

34º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS

ST 29: Religião e Globalização

ISLÃ NO BRASIL: OS CONVERTIDOS

*Vera Lúcia Maia Marques*

# ISLÃ NO BRASIL: OS CONVERTIDOS

## Resumo

Desde o 11 de setembro de 2001, debates sobre o Islã foram intensificados, em busca de explicações plausíveis sobre os ataques terroristas ao *World Trade Center*. Foram colocadas em pauta, sobretudo nas mídias, questões sobre o que são os muçulmanos e o Islã. Motivada por esse cenário e pelo crescimento do número de muçulmanos no mundo, decidi observar o universo islâmico, tomando nota das ricas relações entre religião e cultura, entre tradição e modernidade. Assim, embora os muçulmanos sejam minoria no Brasil são merecedores da atenção, pois fazem parte da *ummah* (comunidade global de fé), que cresce com os deslocamentos migratórios propiciado pelas integrações globais e pelo maior trânsito de muçulmanos em função da facilidade de locomoção dos migrantes provisórios ou permanentes, pelo contato com a religião através dos meios eletrônicos (mídias e *Internet*), e pelas conversões.

I

A despeito das discussões sobre o secularismo, corrente nos dias atuais, imaginou-se que com a modernização o mundo ocidental seria também um mundo sem muçulmanos, como notou S. Sayyid (2004). O Islã seria apenas uma «recordação ou uma peça de museu» (Idem, p. 65). Entretanto, o mesmo autor também lembrou-nos que o cisma da hegemonia ocidental, entre outros acontecimentos, causado pelas descolonizações na Europa, gerou ao mesmo tempo uma «crise de identidade», o que possibilitou uma maior presença do Islã. «De facto, o Islão não é apenas uma das forças-chave em oposição à qual a identidade ocidental se forjou», diz Sayyid, «já que parece também continuar a representar o passado da história do Ocidente» (*Ibid*, p.66).

Com efeito, a população muçulmana atingiu 157 bilhões de pessoas, o que representa 23% da população mundial, estimada em 6.8 bilhões, ou seja, hoje quase um quarto da população mundial é muçulmana, foi o que concluiu o *Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life*, na pesquisa realizada em mais de 200 países no ano de 2009<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> O Pew Forum está baseado em Washington, DC, USA [www.pewforum.org](http://www.pewforum.org)

Existe um crescente número de muçulmanos que vive em países ocidentais. Foram deslocamentos, muitas vezes marcados pelos conflitos, por problemas sociais, pelas migrações de descolonização e laborais, que contribuíram, e vem contribuindo, com a propagação e com o crescimento do Islã. O Islã não deve mais ser percebido somente como uma religião minoritária e oriental, mas sim como uma religião que está entre nós e que se mantém nas diferenças étnico-culturais, inclusive pela adesão de novos muçulmanos. Portanto, são muçulmanos de várias procedências, de segunda e terceira gerações de migrantes, muçulmanos ocidentais e muçulmanos convertidos, que não devem ser negligenciados por também pertencerem a *ummah* (comunidade global de fé) <sup>2</sup>.

No Brasil, a população muçulmana foi consequência de uma migração árabe que iniciou nos anos de 1860 e que perdurou após a Segunda Guerra Mundial<sup>3</sup>. Entretanto, ainda que os muçulmanos sejam minoria no cenário brasileiro, também vem crescendo em número de adeptos, seja por esses deslocamentos migratórios, pelo maior contato com a religião através dos meios eletrônicos (mídias e *Internet*) ou pela conversão. Não se trata apenas da conversão tal como a discussão clássica, ou seja, a conversão como ruptura do antigo modo de vida onde o crente assume outra postura diante a uma outra cosmologia, mas trata-se de uma conversão como uma manifestação contemporânea, com uma renovação espiritual e contextos sociais transmutados na idéia de culturas e religiões antes herdadas e agora escolhidas (Hervieu-Léger, 2005).

Aliás, segundo Hervieu-Léger, a conversão pode ser entendida tanto como uma forma de reorganização de vida, segundo normas que são adotadas e sua incorporação num grupo, quanto uma forma de construção de si dentro do universo permeado por identidades plurais, sem que nenhum princípio central organize a experiência individual e social. Embora possa ser também uma forma de «contestação sócio-religiosa» (Idem, p.124).

---

<sup>2</sup> A denominação «imigrantes de segunda e terceira gerações» tem a função, neste texto, de contextualização, visto que, objetivamente, eles nunca migraram, mas sim os seus pais.

<sup>3</sup> Os árabes, sobretudo libaneses e sírios, chegaram ao Brasil a partir de 1860, embora alguns registros datem de 1890. Essa divergência de datas justifica-se por terem sido esses imigrantes registrados como turcos, por portarem passaportes expedidos pelos seus dominadores, os Otomanos (Truzzi, 1997).

