, a freqüentar mais a igreja, já que isto é “um dever do marido muçulmano”. Infelizmente, minha amostra é muito pequena para chegar a conclusões mais sólidas.

sobre elas. Uma visão preconceituosa e essencialista que superestima o papel da religião na determinação da vida destas pessoas, nega o possível uso do Islã a favor das mulheres e negligencia o impacto do contexto cultural sobre a prática e a crença religiosas.

A própria obrigatoriedade do véu na esfera pública não é um consenso entre os muçulmanos, existindo uma grande diversidade de opiniões não só a respeito de onde e quando este deve ser usado, mas também como e que partes do corpo deve cobrir... Existem feministas muçulmanas que defendem um “empoderamento” das mulheres a partir da religião, ao mesmo tempo em que defendem a não obrigatoriedade do véu. Por outro lado, há aqueles (homens e mulheres) que o consideram um aspecto fundamental da conduta da mulher muçulmana, por simbolizar a dignidade e a modéstia, além de ajudar ambos os sexos a preservar a castidade até o casamento. Por fim, o uso do véu pode servir a propósitos ideológico-políticos como forma de resistência em contextos onde sentem-se perseguidos, como em países europeus dominados por políticos de direita. Muçulmanas mais seculares, por sua vez, podem alegar que o importante “é o coração, a fé” e não o uso do véu. Entre suas adeptas, há quem defenda a cobertura do cabelo e partes atrativas do corpo, deixando à mostra as mãos e o rosto, enquanto alguns defendem inclusive a cobertura deste último (niqab) e das mãos... Também ouvi casos de mulheres que defendiam o uso do véu *após* o casamento, alegando que a demonstração da beleza é necessária para atrair pretendentes, algo bastante oposto ao que costumam pregar os religiosos...

Como se vê, a teoria já não é consensual, que dirá a prática... Defendo a idéia de que o contexto cultural das sociedades hospedeiras influi na crença e na prática da religião de um grupo imigrante, em um processo onde as próprias lideranças são afetadas e levadas a moldar seu discurso de forma a revigorar sua “credibilidade cultural” neste novo ambiente onde representam uma minoria. (Hervieu-Léger, *cit in* Peter, 2005) Dessa forma, apontarei

e compararei o discurso oficial das duas comunidades pesquisadas por mim no que toca ao uso da vestimenta islâmica, buscando apreender possíveis diferenças de adaptação do discurso, geradas, por sua vez, pela diversidade étnica e ocupacional de ambas as comunidades. Por fim, compararei os discursos oficiais com a prática das mulheres das respectivas comunidades, para analisar até que ponto o processo de negociação cultural com a sociedade hospedeira, no que toca a este assunto, é intermediado pelos próprios líderes, e até que ponto constitui fruto de iniciativas individuais de negociação com a sociedade mais ampla.

Iniciarei a discussão apresentando o discurso oficial da Liga. Em seu *website* há uma série de artigos a respeito das mulheres no Islã. Em um deles intitulado “O significado do Hijab⁶⁶”, a resposta às críticas expostas pela mídia, academia e feministas é direta e incisiva:

“É um absurdo pensar que o hijab, que faz parte da fé Islâmica, ‘simboliza a desigualdade sexual e o aprisionamento das mulheres’. Os que têm como fonte de conhecimento os meios de comunicação ocidentais têm esta imagem. Na verdade, vivem num paraíso de tolos ao aceitar o slogan ocidental de que o Islam oprime as mulheres, no entanto, este tem sido o objetivo desejado dos pânditas da comunicação social e dos expertos secularistas do Islam e das feministas. O Islam preserva a dignidade das mulheres e recusa que ela seja possuída por estranhos, são as mulheres não muçulmanas e as muçulmanas ‘emancipadas’ que são dignas de pena pôr mostrarem a sua privacidade para todos verem. A verdade é que o hijab foi decretado não para degradar as mulheres, mas para proteger a sua modéstia e honra, é tão bárbaro colocar um elevado prêmio sobre a honra das nossas mães, irmãs e mulheres? É errado respeitá-las? Deve uma mulher estar semi-nua para ser civilizada e decente?”

⁶⁶ http://www.ljib.hpg.ig.com.br/significado_do_hijab.htm

O Diretor da Liga, durante uma aula inaugural de religião para os convertidos e curiosos, fez o seguinte discurso:

*“Ah, os muçulmanos vestem a mulher como um saco de batata! Já estamos no século XXI”.
“Bom, se andar pelado fosse moderno, os animais já estariam muito à frente dos homens. A modernidade não é andar pelado, animais já faziam isso há muito tempo. Dignidade não é contra a modernidade. Tem cristão que tem dignidade, não pula Carnaval, não usa biquíni...”*

A obrigatoriedade do uso do véu é reforçada, mesmo em contextos minoritários, como mostra o seguinte trecho extraído do *website* da Liga:

“Em certas sociedades, principalmente onde os muçulmanos estão em minoria, as mulheres podem achar a realização desta exigência muito difícil, elas dirigem-se aos eruditos Islâmicos com todo o gênero de justificações. Um erudito não pode mudar uma ordem Islâmica, Deus o Altíssimo diz no Alcorão Sagrado: "Ó profeta, dizei a tuas esposas, tuas filhas e às mulheres dos crentes que quando saírem que se cubram com as suas mantas; isso é mais conveniente, para que se distinguiam das demais e não sejam molestadas; sabeí que Deus é Indulgente, Misericordiosíssimo." (33ª Surata, Al Ahzab, versículo 59)”

Ao mesmo tempo, porém, fazem a seguinte afirmação:

*“Há uma tendência generalizada entre os muçulmanos para serem demasiado rígidos, para darem ênfase demais a esta questão. Eles consideram-na como a forma garantida de provocar o regresso total da implementação do Islam em todos os países muçulmanos”.
“Devemos recordar que o Islam é uma religião muito prática e fácil de seguir, ele não procura sobrecarregar as pessoas ou implementar um código de comportamento muito rígido, o Islam estabelece princípios e valores que fornecem uma estrutura geral dentro da qual tipos diferentes de comportamento são aceitáveis. Enquanto o que cada um fizer ou disser não infringir esses valores e princípios, então é aceitável, o nível moral fixado pelo*

Islam está, na realidade, a atrair mulheres do mundo ocidental, de acordo com um relatório publicado por um centro de pesquisas em Inglaterra, estimadamente 10.000 mulheres inglesas instruídas, principalmente médicas, professoras universitárias e advogadas, converteram-se ao Islam durante a última década.”

Não abrem mão do uso do véu em um contexto minoritário como o Brasil, mas reconhecem que é necessária uma certa flexibilidade, uma vez que o Islã deve constituir uma religião “fácil de ser seguida”, sendo, inclusive, “atrativa para as mulheres ocidentais”.

Em outro artigo denominado “O Hijab – O véu”⁶⁷, no entanto, definem a forma bastante rigorosa como este deve ser usado:

“Dizei às fiéis, que recatem os seus olhares, conservem os seus pudores, e não mostrem os seus atrativos, além dos que normalmente aparecem; que cubram o colo com os seus véus e não mostrem os seus atrativos, a não ser aos seus esposos...que não agitem os seus pés, para que não chamem à atenção sobre seus atrativos ocultos. Ó fiéis, voltai-vos todos, arrependidos, a Deus, afim de que vos salveis.” (24ª Surata, An Nur, versículo 31)” ... “Está permissibilidade “além dos que normalmente aparecem”, entretanto, exclui os cosméticos como as mulheres usam atualmente para as faces, lábios e unhas, consideramos estes cosméticos como um excesso e não devem ser usados a não ser dentro da própria casa da mulher, quando não estiverem presentes homens, o objetivo das mulheres em usar tais cosméticos ao sair de casa é obviamente o de atrair a atenção dos homens para si, o que é ilícito. Certamente que é permitido a uma mulher mostrar seu rosto e mãos, porque cobri-los representaria uma complicação para ela, especialmente se ela precisa tratar de algum assunto perfeitamente lícito. Esta conclusão é apoiada pelo que Abu Dawud transmitiu, tendo Aisha como fonte; ela disse que Ásmaa, a filha Abu Bakr, certa vez veio à presença do Profeta Muhammad (que a Paz e a Bênção de Deus estejam sobre Ele), usando roupas transparentes. O Profeta Muhammad (que a Paz e a Bênção de Deus estejam sobre Ele), virou o rosto e lhe disse: “ Ásmaa, desde quando uma mulher começa a menstruar, nada dela deve ser visível a não ser isto e isto - e Ele apontou para o rosto e as mãos dela.” Deus o Altíssimo diz no Alcorão Sagrado: “... que cubram o colo com seus véus e não

⁶⁷ http://www.ljib.hpg.ig.com.br/o_hijab_o_veu.htm

mostrem os seus atrativos..." (24ª Surata, An Nur, versículo 31). Desta maneira torna-se obrigatório para a mulher muçulmana que cubra a sua cabeça, e seus atrativos, pôr completo, de modo que nada em nenhuma destas partes, possam ser vistos pôr outras pessoas, Deus o Altíssimo diz no Alcorão Sagrado: "...e não mostrem os seus atrativos a não ser aos seus esposos..." (24ª Surata, An Nur, versículo 31) Este trecho do versículo proíbe as mulheres, de mostrarem os seus atrativos ocultos, como os cabelos, as orelhas, o pescoço e os tornozelos, a desconhecidos, diante dos quais só lhe é permitido mostrar as mãos e o rosto. As roupas da mulher muçulmana devem estar de acordo com os padrões estabelecidos pela Chari'ah Islâmica. Sua roupa não deve ser transparente e reveladora daquilo a que cobre, o Profeta Muhammad (que a Paz e a Bênção de Deus estejam sobre Ele), disse: "Entre os habitantes do inferno estão as mulheres que mesmo vestidas estão nuas, sedutoras e sendo seduzidas. Estas não entrarão no Paraíso, nem mesmo sua fragrância chegará a elas." A roupa de uma mulher muçulmana não deve ser demasiadamente justa para não delinear as partes do seu corpo, especialmente as suas curvas, mesmo que não seja transparente. Isto é válido para os vestuários habituais da civilização materialista e sensual do continente ocidental, cujos estilistas competem para desenhar roupas femininas que ressaltem cada vez mais os seus dotes físicos, de maneira a provocar admiração imoral nos homens. As mulheres que usam tais roupas também são consideradas como 'que mesmo vestidas estão nuas', pois que um vestido neste molde é freqüentemente mais provocante do que o que é transparente. A mulher muçulmana não deve usar roupas feitas especificamente para homens, como as calças que se usam hoje em dia, o Profeta Muhammad (que a Paz e a Bênção de Deus estejam sobre Ele), amaldiçoou as mulheres que tentam se assemelhar aos homens, e aos homens que tentam se associar às mulheres, e proibiu as mulheres de usar roupas de homens, e os homens de usar roupas de mulheres."

A vestimenta islâmica deve, portanto, cobrir todos os "atrativos" da mulher, de forma a não evidenciar os contornos de seu corpo, seja através de transparências ou roupas justas, ambas igualmente condenáveis. Apenas rosto e mãos devem aparecer, não sendo permitido, porém, o uso de cosméticos faciais e esmalte nas unhas.

Em Campinas, o discurso oficial diferencia-se do encontrado na Liga, assumindo uma justificativa mais cultural e política do que religiosa, como mostra a entrevista do líder da comunidade Mohamed Habib a uma estudante de jornalismo que visitou a mesquita durante minha pesquisa de campo:

“Nas palavras do professor e diretor do Instituto de Biologia da Unicamp, Mohamed Habib, originário do Egito e muçulmano, quando os homens do deserto saíam à caça de animais suas tribos eram freqüentemente invadidas por nômades que abusavam de suas mulheres ocupadas com o lar e a educação dos filhos. O abuso das mulheres por parte destes invasores era uma questão vergonhosa para o homem e para a família. Conseqüentemente, a mulher passava a se cobrir no intuito de não ser identificada pelo invasor, o que traria a desonra a seu marido. ‘Assim ocorre a interferência das culturas sociais com os valores religiosos’, afirma Mohamed Habib.”

Habib dá prosseguimento ao seu discurso sobre a vestimenta islâmica utilizando agora argumentos baseados na necessidade do ser humano de se adaptar às condições climáticas do meio em questão:

“Sou muçulmano, tenho 62 anos e 2 meses e se você olhar para mim, eu não tenho aquela roupa comprida e a minha cabeça não está coberta, porque o modo de se vestir é uma adaptação cultural e climática. O árabe se vestiu desta maneira para se proteger do sol escaldante do deserto e dos ventos de areia e assim a mulher o fez. O uso do véu remonta à época pré-islâmica, porém com a chegada das palavras do profeta, estabelece-se um código de ética entre o homem e a mulher, o qual define que ambos não devem provocar um ao outro. Sendo assim, qualquer modo de se vestir que seja considerado provocativo não é permitido”.

...

“Mohamed Habib diz que “as culturas religiosas têm o objetivo de disciplinar o nosso comportamento para manter a sociedade dentro de um padrão de ética necessário para o seu bom funcionamento”. Nenhum país muçulmano exhibe em um outdoor uma mulher

totalmente nua e quanto a isto, Habib acredita ser uma forma moderna de escravizar a mulher. 'É um perigo para a mulher, pois ela perde o seu valor. É um perigo para a própria sociedade, porque ela perde o seu bom funcionamento e seus valores éticos'.”

Assim como a Liga, chama a atenção para a exploração da mulher pelo Ocidente, mas de forma menos defensiva e mais “protetora”, por assim dizer. O Secretário Geral do Centro Islâmico de Campinas, o engenheiro civil Nasser Musa, também foi entrevistado pela mesma jornalista. Alegou não haver qualquer tipo de punição ou discriminação por parte dos membros da comunidade muçulmana de Campinas sobre as mulheres que não usam o véu: “Ele afirma que não cabe aos homens julgar se uma mulher muçulmana usa o véu ou não, mas acredita que estas deveriam usá-lo como forma de preservação da identidade muçulmana”.

Durante minha pesquisa de campo, ouvi do Presidente do Centro Islâmico de Campinas, professor e empresário do ramo de idiomas, Ismail Hatia, referências à vestimenta islâmica como “roupa de oração”, algo a ser utilizado para se cobrir o corpo e o cabelo ao rezar. Também comentou que sua esposa, mesmo na África do Sul não costumava usar o véu, nunca sendo pressionada por ele a fazê-lo.

Os discursos das lideranças destas comunidades são bastante diferenciados, primeiro pela não obrigatoriedade do véu, em Campinas, e o esforço de enfatizar seu uso na Liga. Segundo pelo “perfeccionismo religioso” da Liga, em contraposição aos argumentos baseados em critérios culturais, políticos e até mesmo climáticos, em Campinas. Lideranças de uma comunidade formada por imigrantes residentes no Brasil há um longo tempo, provenientes de diversas nacionalidades e etnias, atrelados à atividade educacional e

ausentes de Sheikhs⁶⁸ por certos períodos de tempo produzem um tipo de discurso que pode variar bastante daquele produzido por líderes de uma comunidade formada por imigrantes mais recentes, beirando à homogeneidade étnica, atrelados à atividade comercial e com a presença de Sheikhs treinados em grandes centros como Al-Azhar no Egito e Arábia Saudita.

Convém voltarmos os olhos para a prática efetiva das mulheres de ambas as comunidades, no que toca ao uso do véu e sua visão a respeito disso. Mais uma vez, começarei pela comunidade da Liga da Juventude Islâmica. Além dos fatores que acabei de mencionar, como a presença de Sheikhs treinados em centros islâmicos estrangeiros e a quase homogeneidade étnica dos imigrantes, que classificam-se e são classificados como árabes, aponto também a questão de concentrarem-se no mesmo bairro e trabalharem juntos, no comércio de jeans.

A proximidade faz com que o controle exercido pela comunidade torne-se mais acirrado no que se refere ao seguimento da moralidade islâmica, ainda mais em um caso tão visível quanto a questão do uso da vestimenta adequada à mulher muçulmana. Para as convertidas isto assume proporções ainda maiores naquela comunidade. Em um meio onde os árabes constituem maioria incontestável, o seguimento das normas morais e comportamentais islâmicas representa a maior, para não dizer única, estratégia encontrada pelos convertidos para angariar algum capital simbólico neste meio, já que o vínculo ligado à tradição fundadora da religião não lhes é nem nunca será acessível. A crítica às “árabes” que não utilizam a vestimenta islâmica é mordaz e constante, aparentemente, não apenas fruto de um desapontamento para com aquelas que “tem conhecimento das normas da

⁶⁸ Na ausência de Sheikhs com uma formação religiosa formal, obtida em centros de educação religiosa oficiais, escolhe-se como líder (es), o (s) indivíduo (s) que apresenta (m) maior conhecimento da religião, além de reputação ilibada.

religião e mesmo assim não as cumprem”, mas também como estratégia de se valorizar perante elas, pelo seu rigor e correção no seguimento das obrigações religiosas.

Neste contexto, existe um grande esforço por parte das convertidas da Liga em utilizar a vestimenta islâmica adequada não apenas nos momentos de oração, como fora da mesquita também. Claro que este processo é gradativo e envolve uma tensa negociação com família (já que o convertido “se converte sozinho”), colegas de trabalho, vizinhos e sociedade em geral, gerando rupturas algumas vezes dramáticas e uma busca cada vez maior pela convivência com os membros da nova comunidade abraçada. Esta tendência já foi reportada por Ramos e Marques e é confirmada pela minha pesquisa de campo.

