

**PARA LÁ E DE VOLTA A ALLAH:
IDENTIDADE E RELIGIOSIDADE ENTRE
MUÇULMANOS SUNITAS NO NORDESTE
DO BRASIL**

*Maria Patrícia Lopes Goldfarb
Universidade Federal da Paraíba*

*Vanessa Karla Mota de Souza Lima
Universidade Federal da Paraíba*

Resumo: Este trabalho investiga a construção de identidades muçulmanas entre os revertidos brasileiros na comunidade islâmica sunita, cidade de João Pessoa-Paraíba, Brasil. Por meio da observação participante e análise dos discursos dos adeptos da religião islâmica, objetivamos compreender como se dá a apreensão do sagrado e da religiosidade; bem como as formas de sociabilidades deste grupo. Buscamos também considerar, a partir das práticas islâmicas, como os indivíduos reorganizam o seu cotidiano, atentando para códigos morais, religiosos e socioeconômicos, que envolvem as formas de construção desta identidade. Assim, analisamos como se dá a constituição da identidade religiosa destes sujeitos ante a dogmática e práticas de uma religião tradicional como a islâmica.

Palavras-chave: Identidade. Antropologia da religião. Muçulmano. Islamismo.

There and back to Allah: Identity and religiosity among Sunni Muslims in North East Brazil

Abstract: This paper investigates the construction of Muslim identities among Brazilian reverts in a Sunni Islamic community in João Pessoa, Paraíba, Brazil. Through participant observation and discourse analysis of the community members, our aim is to examine how understandings of the sacred and religiosity come about, as well as the forms of sociality in this group. We also consider, through the Islamic practices, how individuals organize their daily life based upon moral, socioeconomic and religious codes, which involve the construction of this identity. Thus, we analyze this identity construction through the dogma and practices of the traditional Islamic religion.

Key words: Identity. Anthropology of religion. Muslim. Islam.

Apresentação

Este trabalho é fruto de pesquisas realizadas no litoral do Estado da Paraíba, região Nordeste do Brasil; e surgiu com o intento de estudar a construção de identidade religiosa entre um grupo islâmico sunita. Conforme nos aponta Pinto (2005), os estudos sobre comunidades islâmicas tornam-se cada vez mais relevantes no mundo global, uma vez que compreendem grupos inseridos em processos religiosos, sociais e políticos em escala global.

Tomamos aqui a noção de comunidade conforme adotada pelo sociólogo Max Weber (1994), definida não como uma realidade fechada e acabada, mas em volta de construções identitárias.

A pesquisa etnográfica desenvolveu-se num ambiente urbano, caracterizando a comunidade muçulmana em João Pessoa como produto do fenômeno de ressurgimento e migração da fé, próprias da pós-modernidade vivenciada nos centros urbanos. Na trilha do antropólogo Magnani (2009), buscamos desenvolver um olhar “de perto e de dentro” dos adeptos revertidos do Islamismo em João Pessoa.

De modo singular o islamismo é uma religião que se propõe ser acontextual, ou seja, não é regida por nenhuma noção de enquadramento cultural da mensagem à cultura do seu tempo ou país. É óbvio que ao longo das suas conquistas territoriais e da expansão religiosa, o Islã se transformou em uma religião, do ponto de vista dos seus adeptos, heterogênea (Geertz, 2004). Assim, como nos mostra Ramos (2003: 19), o Islã não está ligado a uma única civilização, havendo uma diversidade e complexidade que permeia este universo religioso e cultural. Portanto, “ainda que marcado por um cotidiano de práticas religiosas, é muito mais complexo do que as simples emissão e recepção dos seus preceitos” (Campos Barbosa, 2007: 21)

A Comunidade muçulmana Sunita como campo de pesquisa: fazendo etnografia à experiência de ter “estado lá”

Para a realização da pesquisa, optamos pelo chamado método etnográfico, com ênfase na “observação participante” e privilegiando a “técnica da análise do discurso” (Durham, 2004: 25-26). Deste modo, a pesquisa teve um caráter qualitativo; e teve por objetivo a compreensão das falas dos sujeitos; confrontadas com a realidade observada durante o trabalho de campo. É necessário frisar que entendemos a etnografia como uma experiência física e subjetiva de imersão no universo estudado, quer seja teoricamente analisado ou empiricamente observado.