Pois bem, muito já se discutiu sobre as conversões nas ciências sociais, mas pouco se falou, até o momento, da conversão ao Islã no Brasil e em alguns outros países ocidentais. E é por isso que penso ser de interesse ressaltar aqui que o próprio termo «conversão» tem gerado algumas discordâncias. No decorrer da minha pesquisa de campo com os muçulmanos por conversão em Portugal, por exemplo, e que resultou na minha tese de doutorado, defendida em Dezembro de 2009, pela Universidade Federal de Minas Gerais em cooperação com a Universidade Nova de Lisboa, «*Sobre práticas religiosas e culturais islâmicas no Brasil e em Portugal: notas e observações de viagem*», deparei-me com muçulmanos de procedência e muçulmanos por conversão, que preferem o termo «novos muçulmanos» à «convertidos». Há também o termo «revertido». Para os muçulmanos todas as pessoas nascem em estado de submissão. Segundo eles, esse caminho é desviado ao longo da vida, mas ao retornarem ao Islã, por vontade própria, retornam ao seu estado original, de submissão, se reverterem, daí a origem do conceito islâmico de «revertido». Etmologicamente, a palavra Islã deriva da raiz árabe «*slm*», «*salaam*», que significa «paz» e, também, «submissão voluntária à vontade de Deus» que, na concepção islâmica, é uma forma de alcançar a paz.

Indo além, o «revertido» pode ser também aquele onde o tropo *Gharb al-Alandaus*, seguindo as articulações e negociações de marcadores identitários religiosos e nacionais construídos com base nos respectivos acervos históricos e suas manipulações, levando em consideração o legado árabe-islâmico, faça com que alguns muçulmanos por «conversão» se identifiquem com um Islã «herdado», e não estrangeiro, em Portugal e Espanha.

Entretanto, a despeito das discussões propostas sobre o uso de um ou de outro termo optei pela utilização do termo «convertido» em toda a minha investigação e neste texto, sem qualquer outra conotação que não seja de um indivíduo que passa «voluntariamente» de uma religião a outra, ou que se «refilia» à sua própria religião (Hervieu-Léger, 2005, p. 120).

Também, pela complexidade e diversidade (ou particularidade) que envolve o campo islâmico, considereirei como melhor estratégia a não utilização do termo «comunidade», preferindo a noção de «grupo», quando me refiro aos muçulmanos que compartilham de uma situação comum, de uma mesma

linguagem, da mesma religião (o Islã), evitando qualquer tipo de interpretação ou conotação teórica e ética, que não seja a que proponho discutir. Há um campo de possibilidades que mostram como o «ser muçulmano» pode ser complexo e que os muçulmanos se apresentam de várias maneiras, de acordo com o seu contexto étnico-cultural. Por exemplo, em alguns países de maioria islâmica, o registro de identidade contém a palavra impressa «muçulmano», em outros países, de maioria não muçulmana, não é permitido perguntar a filiação religiosa do cidadão. Para alguns muçulmanos, é contraditório dizer «muçulmano praticante», mas há muçulmanos que não cumprem os preceitos religiosos e se sentem «muçulmanos de coração». Do ponto de vista alcorânico, o muçulmano é aquele que se submete, voluntária e livremente, ao poder supremo de *Allah*. Mas é também aquele de família muçulmana ou aquele que se tornou um muçulmano. Os seguidores do sufismo e de outras práticas místicas, por vezes, não são considerados muçulmanos. Existem entre os muçulmanos provenientes da África, os chamados de «*marabus*», que evocam para si poderes advinhatórios (Marques, 2009). Portanto, o que é, de fato, ser um muçulmano? É aquele que exterioriza a religião através do modo de se vestir ou aquele muçulmano que se veste de acordo com a sua cultura? Ser muçulmano é aquele que segue a religião pela ortodoxia escrituralista ou é aquele que tem na religião as suas práticas culturais? O que os muçulmanos, finalmente, têm em comum?

## II

Devo dizer que não pretendo dar respostas, neste texto, a nenhuma dessas questões, mas penso ser importante, antes de entrar propriamente no campo islâmico brasileiro, ressaltar que os asiáticos e os africanos representam hoje a maioria entre os muçulmanos. É preciso ter a consciência de que muçulmanos e árabes não são a mesma coisa, embora não se possa negar a existência de um certo autoritarismo religioso, principalmente da Arábia Saudita (e do Egito).

Pensar em Islã, ainda nos traz à mente os povos árabes, pois essa correlação está implícita na genealogia da religião. Entretanto, o mundo árabe

não se resume a muçulmanos. Há uma diversidade de tradições e de crenças: judeus, cristãos maronitas, melquitas, ortodoxos (antioquinos), siríacos, católicos romanos, protestantes. Portanto, é preciso desfazer, antes de tudo, a confusão que persiste entre o muçulmano e o árabe.

«Os árabes são necessários para a religião [Islã]» porque eles «detêm a língua do Alcorão» (Ferreira, 2007, p. 118). Este foi o argumento de um *sheikh* de procedência libanesa que mostra o árabe (idioma) como condição *sine qua non* para o conhecimento do Islã e, por conseguinte, para ser um «bom» muçulmano. E eu diria, à luz das observações da pesquisadora Gisele Chagas (2006), que é também fator determinante nas posições de poder dentro das mesquitas.

