

VERA LÚCIA MAIA MARQUES
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

O Islã no Brasil:
Um estudo comparado

Fórum de Pesquisa:
O Islã na contemporaneidade: Perspectivas Identitárias / Alteridades, migratórias e
percepções do sensível.
26^a. RBA
JUNHO 2008

O Islã no Brasil: um estudo comparado¹

Vera Lúcia Maia Marques – Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG

Resumo

O tema conversão ao Islã tem sido pouco explorado nas pesquisas brasileiras. No entanto, acredito ser relevante uma discussão que leve em conta os estudos sobre os temas correlatos, realizados por outros pesquisadores, com finalidade primeira de delinear o perfil da comunidade muçulmana no Brasil como um todo. Serão levantadas questões que ajudarão na compreensão das motivações que levam à conversão, à prática religiosa dos convertidos e suas inserções na comunidade. Também serão contemplados os aspectos relevantes das comunidades muçulmanas brasileiras, como o uso do véu islâmico, 11 de setembro, mídia, divulgação do Islã, conversão, conflitos e adaptações de práticas religiosas, o que ajudará a compreender e ampliar o campo de visão sobre o Islã no país. Em outros termos, através dessas pesquisas e dessas questões, citadas acima, será possível obter dados que servirão como suporte à minha pesquisa de doutorado, em andamento, que compara a prática religiosa dos convertidos no Brasil e em Portugal.

Palavras-chave: Islã, conversão, comunidades muçulmanas

I

O número de católicos no mundo é inferior ao de muçulmanos, informou neste sábado o periódico vaticano “L’Osservatore Romano”. Um total de 17,4% da população mundial é católica contra 19,2% que é muçulmana, indicou Vittorio Formenti, responsável pelo Anuário Pontifício, afirmando que se trata de um dado sobre o qual é preciso refletir (Folha On Line – 29/03/2008 – 19h59).

Início este texto com a notícia publicada nos meios de comunicação, em março do corrente ano, que aponta para o crescimento do Islã no mundo, em número de adeptos, ultrapassando o número de católicos. No Brasil, ainda que os muçulmanos continuem sendo minoria, creio serem merecedores, neste momento histórico, de maior atenção do meio acadêmico, pois fazem parte de uma comunidade global de fé que vem crescendo, quer seja em função de deslocamentos migratórios propiciados pelas integrações globais, quer seja pelo maior contato com a religião através dos meios eletrônicos – mídias e *Internet* – ou pela conversão, assunto a que me atendo, mais detalhadamente, em meu projeto de pesquisa.

Frente a controvérsias que envolvem os muçulmanos e o Islã, como os atentados terroristas nos Estados Unidos, Madri, Londres, os constantes ataques suicidas, tanto nas zonas de conflito como fora delas, e, sobretudo, o seu crescimento no mundo, acredito ser o momento propício para uma ampliação da pesquisa sobre a conversão ao Islã e a prática

¹ Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 a 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

religiosa dos convertidos, com o objetivo de tentar compreender as motivações que levam à conversão e seu conseqüente crescimento, ainda que as mídias o mostrem associado a “terrorismos” e “radicalismos”.

Dando continuidade à pesquisa de mestrado, realizada com a comunidade muçulmana em São Paulo e sua região metropolitana, onde se discutiu o processo de conversão de brasileiros ao Islã, que não possuíam ascendência muçulmana ou árabe, maioria nessa comunidade, o projeto de pesquisa de doutorado visa comparar as práticas religiosas dos convertidos ao Islã bem como os processos de conversão em duas sociedades distintas, Brasil e Portugal.

Escolhi Portugal como campo de estudo e comparação, em função de suas relações históricas e culturais com o Brasil, por conta da diferenças étnicas que constituem as comunidades muçulmanas nos dois países e pelo interesse na ampliação e intensificação dos diálogos acadêmicos. Ao passo que no Brasil a comunidade muçulmana é formada, em sua maioria, por imigrantes e descendentes de origem árabe, em Portugal a comunidade muçulmana se constitui, principalmente, pelos imigrantes africanos ou indo-africanos (Tiesler, 2000)².

Procuro partir de uma das matrizes culturais – o catolicismo – que permeiam ambos os países, Brasil e Portugal, e que Freyre bem descreve como, “religião doce, doméstica, de relações quase de família entre os santos e os homens, que das capelas patriarcais das casas-grandes, das igrejas sempre em festas [...] presidiu o desenvolvimento social brasileiro”. No entanto, essa “intimidade entre o devoto e o santo” tem também o caráter militar que alguns santos do catolicismo português e brasileiro acabaram por adotar em função do contato com o Islã. Assim, esse passado histórico, comum entre os dois países, de colonizador mestiço – mouros, moçarabes –, de escravidão e impregnado pelo islamismo e pelas credices das senzalas tomou diferentes e contrastantes rumos – não contrários –, mas com traços históricos comuns (Freyre, 1984: 311-313).

Portanto, com uma análise que leva em conta as especificidades de cada comunidade muçulmana, etnicamente distinta, tentarei, comparativamente, entender as “motivações” e os “desafios” que os convertidos ao Islã enfrentam não somente por pertencerem a uma religião vista como “estrangeira”, marcada por radicalismos e terrorismos, mas também pelo “desafio” de serem, os convertidos, minoria de uma comunidade islâmica que também é minoria nos dois contextos onde a maioria é católica³.

² Por maioria árabe no Brasil indico os libaneses, sírios e palestinos, em menor número.

³ Islã como religião “estrangeira”, ver em Castro (2007).

Embora o Islã, como religião, seja universal, cada comunidade possui a sua particularidade, por conta das diferenças étnicas e culturais que constituem as diversas comunidades muçulmanas disseminadas mundo a fora. No Brasil, por exemplo, a comunidade muçulmana é formada por uma maioria de imigrantes árabes e seus descendentes, o que propiciou traços daquela cultura. Assim como o “particularismo árabe predominou sobre o ”universalismo islâmico”, em função dos interesses das elites árabes guerreiras, conforme apontou Weber, no Brasil os árabes, na maioria das vezes, têm ditado o Islã conforme seus traços culturais (s/d). Essa “arabização” tem gerado *conflito* entre esses dois grupos. Os brasileiros que converteram ao Islã buscam, antes de tudo, o conhecimento sobre a religião, a “Islamização”, a “religião pura”, o “Islã verdadeiro” ou ainda um “Islã brasileiro” ou um “Islã com rosto mais brasileiro” (Montenegro, 2000, Chagas, 2006, Ferreira, 2007, Marques, 2000 e Ramos, 2003).

Portanto, a pesquisa em andamento visa compreender as práticas religiosas dos convertidos e as especificidades e controvérsias das comunidades muçulmanas nos dois países, Brasil e Portugal, problematizando a relação dos convertidos junto a essas comunidades locais. Será também importante verificar a existência de um Islã que se adeqüe às condições locais, não no sentido estrito da religião, mas num sentido de emancipação contra os particularismos culturais e étnicos que permeiam as comunidades.