No tocante ao universo de pesquisa, foram observados o Centro islâmico, a

Associação Desportiva Beneficente, a ABEM – Associação Desportiva Muçulmana da Paraíba e a Academia Mesquita Brothers. No espaço da Academia Mesquita Brothers, Bairro do Bessa, há uma sala ornamentada e sacralizada pelos adeptos da religião, onde se reúne um pequeno grupo de muçulmanos pessoenses, sob a orientação do líder islâmico Muhammed Mesquita, para estudos, palestras de orientação religiosa, debates e orações.

O Centro Islâmico Pessoaense está localizado Bairro dos Estados e é dirigido pelo seu presidente João (Ibrahim) de Deus. É lá que se concentram o maior grupo de muçulmanos pessoenses e estrangeiros, com o propósito de estudar regularmente a língua árabe aos domingos; e nas sextas-feiras participar dos estudos, das orações diárias e de encontros islâmicos. Foram nesses espaços e com esses sujeitos que realizamos a pesquisa de campo.

Nos anos de pesquisa pudemos observar um fluxo constante de pessoas entre estes espaços de fé, pois as comunidades são formadas por brasileiros revertidos e estrangeiros (africanos, libaneses, marroquinos, etc.) que visitam tais espaços.

Com relação às técnicas de pesquisa, foram utilizadas Gravações de áudio - como forma de captação das falas para posterior análise dos dados; e o uso de fotografias - como um aporte para a análise das práticas cotidianas como vestes, ritos, personagens e para o registro dos espaços onde os sujeitos se reúnem para as práticas religiosas. Ainda aplicamos questionários – que possibilitaram o mapeamento socioeconômico dos sujeitos pesquisados.

“Para lá e de volta a Allah”, uma análise da religião islâmica

O Islã (do árabe *إسلام*, transl. al-Islā), na perspectiva religiosa dos seus adeptos, é “eterno”. Para a teologia islâmica, a religião muçulmana significa a verdadeira religião, dada por Deus aos homens, sendo infundável. De acordo com o entendimento islâmico, há um sentido de monoteísmo, que é “posto” no coração dos homens desde o seu nascimento. É uma concepção que diz respeito à eternidade e o sentido de um Deus único, a quem toda a humanidade nasce submissa ou entregue.

Ferreira também apresenta outro sentido para a palavra o de entrega: “No dicionário árabe-português, de Helmi Nasr, Islam significa entrega, obediência completa a Deus, além de ‘a religião do islã’ e ‘islamismo’” (Nars, apud Ferreira, 2007). E destaca: “(...) faço uso do termo entrega, não apenas porque se trata da tradução correta (...) mas também por considerar que há uma entrega desse muçulmano que professa a sua religião” (Campos Barbosa, 2007: 19). Destaco também a definição do documentário da BBC “A História das Religiões – Islamismo”, onde o ser muçulmano é definido como não apenas um sistema de crenças, ao qual o fiel se submete, mas, uma postura da vida. É como se no ato da reversão, o muçulmano declarasse: “Eu me comprometi sem reservas a me submeter (entregar) a vontade de Deus”.

Assim, o islã é concebido entre os seus adeptos, como a religião “natural” da humanidade. Na narrativa histórica, o Islamismo surgiu no século VII, na península arábica, com as pregações do hanif (Matos, 2009: 449-464) Abu al-Qasim Muhammad ibn’Abd Allah ibn’Abd al Mut talib ibn Hashim que conclamava o povo do território arábico a uma nova forma de vida religiosa, cultural e social.

E o islã oferece muito mais do que uma religião. Concede a oportunidade de compartilhar a ideia de unidade, isto é, o que os tornam um grupo de “iguais”, de propagar os seus conhecimentos nas ciências, nas artes, na literatura, na medicina, por todo o mundo e, principalmente, possibilitou o surgimento de um povo, demarcando novas fronteiras geográficas e políticas no mundo.

O islã possibilitou importantes reformas sociais e políticas, concedendo a oportunidade de uma nova posição na sociedade para mulheres, pobres e escravos. Ao mesmo tempo, fortaleceu os aspectos que considerou mais positivos da cosmovisão árabe, como a lealdade, a honra, a força, o orgulho, a hospitalidade e a família. E assim se expandiu. Conquistou diversos territórios ao longo de sua trajetória nos últimos catorze séculos. Ultrapassou as fronteiras do deserto e chegou a outros territórios. Nesse processo, viu sua unificação a traços culturais específicos e distintos, especialmente na vida cotidiana.