Abdoolkarim Vakil, muçulmano de procedência luso-indo-moçambicana, diz que a língua litúrgica do Islã é o árabe, ou seja, a oração, a recitação do Alcorão, o *zkr* (que é a rememoração de Deus), as fórmulas (*bismillah*, *inshallah* e outras) devem ser feitas na língua original. Diz ele, «estes são actos de devoção cuja essência é o acto de comungar com o Divino pela vocalização de Sua Palavra». 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. Assim, o Islã é uma religião universal e «como religião será sempre vivida em contextos culturais específicos aos quais se adapta»<sup>4</sup>.

Chamo a atenção para a crítica de uma das «minhas» interlocutoras brasileiras e muçulmana por conversão:

Acho importante você explorar mais essa questão da brasilidade versus «arabização» no Brasil. Essa é uma das questões chaves do conflito entre árabes e convertidos [no país]. Os convertidos sentem falta de um Islã mais brasileiro, mais adaptado às necessidades locais e à cultura brasileira. Existem duas coisas distintas, que são a necessidade do aprendizado do árabe para a melhor compreensão do Islã, e o sentimento de superioridade dos árabes, baseado na noção de que eles carregam um legado não apenas islâmico, mas um legado cultural baseado em questões étnicas (família, clã, status social entre eles, origem) e culturais, incluindo a língua. Muitos realmente acreditam que os brasileiros não têm legado

---

<sup>4</sup> Entrevista concedida a Alexandra Prado Coelho (2005, p. 181 e 183).

algum, e os tratam como «crianças» irresponsáveis, não merecedoras de confiança (Entrevista a mim concedida em 28.05.2008).

Para melhor entendimento dessa crítica proponho situar a presença islâmica no Brasil. O grupo muçulmano que se formou no país é composto por uma maioria de imigrantes árabes, sobretudo de libaneses, de sírios e de palestinos, como já mencionado, que chegaram, num primeiro instante, com intuito de obterem o sucesso econômico e regressarem aos seus países. Ainda que originários de área rural, a maioria estabeleceu-se nos centros urbanos, não somente no sudeste brasileiro, mas também nas regiões norte e sul do país. Os cristãos, os primeiros a se estabelecerem, e os muçulmanos, que chegaram posteriormente, trabalharam inicialmente como mascates e depois nos seus próprios «negócios». Vendiam de porta em porta os tecidos e as novidades. Chamados de «regatões», no norte do país, vendiam para os que viviam do negócio da borracha, o que fez com que muitos prosperassem, principalmente, em função das empresas estrangeiras exportadoras desse produto. No lado oposto, ao sul, os imigrantes também se estabeleceram na tríplice fronteira (Brasil-Argentina-Paraguai).

Os mascates-comerciantes moraram, inicialmente, em pequenos quartos ou cortiços. Com o tempo, montando seus próprios «negócios», passaram a viver nos fundos dos seus armazéns e de suas lojas de tecidos. E de mascates tornaram-se pequenos comerciantes. Depois, alguns tornaram-se varejistas, atacadistas e industriais (Truzzi, 2009, p. 21). Assim, hoje, os muçulmanos e as suas instituições religiosas estão distribuídas em todo o país, de norte a sul, de leste a oeste. Lembrando, no entanto, que São Paulo concentra o maior número de muçulmanos e de instituições que os abrigam, seguido do Paraná, na região fronteira com o Paraguai e com a Argentina e do Rio Grande do Sul, concentrando-se em Uruguaiana (fronteira com a Argentina), onde está o maior número de muçulmanos do estado (Castro, 2007).

No Brasil, atualmente, é possível encontrar também imigrantes de outras procedências como, africanos, asiáticos, dentre outros, como já mencionado. Além disso, outro perfil vem, também, se delineando: são jovens ativistas negros

da periferia de algumas das cidades brasileiras, convertidos, que levam o Islã às zonas mais pobres, aos presídios, numa atitude do *hip-hop* e voltada ao movimento negro (*Época*, 30.01.2009)<sup>5</sup>. Embora essa seja uma perspectiva importante no campo islâmico brasileiro, dada a sua difusão, ainda é fenômeno incipiente no campo científico. No entanto, ainda continuam ser os «árabes» a maioria muçulmana.

Retomando a questão levantada pela «minha» interlocutora muçulmana por conversão, mencionada acima, que disse ainda que «os árabes usam a necessidade do aprendizado da língua [árabe] como uma prerrogativa para a sua liderança na comunidade, o que obviamente causa conflito com não árabes, e principalmente com convertidos», devo dizer que esta foi uma afirmativa recorrente entre os meus entrevistados no campo brasileiro. A declaração de dificuldade de relacionamento com os muçulmanos de procedência árabe, sobretudo dos libaneses, dos sírios e dos palestinos, tem ocorrido, segundo eles, devido às suas diferenças culturais. Em seus depoimentos, à tentativa de «arabização» sobrepõe à «islamização». É exatamente dessa região conflituosa que os convertidos no Brasil reivindicam o que chamam de «islamização», a «religião pura», o «Islã verdadeiro», um «Islã brasileiro» ou um «Islã com rosto mais brasileiro»<sup>6</sup>.