Antes de passarmos para exemplos do campo, é importante fazer a ressalva de que as convertidas sem ascendência árabe não são as únicas que precisam enfrentar os pais para utilizar o véu. A própria diretora do departamento feminino da Liga, filha de pais seculares de origem libanesa muçulmana, também foi contrária à vontade de seu pai, quando resolveu se cobrir. A idéia de que a mulher muçulmana se cobre única e exclusivamente para submeter-se à vontade do pai e / ou marido não é capaz de abarcar a realidade de todos os casos encontrados no campo e menospreza a fé e a crença destas mulheres de que ao se cobrir, estarão se submetendo à vontade de Deus.

No álbum de fotos do perfil de uma das convertidas da Liga encontrado no site de relacionamentos Orkut, há uma imagem de uma série de cosméticos e apetrechos utilizados para embelezar as mulheres e abaixo a seguinte frase: “Você prefere ser uma escrava dos homens...” e logo a seguir, uma imagem de muçulmanas vestidas de branco, rezando, com a seguinte legenda: “ou uma escrava de Deus?” Esta garota comentou ser muito cobrada pelo antigo namorado para estar sempre “linda e magra” e hoje se sente livre deste tipo de

pressão, por usar a vestimenta islâmica, podendo ser valorizada apenas pelo seu caráter e intelecto.

Mas, como já disse, a decisão de usar o véu traz consigo um tenso e gradativo processo de negociação, seja com a família, com o ambiente de trabalho, a sociedade em geral... “Não vivemos em um país de tradição islâmica, é preciso ir aos poucos, deixar que a vizinhança se acostume com você de véu”, disse a convertida M. de cerca de 50 anos de idade. Outra convertida, de 35 anos de idade, convertida há 8 afirmou que seus vizinhos a chamavam de “louca, maluca”, quando começou a usar o véu.

O caso de F. é bastante elucidativo: enfrentou a resistência da mãe desde quando resolveu freqüentar a mesquita, as discussões aumentaram quando, após algum tempo de conversão, resolveu usar o véu. Para minimizar o problema, procurava vesti-lo dentro do ônibus, a caminho da mesquita. “Aquele ônibus estava sempre vazio no ponto em que eu subia e eu me sentava lá no fundo, então não tinha problema. Mas o certo é colocar o hijab em casa e não na rua...” Hoje usa não só o véu, como renovou todo o guarda-roupa com peças largas e longas, que não marcam o corpo. Saiu da casa da mãe e casou-se com um convertido que conheceu na mesquita, e continua não sendo aceita por ela.

Também reclama da reação e preconceito das pessoas em geral:

“Ficam olhando e fazendo piada, achando ridículo. Muitos dizem ‘Ave Maria’ e eu respondo: ela também se cobria. Uma vez me trataram mal em uma loja, mas me vinguei pedindo para ver tudo e não comprei nada. Em Barueri onde morava era ainda pior, porque quase não tinha muçulmano, sofri muito, mas agora moro mais perto da mesquita”.

A convertida L., um raro caso em que a mulher se converteu e foi seguida por toda a família, também tem casos de preconceitos para contar, enfatizando, porém, um aspecto

especialmente importante: o fato dos ataques serem proferidos com mais veemência por mulheres. L., convertida de Ribeirão Pires, conheceu a religião através da internet e só depois de vários meses passou a freqüentar a mesquita. Disse que usa o véu o tempo todo, menos em casa:

“Não dá para limpar a casa e cozinhar com isso, né? Mas, vou a todos os lugares com ele, ao mercado, mas não é fácil, as pessoas ficam olhando... Mês passado fui ao mercado e uma moça ficou rindo e olhando para mim, as outras pessoas ficaram olhando para ela. Ela quis me fazer de ridícula, mas ela acabou chamando a atenção para ela mesma, ela é que acabou sendo a ridícula.”

Contou que algumas pessoas perguntam se já faz muito tempo que ela chegou ao Brasil, sempre julgam-na árabe, muitos ficam olhando. “Mas é porque chama a atenção, é diferente do que as pessoas estão acostumadas a ver”, completou o marido. Perguntei se aqueles que ficam encarando vão falar com ela. “Não”, respondeu, “ficam só olhando...” “Talvez pensem que você é estrangeira e não vai entender se falarem com você”. “É, pode ser”, concordou. “Mas, eles sabem que você é muçulmana? Sabem que é por isso que usa o lenço”? “Sabem sim, certeza”, disse ela. “Como sabe”, insisti. “Por que um dia estava na rua, entrando em uma loja e uma mulher disse: ‘olha lá, tem muçulmano em Ribeirão Pires’”. E enfatizou que sempre que escuta alguma coisa, piadinha ou algo do gênero, vem de uma mulher.

Ramos também ouviu um depoimento salientando que as mulheres tem mais preconceito do que os homens, no que toca ao uso do véu, como mostra o trecho abaixo:

“Segundo Rita, a visão que as mulheres tem da vestimenta islâmica é o ‘pior possível’, seria algo como se estivesse ‘traindo o gênero’ e acrescenta: (...) por parte das mulheres,

era muito grave: ‘como que você se submete?, ‘você tá maluca?’, ‘você vive de pressão...’. Eu acho assim que no Brasil, não só no Brasil, mas aqui tá muito forte isso, a identidade da mulher, o valor da mulher, não é assim, o valor da mulher está ligado ao corpo, isso aí é até muito simples. A impressão que eu tenho é que a mulher acha que ela vai deixar de existir se ela não chamar atenção”. (in Ramos, 2003, p. 153)

Em julho de 2006, dirigi-me à Praça da Sé para uma manifestação em prol do fim do conflito no Líbano, com um grupo de garotas convertidas e uma em vias de se converter, todas vestidas com véus e algumas com a vestimenta completa, nos moldes árabes. Duas mulheres viram o grupo e disseram com desprezo: “bando de besta-quadrada” e mais algumas coisas que não pudemos ouvir. Chegando na praça da Sé, um rapaz gritou: “pode tirar esse pano da cabeça, vocês *tão* no Brasil, aqui não precisa usar”. As moças reagiram com bom humor, mas fazendo questão de responder que também eram brasileiras. Em um determinado momento, resolvemos andar até uma lanchonete e pude observar o constrangimento de uma garota que estava pensando em se converter (mas já trajava o véu quando saía com as amigas da mesquita). Queria ir ao banheiro, mas pedi para não ir sozinha, parecia muito envergonhada com os olhares de todos. Em outra ocasião, fui ao shopping com as garotas e mais uma vez presenciei risadinhas e escárnio de outras pessoas, desta vez, de um grupo de meninas adolescentes.

O uso do véu pode gerar problemas no ambiente de trabalho, conforme relatos que ouvi⁶⁹, porém na comunidade do Brás, este problema aparenta ser facilmente contornado através da extensão da rede de solidariedade dos imigrantes para as convertidas. Ouvi o caso de uma jovem que foi despedida por negar-se a tirar o véu no seu trabalho, pouco tempo depois, foi chamada por um dos lojistas árabes, para trabalhar com ele. A mão-de-

⁶⁹ No tópico sobre o impacto do 11 de setembro no país, comento casos de preconceito envolvendo especificamente rótulos como “terrorista”, mulher bomba...

obra das convertidas costuma ser absorvida dentro da própria comunidade de comerciantes muçulmanos, isto quando a moça que se converte já não é funcionária de um deles...

Agressões verbais fazem parte das dificuldades encontradas por aquelas que decidem utilizar o véu no Brasil, mas há também casos em que este traz um “respeito” maior para quem o usa. A convertida L. afirmou que apesar das agressões, vindas principalmente de mulheres, “tem muitos que respeitam”. “Mas, esta é a razão do lenço, não é? Respeito”, completou seu marido. L. contou que quando tem que atravessar a rua, sempre param e dão a passagem para ela, mesmo isso não sendo costume das pessoas na cidade. Seu marido riu afirmando ser verdade: “é totalmente diferente quando está com ela, sempre param para que passe”.

No começo da pesquisa de campo, estava curiosa para saber como as pessoas reagiam à visão de alguém de véu e resolvi sair da mesquita com ele e a bata longa e de manga comprida que estava usando, só para fazer um teste. Nas proximidades da mesquita não chamei qualquer atenção, obviamente, mas depois de uma certa distância percorrida, alguns jovens se referiram a mim: “olha lá a freira, tem que respeitar.” E depois começaram a rir e a imitar sons de árabe. Logo em seguida, uma menina sorriu para mim e perguntou se eu estava indo para o metrô. Respondi que sim e então, ela falou: “ah, que pena, estou indo para a pracinha...” Parecia curiosa e com pena, ao mesmo tempo... Mais perto da entrada do metrô resolvi tirar o véu. Fiquei apreensiva porque era uma área meio isolada e se os árabes realmente tem fama de ricos comerciantes alguém poderia pensar em me assaltar...

Outro dia decidi entrar em uma loja de artigos indianos no Brás que vendia batas bem parecidas com aquelas que as meninas convertidas usavam na mesquita. Naquele dia, em questão, todas as jovens, sem exceção, estavam usando batas indianas bordadas, até a altura do meio da coxa. Rosa, azul bebê, bege, vermelho, todas bordadas e combinando

com o véu, produzindo um visual bonito e alegre. É interessante observar como o véu, teoricamente, um símbolo da modéstia, transforma-se em um instrumento da vaidade. Uma grande diversidade de cores, bordados e acabamentos são exibidos na mesquita, em contraste com a sobriedade da mulher muçulmana mostrada na mídia ocidental, sempre sisuda e, preferencialmente, de preto...

Resolvi entrar na loja, com a vestimenta islâmica, e pedi para ver umas batas. Ele parecia um pouco constrangido para conversar comigo e disse que iria pedir para me deixarem usar o banheiro para provar as batas, já que lá não tinha provador. Depois me perguntou se eu era brasileira. Comentei que sim. Perguntou se eu tinha que usar o tempo todo, apontando para o véu. Respondi que é bom usar, mas que algumas não usam. Perguntei se ele conhecia a mesquita que ficava ali pertinho. Respondeu afirmativamente. Indaguei se as meninas de lá costumam comprar batas com ele, já que estão sempre usando este tipo de roupa. Falou que vão sempre e que tem “tudo quanto é freguês, inclusive árabes. Os árabes também tem muitas lojas por aqui. Árabe é o que mais tem aqui ... As meninas como você sempre andam apenas com aquelas iguais.” “Como eu como, com o véu?”, indaguei. Sim, respondeu ele. “Por que será? Será que os brasileiros não fazem muita amizade com elas?” (Disse que eu era nova no bairro) “Ah, fazem sim, mas é que elas são meio fechadas, não sei, acho que é o marido, né?”.

A curiosidade me levou a usar o véu e testar a reação das pessoas, mas conto minhas experiências como dados a serem analisados, obviamente, apenas como possíveis indicadores de problemas e situações pelos quais as muçulmanas reais talvez passem. Ser muçulmana não é apenas trajar um véu e usar uma roupa adequada às normas religiosas, além da obriedade da fé. Envolve uma linguagem corporal específica que deve ser seguida: não olhar nos olhos dos homens, evitar conversar com homens que não são da família, não

tocar pessoas do sexo oposto, além de outros comportamentos que eu possivelmente não tivesse apreendido...

Voltando à questão da vestimenta islâmica, a dificuldade em seguir suas normas vão além do medo da possível hostilidade da sociedade mais ampla, passa pela questão prática de onde comprá-la. O “jeitinho brasileiro” empregado pelas convertidas vale-se de diversas estratégias, desde costurar as próprias roupas, utilizar batas e vestidos indianos (com blusa de manga comprida por baixo), comprar em lojas de roupas evangélicas, até pedir para alguma árabe prestes a viajar para que traga algo...

Creio que seria importante apontar os argumentos das imigrantes que não usam o véu. N., uma senhora libanesa de cerca de 50 anos de idade, que estava visitando a mesquita disse que o certo é usar o véu, mas em seu país natal, onde voltou a morar há alguns anos, nem todas usam, inclusive ela... Alegou, no entanto, haver outras coisas mais relevantes: “primeiro as orações, segundo, o jejum e só depois, o véu. Algumas mulheres no Líbano o usam, mas não fazem as orações. Eu não uso porque não fui acostumada com ele quando era novinha.” Sua filha que mora em São Paulo também não o usa... B., por sua vez, filha de imigrantes libaneses, 38 anos de idade, advogada e divorciada, acredita que “há muito fanatismo, o mais importante é o que está no coração. Uma prima minha no Líbano cobre até o rosto e é a mais fofqueira da família”.

A comunidade campineira, por sua vez, apresenta um padrão comportamental diferenciado. O uso do véu restrito ao momento das orações é praticamente uma regra por lá, sendo que apenas 4 mulheres o usam em tempo integral. O véu, de fato, tornou-se “roupa de oração” naquela comunidade.

O argumento de boa parte das imigrantes e suas descendentes que não usam o véu é de que não se sentem confortáveis em utilizá-lo por chamar muita a atenção no Brasil.

Presenciei uma conversa bastante esclarecedora entre algumas senhoras da comunidade, durante um almoço dominical. Naquela ocasião, começaram a falar sobre o véu quando uma delas, uma sul-africana de origem indiana, disse estar sentindo muito calor, porque não estava acostumada a usá-lo. Decidiu usar o lenço por ser um evento especial, um dia de visita de um candidato à prefeitura de Campinas. Outra senhora, libanesa, vivendo há muito tempo no Brasil, disse rindo que seu marido já desistiu de tentar convencê-la a usá-lo, afirmou que não gosta, não acha confortável e por isso não usa. A esposa do senhor que conduzia as orações, antes da chegada do Sheikh, uma brasileira que se converteu depois de casar, alegou que também não usa e que não é preciso “seguir tudo”, já que “não é isso que vai fazer Deus ficar aborrecido, o que importa é ser bom para os outros”. A senhora sul-africana alegou que não gosta de usar o véu porque chama muita atenção, as pessoas ficam olhando e isto a incomoda. As outras concordaram. A brasileira convertida contou que às vezes usa o lenço, mas quando está em casa ou no sítio, não na rua. Quando vai ao pomar do sítio, por exemplo, sempre coloca o lenço, para não encher o cabelo de flor. “Mas eu não uso como elas usam” (as imigrantes palestinas mais recentes da mesquita), “não cubro o colo e o pescoço, só amarro atrás da cabeça, cobrindo o cabelo”.

As mulheres que participaram desta conversa eram todas senhoras na faixa dos 50, 60 anos, algumas casadas com pessoas influentes na comunidade. Interessante observar como “as outras”, utilizadas para definirem-se em contra-partida, eram as palestinas *trajando o véu*. Em Campinas, usar o véu além do momento de oração é a exceção, não a regra... Duas líbias que vieram para o Brasil acompanhar seus maridos, estudantes de pós-doutorado na Unicamp, costumavam cobrir inclusive as mãos. Abayas, véus e luvas pretas compunham sua vestimenta. Não freqüentavam os almoços mensais da mesquita por não

concordarem com a disposição de seus membros, todos no mesmo salão, homens e mulheres.

O véu pode ser utilizado em eventos especiais, como símbolo da identidade muçulmana, como no caso da senhora sul-africana que colocou o véu por ser tratar de um evento especial, com a presença de visitantes importantes, de fora da comunidade. Uma garotinha, filha de pai descendente de libanês e mãe de origem malásia, também contou ter participado de uma reportagem para um jornal local, onde tirou uma foto vestida com o véu, algo que não faz no seu dia-a-dia...

Há ainda alguns casos como o de uma jovem universitária, sul-africana de origem indiana que, nas aulas das líbias, fazia questão de usar o véu, assim como no Encontro das Mulheres Muçulmanas que participamos e na presença de parentes seus que visitaram a mesquita, mas não no seu dia-a-dia habitual. O caso de K., uma brasileira de cerca de 30 e poucos anos, técnica em enfermagem, (a única convertida com quem tive contato naquela comunidade), mostra o mesmo tipo de atitude, ao dizer usar o véu apenas na mesquita e fora desta, às vezes, usar um decote... O comportamento pode mudar de acordo com a presença de pessoas mais ou menos rigorosas quanto à moralidade islâmica. Aquela mesma moça de ascendência sul-africana e sua mãe me contaram terem passado em frente à Liga da Juventude Islâmica, certa vez, quando foram ao Brás fazer compras, mas não se sentiram à vontade para entrar na mesquita, porque estavam usando camisas de manga curta e calças jeans e que naquele lugar eram muito rigorosos...

Também foi interessante o caso seguinte: conversei por telefone com o senhor que atende os visitantes e comentei que não poderia assistir às orações por não ter um véu, apenas conheceria a mesquita, na primeira visita. Ele respondeu que havia me arranjado um, mas que eu não precisaria usá-lo porque eles não eram “tão fanáticos assim”.Respondi

que fazia questão de usar porque considerava um sinal de respeito à comunidade. Na minha visita seguinte, ele foi logo caminhando em direção ao escritório para me emprestar o véu, até eu lhe dizer que havia comprado um. Disse que não precisava do véu, mas ficou tão satisfeito com o fato de eu ter voltado e comprado um que até comentou com os demais.

