

Os muçulmanos no Brasil

*Vera Lúcia Maia Marques*¹

Frente às perspectivas contemporâneas, tenho centrado meus esforços, através de entrevistas, de observações de campo, de pesquisas realizadas e de outras fontes de dados, em entender o universo religioso islâmico, colocando minha atenção não somente nos muçulmanos de procedência migrante, mas também nos muçulmanos por conversão. O objetivo é melhor compreender as diferenças culturais e religiosas contidas em suas práticas. Assim, o presente artigo tem como finalidade apresentar os muçulmanos no Brasil em alguns dos seus aspectos práticos: uso do *hijab*, 11 de setembro, mídia, divulgação do Islão, conflitos e inserções.

PALAVRAS-CHAVE: Islão, muçulmanos, convertidos, práticas, diferença, conflitos.

INICIO ESTE TEXTO COM O RESULTADO DE UMA PESQUISA RECENTE, realizada em mais de 200 países, que dá conta da existência de uma população muçulmana que atingiu 1,57 mil milhões de pessoas, o que representa 23% da população mundial, estimada em 6,8 mil milhões. Assim, quase um quarto da população mundial é muçulmana. Mais de 60% dos muçulmanos estão na Ásia e cerca de 20% no Oriente Médio e norte da África, sendo que essas duas últimas regiões têm a maior porcentagem de países de maioria muçulmana.² Vittorio Formenti, responsável pelo Anuário Pontifício, admitiu em entrevista ao periódico do Vaticano *L'Osservatore Romano* que um total de 17,4% da população mundial é católica, contra 19,2% de muçulmanos.³

1 A autora foi bolsista de investigação da Capes-Mec (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Ministério da Educação), no período de agosto de 2008 a janeiro de 2009, quando em investigação em Portugal, e bolsista da Fapemig (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais) durante o trabalho de campo no Brasil.

2 Pesquisa realizada em 2009 pelo Pew Research Center's Forum on Religion and Public Life. O Pew Forum está baseado em Washington, DC (ver <www.pewforum.org>).

3 Na ausência de dados comparativos mais recentes entre a religião católica e o Islão mantereí, como referência, os dados apresentados nessa entrevista de 29 de março de 2008 (ver <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u387109.shtml>>).

No Brasil, ainda que os muçulmanos sejam uma minoria, são merecedores de maior atenção do meio acadêmico, pois fazem parte da *ummah* ou comunidade de crentes que vem crescendo, seja em função dos deslocamentos migratórios propiciados pelas integrações globais, pelo maior contato com a religião através dos meios eletrônicos – mídias e Internet – ou pela conversão.

Acreditou-se que, com a modernização, o mundo ocidental seria um mundo sem muçulmanos, ou seja, que a diferença entre muçulmanos e não muçulmanos não existiria mais. O Islão seria apenas uma “recordação ou uma peça de museu”, nas palavras de S. Sayyid (2004: 65). Entretanto, a hegemonia do Ocidente tem sido abalada, entre outros acontecimentos, pelas descolonizações na Europa, redefinindo-se pela fenda criada entre o que se pensava universal e ocidental, gerando ao mesmo tempo uma “crise de identidade”, o que possibilitou a presença mais efetiva do Islão. “De facto, o Islão não é apenas uma das forças-chave em oposição à qual a identidade ocidental se forjou, já que parece também continuar a representar o passado da história do Ocidente”, diz Sayyid (2004: 65-66).

Assim, como um “espelho do passado”, nos termos desse mesmo autor, o Islão se instalou no Ocidente, rejeitando o secularismo e centrando-se em Deus, que o Ocidente matou. No entanto, Olivier Roy adverte que não faz sentido esperar que as sociedades muçulmanas sigam o mesmo processo de secularização do cristianismo nas cidades ocidentais, pelas diferenças de relações entre política e religião – não por causa da grande influência opressiva da religião na política, mas pelos fatores políticos (e sociológicos) e seus atores, que têm instrumentalizado e mantido uma atitude “conservadora, ossificando a religião” (Roy 2004: 5). Mesmo nos Estados seculares como a Turquia, a Argélia ou a Tunísia, tem-se mantido, segundo Roy, um Islão “conservador” e “subserviente”, ao invés de reformista ou crítico. “As múltiplas formas de expressão e revivalismo religioso, dentro das sociedades islâmicas, ultrapassam ou ignoram o Estado” (Roy 2004: 5), o que ocorre também quando não se tem um Estado para lutar ou quando os muçulmanos encontram-se em minoria ou divididos. Portanto, a islamização

“... accompanies the privatisation of faith, the formation of closed religious communities, the construction of pseudo-ethnic or cultural minorities, and identification with Western forms of religiosity or with the choice of a new kind of radical violence, as embodied by Al Qaeda” (Roy 2004: 5).

Há, assim, um crescente número de muçulmanos vivendo em países ocidentais e uma crescente expansão das diversas formas de religiosidade e da possibilidade de reinterpretação da religião. Um secularismo acompanhado por um revivalismo religioso. E, dentro desse cenário, os convertidos não devem ser ignorados, pois não se trata somente de uma conversão tal como tomada na

discussão clássica – ou seja, a conversão como ruptura com o antigo modo de vida, quando o crente assume uma outra postura diante de uma outra visão de mundo –, mas também de uma manifestação contemporânea em que as renovações espirituais e os contextos socioculturais transmutam na ideia de culturas ou de religiões, antes herdadas, e agora escolhidas, como têm analisado alguns intelectuais (ver Hervieu-Léger 2005; Sanchis 2007). Entretanto, a “contestação sociorreligiosa de que são portadoras as conversões” não pode ser ignorada (Hervieu-Léger 2005: 120).

Diante dessas perspectivas contemporâneas, tenho centrado meus esforços em tentar entender, através de entrevistas e observações, o campo religioso islâmico, colocando minha atenção não somente nos muçulmanos de procedência migrante, mas também nos muçulmanos por conversão, com o objetivo primeiro de melhor compreender as diferenças culturais e religiosas contidas em suas práticas no mundo ocidental e considerando que essa é uma das causas do crescimento do Islão no mundo.

Com efeito, as conversões ao Islão, como princípio da escolha, vão ao encontro das três figuras que Danièle Hervieu-Léger (2005) tão bem descreve em sua análise “do peregrino e do convertido”. O primeiro tipo de conversão é a mudança de religião como rejeição de uma religião herdada, ou seja, uma forma de romper com uma religião antes imposta e, portanto, nunca assumida, que será substituída por outra. A decepção com a religião anterior e a falta de laços comunitários são recorrentes nos relatos, principalmente nos daqueles que tiveram o catolicismo como religião inicial, ou seja, a maioria dos convertidos. Acrescenta-se ainda o fato de o Islão, terceira religião monoteísta, ser considerada a mais completa pelos muçulmanos. Além disso, a aceitação dos outros profetas e de similaridades da mensagem divina, principalmente entre esses cristãos que se converteram, propicia um melhor reconhecimento do Islão como uma religião a seguir. Isso não implica, porém, a inexistência de diferenças. Para os muçulmanos, Jesus é um profeta e humano, como foram Muhammad e os outros profetas, embora não seja divinizado. Portanto, as dúvidas sobre a Trindade, recorrentes entre os convertidos, são também motivações para a aceitação do Islão e para a conversão. Uma vez não aceitando essa concepção da equivalência entre Jesus e Deus, aceitam o *Tawhid* (unicidade de Deus), dogma islâmico.