Com objetivo de ampliar os estudos sobre a conversão e prática religiosa do convertido ao Islã, ainda pouco explorados no Brasil, comparando-os a Portugal, cujo tema ainda não foi abordado, busquei tentar entender melhor as comunidades muçulmanas brasileiras, através das outras pesquisas realizadas, permitindo uma visão mais geral do Islã no país. Partindo de outros olhares e por outros vieses, as pesquisas que ora tenho analisado servirão como base de conhecimento e contribuirão para uma renovação do debate contemporâneo sobre o Islamismo no Brasil.

II

O campo de pesquisa sobre as comunidades muçulmanas no Brasil é recente e, aparentemente, o número de pesquisadores interessados no assunto parece ter aumentado na mesma proporção do crescimento do número de muçulmanos no Brasil e no mundo. Os atentados terroristas, ocorridos em 11 de Setembro nos Estados Unidos, podem ser considerados, em grande medida, marco importante nesse cenário. Diante desse panorama acadêmico, no entanto, é interessante perceber a questão do gênero entre os pesquisadores e pesquisados. As “pesquisadoras” têm se destacado, em número, em relação aos

“pesquisadores”, assim como as mulheres também têm sido o principal foco das pesquisas. Em relação a esse fato, considero como hipótese a maior facilidade de contato entre “pesquisadoras” e “muçulmanas”. Embora não seja esse um dado relevante para meus estudos, destaco-o como forma de provocar e incentivar outros pesquisadores a percorrer esse tema tão polêmico e controverso na atualidade nacional e internacional.

Das pesquisas realizadas no Brasil sobre os diversos temas relacionados às comunidades muçulmanas e o Islã, às quais eu tive acesso, realizei uma leitura atenta e sistemática com a finalidade de entender as questões sobre a conversão e as práticas religiosas dos convertidos ao Islã, estrito senso, e sobre o Islamismo e as comunidades de imigrantes muçulmanos árabes e de outras etnias que compõem esse universo religioso. Para isso, busquei as similaridades e contrastes, nos temas que considerei mais relevantes, o que permitiu uma visão mais ampla das comunidades muçulmanas pesquisadas: Rio de Janeiro, São Paulo capital e região metropolitana, Campinas, Porto Alegre, Chuí, Florianópolis, Curitiba, Goiânia, Anápolis, Jataí, Brasília, Belo Horizonte e Juiz de Fora.

A diversidade dos assuntos tratados nessas pesquisas ajudou a traçar o perfil dessa comunidade religiosa que se inseriu de forma discreta no país, mas que começa a ter visibilidade, por conta dos dilemas e conflitos gerados pela imagem negativa que a mídia traz do Islã para a sociedade mais ampla. Temas relevantes, como uso do véu islâmico, 11 de setembro, mídia, divulgação do Islã, conversão, conflitos, adaptações de práticas religiosas ajudaram na visualização da comunidade muçulmana brasileira como um todo⁴.

Os dados que apresento, neste texto, foram extraídos das dissertações e teses dos pesquisadores, os quais pretendo reproduzir da forma mais fiel possível, utilizando-me, por vezes, de alguns dos termos dos próprios autores, evitando, dessa maneira, possíveis distorções⁵.

III

Assim como o imigrante sofre “metamorfose” ao mover-se entre dois lugares, apesar de manter uma identidade vinculada à sua origem, a comunidade muçulmana também pode se modificar, uma vez que a “*metamorfose* permite que os indivíduos sejam constantemente reconstruídos, porque eles fazem parte do processo de construção social da realidade” (Velho, 1994: 29-30)

⁴ Nesse texto o *hijab* será usado como “véu”, “véu islâmico” ou “vestimenta islâmica”.

⁵ Todos os trabalhos utilizados nesse contexto estão listados nas referências bibliográficas.

A Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro é uma prova dessa “metamorfose” citada por Gilberto Velho. Fundada há mais de cinquenta anos, a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro carregava o estigma “árabe muçulmano”, por ter sido criada por uma maioria de muçulmanos de ascendência árabe – libaneses, sírios e palestinos. Atualmente, esse perfil se modificou. A comunidade adquiriu um caráter “multiétnico”, contando com maioria não árabe – convertidos e africanos. Ainda que, nos dias de hoje, os convertidos sejam a maioria desse universo religioso muçulmano do Rio de Janeiro, continua sendo forte a presença árabe em sua liderança. A manutenção da identidade “árabe muçulmana”, vinculada à origem da comunidade, permanece mesmo não sendo mais os árabes a maioria. A resistência quanto à ajuda financeira e religiosa de países árabes, antes indesejados, hoje, ao contrário, é perceptível na comunidade⁶ (Montenegro, 2000 e Chagas, 2006:63).

Um processo de transformação parece também estar ocorrendo na Sociedade Beneficente Muçulmana de Minas Gerais (Belo Horizonte), onde o quadro se modifica em função da alteração da comunidade, antes também composta por maioria de imigrantes árabes – sírios e libaneses – e hoje composta por estrangeiros muçulmanos de outras origens não árabes e convertidos (Sena, 2007).

O Centro Islâmico de Campinas é formado por muçulmanos de várias etnias – palestinos, egípcios, marroquinos, sudaneses, nigerianos, sul-africanos, moçambicanos e poucos malasianos e guianos, além dos convertidos brasileiros – por isso, não apresenta uma característica acentuadamente árabe, ainda que o *sheik* seja libanês⁷ (Castro, 2007).

Com objetivo de melhor entender o sentimento de “comunidade” e, especificamente, da “comunidade étnica”, faço-o por meio de Weber,

[existem] várias formas de criar um sentimento de comunidade; a comunidade étnica seria uma das modalidades possíveis e teria como base os mesmos elementos de uma comunidade religiosa. Da mesma forma, estaria baseada em uma *crença subjetiva*. Esta crença é fundada através de uma igualdade de hábitos e costumes que servem como facilitadores de processos de comunização: ‘O grupo étnico é um momento que facilita o processo de comunicação’ (1968 *apud* Jardim, 2000:31).

Apesar das controvérsias em relação ao Islã, como religião de imigrantes, “Islã árabe”, “religião étnica”, enfim, uma religião particularista ou universalista, é possível que as “identidades muçulmanas” possam ser definidas segundo critérios étnicos, como afirmou Castro, ao comparar a comunidade muçulmana brasileira à comunidade muçulmana na

⁶ Sobre as resistências de ajuda financeira de países árabes, ver em Montenegro, 2000 e Chagas, 2006.

Holanda. Naquele contexto, os “diferentes costumes culturais, diferentes formas de rezar contribuem para a distância entre eles [muçulmanos marroquinos, turcos, paquistaneses, surinameses]” (2007: 210).

Em outros países europeus, a maioria dos muçulmanos é procedente de uma mesma região geográfica e reproduzem traços étnicos, por exemplo, os turcos na Alemanha, os indianos e paquistaneses na Grã-Bretanha, os magrebinos na França. No Brasil, a comunidade muçulmana, formada inicialmente e majoritariamente por imigrantes árabes – sírios, libaneses e palestinos – vem reforçar essa constatação (Tiesler, 2005 e Marques, 2007).