A afinidade não significa a não existência da diferença. Nos termos de Simmel: «a distância no interior da relação significa que o próximo é longínquo, ao mesmo tempo porém que o próprio facto da alteridade significa que o longínquo é próximo» (Simmel, 1984, p. 53-54). É o que vem ocorrendo entre os muçulmanos de procedência e os muçulmanos por conversão no Brasil, que nutrem sentimentos de «afinidade», mas que esbarram também na diferença. E é exatamente essa distância que motiva os muçulmanos por conversão a levantarem suas bandeiras contra o que denominam de «arabismo» ou «arabização».

Ainda que os muçulmanos por conversão proponham seguir a religião pela ortodoxia escrituralista, as práticas religiosas lhes serão passadas em

---

<sup>5</sup><http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI25342-15228-1,00-1Shttp://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI25342-15228-1,00-ISLA+CRESCER+NA+PERIFERIA+DAS+CIDADES+DO+BRASIL.html> (acesso em 08 de fevereiro de 2009)

<sup>6</sup> Ver Montenegro, 2000; Chagas, 2006; Ferreira, 2007; Marques, 2000 e 2007; Ramos, 2003.



conformidade com a maioria do seu grupo ou do seu líder religioso. Ou seja, serão práticas religiosas permeadas pelas culturas predominantes de cada um dos países onde se estabeleceram – árabes, indianos, turcos, africanos e assim por diante.

No Brasil, por exemplo, a referência é o jeito árabe de ser muçulmano. Portanto, são as fronteiras fluidas entre religião e cultura que, em alguns casos, cria uma rejeição em ser um «muçulmano árabe», buscando serem, antes, um «muçulmano brasileiro». Dessa maneira, mesmo que existam, entre os muçulmanos de procedência estabelecidos no Brasil, discursos de igualdade tem sido na diferença que os convertidos têm se destacado. Em outros termos, as fronteiras definidas pelas especificidades culturais (e étnicas) e religiosas reforçam as complexas relações sociais entre os grupos muçulmanos de várias procedências e também entre os grupos muçulmanos por conversão. Assim, as diferenças no campo islâmico brasileiro (e, eu diria que o mesmo ocorre em outros países) se apresentam não somente entre árabes e convertidos, mas também entre os próprios muçulmanos por conversão. Todavia, não devemos ignorar as diferenças que também existem entre a maioria árabe, em função das suas procedências (libaneses, sírios, palestinos, dentre outros), e das vertentes islâmicas (sunitas, xiitas, alauítas). Foi o que pude notar na mesquita *Bilal Al Habashi*, fundada em 2003 e localizada na Praça da República, em São Paulo. Encontrei muçulmanos africanos, de várias procedências, fazendo *du'a* (súplica) à sua própria maneira. Uma interlocutora muçulmana por conversão disse-me que «os africanos tinham um problema dentro das mesquitas [em São Paulo] porque eles não se adequavam». E acrescentou: «Ninguém aqui em São Paulo teve paciência para enxergar que eles são do jeito que eles são». Segundo essa interlocutora, para a mesquita da República, como é chamada, foram africanos e muçulmanos negros brasileiros. E 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 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, pp. 29-30). Fundada há mais de 50 anos tinha maioria de

muçulmanos de procedência árabe. Depois, passou a contar com uma minoria árabe, muçulmanos por conversão e muçulmanos de outras procedências. Já em Campinas (São Paulo), o grupo de muçulmanos foi considerado «multiétnico», cultivando um anti-arabismo entre os imigrantes muçulmanos de procedência indiana, que se dizem os «fiéis seguidores do Islã», assim como os sudaneses que se consideram os «verdadeiros muçulmanos» (Castro, 2007, 148).

Em Belo Horizonte também 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 disputa de poder entre os nascidos muçulmanos (de procedência árabe) e os muçulmanos por conversão<sup>7</sup>.

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».

O sectarismo, portanto, não é raro. No Brasil percebe-se que há uma coesão entre os muçulmanos de procedência árabe e o idioma árabe prevalece entre eles. Existe a preocupação em transmitir os costumes árabes aos jovens descendentes, a fim de preservá-los. Assim, a religião, a região e a família demarcam a fronteira étnica entre os imigrantes muçulmanos e os brasileiros (Borges, 2004).

### III

As biografias dos muçulmanos por conversão no Brasil mostraram-me que a maioria era de procedência católica, tendo alguns passado por outras religiões até encontrar o Islã. As motivações para as conversões são muito

---

<sup>7</sup> Ver também Sena, 2007.

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.

dísparos, mas, efetivamente, os contatos com a religião, em alguns casos, se deu pelo encontro com muçulmanos. Em outros, os interesses acadêmicos ou pelo idioma árabe, além de questões sócio-políticas, foram as suas motivações.