Há também o indivíduo que se diz “sem religião”, mas que se identifica e se reconhece na religião que adota. Existe uma tendência ao aumento desse tipo de convertido nas sociedades secularizadas, principalmente pela falta de transmissão religiosa dos pais aos filhos. São pessoas que buscam suas crenças ou que, desiludidas por não as encontrarem, declaram-se ateias. Mas entre essas estão também aqueles que buscam na religião dos pais e dos antepassados a sua própria, como é o caso de alguns jovens migrados de procedência muçulmana (segunda ou terceira geração) que voluntariamente buscam o Islão como

a sua própria religião, numa espécie de “redescoberta das raízes” religiosas e culturais.⁴

Entretanto, essa forma de conversão diferencia-se da terceira forma, a “refiliação”, em que o indivíduo se redescobre dentro da própria religião. O protestantismo, o catolicismo e o judaísmo possuem exemplos claros desses movimentos de renovação. Esse é o caso, também, de jovens muçulmanos que retornam à religião, adotando práticas mais restritas, o que resulta, por vezes, em conflito familiar. Esses jovens passam a restringir a alimentação, a ser mais rigorosos em relação às práticas religiosas, as mulheres adotam o *hijab*. Essa forma não deixa de ser também um “retorno à tradição” (e eu diria, é também uma “redescoberta das raízes”), uma adoção de um “Islão étnico”, como bem aponta Hervieu-Léger (2005). Em qualquer dos casos, o convertido raramente separa “a observância e a escolha de uma ‘nova vida’: a prática, que marca a sua integração na comunidade, marca também a reorganização ética e espiritual da sua vida” (Hervieu-Léger 2005: 124). Assim, a mesma autora conclui:

“O ato de conversão cristaliza o valor reconhecido ao empenho pessoal do indivíduo que testemunha assim por excelência a sua autonomia de sujeito crente. Na medida em que ela implica ao mesmo tempo uma reorganização global da vida do interessado segundo normas novas e a sua incorporação numa comunidade, a conversão religiosa constitui uma modalidade notavelmente eficaz de construção de si num universo onde se impõe a fluidez das identidades plurais e onde já nenhum princípio central organiza a experiência individual e social” (2005: 128).

Dentro da complexidade das relações e afinidades, e como manifestação contemporânea das renovações espirituais, ainda que o Islão desperte uma imagem negativa no Ocidente, resultado das suas associações às radicalizações e aos terrorismos, os brasileiros têm optado por se converterem, constituindo-se, portanto, em mais um grupo no universo islâmico.

Os muçulmanos, que se inseriram de forma discreta no Brasil, passaram a ter maior visibilidade também em decorrência dos dilemas e conflitos gerados por essa imagem negativa que a mídia veicula. Temas relevantes – como o uso do *hijab*, o 11 de setembro, a divulgação do Islão, conversão, conflitos, adaptações das práticas religiosas – ajudaram à visualização desse grupo no país. Entretanto, a imprecisão em relação ao número de muçulmanos, tanto nas fontes oficiais (IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) quanto entre as instituições islâmicas, de certa maneira, persiste no âmbito nacional.

4 A expressão “redescoberta das raízes” foi usada por Pierre Sanchis (2007) em aula inaugural sobre cultura brasileira e religião, no âmbito do curso de Antropologia da Religião do mestrado da Universidade Federal de Minas Gerais (Belo Horizonte), em 2007.

Para se ter uma ordem de grandeza, as instituições islâmicas apontavam, em 2000, que existiriam entre quinhentos mil e dois milhões de muçulmanos no Brasil. Entretanto, o censo demográfico brasileiro demonstrava números que giravam em torno de 20.000 (IBGE 2000).⁵

EFEITO MIDIÁTICO: 11 DE SETEMBRO

Desde o 11 de setembro, os debates sobre o Islão foram intensificados, numa tentativa de conseguir explicações plausíveis sobre os ataques terroristas ao World Trade Center, nos Estados Unidos em 2001. Foram colocadas em pauta questões sobre o que é o Islão e o que ele diz sobre violência, terrorismo, democracia, etc. Assim, se tornaram um importante marco dentro e fora do mundo islâmico, colocando o Islão e os muçulmanos em evidência. Como resultado, os não muçulmanos estão mais bem informados sobre a religião e sobre a presença de grupos radicais, e a opinião pública se encontra altamente sensível a essas questões (Dassetto 2003).

E nesse caso, a mídia (e, eu diria, principalmente os meios eletrônicos e virtuais) integra um complexo mecanismo de construção do imaginário cultural, não somente pelo papel que desempenha seguindo o processo de globalização (no quadro do qual é efeito, causa e acelerador da informação e ainda da construção dos nossos mundos cognitivos), mas igualmente pelo importante papel que assume como expressão de cultura e como leitura e interpretação dessas culturas (Allievi 2003).

As publicações e imagens sobre as mulheres vestindo a *burqa* e a circuncisão feminina, que são costumes culturais, ou as polêmicas geradas pelas constantes divulgações de atentados terroristas, levam à sociedade visões que pouco, ou quase nada, representam o Islão. Com isso, também as ideias sobre a sexualidade e o uso do *hijab* são conotadas, quase sempre, com mulheres “oprimidas, alijadas do prazer sexual, obrigadas a aceitar casamentos poligâmicos” (Castro 2007: 162; ver também Ferreira 2007).

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

Assim, diante das repercussões midiáticas, o que se percebe, entre os grupos islâmicos no país e a sociedade em geral, são reações diversas, como as ocorridas em São Paulo, onde alguns muçulmanos tiveram as paredes de suas casas pichadas com frases agressivas – “fora terroristas” –, houve ameaças de

5 Hoje, fontes não oficiais apontam números que variam entre setecentos mil e três milhões, em todo Brasil, embora não existam comprovações (cf. revista *Época*, 31 de janeiro de 2009).

empregadores às muçulmanas que usavam o *hijab*, muçulmanas que foram impedidas de utilizarem transportes públicos e, com receio de agressões, algumas delas que tiraram o *hijab*.