A influência árabe está presente na maioria das comunidades muçulmanas no Brasil, como é o caso das comunidades de São Paulo – capital e São Bernardo do Campo –, de Goiânia, Anápolis, Jataí, Curitiba, Foz do Iguaçu, Porto Alegre, Canoas, Chuí, Florianópolis, Juiz de Fora, Brasília⁸. Em Curitiba, a comunidade, de maioria árabe, além disso, divide o seu espaço entre os sunitas e os xiitas e comporta poucos convertidos, por conta da barreira do idioma árabe, amplamente falado na mesquita. E poucos iranianos, cuja presença só é percebida durante os eventos religiosos⁹. Segundo o pesquisador Paulo Pinto, o motivo do afastamento dos iranianos fica por conta do forte caráter árabe da comunidade, maioria também na comunidade xiita em São Paulo, no bairro do Brás (2005). Enfim, a necessidade de preservação cultural entre a comunidade de muçulmanos, de origem árabe, constitui a moral cultural que proporciona visão de mundos próprios, ocasionando uma relação circular entre eles, marginalizando os considerados “outros” (Geertz, 1989:143-144).

Antes de passar ao próximo tópico, cabe destacar a comunidade islâmica de São Bernardo do Campo, como uma das mais “tradicionais” e que “mais se aproxima do ideal”, segundo Ferreira, pois é onde existe uma maior aglomeração de muçulmanos vivendo próximos à mesquita, facilitando o comparecimento de grande número de homens, mulheres e crianças nas orações das sextas-feiras. As mulheres usam o véu islâmico, os homens usam a barba, tradicionalmente muçulmana, e ainda contam com a escola islâmica. A Liga da Juventude Islâmica Beneficente do Brasil, no Brás, também vai se destacar por conta da sua diretoria “jovem e ativa”, como aponta Castro em sua tese (Ferreira, 2007 e Castro, 2007).

IV

⁷ Pode também encontrar grafado: *sheikh, cheikh, shaykh, shaikh*, conforme *wikipedia*.

⁸ Embora existam outras comunidades muçulmanas onde há maioria árabe, essas foram as que pude constatar através da leitura das pesquisas.

⁹ Os sunitas representam a maioria muçulmana, cerca de 80 a 90% da população islâmica, conforme as fontes.

Não há dúvidas de que os atentados terroristas ocorridos nos Estados Unidos em 11 de Setembro representam hoje um marco muito importante dentro do mundo islâmico, tanto no Brasil como fora do país. Existe um esforço de desconstruir a imagem do Islã, ligado à violência e ao terrorismo, e, com isso, um maior empenho em mudar algumas atitudes dentro das comunidades muçulmanas no Brasil. A maioria das mesquitas abriu suas portas e os representantes das comunidades passaram a dar mais informações sobre o Islã e os muçulmanos aos interessados (Ferreira, 2007). Em Florianópolis, apesar de não ter sofrido nenhum tipo de retaliação, aconteceram importantes transformações na comunidade muçulmana, como o uso do véu islâmico pelas mulheres. Essa atitude, em grande medida, visou a tentar desmistificar a idéia de um Islã sinônimo de terror (Espínola, 2005).

As notícias publicadas na imprensa nacional e internacional, sobre os eventos terroristas praticado por radicais islâmicos, fez com que alguns muçulmanos no Brasil se manifestassem perante a sociedade. As lideranças da Liga da Juventude Islâmica Beneficente do Brasil manifestou-se contra o terrorismo e afirmou que o Islã não dá suporte a ações terroristas. Ainda assim, existiram retaliações contra alguns muçulmanos. Casas tiveram suas paredes pichadas com frases agressivas – “fora terroristas” –, houve ameaças de empregadores às muçulmanas que usavam o véu, algumas muçulmanas foram impedidas de utilizarem transportes públicos e outras tiraram seus véus com medo de retaliações e agressões (Castro, 2007).

Por outro lado, ocorreu um fenômeno curioso; os não muçulmanos passaram a se interessar em conhecer o Islã. Na Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, por exemplo, houve maior procura, de não muçulmanos, pelos cursos regulares de idioma árabe e religião. Em alguns casos esse interesse culminou em conversões (Chagas, 2006). Já na comunidade muçulmana de Belo Horizonte, percebeu-se que alguns recém-convertidos declaravam-se simpatizantes tanto dos discursos antiamericanos como buscavam uma identidade muçulmana “mais austera”, como afirma Sena (2007).

Essa polêmica gerada pelos últimos atentados terroristas e sua divulgação pela mídia, todavia, não é um fato novo e nem raro dentro das comunidades muçulmanas que se inserem no contexto brasileiro, segundo Montenegro. Com o crescimento do Islã no Brasil, a mídia, quase como um sinal de alerta, já apontava assuntos polêmicos, tais como a prática da poligamia no Islã, o “perigo” por conta dos “radicalismos”, o papel da mulher, enfim, a mídia, em boa medida, já havia “demonizado” o Islã, segundo a própria comunidade, antes mesmo de 11 de Setembro. A visão “distorcida” que os meios de comunicação têm sobre o Islã e os muçulmanos, em suas opiniões, é combatida pelas comunidades por meio de textos explicativos nos seus sites, cartas respostas, enfim, os muçulmanos no Brasil têm dado

respostas à mídia e à população não muçulmana, numa tentativa de combater as visões errôneas da religião (Montenegro, 2000).

O descontentamento com a imprensa é recorrente nas comunidades muçulmanas no Brasil. Em São Paulo, por exemplo, a reclamação fica por conta da utilização, pela mídia, de publicações e imagens que chocam a sociedade ocidental como, por exemplo, as mulheres de *burqa*, que é um costume tribal¹⁰ (Ferreira, 2007). A visão é de que a sexualidade e a vestimenta islâmica denotam mulheres “oprimidas, alijadas do prazer sexual, obrigadas a aceitar casamentos poligâmicos e o véu como símbolo máximo de submissão”. Portanto, a comunidade islâmica considera que essas imagens do contexto, principalmente feminino, são “preconceituosas” e “estereotipadas” (Castro, 2007).

Outro fato que contribuiu com a exposição do Islã e dos muçulmanos, na mídia brasileira, foi a exibição, pela Rede Globo, da novela “O Clone”, também em 2001, mesmo período que ocorreu o atentado das Torres Gêmeas, nos Estados Unidos. Se, por um lado, a novela apresentou os muçulmanos à sociedade de uma maneira mais humana, por outro lado, trouxe à tona assuntos polêmicos como casamentos arranjados, dança do ventre e outros temas que suscitou desconforto dos muçulmanos, por conta de aspectos que apontam como não sendo condizentes com a religião, e sim como costumes árabes. Afinal, existe, por parte dos muçulmanos, grande preocupação de aceitação pela sociedade e de compreensão acerca do Islã como religião. Julga-se, portanto, que o estereótipo do “árabe rico”, da novela “O Clone”, tenha influenciado e culminado numa maior procura às mesquitas (Ferreira, 2007, Castro, 2007, Pinto, 2005).