Enfim, as culturas muçulmanas são múltiplas e diversificadas. O islã, já afirmou Geertz (2004), não é uma religião homogênea. A vida do revertido islâmico é uma vida de obediência religiosa (Matos, 2009: 452). É notório o fato de que as palavras do Al Corão regem em larga amplitude a vida nos países islâmicos, sofrendo variações de acordo com as posições políticas e religiosas do governo. São os escritos do Al Corão, das Haddit e a Sharia, que constituem o tronco onde toda a ideologia islâmica se desenvolve.

O islã hoje é praticado por cerca de 1,57 bilhões de muçulmanos, ou seja, quase 25% da população mundial (Ribeiro, 2012: 108.), distribuídos na sua maioria entre a Ásia, Oriente Médio e África. A maioria dos muçulmanos não é árabe. Segundo dados da Folha de S. Paulo o Islamismo, apesar de ser uma religião em crescente expansão, ainda é minoria na Europa e Américas mesmo com o amplo contingente migratório. Os maiores grupos de muçulmanos estão localizados em regiões como Ásia, Oriente Médio e África.

Em alguns países, como o Brasil, é um grupo minoritário, mas que desenvolve amplas ações de proselitismo através de entidades divulgadoras do islamismo como é o caso da FAMBRAS - Federação das Associações Muçulmanas no Brasil com sede em São Paulo e responsável por “[...] fortalecer e unificar as diversas entidades islâmicas no Brasil [...] sendo em grande parte, responsável pelo contínuo crescimento, fortalecimento da prática e da cultura islâmica”.

No Brasil a trajetória histórica do Islã remete ao período da colonização do país, quando são traficados escravos de origem africana que eram muçulmanos, conhecido como Malês. Depois o país vivencia períodos de imigrações de países como Palestina, Síria e Líbano, motivados por conflitos étnico-religiosos. Mais recentemente presenciamos a entrada de árabes muçulmano no Brasil, isso especialmente por conta de

conflitos político-religiosos, como é o caso da palestina.

O Islamismo na Paraíba

Há na memória coletiva dos muçulmanos paraibanos uma tradição rememorada, que situa os primeiros muçulmanos na Paraíba entre os tropeiros da região da Borborema, que seriam árabes que há dois séculos circulavam pelo interior do estado rumo a Pernambuco e ao Rio Grande do Norte.

O fato é que, se não pudemos comprovar a origem muçulmana de alguns tropeiros da Borborema como os primeiros muçulmanos reconhecidos na Paraíba. Na história recente, há um grupo de conversos em Campina Grande e uma família muçulmana em Coxixola, interior da Paraíba.

Na capital, a presença islâmica passa pela reversão do boxeador Muhammad Mesquita, e a abertura da Sociedade Beneficente Esportiva Muçulmana da Paraíba; bem como a reversão do Sr. João de Deus Cabral e a fundação do Centro Islâmico na cidade.

A religião como sentido da vida e a construção da identidade islâmica entre os revertidos pessoenses

Como já frisamos, o discurso islâmico é marcadamente identitário. A identidade passa a ser construída a partir do sentido de Unicidade. Allah é totalmente cósmico, totalmente sagrado. Para traduzir o ato de manifestação do sagrado, Eliade (2010) sugere o termo hierofania como necessário, pois se refere apenas ao sagrado que se revela. A cada nova religião, uma nova hierofania, isto é, uma consciência baseada na existência do sagrado como algo completamente oposto ao mundo profano.

De acordo com as narrativas do grupo pesquisado, no Islã o sagrado é revelado por meio de experiências sobrenaturais, cuja revelação não encarna em si a divindade, mas se expressa na Palavra. Assim: “Se, para o cristão, o verbo encarnado é Jesus, para o muçulmano, é o Alcorão. Trata-se do Verbo do Altíssimo que desceu a terra. Verbo que se fez escrita e escrita que se manifestou na caligrafia” (Cf. Hanania, apud Campos Barbosa, 2007, p. 20).

O sagrado é também experienciado em todas as formas e valores da vida; e o cotidiano do muçulmano religioso deve ser vivido no universo do sagrado. Não é à toa que a tradição islâmica remonta a um tempo imemorial, mítico, reverenciado pelo crente como forma de legitimação e autoridade da fé. O tempo, e sua antiguidade, portanto, passa a ser significado como organizador da vida social e religiosa, sempre evocado e rememorado como forma de legitimar as ações e a identidade islâmica (Campos Barbosa,

2007: 126).

No universo da pesquisa a religião é entendida como “um espaço distintivo das crenças e prática cotidianas correlatas, onde a visão de mundo e o ethos seriam responsáveis pela “legalidade” religiosa, mantendo a coesão social; sendo a fé justificada por meio da objetividade da práxis teológica.