Em resposta ao 11 de setembro, as lideranças religiosas no Brasil se manifestaram – por exemplo, a Liga da Juventude Islâmica Beneficente em São Paulo expressou-se contra o terrorismo, como revelou Castro (2007). Houve um esforço para desconstruir uma imagem do Islão ligada à violência e, com isso, um maior interesse em mostrá-lo como religião não violenta. Como resultado, a maioria das mesquitas abriu suas portas e os seus representantes passaram a dar maiores informações sobre o Islão e sobre os muçulmanos, se empenhando em desmistificar a ideia do Islão como sinônimo de terror (ver Espínola 2005; Chagas 2006). No Rio de Janeiro, por exemplo, houve maior procura dos cursos regulares de língua árabe e religião oferecidos pela mesquita e, em alguns casos, a sua frequência culminou em conversões, como apontou a investigadora Chagas (2006).

Através de investigações posteriores e da mídia, percebeu-se que, de fato, ocorreu um aumento das conversões no Brasil. Um exemplo foi o que declarou um *sheikh* a uma revista brasileira: “depois do 11 de setembro, aumentou muito o número de conversões”; os “brasileiros tomaram conhecimento da religião”.⁶ Os locais de oração no Brasil, nos últimos oito anos, passaram de 32 para 127 e espalharam-se para o norte do país (Amapá, Amazonas e Roraima), foi o que também revelou Feres Fares à mesma fonte.

Com a ampla divulgação do 11 de setembro, as contradições se acentuaram. A exemplo do que ocorreu no Ocidente (Roy 2004), o Alcorão tornou-se um *best-seller* numa feira de livros em Porto Alegre, no sul do país (Velho 2002). No mesmo período, a telenovela *O Clone*, exibida pela Rede Globo, ganhava notoriedade entre os telespectadores que se dividiam entre o 11 de setembro e a ficção que abordava o mundo árabe muçulmano. Na opinião de Otávio Velho, houve um “fascínio orientalista” por esse “outro”. Nesse caso, o próprio fundamentalismo pode ter sido “produto do Ocidente e de suas imagens orientalistas, que nos tornou uma espécie de ‘ocidentais fundamentalistas às avessas’”, sublinhou o autor (2002: 169-170).⁷ Se a exibição da telenovela, por um lado, apresentou à sociedade os muçulmanos “menos radicais”, por outro lado, trouxe à tona assuntos polêmicos como os casamentos arranjados, a dança do ventre e outros temas que suscitaram desconforto, entre os muçulmanos, devido aos aspectos que dizem não serem próprios da religião e sim dos “costumes árabes”. Julga-se, no entanto, que o estereótipo do “árabe rico” da

6 Revista *Época*, 31 de Janeiro de 2009 (ver <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI25342-15228-1,00-ISLA+CRESCE+NA+PERIFERIA+DAS+CIDADES+DO+BRASIL.html>>).

7 Ainda que o termo “fundamentalismo” tenha sido utilizado para designar as posições radicais de alguns muçulmanos, de fato, ele é de origem ocidental. Vem do protestantismo, principalmente norte-americano, que possui uma leitura literal da Bíblia.

telenovela exibida possa ter influenciado uma maior procura das mesquitas e culminado em conversões (ver Ferreira 2007; Castro 2007; Pinto 2005).

Curiosamente, a telenovela repercutiu, de certa forma positivamente, e não somente no Brasil. Em Portugal, Catarina Valdigem, que realizou sua investigação cerca de dois anos após a exibição da referida telenovela, ressaltou que, no discurso dos entrevistados, *O Clone* foi capaz de “desconstruir os estereótipos negativos associados ao Islão, após os ataques terroristas do 11 de setembro” e que foi “uma oportunidade para [os muçulmanos] explicarem os valores e a doutrina islâmica, adotando um discurso de diferenciação entre muçulmanos, entre homens de fé e fundamentalistas islâmicos” (Valdigem 2005: 12).

Enfim, a sociedade brasileira teve a oportunidade de conhecer o “outro”, ainda que corporificado pela ficção. Mas, embora não existam sinais evidentes de xenofobia no Brasil, como os que se apresentam em alguns países europeus ou nos Estados Unidos, a percepção do Islão pelos não muçulmanos ainda é, em boa medida, negativa. Com isso, os muçulmanos têm se colocado atentos às polêmicas que envolvem o mundo islâmico. Assim, a mesma mídia que provoca discussões acerca da religião e dos seus seguidores tem servido como veículo para que os próprios muçulmanos se posicionem diante dos seus e para a sociedade.

O CAMPO BRASILEIRO

Devido às diversidades (ou particularidades) que permeiam o universo islâmico, considereirei como melhor estratégia a não utilização do termo “comunidades”, preferindo a noção de “grupos”, quando em referência aos muçulmanos que compartilham uma mesma situação (em contraste com a de outros) e uma mesma linguagem, dentro da mesma religião, evitando, dessa maneira, qualquer tipo de interpretação ou conotação teórica e ética que não seja estritamente a que proponho discutir.

Os grupos linguísticos e a similaridade ritualística da vida religiosa alicerçam os sentimentos de afinidade. Mas afinidade não significa a não existência de diferenças. Assim como Michel Wieviorka traz o tema do estrangeiro, de Georg Simmel, para lembrar as relações distantes de um viajante ou de um trabalhador temporário, faço das suas (ou melhor, de Simmel) as minhas palavras sobre as complexas relações entre os muçulmanos de “procedência” (ou “nascidos muçulmanos”) e os “muçulmanos por conversão”, que nutrem sentimentos de “afinidade”, mas que esbarram em profundas “diferenças”: “a distância no interior da relação significa que o próximo é longínquo, ao mesmo tempo porém que o próprio fato da alteridade significa que o longínquo é próximo” (Wieviorka 2002: 96; Simmel 1984: 53-54).

A recorrência, entre a maioria dos brasileiros convertidos, da declaração de que existem dificuldades de relacionamento com os muçulmanos de

procedência árabe, sobretudo libaneses, sírios e palestinos, se dá em função de suas diferenças culturais. Em seus depoimentos, a tentativa de “arabização” se sobrepõe à “islamização”. É exatamente dessa região conflituosa que os convertidos no Brasil reivindicam o que chamam de “islamização”, a “religião pura”, o “Islão verdadeiro”, um “Islão brasileiro” ou um “Islão com rosto mais brasileiro” (ver Montenegro 2000; Chagas 2006; Ferreira 2007; Marques 2000, 2007; Ramos 2003).