De qualquer maneira, mesmo nos momentos de oração, as mulheres na Liga são ainda mais rigorosas. Em Campinas, por exemplo, pude ver garotas usando camisas de manga comprida por baixo de camisetas, calças jeans e véu para fazer as orações. Algumas pessoas usavam um véu branco bem comprido, até a cintura, de forma a cobrir não só os cabelos, pescoço e colo, mas também os braços. Na Liga, via moças chegando com calças bastante largas, e túnicas até a altura dos joelhos e ainda colocarem saias largas por cima, para rezar. Lá, usam saias por cima da roupa, quando vão à mesquita de calças, independentemente da largura destas. O uso de abayas também é bastante comum entre as senhoras árabes que freqüentam a mesquita do Brás, ao contrário de Campinas...

A comunidade de Campinas, ao contrário do caso da Liga, é formada predominantemente por imigrantes mais antigos, dispersos pela cidade e trabalhando em locais diferenciados, onde desempenham, em grande medida, uma atividade que exige um intenso e longo contato com a sociedade hospedeira: a atividade educacional. Creio que todas estas variáveis contribuem para o maior impacto das pressões de assimilação da sociedade brasileira sobre a comunidade de Campinas, entre outros fatores, no que se refere ao uso da vestimenta islâmica.

O caso de K., a única convertida com quem tive contato em Campinas, mostra um pouco o tipo de pressão a que me refiro, com a adição do fator da rejeição familiar:

“Eu gostaria muito de usar o hijab, mas já tentei sair da minha casa, você tinha que ver a

cara das pessoas! Eu acho que tenho que fortalecer a minha fé para usar sem ligar para os outros.” Você saiu de casa com o véu e chegou a andar algumas quadras ou tirou logo, perguntei. “Fui até a casa da minha mãe, são dez quadras e já fiquei na cidade. O meu irmão disse que naquele momento estava acabando com a reputação da família. É, fiquei muito triste...Sabe, se eu conhecesse alguém, muçulmano que gosta da mulher com hijab me daria muito mais força...A minha mãe acha esquisito, o resto da família nem sabe. Se souberem vão achar que estou possuída. Eu tenho que fortalecer a minha fé para não ligar para isso.” Mas, naquele dia que andou de véu, alguém na rua te abordou, falou algo, ou foram só olhares mesmo, indaguei. “Não no bairro, mas na cidade ficavam gritando: ‘ela está escondendo o rosto’!!! Sabe rapazes quando querem chamar atenção de uma mulher?”

O uso da vestimenta islâmica fora do contexto de oração em Campinas é algo tão raro que levou à convertida a pensar como uma raridade um homem muçulmano que aprecia uma mulher que usa o hijab na esfera pública: “se eu conhecesse alguém, muçulmano que gosta da mulher com hijab me daria muito mais força”...

É mais fácil enfrentar as pressões de assimilação, demonstradas pelo olhar discriminatório e/ou pelas agressões verbais (que vão desde “freira-do-diabo”, até “mulher-bomba”, passando por xingamentos diversos de quem as classificam como “traidoras⁷⁰ do gênero”) quando não se está só. Morar no mesmo bairro e trabalhar em conjunto facilita o seguimento dos costumes, inclusive pelas convertidas que costumam ser abarcadas pela rede de solidariedade dos imigrantes quando enfrentam problemas para continuar a trabalhar usando o véu. Digo isto pensando naquelas que querem submeter-se aos costumes e normas religiosas, mesmo contra as pressões da sociedade brasileira. Por outro lado, há quem gostaria de pôr em prática certos aspectos comportamentais brasileiros, inclusive no que toca à vestimenta, desta vez, contra as pressões de preservação cultural da comunidade

⁷⁰ Principalmente no caso das convertidas, que *escolheram* “se submeter à dominação masculina”.

imigrante religiosa. Neste caso, a vida tão próxima do grupo assume um papel de vigilância e controle, onde tenta-se preservar os costumes através das pressões próprias do grupo religioso e suas possíveis sanções.

O discurso dos líderes de Campinas é bastante flexível, levando em conta aspectos culturais no que toca ao uso da vestimenta islâmica e corresponde em boa parte ao que é visto no cotidiano daquelas mulheres. Já o discurso da Liga é bem mais rígido e justificado apenas a partir de fontes e argumentos religiosos. A prática também é mais rigorosa, mas obviamente não reproduz em sua totalidade o discurso dos líderes, como ocorre em qualquer grupo social... Um pequeno e interessante exemplo diz respeito à proibição do uso de cosméticos faciais e esmalte. Pude notar que algumas meninas não usavam esmalte dando uma justificativa religiosa para isso, ao mesmo tempo em que maquiavam os olhos de forma a chamar bastante atenção. Um dia, enquanto uma delas maquiava a outra, ouvi uma terceira (uma garota convertida que inclusive trabalhava na mesquita) dizendo: “que linda a maquiagem que você sabe fazer, vai dar uma ótima esposa”. Este argumento lembra mais a novela *O Clone*⁷¹, onde as personagens muçulmanas apareciam sempre muito maquiadas e envoltas em glamour, do que o discurso dos líderes daquela mesquita... Existe uma negociação entre os fiéis e a sociedade hospedeira que é intermediada, em *alguns* aspectos, pelas lideranças, mas absolutamente, não em todos... Os próprios líderes podem moldar seu discurso, em menor ou maior grau, como nos casos da Liga e de Campinas, respectivamente, visando uma adaptação ao país receptor. Defendo, porém, a idéia de que, simultaneamente, está havendo um processo de individualização da religiosidade

⁷¹ A novela *O Clone*, escrita por Glória Perez, foi transmitida pela rede Globo entre os anos de 2001 e 2002, no horário das 21:00 horas.

muçulmana, provavelmente influenciada pela sociedade basicamente ocidental, regida por um estado secular.

O Islã individualizado é entendido por Césari (1994), primariamente como um Islã vivido na esfera privada, um Islã onde o crente decide autonomamente quais elementos da religião ele considera ou não obrigatórios. Um dos principais constrangimentos seria a questão da endogamia, segundo ela. O termo individualização usado no estudo da religiosidade muçulmana não é consensual, mas o argumento de Césari segundo o qual haveria uma transformação do Islã no Ocidente e um declínio do papel das instituições religiosas tradicionais sobre as novas gerações dos muçulmanos converge com os resultados gerais de muitos outros estudos como os de Frégosi (2004), Khosrokhavar (1997), Martín Munõz (2003) e Mohsen-Finan (2003), apontados por Peter (2005) em seu ensaio sobre a individualização do Islã na Europa.

A constatação da individualização da religiosidade muçulmana é quase uma unanimidade na pesquisa social europeia, mas isto não significa que o estudo das lideranças e seus discursos tenham perdido sua validade, muito pelo contrário. Como lembram Salvatore e Amir-Moazami (2003), de que maneira podemos distingüir entre “intervenções internas” na tradição islâmica e individualização do Islã? O estudo da individualização do Islã não deve ser conduzido separadamente do estudo do Islã institucionalizado, já que “theology changes in interaction with the spread of eclectic beliefs in order to restore its cultural credibility in a secular environment” (Hervieu-Léger, cit in Peter, 2005, p.9)

Dessa maneira, aponto e reconheço a possibilidade de intervenções internas na tradição religiosa, mas ressalto a importância e impacto do papel do indivíduo na negociação com a sociedade mais ampla, provavelmente fruto da cultura basicamente

ocidental brasileira e de uma tendência já apontada por Luckman⁷², (ainda que de forma exagerada) de que a religiosidade tenderia a ser encontrada cada vez mais fora das instituições religiosas, em um processo denominado por ele privatização da religião. No próximo tópico, destinado ao papel social atribuído à mulher muçulmana no país, pelas duas comunidades pesquisadas, apresento mais dados capazes de discutir a questão da individualização da religiosidade muçulmana.

IV.2.2- Mãe, esposa, estudante, profissional: quais os papéis sociais recomendados e seguidos?

Dentro dos diversos papéis sociais disponíveis às mulheres no Brasil, há alguns privilegiados pelo discurso comum das lideranças muçulmanas: são eles os papéis de mãe e esposa. Na Liga da Juventude Islâmica há uma preocupação muito grande em chamar a atenção para a diferença entre os papéis sociais atribuídos aos homens e às mulheres, pela religião, baseados “na própria natureza fisiológica diferenciada entre os sexos”. Há o argumento de que as mulheres são biologicamente mais adequadas para determinados tipos de trabalho (o cuidado dos filhos e da casa), ao mesmo tempo em que, aos homens, em respeito à esta natureza “delicada e frágil da mulher”, caberia o sustento da esposa e filhos:

“A Chari'ah olha a mulher como igual, espiritual e intelectualmente, ao homem. A principal distinção que existe entre eles é no domínio físico, baseado no princípio eqüitativo da justa divisão de trabalho. Aos homens cabe o trabalho mais árduo e que o faz responsável pela manutenção da família. As tarefas de cuidar da casa, educar os filhos,

⁷² Cit. Casanova (1994)

cabe à mulher, trabalho que assume importância maior quando se trata de construir uma sociedade próspera e saudável.”⁷³

O discurso da Liga reconhece que a mulher pode trabalhar fora do ambiente doméstico, mas com uma importante ressalva:

*“A manutenção da casa, o apoio ao marido e a criação e instrução das crianças estão entre os mais elevados e respeitados deveres da mulher. Mas, se ela tiver habilidades para trabalhar fora de casa pelo bem da comunidade, ela pode, desde que cumpridas as obrigações com a sua família.”*⁷⁴

A mulher pode trabalhar fora de casa, mas desde que não prejudique suas funções de mãe e esposa, tidas como prioritárias pelas lideranças. O direito das mulheres ao estudo também aparece no discurso oficial, como resposta às críticas ocidentais:

*“Todos nós sabemos que o Islam não exige, como ocidente alega, que a mulher fique confinada na sua casa até que a morte a leve para o seu túmulo, ao contrário, ela têm o direito de sair para as orações, para as suas aulas escolares, e tantas outras necessidades lícitas, quer sejam religiosas ou seculares.”*⁷⁵

Em Campinas, as funções de mãe e esposa também são reverenciadas, porém, não há uma divisão dos papéis masculino e feminino tão explícita no discurso oficial daquela comunidade, como acontece na Liga. O trecho seguinte foi retirado de um sermão de Sexta-feira, sobre “o modo democrático na família muçulmana”:

⁷³ http://www.ljib.hpg.ig.com.br/a_mulher_no_alcorao_e_na_suna.htm

⁷⁴ http://www.ljib.hpg.ig.com.br/a_libertacao_das_mulheres.htm

⁷⁵ http://www.ljib.hpg.ig.com.br/o_hijab_o_veu.htm

“Dentro da família, a participação dos seus membros na discussão e na tomada das decisões é muito importante. Essa participação, além dos pais, deve envolver os filhos a medida que eles cresçam e se desenvolvam. Esta é inclusive uma forma de treinamento e preparação para que eles possam enfrentar a vida no futuro com maior capacidade, coragem e experiência. Tudo isso sem esquecer de dizer da autoconfiança e satisfação que o filho ou a filha sentiriam quando convidados para participarem nos assuntos que interessam à família. Tratar os filhos com justiça e igualdade é mais um requisito para alcançarmos a democracia na família. Não apenas na questão material, mas em todo tipo de tratamento, nenhum deve se sentir discriminado ou desconsiderado, independentemente do sexo ou da idade. O Profeta Muhammad (saawas) em várias passagens nos ensina a exigir que o modo islâmico na criação dos filhos deve ser baseado no amor e na fraternidade, principalmente com os membros da família do sexo feminino, filhas, irmãs, mãe, esposa, tias e outras. O Islam trouxe para a humanidade a sua enorme contribuição para nos ensinar como devemos construir uma família com carinho, amor e paciência; e quais seriam os deveres e obrigações de todos os seus membros. Os direitos e obrigações do pai, da mãe e dos filhos são bem relatados e abordados no Alcorão sagrado e nos dizeres do Profeta Muhammad (saawas). A herança e sua legislação, os direitos dos pais perante os seus filhos, são exemplos de como o Islam investiu na família. Uma sociedade verdadeiramente democrática é aquela cujas famílias são construídas e mantidas, respeitando os seus membros e dando o espaço para que todos possam participar, dentro da capacidade de cada, nas decisões e nas questões que interessam a família.”

Em outro sermão, intitulado “A construção social na ótica do Islam”, a família é abordada novamente:

“A construção social implica em construir corretamente as suas famílias, que representam as unidades básicas da formação de qualquer povo ou nação. Isto significa deveres dos pais um ao outro, e ambos em relação aos seus filhos. Mas também, em deveres dos filhos junto aos seus pais. O filho tem o direito à educação, à saúde e a um lar sadio e fraterno. Os pais, quando velhos, têm o direito de serem tratados, pelo filho, com bastante carinho e atenção.”

O discurso oficial não apresenta de maneira objetiva as atribuições específicas dos homens e das mulheres na família. Mostra como os filhos são responsáveis tanto do pai quanto da mãe e a importância de se dar voz a eles para que participem das decisões da família, tanto filhos quanto filhas. Neste último ponto, há algo de novo, uma maior abertura à individualidade dos filhos, porém no que toca aos papéis de pai e mãe, não há regras claras, talvez porque a comunidade seja composta de forma praticamente integral por imigrantes muçulmanos, o que pode levar a pensar que os papéis familiares tradicionalmente islâmicos já são de conhecimento de todos... Citam que “os direitos e obrigações do pai, da mãe e dos filhos são bem relatados e abordados no Alcorão sagrado e nos dizeres do Profeta Muhammad (saawas),” mas não especificam nenhum deles...

O dia a dia de ambas as comunidades mostra algumas práticas diferentes referentes à educação, trabalho, casamento e maternidade. O nível educacional da comunidade de Campinas é maior do que o encontrado na Liga, até pelo tipo de função exercida pelos seus membros. O mesmo parece valer para as garotas, as quais recebem um investimento considerável em sua educação. Tive contato com moças que estudaram ou estudam em grandes universidades como Unicamp e PUC, em áreas como engenharia, direito, biologia... Aponto inclusive o caso de uma bióloga de 22 anos, cursando a segunda graduação, desta vez em odontologia. O estudo superior parece ser um projeto comum às garotas daquela comunidade. Na Liga, por sua vez, o ensino superior não é algo tão facilmente encontrado, ainda mais no caso das meninas, e o casamento costuma ocorrer mais cedo. Presenciei garotas na faixa dos 21 anos seriamente preocupadas em se casar o mais rápido possível, uma vez que já poderiam ser consideradas “velhas” para tanto...

Osman (1998) e Truzzi (2006) apontam a diferença com que os imigrantes libaneses muçulmanos tratam a educação de seus filhos e filhas. Osman apresenta depoimentos que vão além afirmando que as filhas dos imigrantes árabes muçulmanos que decidem dar prosseguimento aos estudos costumam fazê-lo enfrentando a resistência dos pais.

O tipo de trabalho desempenhado pode variar bastante de uma comunidade para outra. No Brás, é comum encontrar garotas convertidas de origem nordestina trabalhando como funcionárias dos lojistas árabes. Algumas se casam com eles e podem continuar a ajudar o marido. O trabalho nos negócios da família, assim como o trabalho voluntário, o ensino de religião, na mesquita, por exemplo, são mais aceitos do que o trabalho fora da comunidade. Segundo informantes, a grande maioria das imigrantes daquela comunidade dedica-se integralmente à casa e aos filhos.

Em Campinas, como disse, o estudo superior parece constituir uma realidade tanto para rapazes quanto para moças. Quanto ao trabalho, porém, é interessante atentar que mesmo quando este é desempenhado, não costuma extinguir do imaginário da comunidade, o papel masculino de provedor. “As mulheres tem o direito de serem sustentadas”, “o homem muçulmano não deixa sua esposa desamparada (monetariamente)” foram frases escutadas por mim durante a pesquisa de campo em Campinas... A primeira foi proferida por uma descendente de imigrantes palestinos, de 38 anos de idade que não trabalha fora, mas a segunda, por exemplo, foi dita por uma moça que já citei anteriormente, cursando a segunda graduação. Sua mãe, que trabalha como professora no ensino médio, fez questão de reforçar a frase da filha. Ao descreverem possíveis pretendentes também enfatizavam a capacidade destes de ganhar dinheiro e sustentar a família, ainda que elas pudessem fazê-lo.

A contestação do papel masculino de provedor foi encontrada no discurso de algumas poucas convertidas como J. : “Quase ninguém sabe que sou casada porque o Islã

não permite que homem se case sem ter condições de sustentar uma família, mas eu amava *ele*, então casei. Não sou árabe, sou brasileira, posso trabalhar e me sustentar, então casei”. Conheceu seu marido quando este veio para o Brasil trabalhar com o primo, ex-patrão de J., há cinco anos. Não obteve sucesso e precisou voltar para a Europa, onde fazia parte do contingente de imigrantes norte-africanos a tentar a sorte naquele continente. Não se vêem há 2 anos. Segundo J., depois de 3 meses sem relações sexuais o casamento pode ser anulado.

Este caso é um bom exemplo da individualização da religiosidade muçulmana, ressaltando a independência da convertida com relação ao discurso das lideranças, em um dos aspectos-chave do relacionamento entre gêneros definido pelo discurso religioso local. É interessante atentar para o fato de que a moça pensa o papel masculino de provedor como uma característica pertencente à cultura árabe, e não fruto de uma divisão do trabalho definida pelo Islã, como as lideranças procuram mostrar.