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

(...) os muçulmanos no Brasil apresentam múltiplas formas de identidade e religiosidade que os conectam tanto com codificações transnacionais do Islã, quanto com as configurações locais do campo religioso em que se inserem (Pinto, 2005: 249).

Dentro do território nacional brasileiro, a experiência religiosa islâmica reúne o ritual e a doutrina como mecanismos de conexão com versões objetificadas e globalizadas do Islã (Pinto, 2005: 248). De modo singular, o islã é uma religião não é regida por nenhuma noção de enquadramento cultural da mensagem à cultura do seu tempo ou país. Desse modo, a única assimilação permitida aos revertidos diz respeito aos deveres da religião.

Com base no pensamento de autores como Barth, Poutignat e Streiff-Fenart (1998), observamos as definições identitárias através dos chamados traços diacríticos, que são utilizados para demarcar as fronteiras; que não são estáticos, pois podem ser transformados de acordo com as demandas de cada grupo (Barth, 1998).

Para Goldfarb (2004) “A identidade implica num processo de seleção de elementos - sinais diacríticos - dos quais os atores se apropriam para sua identificação”.

Entretanto, os sinais ou valores que as pessoas escolhem para encadear suas identidades não são necessariamente os mais importantes, os que possuem objetivamente o maior poder de demarcação. Uma vez selecionados e dotados de valor emblemático, determinados elementos culturais passam a ser vistos como a propriedade do grupo, sua marca, no duplo sentido de atributo substancial e de posse (...) (Goldfarb, 2004).

Observa-se entre os revertidos, a adoção de um novo nome, o que é, historicamente, uma forma de negação da vida anterior e de resistência às pressões da sociedade não islâmica. Parece-me que a nomenclatura é utilizada pela comunidade para demarcar ou reforçar as fronteiras religiosas entre islâmicos e não islâmicos, cuja identificação se processa por meio da tradição religiosa. Segundo Wali revertido ao islã em 2002, “o novo nome tem como função despertar uma qualidade específica no convertido, agraciá-lo com as bênçãos que a nova denominação traz” (Wali, 2003: 66).

Note-se que não se trata de um simples nome ou ato de nominar; mas de atribuição de um nome que recebe toda uma significação religiosa, bem como serve como

marca da nova condição do crente, agora revertido ao islamismo e suas regras de vida. Assim, é comum ver revertidos brasileiros assumirem nomes como Mohamed, Ibrahim, Abdul e no caso de mulheres, Khadeejah ou Aisha (Ribeiro, 2012).

Essa mudança é simbólica, mas funciona dentro da comunidade religiosa e seus circuitos, embora não tenha função ou mudança legal ou civil. No campo pesquisado a mudança do nome é algo comum, principalmente como forma de “unidade” e reconhecimento de adesão à religião e a vida islâmica.

As vestimentas também aparecem como sinais diacríticos. Entre os homens existem roupas específicas para alguns rituais, embora no dia-a-dia não haja mudanças externas obrigatórias. Há os que optam por deixar a barba crescer em obediência a Sunnah do profeta, e geralmente não ficam sem camisa na presença das mulheres e usam uma roupa adequada para dormir.

A orientação para os muçulmanos é que cubram “do umbigo até os joelhos” e que se vistam com recato e modéstia. Algumas vestes são bem comuns em alguns países muçulmanos como o thoub ou a jalabiya, segundo a tradição islâmica considerados padrões de vestimentas, por serem usadas por Muhammad. Outro aparato mais comum entre os muçulmanos é a taqiyah, usado na cabeça por recomendação do profeta: “A distinção entre nós e os politeístas é os turbantes sobre as nossas cabeças”. Os homens devem ser discretos, e, portanto, não podem usar ouro ou seda em público.

No caso das mulheres há recomendações mais severas que devem ser seguidas no uso das vestes (Muslimah, 2010). Entre as mulheres revertidas pessoenses houve a disposição de seguir as orientações da religião, se adequando a mesma. No entanto, para algumas, o uso do hijab – véu - ainda é fonte de estranhamento e conflito pessoal.

Embora prescritivamente obrigatório, as mulheres destacam que o seu uso no cotidiano não é impositivo, não é algo determinado por uma liderança ou por seus maridos, por exemplo. Mas, no caso das revertidas brasileiras, embora seja uma decisão pessoal, as vestes representam uma forma de afirmação religiosa, uma postura para a prática ou adesão religiosa. A maioria das mulheres sabe que o uso do véu é um sinal externo da sua fé e de seu pertencimento religioso, que é entendido como forma de obediência a Deus, servindo como um sinal diacrítico da fé.