Embora atualmente seja possível encontrarmos, entre os muçulmanos estabelecidos no país, imigrantes de outras origens – africanos, asiáticos, dentre outros –, ainda continuam a ser os “árabes” a maioria. Não obstante, outro perfil vem se delineando, pelo crescimento do número de convertidos, inclusive de jovens negros que, estabelecidos nas periferias das cidades brasileiras, divulgam o Islão pelo *hip-hop*, fenômeno que já é matéria da mídia, como se verifica na referência que segue:

“Enquanto o islamismo soou como religião étnica, trazida ao Brasil pelos imigrantes árabes a partir da segunda metade do século XIX, não houve identificação. Mas, quando o movimento negro, e depois o rap, difundiu a revolta dos malês como uma inflexão de altivez numa história marcada pela submissão, a religião passou a ser vista como raiz a ser”.⁸

Um perfil, antes nunca tão bem definido, agora se mostra. Os novos portavozes do Islão são jovens negros, ativistas que querem combater a desigualdade e divulgar o Islão nas zonas empobrecidas da periferia das cidades, aos presidiários, através do *rap* e de uma “formação política forjada no movimento negro”.

Até então marcado pela presença árabe, o Islão começa a despontar numa outra perspectiva. Esse movimento já conta, segundo a mídia, com “centenas” de jovens muçulmanos na periferia de São Paulo e “milhares” por toda periferia das cidades do Brasil. Porém, embora se apresente como uma perspectiva importante no universo islâmico brasileiro, dada a sua difusão, o fenômeno ainda conta com dados incipientes no campo das conversões. Em conversa

8 Revista *Época*, 31 de janeiro de 2009 (ver <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI25342-15228-1,00-ISLA+CRESCE+NA+PERIFERIA+DAS+CIDADES+DO+BRASIL.html>>). A revolta dos malês, a que se faz referência na citação, foi o seguinte: “Na noite de 24 para 25 de janeiro de 1835, um grupo de africanos escravos e libertos ocupou as ruas de Salvador, Bahia, e durante mais de três horas enfrentou soldados e civis armados. Os organizadores do levante eram *malês*, termo pelo qual eram conhecidos na Bahia da época os africanos muçulmanos. [...] Embora durasse pouco tempo, apenas algumas horas, foi o levante de escravos urbanos mais sério ocorrido nas Américas e teve efeitos duradouros para o conjunto do Brasil escravista. Centenas de insurgentes participaram, cerca de setenta morreram e mais de quinhentos, numa estimativa conservadora, foram depois punidos com penas de morte, prisão, açoites e deportação” (Reis 2003: 9).

com uma interlocutora, ao perguntar a sua opinião sobre esse movimento, ela disse: “no Rio, alguns integrantes do movimento *hip-hop* adotam nomes islâmicos, mas não têm nada de muçulmanos. A princípio, com a pouca informação que tenho, acho que é um modismo. Espero que, passada a ‘novidade’ alguns deles resolvam realmente seguir o Islão”.

Como vimos até o momento, as diferenças no campo islâmico brasileiro se apresentam não somente entre árabes e convertidos, mas também entre os convertidos. Todavia, não devemos ignorar as diferenças que também existem entre a maioria árabe em função das suas procedências nacionais e da vertente islâmica seguida (sunita, xiita, alauíta). Porém, mesmo que haja uma heterogeneidade migrante que forma grupos menores, os muçulmanos convertidos e os africanos têm se tornado mais visíveis entre o grupo majoritário.

Foi o que notei na mesquita Bilal Al Habashi, fundada em 2003 em São Paulo. Ali encontrei muçulmanos africanos, de várias procedências, fazendo *du'a* à sua própria maneira. Uma das minhas interlocutoras me disse: “Os africanos tinham um problema dentro das mesquitas porque eles não se adequavam. Ninguém aqui em São Paulo teve paciência para enxergar que eles são do jeito que eles são”. Segundo essa interlocutora, para essa mesquita foram africanos e muçulmanos negros brasileiros. Mas completa: “Aqui dentro é assim, passaporte livre para todo mundo. Então, tem indiano, marroquino, sudanês, nigeriano, brasileiro de todas as cores”.

A Sociedade Beneficente Muçulmana (SBM) do Rio de Janeiro tomou outra característica em função de sua maioria de convertidos e muçulmanos de outras procedências. Houve uma transformação ou “reconstrução social da realidade” (Velho 1994: 29-30). Fundada há mais de 50 anos, carregava o “estigma árabe muçulmano”, por ter sido criada por uma maioria de muçulmanos de ascendência árabe. Atualmente, contando uma maioria de não árabes, alterou o seu perfil. Todavia, ainda que minoria, os árabes marcam as suas presenças na liderança.⁹ Já em Campinas (São Paulo), o grupo de muçulmanos foi considerado “multiétnico”, cultivando um antiarabismo entre os imigrantes muçulmanos de procedência indiana que se dizem os “fiéis seguidores do Islão”, assim como entre os sudaneses que se consideram os “verdadeiros muçulmanos” (Castro 2007: 148).

Em Belo Horizonte o grupo se dividiu. Em conversa com um de meus interlocutores, foi dito que a diferença em relação às práticas foi uma das motivações. Se, por um lado, o entendimento da religião permitia a adoção de uma linha mais liberal, por outro lado, a pressão foi para manter a tradição, sem falar de outros envolvimento políticos e disputas de poder entre os nascidos

9 Ver Montenegro (2000) e Chagas (2006). Ainda que esse quadro tenha se alterado (o mandato dessa diretoria é de três anos), considero a SBM do Rio de Janeiro um bom exemplo dessa transformação/identificação, a que me referi.

muçulmanos (de procedência árabe) e os muçulmanos por conversão (ver também Sena 2007).¹⁰

Além da diferença de práticas e de procedência, há outros fatores de diferenciação que determinarão as subdivisões entre os grupos de muçulmanos. Nina Tiesler (2005) nota que, na Europa, a maioria dos muçulmanos procedentes de uma mesma região geográfica (turcos na Alemanha, indianos na Grã-Bretanha, magrebinos na França) reproduz traços “étnicos”. Quando no meu campo de investigação em Portugal, verifiquei que, além da diversidade de procedência que compõe o contexto islâmico, das variadas vertentes islâmicas (Islão sunita, Islão xiita *Ismaili Nizari*, Islão xiita *Isna Ashari*, *Ahmadia*, *Bahá’i*), dos múltiplos movimentos (*wahhab*, *tabligh jamaat*), das diferentes práticas religiosas (como os *milads* ou celebrações) que ajudam a compor o universo multifacetado nesse país, as questões socioeconômicas também têm influenciado as relações de poder, como mais um dos fatores de diferenciação. Similarmente ao que ocorre com a maioria dos muçulmanos árabes no Brasil, os indo-moçambicanos predominam em Portugal não mais por representarem a maioria, já que atualmente o número de muçulmanos guineenses é superior aos indo-moçambicanos, mas por serem liderança.

Considerando que a tradição islâmica baseia-se na noção de grupos sociais plurais e de tradições religiosas, o que resulta nas diferenças, como bem aponta Talal Asad em entrevista a Saba Mahmood (cf. Silva 2006), é natural que os aspectos culturais que compõem o universo islâmico sejam parte dos discursos dos muçulmanos recentes ou muçulmanos por conversão em seus contextos locais. As fronteiras definidas pelas especificidades culturais e religiosas reforçam as complexas relações sociais entre os grupos muçulmanos de várias procedências e também entre os grupos de muçulmanos por conversão.