K., a convertida de Campinas, por sua vez, chocou-se com o argumento de uma jovem dona de casa líbia, segundo a qual cabe à mulher apenas cuidar dos filhos e da casa, além de condenar o uso da maquiagem, a não ser no contexto doméstico, “para o marido”. A jovem bióloga e sua mãe sul-africana se compadeciam pela moça líbia passar tanto tempo sozinha em casa, já que nem à mesquita seu marido procurava levá-la. Segundo Beck & Keddie (1980), no norte da África homens da área urbana casam-se com moças da zona rural ou de estratos sociais mais baixos e mantêm-nas veladas e confinadas em casa, “to proclaim his status and hers; by tradition she cannot go out without his permission, which he seldom grants”. (Beck & Keddie: 1980, p. 9) A jovem líbia é de origem pobre, com baixa escolaridade e casada com um pesquisador muito mais velho do que ela...

A jovem de ascendência sul-africana e sua mãe costumavam comentar como as *árabes* (não apenas as líbias) eram dominadas e controladas por seus maridos. Neste caso, os excessos masculinos são também atrelados a um grupo étnico específico e não à religião. Curiosamente, comentaram certa vez que eram difíceis os casamentos entre os descendentes no Brasil e membros da colônia indiana da África do Sul, porque as culturas são muito diferentes e depois que se acostuma com a vida aqui, é difícil se adaptar ao padrão mais rígido de quem ficou por lá... Mas tal afirmação não deve ser pensada apenas como um temor à dominação masculina mais rigorosa por parte das descendentes, porém. Ouvi este mesmo tipo de comentário de um jovem universitário, filho de marroquinos, morando na Holanda. Disse ser contra a pressão dos pais para se casarem com alguém da mesma tribo ou aldeia de sua família, já que teriam recebido uma educação completamente diferente nas escolas que freqüentaram, além da vivência em contextos culturais tão distintos. Chegou a afirmar que vê com bons olhos as políticas imigratórias holandesas cada vez mais restritivas, o que segundo ele, levaria à diminuição dos casamentos de descendentes de imigrantes na Holanda com marroquinos. O rapaz parece ter tanto medo de enfrentar os pais e negar se sujeitar a um casamento imposto, que precisa se apoiar em leis de restrição imigratória... O caso chama a atenção para o forte aspecto cultural do dever de obediência aos pais, onde a endogamia desempenha um dos papéis mais importantes no sentido da preservação cultural no contexto minoritário.

O casamento de homens muçulmanos com mulheres dos chamados Povos do Livro teoricamente tem muito mais chances de aceitação em uma sociedade majoritariamente muçulmana do que em um contexto minoritário, uma vez que neste último, a família assume o papel de principal espaço e instrumento de socialização e aprendizado da cultura muçulmana. A religião islâmica permite o casamento com mulheres cristãs e judias, mas

estas não são vistas como as mais adequadas à função da preservação cultural árabe-muçulmana frente às pressões da sociedade brasileira... Trata-se, portanto, de uma restrição baseada em critérios de preservação cultural e não necessariamente religiosos. No caso das descendentes de imigrantes muçulmanos, porém, há além da preservação cultural, a justificativa religiosa. Argumenta-se que o muçulmano tem o dever de respeitar a crença e prática religiosa de sua esposa cristã ou judia, enquanto que à mulher muçulmana casada com um não-muçulmano não há qualquer tipo de garantia. Alguns são mais explícitos e salientam que o homem é o cabeça da casa, portanto, se ele for muçulmano, garantirá que os filhos também o sejam, mesmo que a mãe não se converta.

Truzzi (2006) alega que, na realidade, os rapazes muçulmanos de São Paulo tem sido impelidos à relacionarem-se com moças de fora da comunidade devido ao excesso de rigidez das regras para o namoro com alguém da própria colônia. O namoro, ao menos nos moldes ocidentais, não é permitido no Islã, para nenhum dos sexos. Não é raro, porém, ouvir críticas de moças muçulmanas, (árabes, sul-africanas de origem indiana ou convertidas) sobre o mau comportamento de certos rapazes *árabes*. Chamam-nos de “desgarrados” e relatam casos de envolvimento com brasileiras, usando expressões como “saem com elas só para se divertir”, “usam e jogam fora”, “não respeitam mulheres que não são da laia deles”.

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 serem 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. Existe a desconfiança de que brasileiras vão à mesquita em busca de marido, “de preferência árabe e rico”. 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 Said⁷⁶ 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.

As árabes, por sua vez, são criticadas por “conhecerem as regras religiosas e não cumprirem-nas”, além de “só freqüentarem a mesquita em dia de festa.” De qualquer forma, a área feminina da mesquita é freqüentada basicamente por convertidas e algumas senhoras árabes de mais idade. Raramente vê-se jovens de origem árabe nas orações de sexta-feira. As poucas jovens que freqüentam costumam ser imigrantes de primeira geração chegadas recentemente, não descendentes...

O próximo tópico refere-se a um evento religioso que congregou mulheres de várias comunidades muçulmanas brasileiras. Um exemplo muito interessante de análise por constituir uma oportunidade das mulheres apresentarem de forma objetiva sua visão religiosa de gênero, ao mesmo tempo em que eram confrontadas com a reação masculina, representada pelas lideranças presentes no Congresso.

⁷⁶ Said era o marido de Jade, a protagonista da novela, um muçulmano “bonitão” que sempre presenteava a esposa com jóias...

IV.2.3- O I Encontro das Mulheres Muçulmanas das Américas: a negociação com as lideranças

Neste tópico mostro o processo de construção da identidade muçulmana feminina no Brasil a partir da negociação interna com a parcela masculina desta comunidade, usando dados coletados no 1º Encontro da Mulher Muçulmana nas Américas, promovido pelo Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, em Itapeccerica da Serra, São Paulo, nos dias 9 e 10 de outubro de 2004. Considero os dados coletados neste evento especificamente apropriados para trabalhar a questão da negociação entre gêneros, uma vez que as mulheres tomaram a frente para apresentar objetivamente o seu ponto de vista sobre o que é ser muçulmana no Brasil nos dias de hoje. Por fim, tal evento reuniu mulheres de várias regiões do Brasil e inclusive de fora deste⁷⁷, mostrando seus diferentes pontos de vista sobre a identidade ideal da muçulmana além da resposta masculina a estas representações dada por Sheikhs que se encontravam no local, os únicos homens com participação permitida no evento.

Antes de apresentar os dados do Congresso, é importante reforçar que defendo a idéia de que os homens tentam influenciar o processo de construção da identidade muçulmana feminina, assim como elas procuram fazer o mesmo com relação a eles. Como lembra Saffioti, as representações feminina e masculina são inter-relacionadas.

O evento foi recebido com entusiasmo por mulheres da comunidade islâmica: “vai ser uma revolução”, disse uma jovem universitária, pertencente à segunda geração de imigrantes sul-africanos no Brasil. O encontro começou com o breve pronunciamento de

⁷⁷ Apesar do título do evento ter sido “1º Encontro da Mulher Muçulmana nas Américas”, quase a totalidade dos participantes residia no Brasil.

dois Sheikhs e a leitura do Alcorão por uma criança do sexo masculino. Um dos Sheikhs, proveniente do Recife elogiou a importância do ensino do árabe realizado pelas muçulmanas daquela comunidade junto às outras mulheres e às crianças. Afirmou que gostaria muito que assim fosse no resto do Brasil. O segundo Sheikh fez um discurso direcionado à visão da mídia sobre a mulher muçulmana: “quando a mídia falar que o Islã não respeita a mulher, lembrem-se que é a religião que mais respeita a mulher”. Uma das organizadoras do evento tomou a palavra e enfatizou a importância da mulher muçulmana como mãe que cria os filhos dentro da religião islâmica. Advogada, pernambucana, convertida e aparentando cerca de 55, 60 anos de idade, iniciou seu discurso lembrando o respeito do profeta Muhammad pela mulher. Ressaltou que a mulher muçulmana tem o poder de adaptação e decide pelo silêncio. Ela age, mesmo sendo vista pela mídia como submissa, completou a convertida. Citou o exemplo de Aisha, uma das esposas do profeta:

“Aisha era uma professora, uma guerreira. Comandou 30 mil homens contra um califa numa época em que as outras mulheres do mundo eram vistas como peça de inventário. A mulher é antes de tudo uma guerreira, seja em casa, seja no trabalho.”

Após sua fala, Magda Aref, líder do departamento feminino da mesquita da Liga da Juventude Islâmica, proferiu uma palestra cujo título era: “Mulheres muçulmanas nos nossos dias: nossas necessidades emergenciais”. Descendente de libaneses e cientista social é uma das principais vozes consultadas por pesquisadores e jornalistas a respeito da comunidade muçulmana no Brasil.

Magda enumerou aquilo que chamou de necessidades emergenciais das muçulmanas: a conscientização de si enquanto mulher, a conscientização da religião e a conscientização dos seus direitos. “Todos os problemas do mundo só são resolvidos através

da conscientização”, disse ela. “Existem problemas arraigados na formação da muçulmana”, prosseguiu, “problemas vindos da criação *oriental*, não apenas árabe, mas oriental como um todo. Essa criação que dita que a mulher precisa sempre de um apoio dos homens para tomar atitudes”.

Logo em seguida, enfatizou não pretender desmerecer os homens, apenas querer mostrar que não é preciso ter um homem por detrás para haver legitimidade nas ações das mulheres. Criticou, sob a observação dos Sheikhs sentados na primeira fileira da platéia, o fato do Encontro ser das mulheres e um homem ter feito a abertura do evento, além de um menino ter feito a leitura do Alcorão.

“Há um grande espaço entre o que o Islã prega e a prática com relação às mulheres”, prosseguiu. Afirmou que de fato as mulheres muçulmanas enfrentam problemas no dia a dia porque há erros gravíssimos na formação e interpretação dos ditos e ensinamentos do profeta. Além de enfatizar a necessidade de surgimento de uma mulher muçulmana mais independente e consciente dos seus direitos apregoados pela religião, com o intuito de, entre outras razões, promover um melhor relacionamento com o sexo masculino, Magda voltou-se à sociedade ocidental e comparou os direitos da mulher em ambas as culturas. Lembrou o fato do Islã ter sido pioneiro na concessão de certos direitos à mulher, como o direito à herança e o direito de dizer não a um casamento que não lhe agrada, 1.400 anos atrás. Tal pioneirismo costuma ser bastante enfatizado pela literatura nativa em geral, escrita pelos homens. A originalidade de Magda consiste na ênfase na maior independência das mulheres com relação aos homens e a tomada da rédea de seus próprios destinos.

“Já se fala muito dos direitos das mulheres, é preciso agora tocar na ferida”, continuou. Reforçou a existência de problemas gravíssimos no mundo muçulmano, apesar do aumento das mulheres “estudadas”. “Problemas decorrentes do desrespeito de seus

direitos sociais, políticos e econômicos tem sua origem na forma como os muçulmanos *não* estão praticando a religião”. Deu o exemplo de alguns homens que utilizam-se de subterfúgios para negar o direito à herança para filhas e viúvas. Citou uma pesquisa realizada no mundo muçulmano a respeito dos direitos básicos do homem e da mulher. Os interrogados teriam se atido, por um lado, ao sustento material como principal dever do homem para com sua mulher e, por outro lado, à provisão, por parte da esposa, de conforto e tranquilidade ao seu marido.

Afirmou que o “sustento emocional” da mulher é ainda mais importante do que o sustento material e mais uma vez apoiou-se na religião para conferir legitimidade a sua fala: “o profeta mandou que o homem a tratasse com benevolência”. É comum ouvir a citação da seguinte frase do profeta Muhammad: “O melhor homem dentre vós é o melhor para com sua esposa”, uma clara tentativa de valer-se do capital simbólico da religião para definir o papel e modelo de ação do homem muçulmano.

Magda passou à questão da imagem atribuída pela mídia aos muçulmanos. Afirmou haver uma guerra de imagens através da qual os muçulmanos vêm sendo humilhados e ofendidos. Chamou as mulheres a assumir um papel mais ativo e construtivo: “todos temos que responder a estas ofensas, cabe a cada uma de nós fazer seu papel, não apenas o Sheikh ou o Centro Islâmico”. “Devemos agir, estudar, trabalhar, produzir!”. Pregou uma mudança de mentalidade, conhecimento e conduta da mulher muçulmana. Comentou que a mulher tende a achar que “para ela é tudo mais difícil, que não consegue as coisas...” E então, citou o caso de um *iman* que ia aprender com uma mulher.

Logo após sua palestra, a advogada pernambucana que ajudou a organizar o evento deu início à resposta de suas críticas. Afirmou não ter encontrado nenhuma garota para recitar o Alcorão. Também disse que não foram os homens que abriram o evento, “as irmãs

e os Sheikhs abriram o encontro”. Comentou inclusive que um deles havia pedido para fazer isso, mas ela não permitiu porque era um encontro das mulheres. De qualquer maneira, junto com as mulheres ou não, foram os homens que iniciaram a abertura do evento...

A palavra foi dada à outra convertida, uma professora universitária, negra proveniente de São Paulo. Seu discurso já se iniciou demarcando as diferenças entre as muçulmanas árabes e as convertidas no que trata à dependência econômica dos maridos: “no Ocidente, no Brasil, a mulher é criada pensando que ninguém tem a obrigação de sustentá-la, ela precisa trabalhar. Muitas chegam a ser arrimo de família”, completou. Também enfatizou a importância do papel da mãe na educação dos filhos e afirmou que tornar maridos e mulheres inimigos é uma criação ocidental.

Bilhetes com críticas e perguntas começaram a chegar até os palestrantes, assim como participações orais de mulheres da platéia, em geral convertidas, revoltadas com o preconceito de suas próprias famílias com relação à nova religião e costumes, em particular o uso do hijab. Várias reclamaram do fato de seus pais considerarem o hijab um símbolo de submissão e infelicidade, ao invés de uma escolha religiosa delas. Dois bilhetes com críticas à palestra proferida por Magda foram enviados. Em um deles, uma participante dizia que a mulher nunca seria igual ao homem, não apenas na forma física, como também no pensamento e na maneira de organizar as coisas. Magda respondeu que tem consciência das diferenças físicas e psicológicas entre homens e mulheres, mas que a fé e o temor a Deus são o verdadeiro diferencial entre eles.

A outra crítica foi ao fato de Magda propor uma postura mais ativa das mulheres: “devemos trabalhar, produzir”. Isto foi compreendido, ao menos por quem escreveu o bilhete, como o conselho de abandono dos filhos para dedicar-se ao mercado de trabalho.

Magda respondeu que se referia à conquista de espaço nas atividades voluntárias para servir à comunidade e não à partida para o mercado de trabalho e conseqüente abandono dos filhos. Esta postura é bastante semelhante ao que Truzzi (1997) constatou em sua pesquisa a respeito dos imigrantes libaneses, com ênfase na parcela cristã desta comunidade. Ao dedicar-se ao trabalho voluntário, as senhoras da comunidade encontravam um caminho para a realização pessoal, além das fronteiras do lar e do papel de esposa sem, contudo, ameaçar a posição dos homens de provedores da família. É importante, porém, analisar se esta semelhança mantém-se apesar da diferença de gerações.

Opiniões como as auferidas nos dois bilhetes podem ser explicadas pelo fato de que mesmo as mulheres carregam consigo ideologias dominantes de gênero, não só devido ao processo de socialização que passam desde a infância, mas principalmente às vivências concretas com homens e maridos na estrutura social. (Saffioti, 2004)

No mesmo dia, à tarde, veio a resposta dos homens... Um dos Sheikhs, vindo de um país muçulmano e sem o domínio da língua portuguesa solicitou a Magda que traduzisse seu discurso, do árabe para o português. Disse que a função da mulher no Islã é muito bem definida e não constitui produzir bens materiais. Sua função seria a de cuidar da formação e educação das novas gerações. Definiu seus deveres da seguinte maneira: 1) agradar seu marido, se o tiver satisfeito irá para o paraíso; 2) praticar as orações diárias, não praticar sexo ilícito (isto é, antes do casamento, através de adultério ou casando-se com outro homem); 3) por fim, ser carinhosa e boa para com seus filhos.

Repreendeu a mulher que se mostra superior ao homem e tem orgulho disso, mostrando que tal postura não é adequada à muçulmana. Enfatizou que a mulher deve obediência ao seu marido e que este “tem poder sobre a mulher, mas não de submissão e sim de zelo e proteção”. Escutei neste momento duas mulheres de famílias originalmente

muçulmanas reclamando que queriam ouvir os deveres dos homens para com suas esposas. Mandaram a seguir um bilhete fazendo esta solicitação. Enquanto isso, outro Sheikh, desta vez pertencente à comunidade local deu continuidade à resposta masculina. A princípio, mostrou-se relutante em falar. Disse que não deveria aceitar o convite porque deveria dar espaço às mulheres... Depois de certa insistência começou: “mulheres participaram de batalhas, mas nenhuma delas foi liderada por uma mulher, com exceção de uma única batalha liderada por Aisha, que ao fim, acabou derrotada e com um saldo de 10 mil mortos.” Considerada rechaçada a tentativa feminina de construção de uma identidade da mulher muçulmana como “guerreira”, passou à ênfase do que definiu como vantagens das mulheres com relação aos homens. O Sheikh afirmou que o caminho para o paraíso é muito mais curto para elas do que para os eles. Enquanto que às mulheres é necessário apenas que sejam fiéis, crentes e em dia com as obrigações religiosas, aos homens é cobrado que saiam em batalha em nome de Deus, para divulgar a religião. Finalizou seu discurso reforçando a importância da mãe na criação dos filhos segundo os valores islâmicos.