Os «conflitos e custos» (Wohlrab-Sahr, 2002) que, geralmente, acompanham as conversões estiveram presentes nos depoimentos. Entretanto, como os processos, na maioria das vezes, são longos e alguns convertidos vão se adaptando ao longo desse processo, e porque não dizer experimentando o estilo de vida muçulmana, em alguns casos os familiares e os amigos começaram a perceber mudanças antes mesmo da conversão. O que não minimiza, em outros casos, os desconfortos que geraram. Algumas famílias se assustaram, num primeiro momento e passaram a ter dificuldades de relacionamento, relataram alguns deles. E não foram raros os depoimentos em que a situação tenha ficado pior ao assumirem o *hijab* (véu), no caso das mulheres.

O assunto *hijab* é controverso desde a sua concepção alcorânica, por isso, não cabe aqui uma discussão pormenorizada. Assim, o que abordo a seguir é apenas uma pincelada rápida do que encontrei no meu campo de investigação. A maioria das muçulmanas convertidas, 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 comprovaram outras pesquisadoras do campo islâmico.

Entre os relatos recolhidos no meu campo em São Paulo e sua região metropolitana, com as muçulmanas por conversão que adotaram o *hijab*, ouvi narrativas pitorescas: agressões, na maioria das vezes verbais, como no caso das muçulmanas que assumiram a vestimenta longa (*jilbab* ou *abaya*), sátiras, hostilizações, mas também ouvi de duas muçulmanas que elas tiveram o *hijab*, literalmente, arrancados no meio da rua. Outras disseram terem respondido questionamentos e curiosidades como: se o véu era algum tipo de modismo, se era uma roupa de freira. Ou, insinuações de que deveriam voltar para a sua terra natal, numa atitude discriminatória. Todavia, essas dificuldades, os

desacatos e insultos, enfrentados pelas muçulmanas (tanto convertidas como muçulmanas de procedência), num país em que o Islã é a minoria, são compensados pela ideia de pertencimento religioso. Assim, a maioria das mulheres muçulmanas assumem a vontade de usar o *hijab* mas, algumas vezes, dizem não estarem preparadas ou não suportam a pressão. Por outro lado, outras não se sentem punidas ou discriminadas por usar ou não usar o *hijab*, optando, às vezes, pelo seu uso somente para as orações.

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

Pois bem, entre outros dilemas e frustrações estão o cumprimento dos preceitos religiosos: *salat* (orações) e o jejum do Ramadã. Em alguns países europeus (ainda poucos), os horários de trabalho de algumas empresas já levam em conta as pausas para as orações. Mas, no Brasil isso não ocorre. A realização das orações diurnas, da *jummah* (orações congregacionais de sextas-feiras), dos feriados religiosos e o cumprimento do jejum do Ramadã, são difíceis mesmo que os muçulmanos se esforcem em cumpri-los. Então, como tornar as práticas das obrigações diárias possíveis?

No meu campo de pesquisa foram poucos os muçulmanos por conversão que disseram conseguir cumprir todas as orações do dia. A grande maioria, embora demonstrando vontade de cumpri-las conforme prescritas, assumiram compensar as orações não realizadas ao final do dia, em suas casas. Mas, muitos fazem questão de cumprir o jejum do Ramadã.

Pois bem, o não cumprimento de todas as práticas religiosas não são prerrogativas dos muçulmanos por conversão no Brasil. Brigitte Marechal (2003, p. 17-18) apresentou dados de uma pesquisa realizada na França onde 85% dos muçulmanos mais jovens seguiam apenas algumas práticas religiosas islâmicas. Relativamente às orações diárias, somente 35% dos muçulmanos (imigrantes da primeira geração) realizavam 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. Mas, as dificuldades, geradas pelo cotidiano de um país não islâmico podem ser superadas.

Segundo alguns muçulmanos, o Islã não impõe barreiras para as suas práticas, podendo ser flexibilizado. O Islã é «compatível com a modernidade» e «acolhe práticas e *performances* individuais», é o argumento de Maria Carneira da Silva (1997, p. 57). A *khutba* (sermão), por exemplo, antes realizada no Brasil somente em árabe, atualmente é realizada também, pelo menos resumidamente, em português, ou através de tradução simultânea. O que não implica dizer a não existência de fronteiras delimitadoras.

No âmbito profissional, percebi que as dificuldades dos muçulmanos por conversão figuram mais entre as mulheres que assumem o *hijab*. Por isso, elas tentam adequar a postura religiosa aos seus meios profissionais e sociais. Algumas tem como seus empregadores os muçulmanos de procedência. Mas, a maioria que manteve meus contatos não conseguem usar o *hijab* em seus trabalhos, mesmo no caso daquelas que são profissionais liberais. Elas temem não conseguirem espaço em seus mercados de trabalho.