Como nos aponta Chagas (2007), o hijab faz “parte da tradição islâmica mais ampla”, assim, faz parte das necessidades comuns, especialmente durante os rituais religiosos, cujo uso está associado aos termos “estar pronta”, “ser tocada por Allah” e “obediência a fé”, marca de adesão a sua comunidade de pertencimento.

De modo geral, o muçulmano pessoense tem relatado o seu esforço por viver a prática da religião na sua vida diária, seja no trabalho, no casamento, no meio familiar e onde quer que estejam; onde a da’wah pessoal também é muito enfatizada.

A reinvenção do islamismo a partir do conceito de "New Islã" entre os muçulmanos pessoenses

Observamos na pesquisa que ser muçulmana ou muçulmano é, sobretudo, uma forma de se reinventar, de reconstruir a sua visão de mundo e, portanto, de si mesmo. No caso do Brasil, existe, na concepção dos adeptos desta religião, a necessidade da construção de uma “especificidade” do islã para o contexto brasileiro. É usada a expressão “New Islã” ou “islamização”, a “religião pura”, o “islão verdadeiro”, um “islão brasileiro” ou um “islão com rosto mais brasileiro” (Marques, 2011).

No entanto, ao que parece, há opiniões bem contraditórias dentro da comunidade muçulmana no país sobre esse novo “olhar” muçulmano para os revertidos brasileiros. Mas é consenso a necessidade de preservação da identidade muçulmana, pois o sentido de pertencimento não pode jamais ser negligenciado.

Com a adesão de vários povos ao islamismo, o seu significado para estes novos adeptos se concentrou nos preceitos religiosos e na normatividade destes na orientação da conduta diária da vida. Há, por exemplo, a noção de sacralidade de alguns espaços na religião muçulmana; sejam territórios (como as cidades de Meca e Medina), ou espaços para a prática ritual, como uma sala ou uma casa.

Outro elemento que tem muita importância para a sacralização pelos fiéis da comunidade muçulmana pessoense é “a voz e a performance corporal”. Ela delimita as fronteiras espaciais e temporais do sagrado. Ao pronunciar a adhan é estabelecido um retorno a um tempo ritual e da sacralidade do lugar. Ali, entre os pares e durante a “entrega” física e religiosa, o fiel também constrói a sua identidade. Essa identidade, no entanto, evoca a “naturalidade do ser muçulmano” como mecanismo de reafirmação da verdade temporal da doutrina; percepção que está diretamente atrelada ao conceito de reversão.

O sentido de reversão está ligado à compreensão dos adeptos do islamismo de que todos os homens nascem “submissos” a Deus; daí se origina o termo “Muçulmano” (onde Muslim refere-se á submetido) Os discursos religiosos que são veiculados acerca da Reversão pautam-se na ideia tradicionalmente aceita de que este é um fato natural, dado por Deus, essencializado e outorgado pelas figuras de personagens como Abraão, Ismael, Davi, Salomão e até mesmo Jesus Cristo, mencionados no Alcorão e considerados como “submetidos a Deus” e, portanto, muçulmanos.

Assim, observamos que para ser muçulmano é preciso considerar todos os idiomas que podem ser acionados para cruzar esta identidade, como gênero, origem, etc., e o convívio enquanto membro da comunidade de fiéis é sempre narrado como mecanismo de fortalecimento da irmandade.

No caso da comunidade pessoense, a reversão se dá em indivíduos que tiveram contato seja por internet ou por amigos com outros muçulmanos, nacionais ou estrangeiros. São em geral, e essa é uma característica bem peculiar, ex-protestantes ou cristãos de outras denominações religiosas.

Fiz a reversão em janeiro de 2008, não encontrei dificuldade em ser muçulmano porque não difere muito do cristianismo, amamos os mesmos profetas e respeitamos os livros sagrados, observamos mais as leis divinas e encontramos mais facilidade em segui-las. Conheci o Islã pela internet. Pesquisando e conversando resolvi me reverter. Minha reversão cabe unicamente à observância do comportamento dos muçulmanos quanto a reverência e respeito a Deus; vi isso pela minha passagem no Oriente Médio, e me fez refletir de como relaxadamente eu fazia a obra de Deus como Missionária de uma Igreja Protestante(...). (Hani, 60 anos)