A advogada pernambucana anunciou que no dia seguinte, uma criança do sexo feminino iria ler o Alcorão. No mesmo dia, aquele Sheikh estrangeiro fez a afirmação de que “a oração da mulher em sua casa é melhor do que na mesquita”. Tanto Magda quanto a advogada imediatamente se manifestaram alegando ser importante para as muçulmanas no Brasil freqüentar a mesquita, já que aqui “não têm vizinhos muçulmanos”. “É importante ir à mesquita como forma de conhecimento”, disse Magda, com visível expressão de impaciência. O Sheikh cedeu. A presença das mulheres na mesquita é considerada facultativa, uma vez que elas teriam em casa “deveres tão importantes quanto à própria

oração”, isto é, o preparo do almoço⁷⁸ para a família e o cuidado dos filhos. As atividades foram encerradas deixando para o dia seguinte as respostas às demais perguntas expressas em bilhetes. Algumas perguntas singelas foram respondidas e aquela referente aos deveres dos homens para com suas esposas não foi citada...

Uma garotinha leu o Alcorão e Magda pronunciou-se:

“Ontem quando propus que uma menina lesse o Corão alguns Sheikhs me falaram que era inapropriado. Mas, hoje vimos como esta atitude foi positiva. Esta menina aqui da fileira da frente é minha filhinha e ficou de olhos fixos na garota que estava com o microfone. Devemos usar atitudes como essa como estratégias, como uma forma de incentivar as meninas a fazer igual”.

Depois, aproveitou para enfatizar a importância de homens e mulheres buscarem o conhecimento, tomando como base o argumento de que “se assim não fosse, o profeta não teria se preocupado em ensinar suas esposas e as outras mulheres”. Por fim, reforçou o valor de Aisha como uma mulher famosa por seu conhecimento da religião. Mais algumas mulheres se pronunciaram enfocando os benefícios do modo de vida islâmico para a saúde. Posteriormente, foram todas reunidas para as orações e para um sermão especial do Sheikh. O tema deste era, justamente, os direitos das mulheres no Islã, englobando os deveres de seus maridos para com elas. Em um longo discurso, o Sheikh reforçou o fato do profeta Muhammad ter sido um bom marido e que assim deveriam ser todos os muçulmanos. Enfatizou a obrigação do homem muçulmano em oferecer boas condições de vida para sua esposa e família e que as mulheres brasileiras gostam de se casar com os muçulmanos porque eles as tratam como rainhas. Neste momento, a mulher ao meu lado, a mesma que

⁷⁸ O principal momento de encontro dos muçulmanos nas mesquitas acontece às sextas-feiras, por volta da hora do almoço.

mandou o bilhete no dia anterior afirmou: “isto é verdade, o homem muçulmano quando pode (financeiramente falando), trata sua esposa como uma rainha. Dá-lhe todo o conforto possível”. O Sheikh passou à questão da violência contra a mulher e disse que a muçulmana pode sempre contar com a proteção de sua família e do próprio Sheikh que partirão em sua defesa caso seu marido abuse da autoridade sobre ela.

IV.2.3.1- Conclusão

Neste evento, as mulheres procuraram construir uma identidade muçulmana feminina através da ênfase em determinadas imagens, como a de uma mulher “guerreira, tanto em casa quanto no trabalho, lutadora, que deve tomar as rédeas do seu destino”; além de “boa mãe, atrelada à busca do conhecimento e responsável para com a transmissão dos valores islâmicos aos seus filhos, assim como fiel à religião e ao seu marido.”

Como em toda relação entre gêneros, apontaram também características que devem, segundo elas, fazer parte da identidade e postura do sexo oposto: “o homem muçulmano deve ser benevolente e carinhoso com sua esposa”. Também fica implícito o caráter de provedor: “a mulher tem o direito de ser sustentada pelo seu marido”, frase que já ouvi diversas vezes, em maior parte das imigrantes e suas descendentes.

Os homens, por sua vez, contestaram o caráter “guerreiro” levantado pelas mulheres, enfatizando a derrota de Aisha, exemplo no qual se apoiaram as palestrantes. O grande conhecimento de Aisha da religião continuou, no entanto, a ser reforçado pelas mulheres e isto não se tornou alvo de críticas, assim como a ênfase na busca pelo conhecimento por parte delas. Sua independência com relação aos homens, porém, foi debatida ao levantarem a questão da obediência ao marido, este último definido por eles

como detentor de direitos sobre a mulher devido à sua função de protegê-la. Por outro lado, uma menina leu o Alcorão naquele evento público, tarefa tradicionalmente atrelada aos garotos. Além disso, os direitos das mulheres e deveres de seus maridos para com elas foram expostos em um sermão todo elaborado apenas para este fim. Concluindo, a despeito da assimetria de forças, ambos, tanto homens quanto mulheres foram agentes do processo de construção da identidade muçulmana naquele evento.

Capítulo V – Minorias muçulmanas no Brasil e na Holanda: uma perspectiva comparativa

Este capítulo é resultado de um estágio de Doutorado realizado na Holanda como parte complementar da minha pesquisa sobre as comunidades muçulmanas no Brasil. A construção de identidades muçulmanas nestes dois países constitui o foco desta pesquisa. Através de uma perspectiva comparativa, procurei perceber o que era fruto do contexto cultural e nacional e o que era fruto de tendências globais que influenciam os muçulmanos por todo o mundo. Variáveis como história da imigração, posição econômico-social, nível educacional e etnia são extremamente importantes para o entendimento das diferentes situações enfrentadas pelos muçulmanos no Brasil e na Holanda atualmente e como elas afetam a construção de suas identidades. Na primeira parte deste artigo mostrarei muito brevemente, como o Islã tem sido relacionado à construção da Europa e as conseqüências disto para a vida atual das minorias muçulmanas naquele continente. A segunda parte é dedicada ao contexto brasileiro, à chegada dos muçulmanos e o desenvolvimento de suas condições sociais e econômicas. Por fim, apresentarei uma conclusão comparativa a respeito do tipo de tratamento que os muçulmanos vêm recebendo atualmente no Brasil e na Holanda.

V.1- O Islã e a Europa

O Islã tem participado do processo de construção identitária européia desde a época das Cruzadas (Ballard, 1996). Como lembra Oliveira (1976), a identidade surge de uma demanda pela diferença, ela não se assume isoladamente. Desta maneira, o Islã tem sido

usado como um alter-ego para um grupo de pessoas que hoje compartilha o mesmo rótulo: europeus. Esse processo teve início em um período em que a riqueza e o poder militar dos muçulmanos no Norte da África e no Oriente Médio constituíam uma ameaça aos vizinhos cristãos na Europa. Uma imagem “demonizada” do Islã e dos muçulmanos foi criada em oposição ao modo como os europeus queriam ser vistos. Ao negar o caráter messiânico, Muhammad foi tomado como o anti-Cristo pelos europeus. Os muçulmanos passaram a ser descritos como libertinos, viciados, impuros, pecadores e violentos. Os cristãos, em contrapartida, descreviam-se como castos, sujeitos da violência, misericordiosos, corretos e puros. Essas imagens foram usadas para justificar a invasão de Jerusalém e criar uma identidade coletiva para os europeus.

Posteriormente, durante a reconquista da Espanha, judeus e muçulmanos foram perseguidos pela Inquisição e conduzidas a duas alternativas possíveis: a conversão ou a morte. A limpeza étnica efetuada contra judeus e muçulmanos contribuiu para a idéia de que a homogeneidade religiosa é vital para a ordem social. A idéia da supremacia européia foi novamente utilizada para justificar o imperialismo global. E Europa começou a enriquecer enquanto seus vizinhos muçulmanos, eventualmente submetidos a seu domínio, passaram a empobrecer. Depois da Segunda Guerra Mundial, as teorias baseadas no racismo biológico se tornaram fora de moda e as diferenças culturais passaram a ser a nova preocupação central. O Islã reapareceu como uma ameaça, mas desta vez, de uma forma bastante diferente do período das cruzadas. Agora, “o Islã é um ator social interno ao Ocidente”(Allievi, 2003, p.6). Não se pode mais falar apenas em termos de Islã e Europa, mas, Islã *na* Europa. O próximo tópico é dedicado à discussão deste novo contexto, com ênfase no caso holandês.

V.2- Islã na Europa

Cerca de 15 milhões de muçulmanos vivem atualmente na Europa. A maioria chegou após a Segunda Guerra Mundial como *guest workers*, para participar da reconstrução da Europa, boa parte deles proveniente das ex-colônias. Diversas origens étnicas e sociais compõem o grupo. Mesmo dentro de um único e específico país, não é possível falar de uma comunidade muçulmana homogênea e unificada. Desta forma, me concentrei na história de imigração muçulmana para um país europeu: a Holanda.

Na era do Imperialismo, os holandeses dominaram o maior país muçulmano do mundo, a Indonésia. Indonésios e muçulmanos provenientes de outra colônia, o Suriname, começaram a chegar na Holanda naquela época formando uma pequena comunidade muçulmana em território holandês. Por volta de 700.000 vivem na Holanda atualmente, cerca de 4,5% da população. Turcos formam o maior grupo com 300.000 mil pessoas, marroquinos representam 252.000, surinameses, 35.000, paquistaneses 5.000... Recentemente, refugiados muçulmanos tem chegado de países como a antiga Iugoslávia, Somália, Irã, Afeganistão e Iraque.

Nos anos 60, homens turcos e marroquinos, majoritariamente analfabetos e provenientes das zonas rurais, foram convidados para trabalhar na Holanda e, ao contrário dos primeiros imigrantes muçulmanos, chegaram sem um conhecimento prévio da cultura e costumes locais. Mais do que isso, não eram nem mesmo habituados à vida em um contexto urbano. Estes homens vieram como trabalhadores temporários, o que significa que não receberam apoio para aprender a língua e os costumes holandeses. Tanto os trabalhadores quanto aqueles que os contrataram imaginaram que eles ficariam apenas por um curto período, porém, um grande número deles permaneceu no país e a partir dos anos 70

começou a trazer suas famílias. Permanecer na Europa representava a possibilidade de usufruir oportunidades econômicas inexistentes no país de origem, mas, ao mesmo tempo, alguns problemas como a condição de isolamento imposto às primeiras imigrantes do sexo feminino, as dificuldades enfrentadas por suas crianças no sistema educacional holandês, a falta de instrução religiosa islâmica para os filhos e o preconceito por parte dos nativos.

Os estereótipos negativos relacionados ao Islã e aos muçulmanos, disseminados no Ocidente, intensificam o tratamento hostil que os muçulmanos vem recebendo em seus países hospedeiros, como a Holanda. Os muçulmanos são vistos como fanáticos, violentos e contrários à civilização moderna:

“This negative perception has directly and adversely affected Muslim minorities who face racial discrimination and who are disadvantaged in employment, housing, and immigration legalization, and even face the constant threat of racial harassment and physical violence within the communities of their residence.” (Muhammad, 1994, p.84)

Nas últimas três décadas, um número crescente de imagens negativas do Islã e dos muçulmanos tem sido disseminadas pela mídia e por pesquisadores em boa parte do mundo. Diversos eventos causaram este fenômeno, entre eles: a Revolução Iraniana, o caso Rushdie, a Guerra do Golfo, a guerra na antiga Iugoslávia, a Revolução no Afeganistão e o chamado “Islã Político”, com seus famosos atos terroristas como o 11 de setembro, nos EUA, o 11 de março, na Espanha, o 07 de julho na Inglaterra... Alguns eventos particulares ocorreram na Holanda nos últimos anos contribuindo para uma má imagem do Islã na região. O assassinato de Theo Van Gogh foi o mais importante de todos eles.

Racismo, xenofobia e estereótipos caracterizam a visão ocidental do Islã, em um processo nomeado por Halliday, *Anti-Muslimism*. Há dois tipos de “*anti-Muslimism*”,

segundo ele: o estratégico e o populista. O primeiro nasceu nos EUA, relacionado e alimentado por assuntos como suprimento de petróleo, bombas nucleares e terrorismo. Surgiu nos anos 70 como produto da alta de preços do petróleo pela OPEC, da Revolução Iraniana, do conflito relacionado à embaixada americana em Teerã, dos atentados ao World Trade Center, em 1993, do 11 de setembro e das conseqüentes análises tendenciosas da mídia. A versão populista é mais comum na Europa e tem ligação com a presença muçulmana nas sociedades ocidentais. Assuntos associados a esta versão são: assimilação, integração, raça, uso do véu... Desde os anos 80, afirma Halliday, o “*anti-Muslimism*” tem se tornado parte de uma atitude geral anti-imigrante na Europa Ocidental:

“These negative sentiments have been directed towards the rejection of veiling, the foundation of Islamic schools and mosques, most conspicuously in programmes of right-wing and racist political parties.” (Halliday, cit in Shadid & Koningsveld, 2002, p.176)

A integração é apresentada pelo governo holandês como uma preocupação central e enfatizada como a participação de todos na sociedade, retendo e desenvolvendo sua própria identidade. Porém, partidos de direita têm tentado fortalecer o processo oposto: a assimilação dos muçulmanos pela sociedade holandesa, um processo no qual indivíduos participam da sociedade, mas ocultando suas características específicas na esfera pública, deixando sua identidade essencial para o domínio estritamente pessoal. (Waardenburg, 1988) Alguns grupos simplesmente não aceitam que a Europa Ocidental tenha se tornado um conjunto de países de imigração, com um considerável número de indivíduos de diferentes origens étnicas e culturais, que, apesar disso, se identificam com aquelas sociedades que os acolheram. Orhan Kaya, um político de origem turco-muçulmana, do partido Green Left, de Rotterdam, falou comigo a respeito disso. A primeira geração,

segundo ele, veio para fazer o trabalho pesado e manual que os holandeses não queriam fazer. Sua rotina era apenas trabalhar e voltar para casa no fim do dia, todos os dias... Já os membros da segunda e terceira gerações, por outro lado, nasceram lá e se consideram holandeses também. Eles querem freqüentar as mesmas discotecas e lugares que a juventude holandesa, mas devido a distúrbios causados por alguns deles, não tem mais sua presença permitida nestes locais. É até mesmo possível ouvir de alguns holandeses a defesa da criação de espaços recreativos específicos para muçulmanos.

Conseguir um emprego ou estágio é outra difícil tarefa, mesmo para muçulmanos com alto nível educacional, de acordo com Mouad Zagdoud, *chairman* da *Cultined*, uma organização criada para ajudar estudantes muçulmanos de universidades holandesas a conseguir estágios. Segundo ele, mesmo se um muçulmano apresenta melhores notas, ele não é capaz de disputar uma vaga com um holandês. E não há nada que alguém possa fazer sobre isso, uma vez que as empresas podem sempre alegar que outros candidatos tinham qualidades que o muçulmano não apresentava.

Crise econômica e eventos políticos locais mudaram as condições de vida dos muçulmanos na Holanda nos últimos anos. Holandeses (como europeus de países hospedeiros em geral) começaram a sentir que sua riqueza estava sendo ameaçada pela pobreza das minorias muçulmanas. Leis imigratórias tornaram-se mais estritas e conseguir um trabalho ainda mais difícil.

Orhan Kaya citou o exemplo do político Hans Janmaat, fundador do CD, Partido Centrum Democraten. Alguns anos atrás, este afirmou que o crescente número de imigrantes e refugiados causaria um colapso no sistema social, gerando um aumento da criminalidade e destruição da cultura holandesa. Foi considerado um político de extrema-direita, mas depois, em um período já marcado pela crise econômica, Pim Fortuyn disse o

mesmo e tornou-se extremamente popular. Em 2002, foi assassinado e muçulmanos imigrantes tornaram-se os principais suspeitos. Ao fim, foi descoberto que o assassino era um ativista ambiental holandês. O Partido de Fortuyn é muito popular atualmente e, na opinião de Kaya, controla, de certa forma, a mídia.

Dois anos depois, o assassinato do cinegrafista Theo Van Gogh causou uma grande tensão racial. Seu filme, intitulado *Submissão* mostra um corpo feminino nu, com palavras extraídas do Alcorão, além de um discurso sobre como a mulher seria oprimida no Islã. Van Gogh foi morto em Amsterdã, em plena luz do dia. Mesmo antes de se confirmar oficialmente que o assassino era de ascendência marroquina, várias afirmações anti-muçulmanos apareceram em *websites* holandeses. Por outro lado, mensagens expressando aprovação ao assassinato foram escritas em *websites* para marroquinos- holandeses. Estes últimos, no entanto, foram tirados do ar... Líderes muçulmanos rapidamente afirmaram sua reprovação àquela reação extrema, ao mesmo tempo em que muitos muçulmanos participaram de protestos contra o assassinato na praça Dam em Amsterdã, carregando bandeiras com mensagens como “não em nome do meu Islã”. De qualquer forma, muitos ataques a escolas e mesquitas muçulmanas em retaliação ao assassinato de Van Gogh ocorrem e não só na Holanda como em território alemão também. Insultos contra mulheres muçulmanas trajando o hijab, assim como ofensas generalizadas aconteceram. Ouvei de diversos muçulmanos, em Leiden e Amsterdã, depoimentos afirmando o temor de andar nas ruas naquele tempo.