V

Retomando a questão da vestimenta islâmica, cujo símbolo máximo é associado à “submissão”, na visão da sociedade mais ampla, é importante esclarecer o seu significado tanto para os muçulmanos quanto para os não muçulmanos. Para os muçulmanos é uma obrigação religiosa e, nos países de maioria islâmica, é usada pelas mulheres desde a adolescência. Nos países de minoria islâmica, como é o caso do Brasil, o uso do véu demarca a fronteira que estabelece os limites entre uma “muçulmana” e uma “não muçulmana”.

O uso do véu islâmico é ambíguo. Algumas correntes, dentro do Islã, interpretam de forma radical, sendo a mulher obrigada a cobrir inclusive o rosto; em outras correntes as mulheres seguem a recomendação do Profeta (*Muhammad*) de vestirem-se de forma discreta,

¹⁰ A circuncisão feminina, que também é um costume tribal, tem sido muitas vezes apontada como uma prática islâmica. *Burqa* também grafado como *burka*.

deixando à mostra o rosto, pés e mãos¹¹. De acordo com o Alcorão, as mulheres devem vestir-se com discrição, não usando roupas transparentes ou que mostrem os contornos do corpo. O véu islâmico é, antes de tudo, um “símbolo religioso” e uma das principais dificuldades enfrentadas pelas muçulmanas no Brasil. É recorrente entre elas o discurso de que é preciso “amadurecimento” para usá-lo. É a “afirmação de uma identidade muçulmana [...] algumas mulheres salientam que o uso do véu é produto de sua própria escolha e indicam uma atitude consciente” (Cunha, 2004: 114-115).

A ambigüidade sobre o uso da vestimenta islâmica não está presente somente no âmbito das interpretações, mas também nas controvérsias ligadas às políticas internacionais, como é o caso da Turquia e da França, onde o véu não é permitido nas esferas públicas – escolas, repartições públicas, etc. No Brasil, essa ambigüidade perpassa pela decisão de usá-lo ou não, em função da dificuldade e, até mesmo, “desacatos e insultos”, por parte de alguns não muçulmanos que desconhecem a religião.

No contexto intercultural, o véu é um “símbolo religioso e cultural” que percorre as “esferas da identidade”. O seu uso na cidade de São Paulo, local marcado pela diversidade, pode, segundo algumas imigrantes libanesas, não ser permeado por preconceitos ou discriminações, por conta dessa diversidade cultural (Zaia, 2005). No entanto, algumas mulheres de origem “árabe” dizem que não usam o véu por não terem sido acostumadas. Por outro lado, fazem críticas a outras muçulmanas que assumem a vestimenta islâmica, porém que não cumprem com as suas obrigações religiosas como deveriam (Castro, 2007). O não uso do véu, por essas muçulmanas “árabes”, também é criticado por convertidas. Em depoimento, recolhido por Ferreira, algumas convertidas disseram ter ouvido comentários pejorativos como, por exemplo, que “as mulheres brasileiras estão *fantasiadas* de muçulmanas” (2007 – grifo meu).

Diferentemente, na comunidade de Campinas, o modo de vestir segue uma “adaptação cultural e climática”, afirma Castro, não sendo as muçulmanas “punidas ou discriminadas”, dentro da comunidade, por usar ou não usar o véu islâmico. Dessa forma, muitas muçulmanas optam pelo seu uso restrito às orações (2007). Também nas comunidades formadas por imigrantes muçulmanos em Goiás, usar ou não usar o véu é uma opção individual. Algumas delas dizem que não usam o véu islâmico por não suportarem “a pressão e as chacotas das pessoas na rua”. Mesmo assim, dizem se sentirem “muçulmanas de coração” (Borges, 2004). Por outro lado, na comunidade muçulmana de Brasília, a maioria das muçulmanas não usa o véu, mas assume a vontade de usá-lo quando sentirem-se “preparadas”, no entanto, segundo

¹¹ Nesse caso não me refiro somente à burqa, mas também ao hábito de “cobrir o rosto” ao estilo saudita.

Hamid, essa “vontade” parece encontrar-se mais no “domínio do ideal” do que propriamente num “esforço pessoal” (2007).

A partir de 2001, as mulheres da comunidade muçulmana de Florianópolis passaram a usar o véu, sendo obrigatório, inclusive, dentro da mesquita pelos não-muçulmanos. Nessa decisão, houve, além de um pressuposto “religioso”, um pressuposto “étnico”, demarcando a fronteira entre “nós” e os “outros” e apresentando à sociedade uma comunidade étnica e religiosa diferenciada, segundo Espínola (2005). Também, com intuito de demarcar fronteiras de pertencimento e “identidade muçulmana”, as mulheres da comunidade muçulmana de Juiz de Fora passaram a usar o véu islâmico, a partir de 2002 (Cunha, 2004).

Não é possível negar que exista o estranhamento, com relação à vestimenta islâmica, por parte da sociedade não muçulmana e, por isso, ainda que o uso do véu seja uma obrigação religiosa, ligada à modéstia, ao recato, sendo fortemente recomendado, tem existido certa flexibilização com relação ao seu uso. Se, por um lado, na comunidade muçulmana de Juiz de Fora, “as mulheres começaram a usar o véu por *marketing*”, como declara uma convertida à Cunha, por outro lado, o seu não uso é aceitável desde que os valores e princípios religiosos não sejam infringidos, conforme descrito no *site* da Liga da Juventude Islâmica Beneficente do Brasil. Postular um Islã “fácil de ser seguido” pode atrair as mulheres ocidentais, o que marca a sua intenção missionária. Para Cunha, houve preocupação, por parte da comunidade muçulmana de Juiz de Fora, em fazer uma boa divulgação do Islã na mídia (Castro, 2007 e Cunha, 2004).

Embora não exista intenção clara de um proselitismo islâmico, como é evidente no caso dos evangélicos, há, como vimos acima, indícios de que ele ocorra. O Centro de Divulgação do Islã para a América Latina, por exemplo, cumpre esse papel, uma vez que fornece material didático sobre o Islã a todos os não muçulmanos que se interessarem. As imigrantes muçulmanas, em São Paulo, dizem se sentirem úteis na divulgação do Islã, a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro promove atividades beneficentes, encontros ecumênicos, participações em eventos e palestras, cursos em universidades, tudo isso com objetivo de divulgar o Islã e obter maior inserção na sociedade brasileira. O curso de introdução ao Islã e o idioma árabe, dessa comunidade do Rio, possui o caráter missionário – algumas pessoas se converteram após o curso (Chagas, 2006). O *site* do Centro Islâmico de Campinas desempenha papel importante na conversão de não muçulmanos (Castro, 2007). Enfim, a única comunidade muçulmana, dentre as citadas neste texto, que demonstrou não possuir nenhuma estratégia missionária – e nem muita integração com os poucos convertidos – foi a comunidade de Curitiba (Zaia, 2005, Chagas, 2006, Castro, 2007 e Pinto, 2005).