Entretanto, não somente o *hijab* constitui um problema em termos profissionais. Algumas profissões são *haram* (proibidas) no Islã: o contato com bebidas alcoólicas e com a carne de porco (pelo manuseio, pela venda e transporte), o trabalho em bancos não islâmicos, alguns trabalhos artísticos, dentre outras profissões. Nos países europeus onde a imigração muçulmana é grande, um mercado profissional islâmico tem se despontado. Alguns trabalham em hotéis muçulmanos, agências de viagens especializadas em vender pacotes para a peregrinação à *Meca*, comércio voltado para venda de acessórios funerários (de acordo com preceitos islâmicos), negócios ligados a agências matrimoniais para muçulmanos, lojas de roupas e *hijab*, comida *halal* (permitida, incluindo matadouros e açougues), bancos islâmicos, organizações voltadas a ajuda humanitária e centros islâmicos (Maréchal, 2003). No Brasil, muçulmanos bem sucedidos financeiramente têm seus próprios negócios e empregam os irmãos de fé, mas nem sempre os muçulmanos têm possibilidade de trabalhos considerados *halal* (permitidos). Alguns, executam tarefas proibidas, garantindo assim suas sobrevivências e de suas famílias.

Mas os dilemas se estendem também a outras esferas do cotidiano, como a educação dos filhos dos convertidos. Poucos têm a oportunidade de manter os filhos em escolas islâmicas. Em São Paulo, recentemente, surgiram escolas particulares, por vezes associadas às grandes redes de ensino ou até mesmo ligadas às instituições de ensino católico, que oferecem cursos de religião (Islã) e árabe, o que pode minimizar este dilema, embora a maioria dos beneficiados sejam os muçulmanos de procedência.

As celebrações de aniversários, não recomendados no Islã, a celebração das datas do calendário cristão, à exemplo do Natal e outras situações do cotidiano tornam-se sinal de alerta aos muçulmanos por conversão. Tomo como exemplo a situação embaraçosa que presenciei quando após a oração de sexta-feira numa mesquita do Braz (em São Paulo) segui com uma muçulmana convertida e seus 3 filhos até um restaurante libanês. O incidente se deu quando ao pedirmos uma salada esta veio temperada com vinagre de vinho e a filha, sem saber, comeu. Vale ressaltar, que nem todos têm a consciência de que alguns alimentos contêm produtos não permitidos e outros não têm condições de comprar a carne *halal*, ou seja, a carne do animal que é morto em conformidade com as prescrições religiosas.

Na relação com os amigos, a conversão, às vezes, resulta em «crises» e em rupturas, tanto no âmbito familiar como na vida social. Embora existam os que aceitem e compreendam as suas mudanças, outros não aceitam e tecem críticas, distanciando-se. As lacunas, deixadas pelas rupturas, são preenchidas pelos relacionamentos com o outro grupo de convívio, principalmente, de também convertidos. São eles que dão apoio mútuo, na maioria das vezes através de *websites* e de *forums* islâmicos. Portanto, os relacionamentos familiares, afetivos, profissionais e sociais, preconceitos ou frustrações, não inserção junto aos grupos islâmicos locais, aliados às dificuldades da vida cotidiana que podem gerar conflitos são administrados individualmente ou com ajuda de outros convertidos.

Ao retornar ao meu campo de pesquisa, anos depois do meu primeiro contato com os muçulmanos por conversão, encontrei alguns deles decepcionados. Uma das interlocutoras relatou-me estar passando por um conflito e disse-me que a sua busca por harmonia tem sido através do *yoga* e

das leituras (suas antigas práticas) e do *zīkr* (prática islâmica da rememoração de Deus). Em busca de uma solução, decidiu voltar para o convívio social que tinha antes de se converter (amigos e familiares). Outra convertida que me disse estar numa «grande crise», pela necessidade de um maior conhecimento religioso, envolveu-se no que chamou de «ativismo islâmico» e se decepcionou. As estreitas relações junto aos grupos muçulmanos revelaram-se difíceis e frustrantes para ela. Se, por um lado, as críticas foram dirigidas aos muçulmanos de procedência árabe, por outro lado, as mesmas críticas são dirigidas, por ela, também a alguns muçulmanos convertidos.

No mesmo sentido, o muçulmano por conversão, que se manteve por algum tempo trabalhando numa mesquita, explicou-me:

Existem dois ângulos de visão que devem ser analisados. Um é o dos árabes descendentes (sírios, libaneses e etc...) e o outro é a dos brasileiros convertidos. Muitos brasileiros sentem-se discriminados pela «religião», quando na realidade são discriminados por alguns sectários dela (sejam eles árabes ou não). Os árabes, por outro lado, tentam manter a pureza de uma cultura, a «cultura árabe», não religiosa. Em ambos os casos, a religião é apenas um item que é usado como escudo, quando necessário. O Islã não discrimina ninguém e todos os atos dos seguidores devem ser voltados tão somente para Deus. Agora, nós, brasileiros estamos acostumados com certos conceitos de comunidades festivas, buscamos uma certa excentricidade na prática religiosa (como vestir roupas regionais árabes e comer alimentos exóticos) e mais recentemente com o imediatismo da teologia da prosperidade e isto faz com que o brasileiro que procura os muçulmanos vá além da religião e entre no universo que os árabes querem proteger que é o de sua cultura e dos seus costumes, quase sempre tribais. Daí origina-se os conflitos, as discriminações (até porque o árabe tem muito daquilo que o nordestino brasileiro tem, o famoso sangue do meu sangue, o sangue árabe. Eles valorizam muito isto) e por fim as frustrações dos brasileiros que não conseguem fazer parte deste universo. Muitos brasileiros se afastam da religião e os árabes se fecham cada vez mais.