A tão chamada “ameaça islâmica” foi uma das razões que conduziram os holandeses a votar “não” para a constituição europeia. A Turquia tem negociado sua entrada na União Europeia, isto significa, entre outros fatores, um trânsito maior de muçulmanos vivendo e

trabalhando na Europa. Nada que possa ser considerado desejável na visão de políticos de direita que inclusive vem sugerindo o retorno dos imigrantes a seus países de origem.

V.3- Identidades muçulmanas na Holanda

Não é possível falar sobre um Islã e uma única comunidade muçulmana na Holanda, já que diversas etnias e culturas compõem esta minoria religiosa. Na Holanda, identidades muçulmanas são especialmente definidas segundo critérios étnicos. Os limites impostos pela cultura e nacionalidade são muito importantes naquele contexto e produzem uma espécie de escala através da qual os muçulmanos classificam-se uns aos outros. Marroquinos, por exemplo, são vistos pelos muçulmanos turcos como o estrato mais baixo da escala, devido ao fato de serem geralmente mais pobres e apresentarem um menor nível educacional, atrelado a uma maior participação em crimes, em comparação a outros grupos étnicos. Por outro lado, turcos, especialmente garotas turcas, são vistas pelos marroquinos e paquistaneses como “livres” demais, não tão comprometidas com os deveres religiosos. Paquistaneses, por sua vez, costumam ser vistos como um bom partido pelas moças surinamesas, devido ao fato destas considerarem-nos seguidores estritos da religião, e assim por diante...

Os limites entre as várias comunidades muçulmanas na Holanda são geralmente atribuídos, a um primeiro olhar, à barreira da linguagem. Turcos não podem frequentar mesquitas marroquinas porque não falam árabe e vice-versa. O mesmo acontece com paquistaneses, falantes de urdu... Diferentes costumes culturais, diferentes formas de rezar contribuem para a distância entre eles. Além disso, o elo com o país de origem ainda é bastante forte. No caso dos turcos, provavelmente ainda mais. Segundo Orhan Kaya, a

Turquia é mais interessada em controlar seus imigrantes na Holanda porque muitos grupos minoritários vivem lá, inclusive alguns separatistas, como curdos, por exemplo.

Como eles mantêm contato com a sociedade turca, o governo da Turquia envia dinheiro e *imans* aos centros e organizações islâmicas freqüentadas por turcos naquele país. Muçulmanos turcos podem contar com este tipo de facilidade na institucionalização de sua religião, mas ao mesmo tempo perdem autonomia para definir sua própria identidade islâmica.

A construção de identidades muçulmanas na Holanda é um processo que ocorre em diversos campos: dentro das comunidades muçulmanas, em relação às diferentes bagagens étnicas e culturais e gêneros; entre a comunidade imigrante e o país de origem e entre os muçulmanos imigrantes e a sociedade mais ampla, representada pelos cidadãos holandeses, pela mídia e pelos políticos. De acordo com Waanderburg, os muçulmanos escolhem entre várias opções o que “ter uma identidade muçulmana” ou “ser muçulmano” significa: a primeira opção é a secular, onde descartam a identidade muçulmana e a substituem por uma outra: conversão ao Cristianismo, agnosticismo, ateísmo ou a total assimilação de padrões holandeses. A opção de cooperação é a segunda, de acordo com a qual muçulmanos minimizam aspectos específicos de sua identidade em favor de uma causa não-muçulmana, uma causa social ou política, por exemplo. A terceira é a opção cultural. Neste caso, aspectos religiosos são negligenciados e formas culturais e sociais, enfatizadas. A próxima é a opção religiosa, exato oposto da anterior: aspectos religiosos são reforçados em detrimento da esfera cultural. Dentro desta opção é possível classificar as possibilidades como tradicionalistas, reformistas, ativistas e místicas. A opção étnico-religiosa, por sua vez, enfatiza os aspectos culturais e religiosos da identidade muçulmana em combinação com uma origem étnica particular. Neste caso, ser muçulmano é uma consequência de ser

turco ou marroquino. A opção comportamental é ligada à expressão da identidade muçulmana através de comportamentos morais e rituais e não pela expressão de idéias e pensamentos. Finalmente, a última opção é a ideológica, a qual constitui o oposto da opção comportamental e pode ser adotada em relação ao Islã de uma forma que se pretende idêntica ao país de origem ou mesmo como seu oposto.

As alternativas apresentadas não necessariamente excluem-se mutuamente e costumam ser escolhidas baseadas no tipo de relacionamento que os imigrantes muçulmanos tem com a sociedade holandesa.

No próximo tópico passo diretamente à discussão da construção de identidades muçulmanas no Brasil, devido ao fato da chegada do Islã ao país, assim como sua institucionalização já terem sido tratadas com detalhes no primeiro capítulo desta tese.

IV.4- A construção de identidades muçulmanas no Brasil

Descrevo o processo de construção identitária dos muçulmanos a partir do período histórico da imigração libanesa, uma vez que esta constituiu a fase onde os muçulmanos definitivamente passaram a chegar ao Brasil em maior número. Libaneses cristãos e muçulmanos dedicaram-se ao mesmo tipo de ocupação nas primeiras fases de sua história no Brasil, (inclusive com os imigrantes cristãos mais antigos fornecendo mercadorias para os muçulmanos que chegaram posteriormente). A atividade de mascate foi fundamental para a construção de uma nova identidade étnica, fruto de valores trazidos do país de origem e da realidade encontrada na terra hospedeira.

De acordo com Truzzi (1997), os principais pilares da identidade sírio-libanesa são a religião, a cidade de origem e a família. A religião foi utilizada como instrumento de

organização e segregação, atuando ao lado da variável cidade de origem para definir as redes de lealdade no Brasil, ao mesmo tempo em que a família apoiava estes compromissos. Apesar de tudo, as diferenças relativas à cidade de origem e religião desapareceram na visão da sociedade brasileira: eles eram todos turcos e relacionados ao comércio, especialmente à mascateação. Sírio-libaneses eram vistos como turcos no Brasil porque até o final da Primeira Grande Guerra chegaram aqui com o passaporte de seu opressor.

Ao invés de negar a identidade étnica definida pela sociedade brasileira, fundamentalmente baseada no comércio, os imigrantes tentaram promover uma aceitação da diferença e uma transformação de características depreciativas em outras valorosas. (Truzzi, 1997) Reforçaram a imagem de perseverantes e trabalhadores como um contraponto à imagem de trapaceiros. O bom posicionamento sócio-econômico alcançado na sociedade brasileira certamente conferiu aos muçulmanos melhores condições de negociação com a sociedade hospedeira, neste processo de transformação de rótulos depreciativos em uma imagem mais positiva.

A demanda por diferença, por sua vez, pôde ser vista com relação a determinados segmentos da sociedade brasileira. Os sírio-libaneses, assim como outros imigrantes, logo perceberam que os afro-descendentes constituíam o estrato mais baixo e depreciado da sociedade. Como resultado, procuraram afastar-se deles. Libaneses cristãos, por outro lado, tinham uma preocupação a mais: demarcar a diferença entre eles e outro segmento da colônia, os libaneses muçulmanos. “Costumes exóticos”, poligamia e fanatismo eram características que podiam dificultar a aceitação pela sociedade brasileira, em sua percepção. De qualquer forma, a colônia libanesa continuava a ser vista pela sociedade mais ampla como um bloco monolítico...

Profundas divisões marcaram a colônia, com espaços bem delimitados de socialização. Cristãos fundaram clubes e associações recreativas e beneficentes de acordo com suas regiões de origem. Muçulmanos fundaram mesquitas e associações beneficentes, onde a adesão àquela fé constituía o motivo principal, porém não único, uma vez que não se pode negar uma certa concentração de muçulmanos libaneses por determinadas regiões de origem também. Outro importante espaço de socialização é formado pela escola. Cristãos mandaram seus filhos para as mais prestigiosas e tradicionais escolas católicas, enquanto que os muçulmanos conseguiram, ao menos recentemente, nas grandes comunidades, oferecer ensino islâmico privado para seus filhos. Outra opção de socialização e aprendizado da cultura e religião islâmicas é a organização Wamy, situada em São Bernardo do Campo, além dos cerca de 58 centros islâmicos espalhados pelo Brasil.

Hoje em dia, provavelmente, a identidade muçulmana (ou árabe) é mais evidente para a sociedade brasileira do que a libanesa, devido à crescente exposição do Islã e dos muçulmanos na mídia. Quanto mais a mídia enfoca o Islã e os muçulmanos, mais ela influencia a construção da identidade das comunidades muçulmanas, uma vez que esta é construída em resposta à imagem que os outros tem sobre o grupo. Said (1990) enfatiza como a mídia ocidental representa um *revival* de preconceitos orientalistas, segundo os quais, o Islã seria nada mais do que o reverso do Ocidente enquanto uma realidade livre e democrática. Mais do que isso, se as construções identitárias são sempre mutáveis, se valem de estratégias, mas refletem como um espelho a forma como são percebidas por outros, as organizações muçulmanas reagem baseadas neste contraponto. (Montenegro, 2002)

Desta forma, é fácil entender porque os muçulmanos falam sobre sua religião e modo de vida sempre tocando em certos pontos que “coincidentalmente” são aqueles mais enfatizados pela mídia a respeito deles mesmos. A associação entre Islã e terrorismo, tão

presente na mídia e no imaginário social, nos fornece um simples exemplo da influência da sociedade na construção da identidade desta minoria. Quando um muçulmano fala sobre si mesmo e sua fé no Brasil, não é raro que venha a enfatizar o fato de não ser terrorista. Esclarecer tal equívoco constitui uma preocupação bastante comum entre os muçulmanos no país, como se pode comprovar através da análise dos depoimentos de líderes muçulmanos na mídia, através da literatura nativa criada justamente para este fim, além dos resultados da minha pesquisa de campo em centros islâmicos do estado de São Paulo. Além da associação entre religião e terrorismo, pode-se apontar assuntos como poligamia e submissão feminina. Uma mulher respeitada e não oprimida é a imagem que os muçulmanos no Brasil tentam associar ao Islã. Dizem que a mulher, no Islã, é ainda mais respeitada que na cultura e sociedades brasileira e ocidental, já que seria valorizada por seu caráter e virtude e não pela juventude e beleza. Tentam mostrar também que a poligamia é uma exceção, não a regra e justificada apenas em determinados casos. Alguns deles mostram-se orgulhosos por esta flexibilidade da religião islâmica, e a comparam com a imposta monogamia ocidental. A última, segundo eles, apenas acoberta traições e falta de responsabilidade dos homens com relação aos possíveis frutos de relacionamentos extra-conjugais. O Islã, em contraste, garantiria a provisão de apoio emocional e financeiro às demais esposas e filhos.

Resumindo, a identidade muçulmana no Brasil foi construída no início como parte do “rótulo do imigrante libanês”, associado à atividade do comércio. De “trapaceiros no comércio”, à “trabalhadores dedicados e perseverantes”, eles tem agora que lutar contra novos preconceitos disseminados pela mídia. Opressor de mulheres e terroristas são os principais. A negociação com a sociedade e a mídia, no entanto, é apenas uma parte do processo de construção desta identidade, como nós já vimos anteriormente. A negociação

continua em outro nível: dentro das próprias comunidades muçulmanas. Diferentes tipos de conflitos ocorrem naqueles espaços pelo poder de definir como o Islã e o os muçulmanos devem ser.

A cidade de São Paulo apresenta a maior comunidade muçulmana e conseqüentemente a maior visibilidade e estrutura para atrair um maior número de convertidos. Sendo a conversão um processo intenso de renovação da construção identitária, não é difícil imaginar que conflitos a respeito de qual seria a identidade ideal muçulmana surgirão entre os conversos e os “árabes”. Os primeiros salientam que converteram-se à cultura e religião islâmicas, mas não ao ethos árabe. Por outro lado, os árabes resistem em absorver os não-árabes na comunidade muçulmana, como uma forma de preservação de sua identidade cultural. (Marques, 2000) Os “outros”, sentindo-se rejeitados, tentam promover a união dos convertidos contra a arabização do Islã. Acreditam que, em um não tão distante futuro, os brasileiros constituirão a maioria dentro das mesquitas, possibilitando o surgimento de um “Islã mais brasileiro”. (Ramos, 2001) Ao ligar sua identidade histórica e tradicionalmente com a religião islâmica, os árabes automaticamente excluem os convertidos do grupo dos detentores da tradição islâmica. Os convertidos não podem nem nunca poderão considerar-se parte deste grupo, uma vez que seu passado não tem nenhuma ligação com a religião. “A identidade redefinida, aceita através do comprometimento com o Islã, difere da identidade dos árabes muçulmanos; um brasileiro será um muçulmano comprometido com a religião, mas sempre será um convertido.” (Marques, 2000,p.162)

No Rio de Janeiro, a arabização é contestada pelos próprios líderes da comunidade. (Montenegro, 2000) Diferentemente do que acontece no resto do Brasil, a comunidade muçulmana do Rio decidiu não atrelar-se a um governo internacional. Comunidades sunitas

no Brasil possuem vínculos com a Arábia Saudita, assim como comunidades xiitas relacionam-se com o Irã. Esta decisão fornece maior autonomia à comunidade muçulmana do Rio para construir sua própria identidade. Neste processo, o arabismo é rejeitado, enquanto uma identidade islâmica, superior às barreiras étnicas e nacionais é enfatizada. Árabes de origem sírio-libanesa e palestina, africanos de imigração recente e brasileiros compõem aquela comunidade.

Em Campinas, o número de convertidos é muito pequeno, girando entre 6 e 18, em uma comunidade de 300 pessoas. O tipo de conflito encontrado em São Paulo não é tão importante aqui. No entanto, é possível ouvir alguns comentários de sul-africanos de origem indiana sobre as diferenças entre eles e os árabes. Estes últimos são ligados às origens da religião islâmica, mas os melhores seguidores seriam os muçulmanos indianos: os mais corretos e estritos na prática do Islã. Esta idéia é bem conhecida e difundida entre indianos muçulmanos por todo o mundo.

V.5- Conclusão

Crises econômicas e governos ineficientes têm aberto as portas para o crescimento da direita na Europa. A “ameaça muçulmana” tem sido usada para alimentar este processo, onde o medo do terrorismo e do fanatismo somam-se ao racismo e à competição por empregos. Políticas de direita como deportação de imigrantes, proibição do hijab em escolas públicas e limitação do número de clérigos muçulmanos podem trazer mais problemas do que soluções, uma vez que não contribuem para a integração e ainda promovem uma má imagem da Europa nos países de maioria islâmica. O relacionamento entre imigrantes e os países de origem constitui mais uma barreira à integração, de acordo

com pesquisadores como Muhammad (1994). Uma maior independência com relação aos países de origem pode ajudá-los a identificarem-se cada vez mais com o país de adoção. Obviamente, o apoio da sociedade nativa é necessário neste processo. Os holandeses, por exemplo, precisam aceitar os novos cidadãos e rejeitar a propaganda ocidental de uma “ameaça islâmica generalizada”.

No Brasil, os muçulmanos apresentam rendimento e nível de escolaridade bastante acima da média nacional. Não faz sentido falar aqui em uma “ameaça econômica” representada pelos muçulmanos imigrantes. Mais do que isso, muçulmanos costumam ser empregadores no Brasil. O terrorismo assusta, mas a partir do que é visto na TV e lido nos jornais, já que o Brasil nunca foi alvo de ataques terroristas. A história de nosso relacionamento com o Islã e os muçulmanos tem sido completamente diferente do relacionamento apresentado pela Europa. Primeiramente, o Brasil nunca teve um relacionamento com mundo muçulmano caracterizado por uma mudança de concentração de poder. O mundo muçulmano teve seu período de hegemonia de 622 a 1492, ano da queda de Granada. Durante este período, o Islã se espalhou da península Arábica até o Norte da África, chegando também ao leste asiático e ao sul da Europa. O Ocidente começou o contra-ataque com as Cruzadas, em um longo processo que culminou com a mudança de mãos do poder e a posterior dominação do mundo muçulmano pelo imperialismo europeu, nos séculos dezenove e vinte. O Brasil, por sua vez, representava apenas mais uma colônia e geograficamente muito distante do chamado mundo muçulmano. Além disso, o contexto sócio-econômico brasileiro forneceu aos imigrantes muçulmanos muito mais oportunidades do que a Europa, a partir da década de 1960, quando os imigrantes das ex-colônias, fundamentalmente, passaram a chegar em grande número.