Como foi possível verificar, o Islã, que surgiu no mundo árabe e foi introduzido no Brasil através dos imigrantes libaneses, sírios e palestinos, continua sendo disseminado no Brasil, mantendo, *lato senso*, fortes traços da cultura árabe, ainda que existam movimentos de emancipação dentro de algumas comunidades ou modificações, por conta da maior participação de outros grupos étnicos e convertidos. Apesar da exposição negativa da mídia, em função dos constantes atentados terroristas praticados por radicais islâmicos, e uma maior dificuldade de realização das práticas religiosas numa sociedade onde os muçulmanos são minoria, alguns brasileiros têm optado em converterem-se ao Islã. Adaptações das práticas religiosas têm sido feitas, como mudanças de horário e local das orações, sermões proferidos em português ou com tradução simultânea, como é o caso da Liga da Juventude Islâmica Beneficente do Brasil. Na comunidade de Juiz de Fora, até o *zakat*, um dos preceitos religiosos, foi substituído por dois quilos e meio de alimentos, por pessoa da família, que são destinados aos convertidos com renda inferior à dos libaneses¹². Até mesmo na mesquita de Curitiba, os sunitas e xiitas se misturam, durante as orações, quebrando a regra de que um xiita não pode rezar atrás de um não-xiita e o *adhan* (chamado da oração) não inclui um trecho usado somente pelos xiitas¹³. No entanto, a diferença etno-cultural dos imigrantes muçulmanos árabes e seus descendentes têm, em grande medida, dificultado a inserção dos brasileiros convertidos na comunidade muçulmana no Brasil. Por isso, no próximo assunto dedico-me a descrever as tensões, por conta dessas diferenças étnicas, entre árabes e brasileiros convertidos, com a ajuda e através do olhar dos pesquisadores e dos depoimentos, o que vem, em grande medida, comprovar a minha própria constatação quando em pesquisa com a comunidade muçulmana em São Paulo.

VI

A diferença étnica e cultural entre brasileiros convertidos e os imigrantes de origem árabe e seus descendentes ficou evidenciada na maioria das comunidades muçulmanas no Brasil, aqui descritas. Mesmo que não haja consenso entre os árabes sobre a tensão entre os dois grupos, alguns convertidos sentem dificuldades com relação a esse convívio. Por isso, um novo quadro começa a se delinear e um movimento de emancipação, por parte dos convertidos e muçulmanos de origem não árabe, direciona-se para a formação de uma comunidade muçulmana que atenda à diversidade cultural. Em São Paulo, foi criada nova comunidade – “Comunidade da República” –, dissidência constituída a partir de um brasileiro

¹² O *zakat* é a doação de 2,5% dos rendimentos líquidos, que tem objetivo de ajudar os muçulmanos mais necessitados.

convertido nomeado “Presidente da Sociedade Beneficente Muçulmana dos *Brasileiros*”, fato que comprova essa tendência (Ferreira, 2007 – grifo meu).

A relação entre os brasileiros convertidos e os muçulmanos de origem árabe, na comunidade muçulmana de Belo Horizonte, também é de tensão. Os convertidos tentam dissociar o Islã, enquanto religião, da cultura árabe. Essa comunidade tem seguido rumo a uma fragmentação. Nesse caso, a reclamação recai sobre os árabes, que não querem que a comunidade cresça, e na falta de interesse do *sheik* – que é marroquino – em divulgar o Islã. Por conta disso, são os próprios brasileiros convertidos que têm feito a divulgação do Islã, através de folhetos que são distribuídos nas universidades em Belo Horizonte (Sena, 2007).

A comunidade muçulmana do Rio de Janeiro denota diferença em relação às demais por ter, em sua maioria, brasileiros convertidos e muçulmanos africanos, ainda que mantenha em suas lideranças “árabes” (Chagas, 2006). O mesmo ocorre em Campinas, em função da heterogeneidade étnica do grupo, mesmo mantendo um *sheik* libanês. O anti arabismo se faz presente também entre os imigrantes de origem indiana dessa comunidade campineira. Esses se dizem os “fiéis seguidores do Islã”, assim como os sudaneses se consideram os “verdadeiros muçulmanos” (Castro, 2007).

Existe uma forte tendência entre os árabes muçulmanos de sentirem-se indispensáveis na religião. No depoimento do *sheik* – e “porta-voz” – da comunidade muçulmana em São Paulo, “árabes são necessários para esta religião [Islã] (...) eles detêm a língua do Alcorão” (Ferreira, 2007:118).

Na concepção corânica, “árabe não é aquele que nasce de pai e mãe; árabe é a língua e então aquele que fala árabe é um árabe”¹⁴. Portanto, o árabe, nesse contexto, é um conceito corânico afastando-se da idéia de etnia. No entanto, para Lewis,

as definições do que é ser árabe devem ser interpretadas historicamente, pois só assim se é capaz de compreender o processo pelo qual um significado de uso restrito nos tempos antigos se transformou em algo tão vasto e ao mesmo tempo tão impreciso nos tempos recentes. Com o intuito de esboçar parte das transformações, o autor mostra que se no início da era cristã, o termo árabe era referente aos beduínos nômades da Arábia para distingui-los da população sedentária, no séc. VII, com a ascensão do islã e formação do Império Árabe, o termo ganhou espaço na Ásia, África do Norte e Europa, designando os conquistadores e aqueles que, apesar da variedade de culturas e religiões, se comunicavam pelo árabe e se submetiam às suas tradições. Com o impacto do Ocidente por meio do processo colonizador no séc. XX, tal termo ganhou novos contornos, pois acentuou um sentimento de identidade dos países árabes e de formação de movimentos políticos de integração. Assim, numa acepção moderna do termo, “árabe” designaria uma nação ou um grupo de nações irmãs ligadas por uma identidade lingüística, territorial e cultural, além de uma aspiração comum por uma unidade política independente (1993 *apud*, Hamid, 2007).

¹³ No *adhan* dos xiitas inclui um trecho onde esses elevam *Ali* ao mesmo nível do Profeta (*Muhammad*).

¹⁴ *Hadith* - Ditos do Profeta *Muhammad*

As escolhas são individuais ou grupais, portanto cada comunidade poderá escolher entre as duas concepções de “ser árabe” ou dar ênfase a que mais lhe convier. A comunidade muçulmana do Rio de Janeiro optou, segundo Montenegro, em seguir o conceito corânico, afastando-se da idéia de etnia, presente na concepção histórica. No entanto, outras comunidades muçulmanas no Brasil parecem seguir o pensamento histórico e étnico. “Tradição islâmica” e “identidade árabe” são concepções diferenciadas. Enquanto a primeira relaciona-se diretamente ao Islã-religião, a segunda perpassa pela constituição étnica grupal ligada pelos costumes e pela linguagem. É exatamente nessa última concepção que os árabes muçulmanos parecem se sustentar. É o “apego na defesa das identidades” que leva a uma visão fundamentalista histórica, ou seja, a afirmação diante de uma “identidade árabe” e da “tradição histórica do Islã” que os leva a sentirem-se parte de algo duradouro (Al Jabri, 1999:39). Do ponto de vista histórico e geográfico, no entanto, o Islã já não pode mais ser associado ao mundo árabe, pois as maiores concentrações estão na Ásia e na África negra¹⁵ (Pace, 2005:284 *apud* Ferreira, 2007: 131).