O envolvimento comunitário e com a mesquita nem sempre é duradouro. Foi por desapontamento, e também por uma disputa política, que outro brasileiro convertido relatou-me ter afastado da mesquita e do convívio de outros muçulmanos. Da mesma maneira, uma convertida disse-me que a sua fé

também nunca dependeu da «comunidade muçulmana e continua não dependendo dela». E completa: «o Islã está dentro de nós, então, que cada um procure reavivar essa ligação da melhor maneira que puder, sem depender de ninguém». Conclui dizendo que não se deve depender da «comunidade muçulmana» para praticar a religião.

Mas, não há como negar que existem aqueles que integram os grupos muçulmanos à sua maneira. Para uma das convertidas o Islã não tem a «cara sisuda» que muitos muçulmanos árabes passam. Assim, diz-se alegre e com um jeito particular de ser «muçulmana brasileira».

#### IV

Portanto, são desses dilemas e dessas dificuldades que apresentei que ocorrem também as transformações: transforma o homem, transforma a religião. A ideia de flexibilização do Islã é compartilhada por Maria Carneira da Silva, que pensa um Islã «compatível com a modernidade» e que «acolhe práticas e *performances* individuais» (1997, p. 57), o que tem, de certa maneira, elevado o Islã como uma religião para todos.

Devo dizer que, apesar dessas «*performances* individuais» Tariq Ramadan (2004), dentre outros, adverte que, ainda com práticas diversas, só existe um Islã e os princípios fundamentais que o definem são aqueles que todos os muçulmanos aderem. Há, no entanto, possibilidades de transformações e adaptações aos vários contextos sociais e culturais.

Olivier Roy (2004) acredita numa ocidentalização e numa modernização do Islã. Em sua análise sobre o futuro da religião, os projetos islâmicos contemporâneos têm se tornado cada vez mais desconectados de um território particular, de uma cultura específica, tradicional, o que o coloca num contexto global, de uma *ummah* desterritorizada devido à individualização e à falha na tentativa de criação de um Estado islâmico. Essa evidência, para o autor, está assentada no crescente número de jovens muçulmanos que procuram definir-se como muçulmanos, ao invés de definir-se conforme a procedência do país. Assim, Roy diz não pensar num Islã europeu ou Islã americano, mas num Islã adaptável a qualquer país e cultura. Um Islã global, desculturado, pensando



aqui na religião reconstruída numa série de normas adaptáveis em diferentes ambientes.

Embora não seja explicitamente o pensamento de Roy, a mim soa coerente pensar que o Islã, ao tornar-se global, multiplique ainda mais as suas formas de práticas e de discursos, não somente devido aos seus percursos histórico e político e pela sua mobilidade, mas também pela contribuição dos muçulmanos por conversão. O transnacionalismo do Islã pode vir a ser também o transnacionalismo da *ummah*. Os deslocamentos globais e a *internet* poderão ser seus facilitadores. Mas, por outro lado, não devemos esquecer o «revivalismo religioso islâmico». Termo este, que não se destina somente aos grupos políticos, mas a um «*ethos* de sensibilidade religiosa», o que tem ocorrido nas sociedades muçulmanas em geral, e em particular no Egito (Mahmood, 2006, p. 122).

Pois bem, parafraseando Pierre Sanchis, no prolongamento, e não na negação, da «racionalização desencantadora», o reencantamento, a «volta», pode significar também um «ir além». Novas formas contemporâneas do religioso emergem, transformadas e transformando-se sucessivamente, podendo essa continuidade apresentar-se «surpreendente e paradoxal» (Sanchis, 2001, p. 36-40). A transmissão do Islã, mesmo que feita através dos textos fundacionais, será assimilada também de acordo com o que se presume cultural. Lembrando Geertz (2004, p. 58): «assim como a tradição hinduísta não se dissolveu em face da islamização na Indonésia», «tampouco se dissolveu a visão miraculosa da santidade diante da concepção genealógica no Marrocos», é possível que os muçulmanos convertidos também continuem mantendo alguns dos seus hábitos tradicionais, numa atitude transformadora da religião, ou seja, num Islã apropriado como um «Islã brasileiro».

São a(s) tradição(ções) e a(s) modernidade(s) se encontrando, contaminando-se mutuamente, produzindo outras práticas, quer religiosas quer culturais. Ou, mais precisamente ainda: trata-se tanto da produção de práticas religiosas culturalmente marcadas quanto da configuração de práticas culturais religiosamente modeladas. Em outras palavras: tradição(ções) e modernidade(s), religião(ões) e cultura(s) em relação(ções).