PRÁTICAS CULTURAIS E RELIGIOSAS

A forma de vestir dos muçulmanos acompanha a cultura de cada país. O uso do véu (chador, *hijab*, ou outro) também é cultural e, *per se*, constitui um assunto ambíguo desde a sua concepção e sua interpretação alcorânica até suas aplicações, religiosas ou de identificações. É um assunto que gera polêmica e críticas, tanto pelo seu uso quanto pelo não uso entre os muçulmanos e não muçulmanos.

O *hijab* tem diferentes sentidos: pode ser uma peça do vestuário de uma muçulmana, uma recomendação religiosa, uma certa “islamização” do comportamento pessoal, mas também pode demarcar a fronteira entre uma

10 Em visita à mesquita de Belo Horizonte, em maio de 2008, fui informada de que a SBM, antes composta por cerca de 70 membros, possui, atualmente, aproximadamente 50 membros. Os outros componentes passaram a se reunir num outro local no centro de Belo Horizonte.

muçulmana e uma não muçulmana. Segundo Roy (2004: 24), o *hijab* é uma forma de “protesto identitário” ou “reconciliação com a modernidade”, “autoafirmação” e “autenticidade”. Diz ele,

“The *hijab* is also more a concept than a given item clothing. The way in which a Muslim woman can implement (or twist) the rule of concealing her hair, arms and legs can express either a given culture (Afghan *chadri*, Pakistani *burqa*) or a personal reappropriation of modernity (trench coat, headscarf and trousers for Turkish Islamist women or second-generation university students in Europe, not to mention the ‘*cha-Dior*’ of the elegant upper-class ladies of Tehran)” (Roy 2004: 131).

As discussões sobre o *hijab* vão além das diferentes interpretações sobre o seu uso. Cito, como exemplo, as proibições do seu uso nas esferas públicas (escolas, repartições públicas, etc.), na Turquia, na França, na Tunísia. “Desacato e insulto” por parte de não muçulmanos, eis as reclamações mais frequentes entre as muçulmanas que vivem em países de minoria islâmica.

A maioria das muçulmanas convertidas com as quais mantive contatos no Brasil disseram-me que o *hijab* é um “símbolo religioso” e de “identificação”. Entretanto, é também uma das principais dificuldades após a conversão. É recorrente, entre elas, o discurso de que é preciso “amadurecimento” para usá-lo e que o *hijab* é “produto de sua própria escolha”, indicativo de uma “atitude consciente”, como também comprovou Fawzia Cunha em suas pesquisas (2004: 114-115).

Entre os relatos da minha investigação em São Paulo, ouvi narrativas pitorescas sobre a questão do uso do *hijab*, que iam de relatos de mera curiosidade em saber se era algum tipo de modismo ou se era uma roupa de freira, no caso das muçulmanas que assumiram a vestimenta longa (*jilbab* ou *abaya*), até sátiras, hostilizações e agressões, como duas muçulmanas que disseram ter tido o *hijab* literalmente arrancado, ou insinuações de que deveriam voltar para a sua “terra natal”, numa atitude discriminatória. Todavia, essas “dificuldades”, os “desacatos e insultos” enfrentados pelas muçulmanas (tanto convertidas como muçulmanas de procedência) num país em que o Islão é a minoria, são compensados pela ideia de “pertencimento religioso”, segundo dizem, acrescentando ainda que suas recompensas são maiores do que as dificuldades enfrentadas.

Também Sônia Hamid, em sua pesquisa com as mulheres palestinas em Brasília, notou que a maioria das muçulmanas com as quais manteve contato não usava o *hijab*, mas assumia a vontade de usá-lo, quando “sentirem-se preparadas”. Contudo, na sua percepção, essa vontade parece encontrar-se mais no “domínio do ideal” do que propriamente num “esforço pessoal” (Hamid 2007: 153).

Diferentemente, Castro diz que o modo de vestir das muçulmanas em Campinas segue uma “adaptação cultural e climática”. As muçulmanas não se sentem “punidas” ou “discriminadas” por usar ou não usar o *hijab* e muitas delas optam pelo seu uso somente para as orações (Castro 2007: 168). Assim, também, acontece com as muçulmanas em Goiás, onde o *hijab* é uma opção individual. Mas, ressalta Lucimar Borges, algumas dizem não usá-lo por não suportarem “a pressão e as chacotas das pessoas na rua”. Ainda assim, se sentem “muçulmanas de coração” (Borges 2004: 146).

Entre outros dilemas que os muçulmanos em países ocidentais têm enfrentado para o cumprimento dos preceitos religiosos incluem-se os relacionados com a *salat* e o jejum do Ramadão. Em alguns países, como, por exemplo, a França e os Estados Unidos, os horários de trabalho de algumas empresas já levam em conta as pausas para as orações (Stalker 1994). Mas no Brasil isso não ocorre. A realização das orações diurnas, das orações congregacionais de sextas-feiras, a celebração dos feriados religiosos e o cumprimento do jejum do Ramadão são difíceis ainda que os muçulmanos se esforcem por cumprí-los. E essa dificuldade é sentida, igualmente, por todos os muçulmanos que trabalham em empresas que não possuem salas de oração ou dispensa para o cumprimento das suas obrigações religiosas. Então, como tornar a prática das obrigações diárias possível?

Entre os convertidos com quem conversei em meu campo de investigação, são poucos os que conseguem cumprir todas as orações. A grande maioria dos muçulmanos (de procedência ou por conversão), embora demonstrando vontade de cumpri-las conforme prescritas no Islão, disseram compensar as orações não realizadas ao final do dia, quando em suas casas. Mas a maioria faz questão de cumprir o jejum do Ramadão.

Interessante se torna observar que nem todas as práticas são cumpridas em conformidade com a religião entre os muçulmanos que vivem nos países ocidentais. Brigitte Maréchal (2003) nos apresenta dados de uma pesquisa realizada na França, segundo a qual 85% dos muçulmanos mais jovens no país seguem apenas algumas práticas religiosas islâmicas. Relativamente às orações diárias, somente 35% dos muçulmanos (imigrantes da primeira geração) realizam todas, e a porcentagem cai para 14% quando se trata de segunda geração; na Holanda apenas 4% dos turcos que lá residem disseram rezar cinco vezes ao dia (Maréchal 2003: 17-18). Mas as dificuldades geradas pelo cotidiano de um país não islâmico podem e devem ser superadas.