É fato que o conhecimento do idioma árabe é importante e ajuda o muçulmano a conhecer melhor os textos sagrados, porém, creio que o cerne da questão esteja na transmissão da religião àqueles que se convertem ao Islã. Não é incomum associar a religião ao mundo árabe, tanto na visão da sociedade mais ampla quanto dentro da própria comunidade de maioria árabe. Algumas vezes, os costumes árabes são passados aos convertidos, ou seja, as questões culturais do mundo árabe e religião se confundem.

Na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, os convertidos se empenham em aprender sobre a religião e o idioma árabe, pois conhecer os textos sagrados e práticas religiosas tem papel preponderante, além de ser fator determinante nas posições de poder dentro da comunidade. Por isso, ainda que a comunidade seja formada por não árabes e o “caráter étnico” não seja o definidor da “identidade muçulmana”, ele é importante para a distinção dentro da comunidade. Em outros termos, quem fala o idioma árabe marca “fronteiras simbólicas”, diferenciando-se dos convertidos que não dominam o idioma. O chamado para a oração – *adhan* –, que é feito em árabe, por exemplo, é sempre realizado por árabes e seus descendentes, na comunidade do Rio de Janeiro. A “identidade étnica” – árabe – é muito mais um “instrumento valorativo do conhecimento” do que “elemento definidor de identidades muçulmanas” nessa comunidade muçulmana, uma vez que são os árabes que possuem maior acesso ao conhecimento religioso, através dos textos sagrados, por conta do domínio do idioma (Chagas, 2006:131-132).

¹⁵ Fonte de dados de 1992.

Por outro lado, o caráter étnico-árabe da comunidade muçulmana xiita do Brás, em São Paulo, segundo Pinto (2005), é um elemento dificultador da inserção de não árabes nessa comunidade, embora exista o registro de convertidos, diferentemente da Liga da Juventude Islâmica Beneficente do Brasil ramo sunita do Islã, em que há predominância de convertidos. Assim, como em outras comunidades, predominantemente árabes, as críticas dos convertidos aos “nascidos muçulmanos” são constantes. No caso da Liga, essas críticas são em relação à falta de cumprimento dos preceitos religiosos dos árabes e pela “discriminação”. Segundo depoimento dos convertidos à Castro, somente os árabes recebem os benefícios financeiros para a participação do *hajj* (peregrinação à Meca), à exceção de um ou dois brasileiros, o que dizem ter sido uma forma de minimizar essa “discriminação” (2007). Na comunidade muçulmana de Juiz de Fora, as críticas recaem sobre as muçulmanas libanesas. As convertidas sentem-se “vigiadas” e “controladas” por elas. Ainda que exista um discurso de igualdade entre muçulmanos de origem árabe e brasileiros convertidos, há um sentimento de inferioridade em relação aos de origem árabe. Os brasileiros convertidos sentem-se “menos distintos por desconhecerem o idioma árabe e ignorarem a cultura local onde o Islã nasceu”. (Cunha, 2004).

Em Florianópolis, embora o Núcleo de Estudos e Divulgação Corânicos tenha sido fundado por brasileiros, o que no passado aproximou famílias brasileiras e árabes na mesquita, no presente acontece de forma diferente. Há, na comunidade, uma “conotação étnica”, em parte sentida após a chegada de um novo *sheik* de origem árabe. Segundo Espínola, houve uma posição da “afirmação identitária” (árabe), que foi apoiada na etnicidade e na religião, o que culminou na “retirada silenciosa dos brasileiros convertidos ao Islã” (2005).

O estudo realizado na comunidade de imigrantes muçulmanos em Goiás não faz referências sobre os convertidos, por não ter sido esse o objeto de estudo de Borges, mas é importante referir-se à forte coesão da comunidade, formada em sua maioria por palestinos e libaneses. O idioma árabe prevalece entre eles assim como existe grande preocupação na transmissão dos costumes árabes aos jovens descendentes, a fim de preservá-los, o que denota a importância do caráter árabe da comunidade. Nem mesmo as diferenças sócio-econômicas, entre as famílias dos imigrantes muçulmanos, impedem a forte ligação entre eles. A religião, a região e a família são o que sustenta a identidade e demarca a fronteira étnica entre os imigrantes muçulmanos e brasileiros, ainda que os muçulmanos não cumpram com rigor suas obrigações religiosas (2004). Em relação à comunidade muçulmana de Porto Alegre, a pesquisadora também não aborda as questões ligadas aos convertidos, suas práticas religiosas ou sua inserção na comunidade, no entanto, ressalta que foi um brasileiro convertido junto

com os árabes muçulmanos que buscaram o espaço para a prática religiosa e que, nesse caso, o convertido alterna com os árabes a posição de *Imam* dentro da comunidade (Pereira, 2001).

Uma das dificuldades que os brasileiros convertidos enfrentam nas comunidades muçulmanas de maioria árabe, como vimos anteriormente, é a sua inserção e o seu relacionamento, tornando seu contato, às vezes, descontínuo e permeado por conflitos. Os fortes traços da cultura árabe geram, na maioria das vezes, insatisfação. Essa coexistência conflituosa, entre os dois grupos, vai resultar numa individualização – onde o convertido procura seguir a religião independente da comunidade – ou, na maioria, numa união – convertidos e muçulmanos de outras etnias – contra a “arabização”, reivindicando o que chamam de “Islã brasileiro”, “brasileirização do Islã”, Islã com “rosto mais brasileiro”. As conseqüências dessa insatisfação já começam a se delinear dentro da comunidade muçulmana brasileira, cujo símbolo máximo é a formação de uma comunidade muçulmana não árabe, onde o seu líder se diz “Presidente da Sociedade Beneficente Muçulmana dos *Brasileiros* para a divulgação do Islã”.

VII

Uma questão importante é: de quais realidades os indivíduos que se convertem ao Islã, sentem-se motivados a pertencer a uma religião controversa, em função de sua imagem negativa, rotulada de “retrógrada” e “radical”?