## Bibliografia:

BORGES, Lucimar Antonia. *Religião e vocação para o comércio: elementos para a constituição da identidade de imigrantes muçulmanos em Goiás*. 199 p., Goiânia, dissertação de mestrado, Universidade Federal de Goiás – UFG, 2004.

CARDEIRA DA SILVA. «O Islão Plástico. Transformações da intimidade em contexto popular marroquino». In: *Etnográfica*, Vol. I (1), Lisboa, 1997, p. 57-72.

CASTRO, Cristina Maria. *A construção de identidades muçulmanas no Brasil: Um estudo das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás*. 242 p., São Carlos, tese de doutorado, Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, 2007.

CHAGAS, Gisele Fonseca. *Conhecimento, identidade e poder na comunidade sunita do Rio de Janeiro*. 154 p., Niterói, dissertação de mestrado, Antropologia, Universidade Federal Fluminense - UFF, 2006.

COELHO, Alexandra Prado; ROCHA, Daniel. *Muçulmanos em Portugal. Onde fica Meca quando se olha de Lisboa?* Lisboa, Público, 2005.

FERREIRA, Francirosy C. B. *Entre arabescos, luas e tâmaras – performances islâmicas em São Paulo*, 372 p., tese de Doutorado, São Paulo, Antropologia Social, Universidade São Paulo – USP, 2007.

GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2004.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, *O Peregrino e o convertido: a religião em movimento*, Lisboa, Gradiva, 2005.

MARÉCHAL, Brigitte. «From past to present: The Past»; «The question of belonging». In: MARÉCHAL, Brigitte, ALLIEVI, Stefano, DASSETTO, Felice e NIELSEN, Jorgen, (eds). *Muslims in the Enlarged Europe*. Leiden, Brill, 2003, p. xvii-xxii; p. 5-18.

MAHMOOD, Saba. «Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito». In: *Etnográfica*. Lisboa, vol. X(10), 2006, p. 121-158.

MARQUES, Vera Lúcia M. «Conversão ao Islão no Brasil : Diferenças étnicas e a construção das novas identidades». In : TIESLER, Nina Clara (ed). *Islam en lusophonies - nas lusofonias-Islam in Portuguese-speaking Areas*. Leiden-Boston, Brill, Volume XIV (1), 2007, p. 289-303.

MARQUES, Vera Lúcia M. *Conversão ao Islam : o olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição*. 181 p., São Paulo, dissertação de mestrado, Antropologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, 2000.

MARQUES, Vera Lúcia M. *Sobre práticas religiosas e culturais islâmicas no Brasil e em Portugal: notas e observações de viagem*. 270 p., Belo Horizonte, tese de doutorado, Sociologia, Universidade Federal de Belo Horizonte – UFMG/BH, 2009.

MONTENEGRO, Silvia Maria. *Dilemas Identitários do Islão no Brasil: a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro*, 334 p., Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, 2000.

RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. New York, Oxford University Press, 2004.

RAMOS, Vlademir Lúcio. *Conversão ao Islão: uma análise sociológica da assimilação do ethos religioso na sociedade muçulmana sunita em São Bernardo do Campo na região do grande ABC*. 198 p., São Paulo, dissertação de mestrado, Ciência da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, 2003.

ROY, Olivier. «Globalized Islam – Interview with Olivier Roy». *Religioscope* 8, Nov. 2004a. Disponível em:  
<[http://www.religion.info/english/interviews/article\\_117.shtml](http://www.religion.info/english/interviews/article_117.shtml)>

SANCHIS, Pierre. «Desencanto e Formas Contemporâneas do religioso». In: *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre, ano 3, n. 3, 2001, p. 27-43.

SAYYID, S. «Islam(ismo), eurocentrismo e ordem mundial». In *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 69, Lisboa, 2004, pp. 53-72.

SENA, Edmar Avelar. *O Islão no meio de nós: o caso da comunidade muçulmana de Minas Gerais e sua inserção no contexto religioso belorizontino*. 101 p., Juiz de Fora, dissertação de mestrado, Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF, 2007.

SIMMEL, Georg «Digressions sur l'étranger». In: Yves Grafmeyer Isaac Joseph (direção). *L'école de Chicago: naissance de l'écologie urbaine*. Paris, Aubier, 1984.

TIESLER, Nina Clara. «Novidades no terreno: muçulmanos na Europa e o caso português». In: *Análise Social*, Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, *Europa e Islão*, vol. XXXIV (173), 2005, p. 827-849.

TRUZZI, Oswaldo Mário Serra. *Patrícios. Sírios e Libaneses em São Paulo*. São Paulo, Ed.Hucitec, 1997.

TRUZZI, Oswaldo Mário Serra. «Verde, amarelo, azul e mouro» In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Ano 4, nº 46, julho 2009, p.18-21.

VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994.

WOHLRAB-SAHR, Monika. «Simbolizando a distância: Conversão ao Islã na Alemanha e nos Estados Unidos». In: *Rever - Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, Pontífica Universidade Católica, nº 2, 2002, p. 1-17.