Segundo alguns muçulmanos, o Islão não impõe barreiras para as suas práticas. Há flexibilidade. Para Cardeira da Silva o Islão é “compatível com a modernidade” e “acolhe práticas e *performances* individuais” (Silva 1997: 57). Apesar das dificuldades, as adaptações fazem do Islão uma religião para todos que se identificam com ele. A *khutba*, por exemplo, antes realizada no Brasil somente em árabe, atualmente é realizada também, pelo menos resumidamente, em

português, ou através de tradução simultânea. Isso não implica que não haja fronteiras delimitadoras. Em Curitiba, o árabe, amplamente falado na mesquita, é uma das barreiras para os muçulmanos que não falam o idioma (Pinto 2005).

As “práticas e *performances*” que Cardeira da Silva (1997) menciona não devem ser negligenciadas nos contextos culturais onde o Islão floresceu e também nos países ocidentais onde tem crescido. Assim, ainda que o Islão não seja visto, consensualmente, como uma religião étnica, os muçulmanos carregam características particulares dos seus países de procedência. Os traços culturais estão presentes entre os árabes no Brasil, entre os indo-moçambicanos e os guineenses em Portugal e em cada grupo de muçulmanos nos países onde tenha se estabelecido. Na África, por exemplo, a excisão feminina, atribuída ao Islão, é um costume local. A imagem da mulher muçulmana de *burqa* ou *hijab*, ao estilo árabe, são traços culturais. Parafrazeando Otávio Velho (2002: 167-168), “as coisas que hoje parecem óbvias para a tradição ocidental” (e, eu acrescentaria, não muçulmana), na verdade, são “fruto de eventos recentes”, e, acrescento, são também fruto dos eventos culturais.

Nos dias atuais, as integrações globais propiciaram o encontro das culturas e, porque não dizer, também das religiões e de suas práticas. A cultura é agora vista como transnacional, dados os movimentos de deslocamento em função das descolonizações, das migrações regulares e por motivos econômicos e sociais. Existe mobilidade cultural e também das práticas religiosas.

Não é minha intenção fazer uma análise dos muçulmanos e do Islão baseada numa abordagem culturalista ao estilo que Roy tem condenado, ou seja, explicar o Islão pela cultura. Todavia, pensando no meu campo empírico, o que percebo é que a diferença cultural pode ser um dos motivos de desagregação e mesmo de conflito entre os grupos. É preciso um esforço para dissociar religião e cultura.

CONFLITOS: A DIFERENÇA CULTURAL

Embora exista um discurso de semelhança entre os muçulmanos no contexto brasileiro, o que de fato se estabelece, em última instância, é a diferença na diferença. E a diferença gera conflito. Entretanto, o conflito deve ser visto como normalidade, pois ele destina-se à resolução dos dualismos divergentes; é um caminho para atingir alguma unidade (Simmel 1964). Além das forças de união que o conflito pode gerar, em oposição a outros grupos, Simmel reforça a ideia de que não importa qual é a diferença na configuração e no sentimento de integração, própria das competições, pois sempre existirão o mais forte e o mais fraco. No entanto, o antagonismo ou a concorrência desempenham papéis na integração que serão positivos. A oposição é parte integrante da relação, havendo um sentimento de interdependência, o que resulta numa “certa

comunidade entre as duas partes” – isto é, para que exista o conflito é necessário que exista reciprocidade (cf. Perez 2003).

Os conflitos ou as intolerâncias entre os árabes e não árabes no Brasil têm sido gerados, portanto, pelas suas diferenças culturais, sendo fluidas as fronteiras entre cultura e religião. Nas palavras dos convertidos: “existe um etnocentrismo grande, arabismo, que coloca os árabes numa pretensa segurança e sentimento de superioridade”; “existe um grande preconceito por parte daqueles que já nasceram em berço muçulmano com relação àqueles que se tornaram muçulmanos”; “os árabes acham que têm o monopólio do Islão e, nos países onde não existe tradição islâmica, a tendência é importar o estilo árabe”. Assim ouvi de um convertido brasileiro: “Não quero ser um muçulmano árabe, quero ser um muçulmano brasileiro”.

Entretanto, as contestações e os conflitos também podem ocorrer dentro de um mesmo grupo. Abdoolkarim Vakil nota que os guineenses, por exemplo, importam práticas culturais locais, sancionadas por uns e contestadas por outros, que passam por educação islâmica em países árabes com base escrituralista. Isso mostra as “diferenças culturais inerentes à prática do Islão, e com elas a sempre problemática questão de distinguir o que é ‘islâmico’ e o que é ‘cultural’ na religiosidade dos muçulmanos” (Vakil 2004: 308).

Ainda segundo Vakil, os convertidos na Europa, diferentemente dos muçulmanos de procedência, não absorveram um Islão “como parte integrante de uma cultura também étnica”.

“[Há uma] maior tendência para abstrair um Islão textual dos seus suportes culturais, para um maior rigor escrituralista na interpretação do Islão, e uma atitude de maior intransigência em relação a práticas tradicionais que, *quando em confronto aberto, se traduzem num conflito pela definição do ‘verdadeiro’ Islão*” (Vakil 2004: 309, grifos meus).

As observações de Vakil vão ao encontro do que também vejo entre os muçulmanos por conversão no Brasil: dado o conflito gerado pela vontade de seguir uma religião baseada nos seus textos fundacionais e, por outro lado, a transmissão da religião e das práticas em conformidade com os muçulmanos de procedência. Segundo ouvi de um líder religioso de procedência indo-moçambicana, em Portugal, “um convertido deve seguir o seu líder espiritual, ou seja, se ele se converte aqui em Portugal, converte-se comigo. Então, obviamente, eu explico a ele a forma que acho que é a melhor e ele vai fazendo”.¹¹

Na prática, esse discurso de que o convertido deverá seguir o seu líder espiritual, da forma que este último acredita ser a melhor, leva alguns convertidos a questionar em que medida a religião, já absorvida “como parte integrante de

11 Entrevista por mim realizada em Lisboa no dia 10 de janeiro de 2009.

uma cultura também étnica” e permeada por uma cultura tradicional (e, nesse exemplo particular, pela cultura hindu, religião da maioria dos seus antepassados), é transmitida para os novos muçulmanos. E o mesmo ocorre também no Brasil em relação aos árabes.

Chamo a atenção para a crítica de uma das minhas interlocutoras, uma muçulmana por conversão, ao aconselhar-me a observar a questão da brasilidade e “arabização” entre os muçulmanos no Brasil. Diz ela:

“Acho importante você explorar mais essa questão da brasilidade versus ‘arabização’ no Brasil. Essa é uma das questões-chave do conflito entre árabes e convertidos. Os convertidos sentem falta de um Islão mais brasileiro, mais adaptado às necessidades locais e à cultura brasileira. Existem duas coisas distintas, que são a necessidade do aprendizado do árabe para a melhor compreensão do Islão, e o sentimento de superioridade dos árabes, baseado na noção de que eles carregam um legado não apenas islâmico, mas um legado cultural baseado em questões étnicas (família, clã, status social entre eles, origem) e culturais, incluindo a língua. Muitos realmente acreditam que os brasileiros não têm legado algum, e os tratam como ‘crianças’ irresponsáveis, não merecedoras de confiança. Mas há exceções, como no caso de uma filha de libaneses de São Bernardo que casou com um convertido. Os árabes usam a necessidade do aprendizado da língua como uma prerrogativa para a sua liderança na comunidade, o que obviamente causa conflito com não árabes, e principalmente com convertidos”.