A sociedade estabelece categorias e atributos comuns e naturais para as pessoas – “identidade social” – e os ambientes sociais vão estabelecer as categorias de pessoas que, possivelmente, nela encontraremos. Ao encontrarmos alguém, fazemos uma previsão dessa “identidade social”, ou seja, criamos uma “identidade social *virtual*” – diferente da “identidade social *real*”. Às vezes surgem evidências de que a pessoa tem algum atributo indesejável que o torna diferente de outros, isto o reduzirá e o fará cair em descrédito. Essa pessoa será “estigmatizada”. Porém, esses atributos que estigmatizarão a pessoa, serão somente aqueles inconvenientes diante do estereótipo que criamos para o indivíduo. “O termo estigma, portanto, será usado em referência a um atributo profundamente depreciativo, mas o que é preciso, na realidade, é uma linguagem de relações e não de atributos”, diz Goffman. Na verdade, o que estigmatiza alguém pode ser sinal de normalidade para outra pessoa. O estigma é, portanto, um tipo de relação entre atributo e estereótipo (1983: 13).

A relação do *estigma*, de Goffman, com o Islã perpassa pela “identidade social virtual” e pela “identidade social real”, se assim pudermos dizer. Dito de outra maneira, o Islã tem

sido apresentado à sociedade mais ampla pela visão negativa que a mídia tem largamente divulgado nos meios de comunicação e, com isso, os muçulmanos têm sido estigmatizados.

Na heterogeneidade da sociedade moderna, com múltiplas visões de mundo e estilos de vidas diferentes, ser muçulmano poderia ser somente mais um dos indicadores da complexidade moderna. No entanto, não tem sido. O Islã é uma religião vista pelo mundo ocidental como carregada de “tradicionalismos” e “fundamentalismos”. Além disso, a imagem do Islã, pelo viés do terrorismo, faz com que os muçulmanos sejam vistos com certa distância pelos que desconhecem a religião, de modo que se torna difícil distingui-los de um terrorista. A fluidez da fronteira, terrorista/muçulmano, gera inúmeras dificuldades para a compreensão da conversão ao Islã na contemporaneidade.

Muitas são as motivações pessoais e religiosas que levam à conversão. Algumas pessoas buscam uma religião na qual possam se identificar. Outras buscam o sentimento de solidariedade, respeito, igualdade, justiça. Existem aqueles que, passando por experiências dramáticas ou desorganização familiar, tentam, na religião, obter o equilíbrio e a solução dos problemas, entre outras motivações.

Assim como é complexo o entendimento do islamismo para a sociedade não muçulmana, também é complexo entender as escolhas pelo Islã e pela vertente, dentro do Islã a seguir: xiismo ou sunismo. Apesar do que ouvimos dizer sobre xiitas, o discurso de “luta contra o imperialismo norte americano” e sua “mensagem de solidariedade, igualdade e justiça social” ou do Islã como religião e “ideologia política”, às vezes, favorecem as escolhas de alguns convertidos pelo xiismo. Além disso, alguns deles consideram a vertente xiita mais “pura” e “revolucionária” do que o sunismo (2003). No entanto, o sunismo é uma vertente que detém a maioria de muçulmanos dentro do Islã.

Observando os dados empíricos de Ramos, por exemplo, ao estudar a comunidade muçulmana de São Bernardo do Campo, há uma percepção de que o interesse pelo Islã, algumas vezes, teve sua gênese na curiosidade do idioma árabe ou pelo contato e influência de outros muçulmanos. Essas pessoas, já em contato com a comunidade islâmica, percebiam os “valores pessoais e sociais” da religião, fatores esses que pesaram na decisão de conversão, segundo depoimentos. Além disso, para eles, o Islã dá respostas “lógicas” e “racionais” para as suas questões, além do que suas práticas religiosas são claras, apesar da dificuldade do idioma árabe. Esse encontro com o Islã, em alguns casos, veio de “longa itinerância religiosa”, no entanto, a conversão, para uns, supria o que deixava a desejar no cristianismo: “certeza”, “equilíbrio” e “oração” (2003). Por outro lado, os convertidos, melhor dizendo, algumas convertidas dizem ter encontrado barreiras dentro da própria comunidade. Elas passaram a serem vistas como “concorrentes”, dentro de um “mercado matrimonial” e serem

prejudicadas, por outras muçulmanas, como mulheres que se converteram ao Islã com o propósito de encontrarem um marido, de preferência árabe e rico. (Castro, 2007).

A despeito de ser xiita ou sunita, de um lado, encontramos o brasileiro que opta por abraçar o Islã como religião e converte-se. Do outro lado, encontramos a comunidade islâmica, cada uma com suas particularidades e especificidades, como vimos até agora. Entretanto, senso comum, essas comunidades têm mantido um forte estabelecimento de etnicidade que, em alguns casos, sobrepõe o próprio Islã. São essas diferenças culturais e étnicas – árabe – que geram os conflitos entre os dois grupos: convertidos e nascidos muçulmanos (árabe).

O conflito, no conceito simmeliano, é positivo e vital – tanto quanto o consenso – para um grupo. Ele reúne forças de oposição a outro grupo igualmente associado. É reciprocidade acompanhada por “sentimento e de suas expressões”, que desempenha um papel integrador e cria uma relação de interdependência. (1992 *apud* Perez, 2003).

Se, por um lado, parece contra-senso ver como positivo o conflito gerado pela diferença étnica cultural da comunidade muçulmana, majoritariamente árabe, é interessante perceber que o grupo que tem se formado pelos convertidos, que se sentem “discriminados” dentro dessa comunidade, começa a se associar em oposição ao grupo dos árabes. No caso do Rio de Janeiro, esse embate ficou claro e um resultado concreto se apresentou. “União” tornou-se a palavra de ordem da comunidade. Em São Paulo uma “Sociedade Beneficente de Muçulmanos *Brasileiros*” se constituiu e, em Belo Horizonte, uma nova comunidade começa a se despontar. O “sentimento” de “discriminação” levou o grupo de muçulmanos não árabes a “expressar” o seu descontentamento, através da constituição de outros grupos.

Por outro lado, a comunidade muçulmana árabe reagiu. Foi criado um “Conselho Superior dos Teólogos de Assuntos Islâmicos no Brasil”, que, por sua vez, objetivou administrar e dar respostas, de forma coerente, respeitando a diversidade e especificidade brasileira. A idéia é que as questões islâmicas passassem a ser respondidas com pareceres unificados, assim como as referências e representações da comunidade, perante a sociedade, seguissem o mesmo caminho. “Nas palavras de *Imam Omar* [Rio de Janeiro]: ‘A idéia do Conselho surgiu para fortalecer os *Imams* e *Shaykhs* no Brasil, para organizá-los mais, unificar os discursos religiosos em nível nacional, principalmente quanto aos acontecimentos que ocorrem no Brasil e em outros lugares relativos ao mundo islâmico. Também para unificar os pareceres religiosos, porque no Islam existem quatro escolas de teologia e cada uma dá um parecer, então, [com o Conselho], formado por membros que representam as quatro escolas de teologia islâmica, será elaborado um parecer unificado sobre as questões que envolvem os muçulmanos no Brasil, como casamento e divórcio, por exemplo, dizendo

como as pessoas devem resolver essas questões de maneira islâmica. Para que todos os muçulmanos no Brasil tenham uma só referência de consulta sobre a religião e também para representar as comunidades muçulmanas junto às autoridades do país e a imprensa de uma forma mais consistente” (Chagas, 2006). Esse conselho é apenas uma das formas de “união” e de uma certa reciprocidade de expressão entre os dois grupos.