A melhor situação econômica dos muçulmanos no Brasil lhes possibilita também mais liberdade para seguir determinados rituais da religião islâmica. É muito mais fácil para um lojista ou empresário muçulmano decidir parar temporariamente o trabalho para orar cinco vezes ao dia ou ir à mesquita às sextas-feiras ou em festividades do Ramadan, por exemplo. Ele só precisa fechar as portas, ao contrário dos muçulmanos na Holanda que são geralmente empregados. Por outro lado, o pequeno tamanho da comunidade muçulmana no Brasil lhes traz alguns problemas que os muçulmanos na Europa estão mais preparados para enfrentar. Fora de comunidades muçulmanas maiores como as encontradas em São Paulo é praticamente impossível encontrar carne *halal*, isto é carne abatida licitamente, segundo os ritos e normas islâmicas. Outra questão importante seria relacionada à lei e seu seguimento. No Brasil, por exemplo, quando um Sheikh é indagado a respeito de qual lei os muçulmanos devem seguir, ele sempre dirá que é a lei do país hospedeiro, claro que tentando preservar aquilo que é essencial para a moral e valores islâmicos. As discussões presentes em alguns países europeus sobre a possível criação de espaços públicos onde a lei islâmica poderia ser aplicada nem mesmo existem aqui. Isto é provavelmente consequência do pequeno tamanho da comunidade muçulmana brasileira.

A globalização tem trazido o *anti-Muslimism* para o Brasil, do tipo estratégico, reforçado em períodos de tensão como o 11 de setembro nos EUA, principalmente. O melhor posicionamento dos muçulmanos na escala sócio-econômica brasileira não os imuniza contra os estereótipos mostrados pela mídia, profundamente influenciados pela mídia americana. De qualquer forma, o preconceito é sentido de diferentes maneiras, de acordo com a condição econômica e o gênero. Imigrantes do sexo masculino pertencentes às classes média e alta, nos seus 60, 70 anos constituem a maioria daqueles que freqüentam a mesquita de Campinas. Deles, pude ouvir várias demonstrações de um sentimento de

rejeição criado pela imagem mostrada pela mídia: “Sua família sabe que você vem aqui no Centro? Eles não ficam bravos com você?”, me perguntou um empresário de origem libanesa. Quando eu o perguntei porque minha família ficaria brava comigo, ele respondeu que todos pensam sobre eles de uma forma muito ruim e imaginam que são terroristas e fanáticos. Eles têm contato com o preconceito de forma indireta, através da mídia. Outros exemplos seriam as piadas sofridas por adolescentes de classe-média alta, envolvendo Bin Laden, além do caso das jovens convertidas que são excluídas e convertidas em alvo de agressão verbal. Não é nada raro encontrar convertidas que foram renegadas por familiares e amigos, os quais não entendem porque decidiram se atrelar a uma religião que “pregaria o terrorismo e a submissão das mulheres”. Além disso, sua situação econômica não é privilegiada como a dos homens imigrantes. Estes últimos, como empresários e lojistas são mais protegidos do preconceito do que aquelas garotas que precisam trabalhar para outrem. Em casos como o da comunidade da Liga da Juventude Islâmica, porém, a rede de solidariedade dos imigrantes pode ser estendida em certas ocasiões para abarcar mulheres que perderam o emprego devido ao preconceito contra o véu, por exemplo. Finalmente, é necessário ressaltar que a fé pode ser exteriorizada entre as mulheres por causa do uso véu, o que aumenta as possibilidades de discriminação, não apenas no ambiente de trabalho... Este setor, compreendido pelas convertidas que trajam o *hijab* e trabalham fora, tem se fechado e limitado seus relacionamentos aos limites da comunidade muçulmana.

Conclusão

Ao dedicar-me ao estudo da construção de identidades muçulmanas no Brasil procurei demonstrar, desde o princípio, a diversidade de valores, crenças e concepções abrangidas pelo termo “muçulmano”. O Islã, apesar de apresentado pela mídia e academia orientalistas como um bloco monolítico, constitui uma religião tão diversa e complexa quanto o Cristianismo, apresentando seguidores moderados, radicais e secularizados, assim como qualquer outra religião tradicional.

Em um contexto minoritário como o caso brasileiro, há ainda a necessidade de se atentar para a negociação com o contexto hospedeiro, no caso, majoritariamente católico, basicamente ocidental e regido por um estado secular, dependente dos EUA. Somam-se ainda, as influências do exterior trazidas pela reação ao imperialismo sobre os países majoritariamente muçulmanos, pelo reflexo de atos do Islã político no imaginário da sociedade local, profundamente influenciado por uma mídia orientalista, pelos vínculos com os países de origem ou ainda pelas redes transnacionais mais recentes que conectam as periferias do “mundo muçulmano”. O interior das comunidades muçulmanas, por sua vez, representa outro locus de conflito por poder que influencia a construção das identidades muçulmanas no país. As disputas entre árabes e conversos, por um lado, e entre homens e mulheres, por outro, movimentam o processo interno de construção de identidades muçulmanas no Brasil.

Ao analisar duas comunidades muçulmanas no país, pude perceber até que ponto perfis étnicos, ocupacionais e de distribuição espacial diferenciados podem gerar respostas diversas ao leque de influências citado acima. A pesquisa realizada na Europa, através do estágio de Doutorado-sanduíche, permitiu vislumbrar com maior precisão o que seria fruto

do contexto nacional brasileiro e o que seria comum às comunidades muçulmanas no Ocidente, no que toca à construção de suas identidades em um contexto minoritário.

Apresento a partir de agora, de forma bastante resumida, as constatações principais da análise de cada um dos tópicos desta pesquisa, a começar pela influência do campo religioso brasileiro na construção das identidades muçulmanas locais. Como foi visto, em Campinas, o discurso ecumênico visando a aceitação da religião islâmica pela crença majoritária localmente constitui a principal estratégia empregada pelas lideranças. O Islã é apresentado como uma religião apreciada e *aceita* pelo papa, líder maior do catolicismo. A tolerância do Islã, por sua vez, representada pela permissão do casamento com as mulheres dos chamados Povos do Livro também é enfatizada. Na Liga da Juventude Islâmica, o Cristianismo assume um papel muito maior de fornecedor de elementos diacríticos para a minoria muçulmana no seu processo de construção identitária. Enquanto em Campinas preocupam-se em mostrar que o Islã é aceito pelo Cristianismo, na Liga enfatizam que o Cristianismo só predomina no Brasil graças à tolerância religiosa dos árabes, quando estes dominaram a península ibérica. A preocupação em mostrar o Islã como a religião derradeira, que veio para corrigir os erros do Judaísmo e do Cristianismo é central na Liga, enquanto mal aparece no discurso oficial campineiro. O “ataque” pentecostal também representa uma realidade enfrentada pela Liga e não conhecida por Campinas, devido à sua “invisibilidade” na disputa por clientela religiosa, naquela cidade.

A globalização exerce seu papel de forma inegável, seja no sentido de disseminar o *anti-Muslimism*, no Brasil, seja na manutenção dos vínculos com os países de origem e demais integrantes da Ummah. O contato com o restante do mundo muçulmano, através de viagens aos países de origem, ou com a intenção de fazer o Hajj, fortalecem os laços da Ummah e a preservação da cultura muçulmana no contexto minoritário, assim como as

visitas de parentes, de missionários e Sheikhs treinados no exterior, além dos novos mecanismos que favorecem a interconexão crescente entre as periferias do mundo muçulmano, com destaque para a internet, a qual mereceria um estudo exclusivamente dedicado a ela... A comunidade muçulmana brasileira mantém seus olhos abertos ao que se passa no restante da Ummah e desempenha nesta, um papel correspondente ao perfil sócio-econômico desenvolvido aqui. Um bom exemplo é a questão Palestina, preocupação geral e constante dos muçulmanos, gerando respostas diferenciadas, de acordo com as possibilidades de cada um. Enquanto a comunidade campineira expressa seu repúdio à ocupação israelense tentando influenciar a opinião pública através de artigos, palestras e o apoio a políticos nacionais simpatizantes desta causa, as lideranças da Liga incentivam seus membros a fazer a doação de 2,5% dos seus lucros anuais (o zakat) a favor de seus irmãos de fé na Palestina.

O imperialismo ocidental assim como o processo de “demonização” do Islã, produzido pela mídia a partir dos atos do Islã político, são respondidos de forma direta pelas comunidades no Brasil. A desconstrução de uma imagem atrelada ao terrorismo e à violência constitui elemento perene ao processo de construção identitária dos muçulmanos no país. A necessidade de auto-definirem-se como pacíficos e não-compactuantes com atos terroristas como o 11 de setembro é resultado do tipo de cobertura prestado pela mídia nacional à religião islâmica e seus seguidores. Reflexos da associação dos muçulmanos com o fanatismo e o terrorismo já tinham sido reportados por Gattaz, Osman, Marques e Montenegro, antes de 2001. O 11 de setembro colocou o Islã sob os holofotes de forma nunca vista anteriormente, como ressalta Montenegro (2002), produzindo um imenso volume de informação sobre a religião e seus fiéis, mas não da maneira como os muçulmanos consideram correta ou gostariam que fosse mostrada. O Islã e os muçulmanos

passaram a fazer parte do noticiário quase que diário, atrelados a um evento gerador da morte de milhares de civis, mostrado à exaustão pela TV, jornais e internet. Em contrapartida, argumentos defensivos e por vezes conspiratórios também circularam, apimentando a contra-resposta dos muçulmanos à sua imagem construída pela mídia. Transferir a culpa dos atentados para os EUA e Israel, admitir que muçulmanos cometeram o ato, mas condenarem-no são algumas das respostas encontradas na Ummah, com reflexos nas comunidades do país. De qualquer forma, o que pretendi mostrar foi o impacto do Islã político no processo de construção identitária dos muçulmanos, interpretado por mim como gerador de uma contra-resposta crescente à imagem de violência e fanatismo, construída pela mídia, existente há anos e agravada pela exaustiva e negativa cobertura jornalística pós- 11 de setembro.

Pensando nos conflitos internos, foquei o conflito entre árabes e conversos pela definição da “identidade muçulmana local”. No caso da Liga, concentrei-me na entrada gradativa dos brasileiros na comunidade religiosa imigrante, um campo antigamente dominado em sua quase totalidade por um grupo étnico específico. Já em Campinas, voltei meu olhar para as disputas entre árabes e indianos, estes últimos pensados como convertidos, a partir da definição de Naipaul (cit. Marques, 2000), segundo a qual todos os muçulmanos não-árabes, isto é, não pertencentes à tradição fundadora da religião podem ser assim considerados. Mostrei como em um campo religioso como o islâmico, os “convertidos”, sejam eles indianos ou brasileiros, reafirmam sua retidão e rigor na observância dos preceitos islâmicos, em contraste com os árabes, como forma de angariar maior capital dentro do campo, uma vez que o capital simbólico ligado à tradição de fundação da religião não lhes é, nem nunca será acessível.

Posteriormente, voltei meus olhos à construção de identidades muçulmanas femininas no interior das comunidades, mostrando como estas apresentam discursos e práticas diferenciadas. O discurso da Liga no que toca à mulher muçulmana e a relação entre gêneros é mais uma vez marcada pelo rigor e perfeccionismo moral e religioso, com algumas (poucas e pequenas) concessões ao contexto local, em contraposição ao discurso “cultural e político” das lideranças de Campinas, uma comunidade já bastante influenciada pelas pressões de assimilação cultural brasileira. A prática de ambas as comunidades quanto à vestimenta islâmica e os papéis sociais atribuídos às mulheres foram analisados, mostrando que apesar do rigor eventual do discurso de lideranças, como no caso da Liga, há um processo de individualização da religiosidade muçulmana, onde os fiéis negociam de forma autônoma com a sociedade hospedeira a prática de certos aspectos comportamentais. Finalmente, através dos dados coletados no I Encontro das Mulheres Muçulmanas pude mostrar como a construção da identidade muçulmana feminina ocorre *em relação* ao seu par masculino. Naquele encontro pude observar as mulheres explanarem de forma objetiva sua visão a respeito de como deve ser a mulher muçulmana no Brasil, e a sucessiva resposta masculina, representada pelos Sheikhs presentes no evento.

Também apresentei um estudo comparativo sobre a presença islâmica no Brasil e na Holanda, para tentar averiguar suas semelhanças e discrepâncias quanto ao tratamento recebido pelos membros de suas comunidades muçulmanas atualmente e como isto pode influenciar o processo de construção identitária em cada contexto. Ambas encontram-se em um contexto minoritário onde precisam negociar com a sociedade hospedeira, porém, em posições bastante diferenciadas, como pudemos ver, não apenas quanto à história que cada país teve com relação ao mundo muçulmano, mas também quanto à posição sócio-

econômica destas minorias, além de seu tamanho e representatividade nas respectivas sociedades hospedeiras nos dias de hoje.

Em um país onde as relações sociais eram outrora marcadas pelas distinções entre escravo/senhor, dependente/coronel e hoje pelos binômios doutor/analfabeto, trabalhador qualificado/trabalhador desqualificado, morador de bairros burgueses/ morador de favelas (Souza, 2000), não se pode fechar os olhos para a importância da posição sócio-econômica da minoria muçulmana no processo de negociação com a sociedade hospedeira. Este perfil favorável pode facilitar a prática da religião, por exemplo, se pensarmos na maior autonomia dos comerciantes para determinar seus horários de oração e visitas à mesquita. Por outro lado, o pequeno tamanho da comunidade no Brasil dificulta a obtenção de produtos alimentícios lícitos (*halal*) fora dos grandes centros, por exemplo, ao contrário da Holanda, onde se encontra em qualquer supermercado mediano alimentos considerados adequados... A questão da lei islâmica também foi abordada, mostrando como a pequena representatividade dos muçulmanos no país não lhes dá outra alternativa senão submeter-se à lei local...

A melhor situação financeira dos muçulmanos no Brasil os livra do estigma de “ameaça econômica imigrante” encontrada na Europa, mas não os livra do *anti-Muslimism* de tipo estratégico disseminado pela mídia, profundamente influenciada pela mídia norte-americana. Ao contrário dos países europeus, que em sua maioria, ainda têm dificuldades em enxergarem-se como sociedades hospedeiras de imigrantes permanentes, o Brasil concebe o imigrante como alguém que traz o progresso (e não a degeneração), havendo, inclusive, a crença em uma suposta especificidade nacional, segundo a qual, “o Brasil acolheria a todos, sem distinção, de braços abertos”.

A verdade é que existe aqui uma fortíssima tendência a limitar a afirmação das identidades, aliada a um esforço no sentido de diluir a diversidade, o chamado “abrasileiramento”. Tanto na Europa quanto no Brasil, a religião islâmica é vista como “estrangeira”, um elemento não constituinte da “identidade brasileira”, nem tampouco da “européia”. Mais do que uma religião “estrangeira”, na visão de Casanova (2005), o Islã seria visto como “o outro” não exatamente de uma Europa Cristã, mas de uma Europa cada vez mais secularizada, secularização esta, pensada fundamentalmente no aspecto de privatização da religião e nem tanto da ausência da fé. O principal atrito daria-se, portanto, entre as pressões da tendência de privatização da religião, por um lado, e a religiosidade muçulmana vivida na esfera pública, por outro.

Afirmações como: “declarar-se católico no Brasil, ou mais ainda, cristão, é freqüentemente, equivalente a reconhecer-se parte da espécie humana”⁷⁹, não apontam muito espaço para as outras religiões nos critérios de “normalidade” da sociedade brasileira. A idéia de que ser brasileiro é ser cristão representa um consenso no Brasil, assim como a reclamação das convertidas por serem sempre julgadas árabes, ao utilizar a vestimenta islâmica. Muçulmanas, convertidas ou não, enfrentam uma grande pressão de assimilação da sociedade brasileira quando resolvem utilizar o véu na esfera pública. Esta pressão não vem sob a forma de leis proibitivas, como na França, mas sob a forma de agressões verbais, escárnio ou mesmo comentários mais “ingênuos” como: “pode tirar esse pano da cabeça, vocês *tão* no Brasil, aqui não precisa usar”. Presenciei a visita de uma repórter da TV Record à Liga e seu questionamento incisivo a uma jovem convertida: “mas vocês estão no Brasil! Não têm que se adaptar? Porque não usam esse véu somente na mesquita? Além do mais, aqui faz um calor!”

⁷⁹ Carneiro & Soares, 1992, p.13.

Aspectos da religiosidade muçulmana vivenciados na esfera pública, como o uso do véu, também não são aceitos no Brasil, não por pressões de privatização religiosa, como aponta Casanova para o caso europeu, mas pelo fato do Islã não ser visto como parte integrante do mito da identidade nacional brasileira, além de estar atrelado aos estereótipos de terrorista e opressor de mulheres, disseminados pela mídia.

Para finalizar, chamo a atenção para o comportamento sexual brasileiro tido como permissivo, a exposição à nudez através da mídia, o acesso legal à bebida alcoólica, o Carnaval, o contato com não-muçulmanos na escola e cada vez mais nas universidades, e a dificuldade que todos estes fatores impõem ao seguimento dos costumes e preservação da cultura muçulmana no contexto local, levando uma imigrante de Campinas a afirmar que “alguém que se converte num país como o Brasil e segue a religião já deve ter a entrada no céu garantida”.

Bibliografia

ABDALATI, Hammudah. *O Islam em foco*. São Bernardo do Campo: Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, 1989.

AL ALCHEIK, Hassam. *O Lugar da Mulher no Islam*. São Bernardo do Campo: Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, 1989.

ALBUQUERQUE, José A. G. “Michel Foucault e a teoria do poder”. *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP, São Paulo*, 7 (1-2): 105-110 outubro, 1995.

AL-KARADHAWY, Yossef. *O Lícito e o Ilícito no Islam*. São Bernardo do Campo: Editora Alvorada.