Esse depoimento me fez lembrar o argumento de um *sheikh* de procedência libanesa, que disse: “os árabes são necessários para esta religião [Islão] eles detêm a língua do Alcorão” (Ferreira 2007: 118). Nesse caso, o árabe (idioma) é condição *sine qua non* para o conhecimento do Islão, e por conseguinte para ser um “bom” muçulmano. E eu diria, à luz das observações de Chagas (2006), que é também fator determinante nas posições de poder dentro das mesquitas. Os convertidos se empenham em aprender o árabe e o Islão. Por isso, ainda que a maioria dos muçulmanos no mundo não seja de procedência árabe e o aspecto cultural árabe não seja o definidor das identificações muçulmanas, a língua árabe é importante para que esses se distingam entre os demais. Em outros termos, quem fala o árabe demarca as “fronteiras simbólicas”, diferenciando-se dos que não dominam o idioma. No Rio de Janeiro, por exemplo, o *adhan*, que deve ser feito em árabe, é sempre realizado por árabes e seus descendentes, como sublinha Chagas. O reconhecimento como árabe é muito mais um “instrumento valorativo do conhecimento” do que o “elemento definidor” das identificações muçulmanas nesse contexto, uma vez que são os árabes que possuem maior acesso ao conhecimento religioso, através dos textos sagrados, pelo domínio do idioma (Chagas 2006: 131-132).

Lembrando Homi Bhabha (2005), as fronteiras definem o “nós” e os “outros”, mesmo que alguns elementos da sociedade receptora sejam adotados. É “hibridez” (ou “hibridismo”), não sendo, todavia, “nem um, nem outro”. A passagem de um lado (de procedência) a outro (de destino) não dilui ou extingue nenhum dos lados. Porém, pode resultar em tensão – ou conflito, como vimos. Assim, as fronteiras que delimitam o “nós” e os “outros” podem levar à criação de espaços próprios, demarcando a separação entre um e outro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar em Islão algumas vezes traz à mente os povos árabes e essa correlação está implícita na genealogia da religião. Entretanto, o mundo árabe não se resume a muçulmanos e na atualidade a maioria dos muçulmanos não é constituída por árabes. O mundo árabe conta com uma diversidade de tradições e de crenças: judeus, cristãos maronitas, melquitas, ortodoxos (antioquinos), siríacos, católicos romanos, protestantes. É preciso desfazer a confusão que persiste entre muçulmano e árabe e desmistificar a ideia que o Islão é a religião dos árabes ou do Oriente Médio, embora exista um certo autoritarismo religioso, particularmente da Arábia Saudita e do Egito, que se assumem como centros doutrinários islâmicos.

O árabe é a língua do Alcorão, que, para os muçulmanos, é a palavra de Deus. Conforme Abdoolkarim Vakil, não é o sentido que é sagrado, mas sim

“[a] Palavra de Deus, na sua enunciação, o que, por definição, não é traduzível. [...] toda e qualquer tradução será já uma interpretação, um trabalho humano, histórica e culturalmente específico, mais ou menos literal, ou fiel, mas só o texto árabe pode constituir a base e a autoridade última, na resolução de qualquer questão de interpretação” (Coelho e Rocha 2005: 181).

Além disso, quando se diz que a língua litúrgica do Islão é o árabe, isso implica dizer que a oração, a recitação do Alcorão, o *zikr* (que é a lembrança de Deus), as fórmulas (*bismillah*, *inshallah* e outras) devem ser feitas na língua original, ou seja, que “estes são atos de devoção cuja essência é o ato de comungar com o Divino pela vocalização de Sua Palavra” (Coelho e Rocha 2005: 181). Entretanto, os sermões de sexta-feira, os estudos alcorânicos e tudo que cada muçulmano tem de mais íntimo para se comunicar com Deus deve ser feito na língua de cada um.

Ainda segundo Vakil, o Islão é uma religião universal, não é uma cultura. É “como religião será sempre vivida em contextos culturais específicos aos quais se adapta”; todavia, “quando a cultura, a linguagem, os ritos, as práticas,

a inter-relação local, geram características fortes e reconhecíveis na vivência ou no discurso islâmico, como no caso do *Islão africano*, do Islão do subcontinente asiático, do Sudeste Asiático, do Irão, da Turquia, por exemplo, é comum designá-lo por esses termos” (Coelho e Rocha 2005: 183, grifo meu). Isso não implica a existência de vários Islãos.

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

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

Se, no mundo contemporâneo, os modos de vida não se estruturam a partir de um “polo unificado”, a diversidade das experiências levará os indivíduos aos mais diversos grupos de afinidades (Maffesoli 1998: 120-121). E, não sendo o Islão também um bloco monolítico, se manterá refletindo as diferenças (étnicoculturais) dos vários grupos disseminados no mundo, entre os quais estão os grupos muçulmanos de procedência árabe que se estabeleceram no Brasil e os muçulmanos de outras procedências que continuam a se estabelecer no país, incluindo os muçulmanos por conversão, entre os quais, quem sabe, futuramente poderão vir a florescer práticas que, assimiladas de culturas outras e permeadas pela cultura brasileira, resultarão no que os convertidos denominam como “o Islão brasileiro”.