Finalmente, após a constatação de que as comunidades muçulmanas brasileiras são formadas, em sua grande maioria, por imigrantes árabes e seus descendentes, o que tem gerado, em grande medida, dificuldades de inserção dos brasileiros convertidos em função do seu caráter étnico e cultural árabe, pretendo, ao comparar com a comunidade muçulmana portuguesa, verificar se naquela comunidade, de maioria africana ou indo-africana, existem conflitos e dificuldades nas práticas religiosas dos convertidos ao Islã. Será pertinente saber se em Portugal existe algum tipo de tensão e quais são os fatores que levam às possíveis dificuldades ou não de inserção.

Em primeiro lugar, pelo fato de serem esses dois campos ligados por um passado histórico comum – o catolicismo –, é importante refletir sobre esse crescimento do Islã no mundo e, principalmente, de seu crescimento em relação ao catolicismo. Em segundo lugar, não podemos esquecer que a comunidade muçulmana árabe tem, no seu passado histórico, uma forte ligação com a tradição islâmica. Dito de outro modo, o Islã nasceu entre os árabes, o idioma árabe é a língua sagrada do Alcorão e os árabes empunham a bandeira do “ancestral fundador” da religião, pensando-a através da sua tradição histórica.

Torna-se importante entender, portanto, se o Islã – seja ele particularista ou universalista – gera as “identidades muçulmanas” definidas realmente por etnicidade ou se o aspecto étnico árabe se sobrepõe às demais etnias, por conta do seu passado histórico islâmico, reforçando o pensamento de Naipaul de que todo muçulmano de origem não árabe é um convertido (1999). No Brasil, dentro da comunidade muçulmana, os novos muçulmanos têm sido vistos como *convertidos*, enquanto na sociedade mais ampla, são vistos como *muçulmanos*. Assim, ainda que os muçulmanos de origem árabe sustentem a idéia de igualdade dentro da comunidade muçulmana brasileira, tem sido na *diferença* que os brasileiros convertidos têm se destacado.

Referências bibliográficas

- AL-JABRI, Mohammed A., *Introdução à crítica da razão árabe*, Editora Unesp, São Paulo, 1999.
- BORGES, Lucimar Antonia, *Religião e vocação para o comércio: elementos para a constituição da identidade de imigrantes muçulmanos em Goiás*, Universidade Federal de Goiás – UFG, Goiânia, 2004.
- CASTRO, Maria Cristina, *A construção de identidades muçulmanas no Brasil: Um estudo das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás*, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, São Carlos, 2007.
- CHAGAS, Gisele Fonseca, *Conhecimento, identidade e poder na comunidade sunita do Rio de Janeiro*, Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense - UFF, Niterói, 2006.
- CUNHA, Fawzia Oliveira B., *A presença da mulher no Islã*, Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF, Juiz de Fora, 2004.
- ESPÍNOLA, Cláudia Voigt, *O véu que (des)cobre; etnografia da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis*, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, Florianópolis, 2005.
- FERREIRA, Francirosy Campos B., *Entre arabescos, luas e tâmaras – performances islâmicas em São Paulo*, Antropologia Social da Universidade São Paulo - USP, 2007.
- FREYRE, Gilberto, Casa-Grande & Senzala, 23ª. Edição, Livraria José Olympio Editora S.A, Rio de Janeiro, 1984.
- GEERTZ, Clifford, *A interpretação das culturas*, LTC-Livros Técnicos e Científicos Ed., Rio de Janeiro, 1989.
- GOFFMAN, Erving “Estigma e Identidade Social” in *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1982, p.11-50.
- HAMID, Sônia Cristina, *Entre a guerra e o gênero: Memória e identidade de mulheres palestinas em Brasília*, Programa de pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília – UnB, Brasília, 2007.
- JARDIM, Denise Fagundes, *Palestinos no extremo sul do Brasil: identidade étnica e os mecanismos sociais de produção da etnicidade. Chuí/RS*, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, Rio de Janeiro, 2000.
- MARQUES, Vera Lúcia M., *Conversão ao Islam : o olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição*, Pós-Graduação em Antropologia, Departamento de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, 2000.
- _____, “Conversão ao Islã no Brasil : Diferenças étnicas e a construção das novas identidades”, in *Islam en lusophonies - Islão nas lusofonias - Islam in Portuguese-speaking Areas*, TIESLER, Nina Clara (ed.), Leiden-Boston, Brill, 2007, Volume XIV (1), 289-303.
- MONTENEGRO, Silvia Maria, *Dilemas Identitários do Islã no Brasil: a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro*, Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, RJ, 2000.
- NAIPAUL, V.S., *Entre os Fiéis*, Cia das Letras, São Paulo, 1999.
- PACE, Enzo *apud* FERREIRA, Francirosy Campos B., *Entre arabescos, luas e tâmaras – performances islâmicas em São Paulo*, Antropologia Social da Universidade São Paulo - USP, 2007.
- PETERS, Roberta, *Imigrantes Palestinos, famílias árabes: um estudo antropológico sobre a recriação das tradições através das festas e rituais de casamento*, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRS, Porto Alegre, 2006.

PEREIRA, Lenora, *A discreta presença dos muçulmanos em POA: uma análise antropológica das articulações de significados e da inserção do islamismo no pluralismo religioso*, Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, Porto Alegre, 2001.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha, “Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil” in *Revista USP*, no. 67, setembro/novembro, SP, 2005, p.228-250.

RAMOS, Vlademir Lúcio, *Conversão ao Islã: uma análise sociológica da assimilação do ethos religioso na sociedade muçulmana sunita em São Bernardo do Campo na região do grande ABC*, Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Faculdade de filosofia e Ciência da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, SP, 2003.

SENA, Edmar Avelar de, *O Islã no meio de nós: o caso da comunidade muçulmana de Minas Gerais e sua inserção no contexto religioso belorizontino*, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF, Juiz de Fora, 2007.

SIMMEL, Georg, *apud* PEREZ, Léa Freitas, “Conflito Religioso e politeísmo dos valores em tempos de globalização”, *Religião e Violência em tempos de globalização*, Pereira, Mabel Salgado e Santos, Lyndon de A. (org), São Paulo, Paulinas.

TIESLER, Nina C., “Muçulmanos na Margem: A Nova Presença Islâmica em Portugal”, in IV Congresso Português de Sociologia, Lisboa, 2000.

VELHO, Gilberto, *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1994, cap. 1, 2, 3, 9 e 10.

WEBER, M., *Fundamentos da sociologia compreensiva*, parte II, capítulo 2, s/d.

ZAIA, Marcia Cristina, *O véu não cobre pensamento: imigrantes muçulmanas em São Paulo*, Programa de Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, SP, 2006.