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

Sou revertida há seis meses. Minha reversão se deu após a leitura do Alcorão. Eu já vinha estudando anteriormente até entrar em contato com o Centro Islâmico de João Pessoa. A leitura foi o Alcorão abrindo meus olhos e meu coração para o caminho de felicidade e paz. (Amatullah, 22 anos)

Os *revertidos* pessoenses têm uma forte identificação com as questões globais de âmbito sócio-político, cultural e religioso do Islamismo:

Eu sempre fui voltada para o lado oriental e sempre estudei muito a religião até que tomei a decisão: é aqui que eu quero ficar até o último dia da minha vida! Eu sempre fui voltada para o lado oriental e um dia resolvi me aprofundar e consegui algumas pessoas que me ajudaram muito, até que decidi que era realmente o que eu queria (Hadiya, 41 anos)

Observamos nas falas uma conexão entre a religião e o “mundo árabe” ou “mundo oriental”, que serviu também como atrativo para as reversões. Além das vestes e dos nomes, têm na língua árabe um valorativo sinal diacrítico da fé. Como aponta Talal Asad (1986: 14), o islã, como uma tradição discursiva, precisa manter a ortodoxia, o que supõe relações de poder que sustentem o papel das autoridades religiosas ou dos membros em interpretar os textos sagrados e transmiti-los para os fiéis.

Atualmente o grupo de frequentadores da Mesquita e do Centro Islâmico em João Pessoa é bastante diverso. Há revertidos e migrantes estrangeiros que chegaram ao Brasil a trabalho ou através de casamentos com brasileiras. Desse modo, o processo de aprendizado do Islã não envolve apenas o engajamento individual do muçulmano, mas também a mediação daqueles que são autorizados pela tradição religiosa a falar por ela.

Muitos, em especial as mulheres revertidas apontam a internet e a influência de alguns muçulmanos (amigos ou pretendentes matrimoniais) na sua reversão:

Sou revertida há um ano. Foi uma surpresa por eu jurar como todo mundo que pra ser muçulmano tinha que nascer árabe, e foi por um amigo argeliano que descobri que eu poderia me reverter ao islam (Ahlam, 38 anos)

Para os entrevistados revertidos, a dimensão religiosa é moldada através dos

processos de interação, que forma a “unidade” de fieis, apesar de uma diversidade de trajetórias e histórias de vida que encontram na religião as respostas para suas questões existenciais.

Observamos ainda que os sujeitos da pesquisa reconhecem diferenças entre um “muçulmano de origem árabe” e um “muçulmano revertido”, pois atestam que os primeiros detem um maior conhecimento do Livro sagrado e seus ensinamentos, assim como a língua árabe e costumes atrelados a um “comportamento religioso”:

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

Entretanto, este reconhecimento é relativizado a medida em que a “obediência e temor a Allah” é a mesma para todo e qualquer muçulmano de fê, independente da nacionalidade, num sentido de comunidade religiosa que enfrenta, onde quer que esteja, as mesmas questões internacionais, como estigmas, hostilidades, etc.

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

Considerações finais

Quando essa pesquisa teve início, há quatro anos, surgiu como fruto de alguns questionamentos quanto ao “ser muçulmano” num contexto totalmente diverso daquele que o islã historicamente emergiu. Como essa nova forma de ser, de pensar, é construída a partir da adesão do fiel as doutrinas performáticas e ideológicas do se fazer muçulmano? De que modo se dava essa nova forma de ver o mundo? Como essa nova identidade era expressa na sua vida cotidiana? Questões como estas nortearam nossa prática antropológica durante o período em que estivemos no campo.

Verificamos que o “ser muçulmano” se expressa não apenas no discurso, mas em todas as formas possíveis de sentido e experiência do sujeito. Entendemos que a construção da identidade se dá a partir da assimilação do discurso da religião, bem como na ortopáxis da sua vida.

O sujeito muçulmano vive uma situação de limiaridade e marginalidade social a partir da sua escolha religiosa, muito atribuída à visão midiática e política que está à disposição dos brasileiros em geral. A religião dos “terroristas”, das mulheres “oprimidas”, não é a religião que se vê no campo. De fato, ocorreu uma aproximação e vivência com a alteridade, o que nos trouxe algumas respostas e a certeza de muito ainda a investigar.

Espera-se que esse trabalho contribua para novas formas de entender o diverso,

de perceber outras configurações de identidade local, de modo que os sujeitos que compartilham os mesmos espaços geográficos, ainda que não compartilhem as mesmas ideias e religiosidades, concebam-se como diferentes, mas iguais no sentido pleno do direito a cidadania, da vida em comum.