BIBLIOGRAFIA

- ALLIEVI, Stefano, 2003, "The media", em Brigitte Maréchal, Stefano Allievi, Felice Dassetto e Nielsen Jorgen (orgs.), *Muslims in the Enlarged Europe*. Leiden, Brill, 289-330.
- BHABHA, Homi K., 2005, *O Local da Cultura*. Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- BORGES, Lucimar Antonia, 2004, *Religião e Vocação para o Comércio: Elementos para a Constituição da Identidade de Imigrantes Muçulmanos em Goiás*. Goiânia, Universidade Federal de Goiás, dissertação de mestrado.
- CASTRO, Cristina Maria, 2007, *A Construção de Identidades Muçulmanas no Brasil: Um Estudo das Comunidades Sunitas da Cidade de Campinas e do Bairro Paulistano do Brás*. São Carlos, Universidade Federal de São Carlos, tese de doutorado em Ciências Sociais.
- CHAGAS, Gisele Fonseca, 2006, *Conhecimento, Identidade e Poder na Comunidade Sunita do Rio de Janeiro*. Niterói, Universidade Federal Fluminense, dissertação de mestrado em Antropologia.
- COELHO, Alexandra Prado, e Daniel ROCHA, 2005, *Muçulmanos em Portugal: Onde Fica Meca quando Se Olha de Lisboa?* Lisboa, Público.
- CUNHA, Fawzia O.B., 2004, *A Presença da Mulher no Islão*. Juiz de Fora, Universidade Federal de Juiz de Fora, dissertação de mestrado.
- DASSETO, Felice, 2003, "After September 11th: radical, Islamic politics and European Islam", em Brigitte Maréchal, Stefano Allievi, Felice Dassetto e Nielsen Jorgen (orgs.), *Muslims in the Enlarged Europe*. Leiden, Brill, 489-530.
- ESPÍNOLA, Cláudia Voigt, 2005, *O Hijab que (Des)Cobre: Etnografia da Comunidade Árabe Muçulmana em Florianópolis*. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, tese de doutorado em Antropologia Social.
- FERREIRA, Francirosy C. B., 2007, *Entre Arabescos, Luas e Tâmaras: Performances Islâmicas em São Paulo*. São Paulo, Universidade São Paulo, tese de doutorado em Antropologia Social.
- HAMID, Sônia Cristina, 2007, *Entre a Guerra e o Gênero: Memória e Identidade de Mulheres Palestinas em Brasília*. Brasília, Universidade de Brasília, dissertação de mestrado em Antropologia Social.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, 2005, *O Peregrino e o Convertido: A Religião em Movimento*. Lisboa, Gradiva.
- IBGE, 2000, *Censo Demográfico*, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, disponível em <ibge.gov.br>.
- JOMIER, Jacques, 1992, *Islamismo: História e Doutrina*, Petrópolis, Vozes.
- MAFFESOLI, Michel, 1998, *O Tempo das Tribos: O Declínio do Individualismo nas Sociedades de Massa*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2.^a ed.
- MARÉCHAL, Brigitte, 2003, "The question of belonging", em Brigitte Maréchal, Stefano Allievi, Felice Dassetto e Nielsen Jorgen (orgs.), *Muslims in the Enlarged Europe*. Leiden, Brill, 5-18.
- MARQUES, Vera Lúcia M., 2000, *Conversão ao Islam: O Olhar Brasileiro, a Construção de Novas Identidades e o Retorno à Tradição*. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, dissertação de mestrado em Antropologia.
- , 2007, "Conversão ao Islão no Brasil: diferenças étnicas e a construção das novas identidades", em Nina Clara Tiesler (org.), *Islam en Lusophonies, Islão nas Lusofonias, Islam in Portuguese-Speaking Areas*, XIV (1): 289-303.

- MONTENEGRO, Silvia Maria, 2000, *Dilemas Identitários do Islão no Brasil: A Comunidade Muçulmana do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, tese de doutorado.
- PEREZ, Léa Freitas, 2003, “Conflito religioso e politeísmo dos valores em tempos de globalização”, em Mabel Salgado Pereira e Lyndon de A. Santos (orgs.), *Religião e Violência em Tempos de Globalização*. São Paulo, Ed. Paulinas, 53-75.
- PINTO, Paulo Gabriel H.R., 2005, “Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil”, *Revista USP*, 67: 228-250.
- RAMADAN, Tariq, 2004, *Western Muslims and the Future of Islam*. Nova Iorque, Oxford University Press.
- RAMOS, Vlademir Lúcio, 2003, *Conversão ao Islão: Uma Análise Sociológica da Assimilação do Ethos Religioso na Sociedade Muçulmana Sunita em São Bernardo do Campo na Região do Grande ABC*. São Paulo, Universidade Metodista de São Paulo, dissertação de mestrado em Ciência da Religião.
- REIS, João José, 2003, *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo, Companhia das Letras, edição revista e ampliada.
- ROY, Olivier, 2004, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. Nova Iorque, Columbia University Press.
- SANCHIS, Pierre, 2007, “Cultura brasileira e religião”, aula inaugural do curso de mestrado em Antropologia da Religião, Belo Horizonte, UFMG.
- SAYYID, S., 2004, “Islam(ismo), eurocentrismo e ordem mundial”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 69: 53-72.
- SENA, Edmar Avelar, 2007, *O Islão no Meio de Nós: O Caso da Comunidade Muçulmana de Minas Gerais e Sua Inserção no Contexto Religioso Belorizontino*. Juiz de Fora, Universidade Federal de Juiz de Fora, dissertação de mestrado em Ciência da Religião.
- SILVA, Maria Carneira da, 1997, “O Islão plástico: transformações da intimidade em contexto popular marroquino”, *Etnográfica*, 1 (1): 57-72.
- , 2006, “Social movements in Islamic contexts: anthropological approaches”, *Etnográfica*, X (10): 73-83.
- SIMMEL, Georg, 1964, *Conflict and the Web of Group-Affiliation*. Nova Iorque, The Free Press.
- , 1984, “Digressions sur l'étranger”, em Yves Grafmeyer e Isaac Joseph (dirs.), *L'École de Chicago: Naissance de l'Écologie Urbaine*. Paris, Aubier, 53-59.
- STALKER, Peter, 1994, *The Work of Strangers: A Survey of International Labour Migration*. Geneva, International Labour Office.
- TIESLER, Nina Clara, 2005, “Novidades no terreno: muçulmanos na Europa e o caso português”, *Análise Social*, XXXIX (173): 827-849.
- VAKIL, Abdoolkarim, 2004, “Do Outro ao diverso: Islão e muçulmanos em Portugal, história, discursos, identidades”, *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, 5/6: 283-312.
- VALDIGEM, Catarina, 2005, “Usos da telenovela brasileira ‘O Clone’ em Portugal: fragmentos da construção da identidade”, comunicação apresentada ao XXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Rio de Janeiro.
- VELHO, Gilberto, 1994, *Projeto e Metamorfose: Antropologia das Sociedades Complexas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- VELHO, Otávio, 2002, “Choque de civilizações, satanização do outro e chances de um diálogo universal: segunda exposição”, em Luis Carlos Fridman (org.), *Política e Cultura:*

Século XXI. Rio de Janeiro, Relume Dumará e Alerj – Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, 159-173.

WIEVIORKA, Michel, 2002, *A Diferença*, Lisboa, Fenda.

Muslims in Brazil ♦ Vera Lúcia Maia Marques ♦ Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil ♦ verinhamarques@terra.com.br

In a contemporary perspective, I have centered my efforts, through interviews, field observations, other researches and different kinds of data sources, in order to understand the Islamic religious universe, placing my attention not only on migrant Muslims but also on converted Muslims. The goal is to understand cultural and religious differences contained in their practice. Thus, the present article intends to present the Muslims in Brazil in some of their practical aspects: the use of *hijab*, September 11, media, spread of Islam, conflicts and integration.

KEYWORDS: Islam, Muslims, conversion, practice, difference, conflicts.