ALLIEVI, Stefano. “Islam in the Public Space: Social Networks, Media and Neo-Communities” in ALLIEVI, Stefano & NIELSEN, Joergen (orgs), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, (Muslim minorities, Vol.1) Leiden – Boston: Brill, 2003

ALTALIB, Hisham. *Guia de Treinamento para Propagadores Muçulmanos*. Tradução: Samir El Hayek. Federação Islâmica Internacional das Organizações Estudantis. Instituto Internacional do Pensamento Islâmico, 1994.

AMIR-MOAZAMI, Schirin & SALVATORE, Armando. “*Gender, Generation, and the Reform of Tradition: From Muslim Majority Societies to Western Europe*”, in (eds) ALLIEVI, Stefano & NIELSEN, Jorgen: *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*. Leiden: Brill, 2003.

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus*. Companhia das Letras, 2001

AUDAH, Abdul Kader. *O Islam – sábios e seguidores*. São Bernardo do Campo: Centro de Divulgação do Islam para a América Latina.

BAKOUR, Houda Blum “O papel do segredo e suas implicações no processo de construção da identidade da comunidade Alauíta no Rio de Janeiro”, paper apresentado no XI Congresso Latino-Americano sobre Religião e Etnicidade da ALER, Universidade Metodista, São Bernardo do Campo, 3 a 7 de julho.

BALLARD, In Shadid, W.A.R., Van Koningsveld, P.S. (eds). *Muslims in the Margin : Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe, The Netherlands*, Kampen, 1996.

BAYAT, Asef. “The Use and Abuse of ‘Muslim Societies’”. In ISIM Newsletter, N° 13, Leiden, 2003.

BECK, Lois & KEDDIE Nikki (orgs.) *Women in the Muslim World*, Harvard University Press, 1980.

BECKER, Howard. *Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo: Editora Hucitec, 1994

BEININ, J. & STORK, J. (orgs), “On the Modernity, Historical Specificity and International Context of Political Islam”, in *Political Islam* – Londres: I.B.Tauris, 1997.

BLASCHKE, Jochen (org.). *Multi-Level Discrimination of Muslim Women in Europe*. Berlim: Edition Parabolis, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BOWEN, John R. “Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, n° 5, setembro de 2004, pp. 879-894.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. “Ser católico: dimensões brasileiras um estudo sobre a atribuição através da religião” *in* SACHS, Viola (org.) *Brasil e EUA: Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

BREMEN, Cindy Van Den. “A Modern Interpretation of the Headscarf”. In ISIM Newsletter, N° 4, Leiden, 1999.

BRIEGER, Pedro, “Muslims in Argentina”. In ISIM Newsletter, N° 6, Leiden, 2000.

BRUINESSEN, Martin van; LANDMAN, Nico; DESSING, Nathal e SUNIER, Thyl, “The Production of Islamic Knowledge in Western Europe – Research Programme *in* ISIM Annual Report, Leiden, 2001.

CAEIRO, Alexandre. “ ‘Migrating Islam’: Muslim Theological Reinterpretations of the Status of Woman in Europe”. Paper apresentado no Workshop “Muslim Religious Authorities in Western Europe” realizado pelo ISIM, em Leiden, de 30 de setembro a 1º de outubro de 2005.

CALHOUN, Craig. *Social Theory and the politics of identity*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1994.

CARNEIRO, Leandro Piquet & SOARES, Luiz Eduardo. “Religiosidade, Estrutura Social e Comportamento Político” *in* BINGEMER, Maria Clara Lucchetti *O impacto da modernidade sobre a religião*. Edições Loyola, 1992.

CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

_____ “Immigration and the New Religious Pluralism: A EU/US Comparison”. Paper apresentado na conferência sobre “The New Religious Pluralism and Democracy”, Georgetown University, 21 a 22 de abril de 2005.

CÉSARI, Jocelyne (1994). *Être musulman en France: associations, militants et mosquées*. Paris: Karthala.

CHAGAS, Gisele Fonseca. "Identidade, conhecimento e poder na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro". Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal Fluminense, 2006

CHALLITA, Mansour (tradutor). *O Alcorão*. Rio de Janeiro: Editora da Associação Cultural Internacional Gibran.

CORREIA, Mariza. “O sexo da dominação”, *Novos Estudos Cebrap*, nº 54, julho de 1999.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil – Mito – história- etnicidade*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

DASSETTO, Felice (org.). *Paroles d'islam; Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*. Paris: Maisonneuve-Larose, 2000.

DASSETTO, Felice & NONNEMAN, Gerd. “Islam in Belgium and the Netherlands: Towards a typology of ‘transplanted’ Islam” in NONNEMAN, Gerd & NIBLOCK, Tim & SJIJKOWSKI, Bogdan (orgs.). *Muslim Communities in the New Europe*. Berkshire: Ithaca Press, 1996.

DESSING, Nathal M. *Rituals of Birth, Circumcision, Marriage and Death among Muslims in the Netherlands*. Leuven: Ed. Peeters, 2001.

DURKHEIM, Emile. “O problema religioso e a dualidade da natureza humana” in *Religião e Sociedade*, novembro de 1977, n ° 2, Centro de Estudos da Religião, Editora Hucitec

EICKELMAN, Dale F. & ANDERSON, Jon W. (orgs.). *New Media in the Muslim World – The Emerging Public Sphere*. Second Edition, Bloomington: Indiana University Press, 2003.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. *Imagem Oculta – Reflexões sobre a relação entre os muçulmanos e a imagem fotográfica*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, 2001

FREEDMAN, Jane & TARR, Carrie. *Women, Immigration and Identities in France*, Oxford, New York: Ed. Berg, 2000.

FRESTON, Paul. “Evangelicalism and Fundamentalism: The Politics of Global Popular Protestantism” in BECKFORD, James & DEMERATH, Jay. *Handbook of the Sociology of Religion*, London, Sage, 2007.

GATTAZ, André Castanheira. *História Oral da Imigração Libanesa para o Brasil – 1880 a 2000*. Tese de doutorado defendida no departamento de História Social da USP, em 2001

GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2004.

GONÇALVES, Ricardo Maria, “O Islam no Brasil” – in L. Landim (org.), *Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil*, Rio, ISER, 1990, p. 159-166.

GRÄF, Betina. “Sheikh Yusuf al-Qaradawi in Cyberspace: Representing Translocal Authority”. Paper apresentado no Workshop “Muslim Religious Authorities in Western Europe” realizado pelo ISIM, em Leiden, de 30 de setembro a 1º de outubro de 2005.

GRILLO, Ralph. “Islam and Transnationalism” in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30, Nº 5, setembro de 2004, pp. 861-878.

GRÜN, Roberto. *Negócios e famílias: armênios em São Paulo*. São Paulo: Editora Sumaré, 1992.

HADDAD, Jamil Almansur. *O que é Islamismo*, Coleção Primeiros Passos, São Paulo: Brasiliense, 1981.

HADDAD, Yvonne Yazbeck (org.). *Muslims in the West – From Sojourners to Citizens*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A editora, 10ª edição, 2005.

HAMZAWY, Amr. “Muslim responses to globalization”. In *ISIM Newsletter*, Nº 10, Leiden, 2002.

HENKEL, Heiko. “Rethinking the dâr al-harb: Social Change and Changing Perceptions of the West in Turkish Islam” in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30, Nº 5, setembro de 2004, pp. 961-977.

HUNTINGTON, Samuel. *O Choque das Civilizações e a Recompensa da Ordem Mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

JANSON, Marloes. “Roaming about for God’s sake: the upsurge of the Tabligh Jamaat in the Gambia” in *Journal of Religion in Africa*, Vol. 35, Nº 4, 2005.

JOUILI, Jeanette. “Reflections on the relationship between religiously instructed pious Muslim women, authorized forms of Islamic knowledge and ‘religious authorities’ in Germany/ France”. Paper apresentado no Workshop “Muslim Religious Authorities in Western Europe” realizado pelo ISIM, em Leiden, de 30 de setembro a 1º de outubro de 2005.

JUERGENSEMEYER, Mark. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of New Preface (Comparative Studies in Religion and Society)* University of California Press – Updated Edition (september 21, 2001)

KALANDAR, Ihsan Mohammad Ali. *Os Muçulmanos no Brasil*. Tradução e Adaptação de Samir El Hayek. Segunda edição patrocinada pelo Ministério de Awcaf e Assuntos Islâmicos do Kuwait, 2001.

KRAMER, Martin. “The Muslim Middle East in the 21st Century”. In ISIM Newsletter, N° 1, Leiden, 1998.

LANDMAN, Nico. “Muslims and Islamic Institutions in the Netherlands” in JIMMA, vol 12, n° 2, julho, 1991, p. 411-433.

LANDMAN, Nico & SUNIER, Thijl, “Nederland” in DASSETO, Felice & CONRAD, *Musulmans en Europe Occidentale* – Bibliographie commenté, 1996.

LARI, Sayyed M. M. Deus e seus atributos. Loures: Al Furqán, 1995.

LEWIS, Bernard (org.). *The world of Islam- faith, people, culture*. Slovenia: Thames and Hudson, 1997.

LEY, Herman de. “Muslims in Belgium – enemies from within or fellow-citizens?” In ISIM Newsletter, N° 1, Leiden, 1998.

LINZ, Juan & STEPAN, Alfred. *A Transição e Consolidação da Democracia- A Experiência do Sul da Europa e da América do Sul*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999. (partes I e III)

MAIA, Antônio C. “Sobre a analítica do poder de Foucault”, *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, volume 7, nº 1-2, páginas 83-103, outubro de 1995.

MALIK, Maleiha, “Accommodating Muslims in Europe- Opportunities for Minority Fiqh”. In *ISIM Newsletter*, Nº 13, Leiden, 2003.

MARIZ, Cecília & PERES, Vitória . “Conversion to Islam in Contemporary Brazil”. *Exchbage, The Netherlands*, v. 35, n. 1, p. 102-115, 2006.

MARQUES, Vera Lúcia Maia. *Conversão ao Islam: o olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC. São Paulo, 2000.

MARTY, M. & APPLEBY, R. S. (orgs.), *The Fundamentalism Project*. University of Chicago Press, 1991-1995.

MAUDUDI, Alimam Abul A’la, *O Islam hoje*. São Bernardo do Campo: Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, 1990.

MAZA, Elena Arigita. “Muslim leaders in Spain: discourses about representation and religious authority after March 11”. Paper apresentado no Workshop “Muslim Religious Authorities in Western Europe” realizado pelo ISIM, em Leiden, de 30 de setembro a 1º de outubro de 2005.

MOAZAMI, Schirin Amir. “Knowledge, empowerment and institutionalised forms of authority among young Muslim women in France and Germany”. Paper apresentado no Workshop “Muslim Religious Authorities in Western Europe” realizado pelo ISIM, em Leiden, de 30 de setembro a 1º de outubro de 2005.

MONTENEGRO, Sílvia Maria. *Dilemas identitários do Islam no Brasil – A comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFRJ, 2000.

_____ “Discursos e contradiscursos: o olhar da mídia sobre o Islam no Brasil”, Revista Mana, v.8, nº 1, Rio de Janeiro, abril de 2002.

MOORS, Annelies. “Submission”. In ISIM Newsletter, Nº 15, Leiden, 2005

MORRISON, Scott Darrel. “Muslim Life in Sao Paulo”. In ISIM Newsletter, Nº 8, Leiden, 2001

MOOSA, Ebrahim. “Worlds ‘Apart’: The Tabligh Jamat under Apartheid 1963-1993” in Journal for Islamic Studies, Vol. 17, 1997.

MUHAMMAD, Yasien. “The Integration of Muslims in Western Europe, The Dutch question” in JIMMA, vol. 15, nº1, janeiro, 1994.

NIEUWKERK, Karin van. “ ‘Veils and wooden clogs do not go together’- Female converts and the construction of Dutch national identity.”

NISA, Eva Fahrún. “The Netherland’s point of view on Niq²b: The Muntaqibt in the Netherlands” .

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *Americanos: representações da identidade nacional no Brasil e nos EUA*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo, Pioneira, 1976.

ORTIZ, Renato “Anotações sobre Religião e Globalização”, Revista Brasileira de Ciências Sociais, V. 16, n. 47, São Paulo, out. 2001.

_____ (org.) *Pierre Bourdieu- Grandes Cientistas Sociais*, vol. 39, São Paulo, Editora Ática, 1994.

OSMAN, Samira. *Caminhos da Imigração Árabe em São Paulo: história oral da vida familiar*. Dissertação de mestrado. Departamento de História da USP, São Paulo, 1998.

PARKER, Christian. *Otra Lógica en América Latina – Religión popular y modernización capitalista*. Fondo de Cultura Económica, Santiago, 1993.

PERES, Vitória, “O Islam e a Política”, paper apresentado no XXVI encontro anual da ANPOCS- 22 a 26 de outubro, Caxambu-MG.

PETER, Frank. “Individualization and religious authority in Western European Islam – a review essay”. Paper apresentado no Workshop “Muslim Religious Authorities in Western Europe” realizado pelo ISIM, em Leiden, de 30 de setembro a 1º de outubro de 2005.

PIERUCCI, Antônio Flávio, “Reencantamento e Dessecularização- A propósito do auto-engano em Sociologia da Religião” Conferência realizada no VIII Congresso Brasileiro de Contemporaneidade, dilemas e desafios à imaginação sociológica, UnB, agosto de 1997.

PURDIE, Mallory Schneuwly. “Syncretisme ou synthétisme? Quelles stratégies identitaires pour les musulmans de Suisse”? in *Islam et dynamique des sociétés nationales européennes*. Paper apresentado no SISR 2005

RAMOS, Vlademir Lúcio. *Conversão ao Islam: uma análise sociológica da assimilação do ethos religioso na sociedade muçulmana sunita em São Bernardo do Campo na região do Grande ABC*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2003.

RATH, Jan et al. *Western Europe and its Islam*. Leiden: Brill, 2001.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do Levante dos Malês (1835)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ROALD, Anne Sofie. *Women in Islam – The Western experience*. London & New York: Routledge, 2001.

RUTHVEN, Malise. *Islam – a very short introduction*. Oxford University Press, 1997.

SAID, Edward W. *Covering Islam – How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. London, Routledge & Kegan Paul, 1981

_____ *Cultura e Política*. São Paulo: Editora Boitempo, 2003.

_____ *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Editora Companhia das Letras, 1990.

SAFFIOTI, Heleieth J. B. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

SALIH, Ruba. “The Backward and the New: National, Transnational and Post-National Islam in Europe” in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30, N° 5, setembro de 2004, pp. 995-1011.

SALVATORE, Armando. "Making Public Space: Opportunities and Limits of Collective Action Among Muslims in Europe" in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30, N° 5, setembro de 2004, pp. 1013-1031.

SHADID, Wasif & KONINGSVELD, Sjoerd van. *Intercultural relations and religious authorities: Muslims in the European Union*. Leuven: Ed. Peeters, 2002.

_____ *Muslims in the Margin: Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe*. Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1996.

_____ *Political Participation and identities of Muslims in non-Muslim states*, Kok Pharos Publishing House, 1996.

_____ *Religious freedom and the neutrality of the State: the position of Islam in the European Union*. Leuven: Peeters Editors, 2002.

SHELL, Robert C. H. "Islam in Southern Africa, 1652-1998) in LEVTZION, Nehemia & POUWELS, L. *The History of Islam in Africa*. Arthens, 2000.

SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora UnB, 2000

STRIJP, Ruud, "Researching Moroccan Islam in a Dutch Town" In ISIM Newsletter, N° 1, Leiden, 1998.

TAYOB, Abdulkader. "Religion in Modern Islamic Thought and Practice". Paper apresentado no Workshop "Modern Islamic Intellectual History in Comparative Perspective" realizado pelo ISIM, em Leiden, de 29 a 30 de setembro, 2005.

TIESLER, Nina Clara. “No Bad News from the European Margin: the New Islamic Presence in Portugal” *in* Islam and Christian- Muslim Relations, vol. 12, nº 1, janeiro de 2001.

TRUZZI, Oswaldo Mário Serra. *Patrícios – Sírios e Libaneses em São Paulo*. Tese de Doutorado, Unicamp, Campinas, 1993.

_____ “Configurações e valores familiares entre muçulmanos em São Paulo”. Paper apresentado no 30º encontro anual da ANPOCS, em Caxambu, de 24 a 28 de outubro de 2006.

VEER, Peter Van Der, “The Netherlands and Islam”. In ISIM Newsletter, Nº 9, Leiden, 2002.

VAHED, Goolam. “Changing Islamic Traditions and Emerging Identities in South Africa” *in* Journal of Muslim Minority Affairs, Vol. 20, Nº 1, 2000.

WAARDENBURG, Jacques. “The Institutionalization of Islam in the Netherlands, 1961-86” *in* *The New Islamic Presence in Western Europe*, Gerholm & Lithman Editors, 1988.

WANIEZ, Philippe & BRUSTLEIN, Violette. *In* Revista Alceu, v.1-n.2, p.155-180/ janeiro- julho de 2001.

WEBER, Max. “A Psicologia Social das Religiões Mundiais”. *In* *Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1982.

ZAIDAN, Abdul Karim. *Indivíduo e o Estado no Islam*. São Bernardo do Campo: Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, 1990.

ZALUAR, Alba. A Máquina e a Revolta. Editora Brasiliense, 1994.

ZUBAIDA, Sami. “Muslim Societies- Unity or Diversity?”. In ISIM Newsletter N°1, Leiden, outubro de 1998.