Referências bibliográficas

ALCORAO. El Noble Corán y su traducción-comentario en lengua española. Abdel Ghani Melara Navio, 2004.

AGIER, Michel. Antropologia da Cidade: Lugares, Situações, Movimentos. Tradução de Graça Índias Cordeiro. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.

ALMEIDA, Ronaldo. “Pluralismo religioso e espaço metropolitano”, MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo. Religiões e Cidades – Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.

ARMSTRONG, Karen. O islã. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

_____. Em nome de Deus – O Fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ASAD, Talal. The Idea of an Anthropology of Islam. Washington: Georgetown University, 1986.

_____. “A Construção da Religião como categoria antropológica”, Cadernos de Campo, n. 19, pp. 264-268, 2010.

AZIM, Abdel. A Mulher e o Islam. Caderno de divulgação. Federação das Associações Muçulmanas no Brasil, 2013. Disponível em: www.fambras.org.br Acesso em: 15 abr. 2013.

CAMPOS BARBOSA, Francirosy. “Redes islâmicas em São Paulo: nascidos Muçulmanos e revertidos”, Revista Litteris, n. 3, novembro, 2009. Disponível em:

<<http://antropologiasocial.com.br/wpcontent/uploads/2010/10/redesislamicasemsaopaulo.pdf>> Acesso em: 6 set. 2011.

_____. 2009. “A teatralização do sagrado islâmico: a palavra, a voz e o gesto”, Religião e Sociedade, n. 29. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rs/v29n1/v29n1a04.pdf> Acesso em: 12 set. 2011.

_____. Entre Arabescos, Luas e Tâmaras: Performances Islâmicas em São Paulo. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2007.

BARTH, F. 1989. “Grupo étnicos e suas fronteiras”, POUTIGNAT, Philippe & FENART-STREIFF, Jocelyne. Teorias da Etnicidade. São Paulo: Difel, 1989.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “Enigmas e Soluções: exercícios de Etnologia e de ética”, Tempo Brasileiro. Fortaleza: Ed. Universidades F. Do Ceará, 1983.

DA MATTA, Roberto. “O ofício do etnólogo, ou como ter anthropological blues”, MAFRA, C; ALMEIDA, R. 2009. Religiões e Cidades – Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Editora Terceiro Nome. (Antropologia Hoje).

DA SILVA, Tomaz Tadeu. Identidade e diferença – A perspectiva dos Estudos culturais.. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

DA ROCHA PINTO, Paulo Gabriel Hilu.” Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil”, Revista USP, São Paulo, nº 67, setembro/novembro, 2005. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/67/17-pinto.pdf>> Acesso em: 20 set. 2011.

DE CASTRO, Cristina Maria. Muçulmanas no Brasil: reflexões sobre a relação entre religião e dominação de gênero. Revista Metodista, São Paulo, 2007. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/MA/article/view/698/699> Acesso em: 25 mar. 2013.

FONSECA CHAGAS, G. Identidades religiosas e fronteiras étnicas: um estudo do ritual da oração na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro. 2006. Dissertação (Maestria em Antropologia) Niterói, Universidade Federal Fluminense, PPGA, 2006.

GEERTZ, C. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1978.

_____. Observando o Islã: O desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2004.

_____. Nova luz sobre a antropologia. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

GONÇALVEZ DAMASCENO, Tatiane. “A construção da identidade na comunidade islâmica de Maringá” Revista Litteris. Dossiê Estudos Árabes & Islâmicos. n. 5. pp. 44-55, 2010.

JÚNIOR, Pessoa. “Paraibano alimenta sonho olímpico no boxe”. Disponível em: <http://www.interjornal.com.br/noticia.kmf?cod=18855413> Acesso em: 15 mar. 2013.

HOURANI, Albert. Uma história dos povos árabes. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ISLAM, Muhammad Muinul. “Towards a green earth: an Islamic perspective”, Asian Affairs, v. 26, n. 4, pp. 44-89, October-December, 2004.

LAPLANTINE, François. A descrição etnográfica. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

LOPES GOLDFARB, Maria Patrícia. O Tempo de Atrás: um estudo da construção da identidade cigana em Sousa-PB. 2004. Tese (Doutorado em Sociologia) Universidade Federal da Paraíba. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, 2004.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. “De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana”, Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 17, n. 49, pp. 11-29, 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092002000200002&script=sci_abstract&tlng=pt Acesso em: 15 mar. 2010.

MANSUR, Alberto Jorge Simões. Árabes: das origens à expansão. Curitiba: Nova Didática, 2002.

MARQUES, Vera Lúcia Maia. Mulheres e muçulmanas. Fazendo Gênero 9. Diásporas, Diversidades, Deslocamentos, 23 a 26 de agosto 2010, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil. Disponível em:

[http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278288843_ARQUIVO_MulhereseMuculmanas\[2\].pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278288843_ARQUIVO_MulhereseMuculmanas[2].pdf) Acesso: 25 mar. 2013.

_____. “Os muçulmanos no Brasil”, Etnográfica, v. 15, n. 1, pp. 31-50, 2011. Disponível em: <http://etnografica.revues.org/777>. Acesso em abril de 2013.

_____. “O islã no Brasil: Um estudo comparado. 26^a. Reunião Brasileira de Antropologia, 1 a 4 de junho, 2008, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

_____. Conversão ao Islam: o olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição. 2000. Dissertação (Maestria em Ciências Sociais) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2000.

MATOS, Keila. “Contextualização histórica, sociocultural e religiosa do islamismo”, Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 19, n. 5/6, pp. 449-464, maio/jun, 2009.

MAUSS, Marcel. “La nation”, Oeuvres. Paris: Les Éditions du Minuit. v.3, 1969.

_____. Sociologia e antropologia. São Paulo, EDUSP, v. 2, 1974.

MAWDUDI, Abul A'La Maududi. Towards understanding Islam. Lahore: U.K.I.M Dawah Centre, 1960. Disponível em: www.islambasics.com/index.php?act=download&BID=56. Acesso em: 3 nov. de 2012.

_____. Tawid – A fé na unicidade de Deus. Disponível em: <http://sbmrj.org.br/biblioteca/acervo-virtual/tawhid-a-fe-na-unicidade-de-deus> Acesso em: 3 nov. de 2012.

MONTENEGRO, Silvia. Dilemas identitários do Islam no Brasil – a comunidade

muçulmana sunita do Rio de Janeiro. 2000. Tese (Doutorado em Sociologia) IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2000.

_____. Identidades muçulmanas no Brasil: entre o arabismo e a islamização. Lusotopie, 2002, 2, pp. 59-79, 2002.

Disponível em: www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/montenegro.rtf Acesso: março de 2012.

MOTTA DA SOUZA LIMA, Vanessa Karla. Para lá e de volta a Allah: Uma análise antropológica sobre a construção da identidade muçulmana entre os revertidos brasileiros na comunidade islâmica sunita em João Pessoa – Paraíba. 2012. Dissertação (Graduação em Ciências Sociais), Universidade Federal da Paraíba, Brasil, 2012.

_____. Árabes: Uma abordagem para a contemporaneidade. Betel Brasileiro, 2002.

_____. “Individualismo e cultura”, Caos – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, n. 9, pp. 61-73, 2005.

_____. “O Jardim de Allah: o discurso ambiental islâmico a partir de aportes antropológicos da ecologia política”, Caos – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, n. 21, pp. 101-119, 2013.

MUSLIMAH. “A vestimenta da mulher muçulmana”, 2009. Disponível em: <http://www.mulhernoislam.com/2009/08/vestimenta-da-mulher-muculmana.html> Acesso em: 2 abr. 2013.

_____. “Por que os convertidos mudam de nome”, 2010. Disponível em: <http://www.mulhernoislam.com/2010/02/por-que-os-convertidos-mudam-de-nome.html> Acesso em: 2 abr. 2013.

OLIVEIRA NUNES, Edson. A aventura sociológica. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, pp. 25-35.

PINTO RIBEIRO, Lidice Meyer. “A implantação e o crescimento do Islã no Brasil”, Estudos de Religião, v. 26, n. 43, pp. 107-135, 2012.

RAMOS, Valdemir 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”, Dissertação (Maestria em Ciência da Religião), Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2003.

RIBEIRO DURHAM, Eunice. “Pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas”, A aventura antropológica – teoria e pesquisa. 4, 2004.

SAID, Edward Wadie. Orientalismo: O oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

VELHO, Otávio Gilberto. Antropologia Urbana – Cultura e sociedade no Brasil e em Portugal. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006.

_____. Individualismo e Cultura – Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1987.

WALI, Ibrahim Abdul. Conhecimento de Deus. Revista Religiões, v. 2, agosto, pp. 66, 2003.

WEBER, Max. Economia e sociedade – Fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

WIRTH, Louis. “O urbanismo como modo de vida”, VELHO, Otávio Gilberto O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987. Pp. 90-113.