



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

DANIELE ALVES PAIVA

**USOS E PERCEPÇÕES A RESPEITO DO VÉU ISLÂMICO (*HIJAB*) ENTRE
MUÇULMANAS NO CEARÁ.**

FORTALEZA

2018

DANIELE ALVES PAIVA

USOS E PERCEPÇÕES A RESPEITO DO VÉU ISLÂMICO (*HIJAB*) ENTRE
MUÇULMANAS NO CEARÁ.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Jakson Alves de Aquino.

FORTALEZA

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

P167u Paiva, Daniele Alves.
Usos e percepções a respeito do véu islâmico (hijab) entre mulçumanas do Ceará. / Daniele Alves Paiva. –
2018.
115 f. : il. color.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-
Graduação em Sociologia, Fortaleza, 2018.

Orientação: Prof. Jakson Alves de Aquino.

1. Islã. 2. Hijab. 3. Mulheres. I. Título.

CDD 301

DANIELE ALVES PAIVA

USOS E PERCEPÇÕES A RESPEITO DO VÉU ISLÂMICO (*HIJAB*) ENTRE
MUÇULMANAS NO CEARÁ.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Aprovada em: 13/08/2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Jakson Alves de Aquino (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof^a. Dra. Mônica Dias Martins
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. Fábio Gentile
Universidade Federal do Ceará (UFC)

À minha filha, Hannah Alves Paiva, que fez três anos de idade este ano.

À minha avó, Maria Bernardes Tavares de Almeida, que nasceu em 1929, e nos deixou no início deste ano.

À minha mãe, Maria das Graças Alves Paiva. Estas são mulheres fortes presentes em minha vida. Quando penso que vou fraquejar em algo, lembro-me delas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos muçulmanos no estado do Ceará que demonstraram interesse em ajudar neste trabalho de pesquisa, depositando confiança em mim.

Agradeço aos organizadores das mussalas que me cederam um pouco de seu tempo e, especialmente, às mulheres muçulmanas que tornaram possível essa investigação através de seus relatos de vida.

Agradeço ao professor e meu orientador, Jakson Aquino, pela paciência, pelo profissionalismo e por todas as contribuições, sem as quais este trabalho não seria possível.

Agradeço ao Coordenador do curso de Pós-Graduação em Sociologia, Fábio Gentile, e aos demais membros da banca pelas preciosas orientações.

À Universidade Federal do Ceará e ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia pelo acolhimento institucional.

À CAPES, pelo financiamento da pesquisa.

RESUMO

Esta Dissertação tem por objetivo compreender os usos e significados do *hijab*, ou véu islâmico, tomando como recorte as mulheres muçulmanas no estado do Ceará. A investigação se deu tanto com mulheres que usam quanto com aquelas mulheres que optaram por não usar o véu. Também é independente de a mulher ter nascido ou não no estado, contanto que more nele. O campo incluiu mulheres residentes na capital, Fortaleza, e em outras duas cidades: Redenção e Acarape. A presença muçulmana no estado do Ceará se concentra em Fortaleza. Nas outras duas cidades, encontramos muçulmanas guineenses que estão no estado para estudar. Optei por incluir essas mulheres porque passam um tempo significativo no estado. O campo foi trabalhado por meio de contatos pessoais com os agentes, observação de suas práticas religiosas, conversações, entrevistas semiestruturadas e o acompanhamento de informações nas redes sociais. Faço uma breve reconstrução histórica da presença islâmica no estado do Ceará, sendo esta bastante recente. Trago dados numéricos sobre a população muçulmana no mundo frente a outras religiões, utilizando informações do *Pew Research Center*. Contextualizo, brevemente, a situação da organização do islã no Ceará. Por último, transcrevo e analiso os relatos das mulheres, em meu campo, sobre os usos do véu islâmico. Concluo que as muçulmanas, no Ceará, expressam de forma plural suas concepções a respeito da vestimenta. Encontramos muçulmanas que usam e que não usam o véu e os sentidos atribuídos à vestimenta vão desde o véu concebido como algo que deveria ser compulsório em contextos islâmicos à defesa do véu como uma opção da mulher e como uma forma de expressão de sua identidade.

Palavras-chave: Islã, *Hijab*, Mulheres.

ABSTRACT

My purpose in this thesis is to understand the uses and meanings of the hijab, or Islamic veil, among Muslim women in the state of Ceará. The research was conducted both with women who use and with those women who chose not to wear the veil, regardless of whether they were born or not in the state, as long as they live in it. The field included women residing in the capital, Fortaleza, and in two other cities: Redenção and Acarape. The Muslim presence in the state of Ceará is concentrated in Fortaleza. In the other two cities, we find Guinean Muslims who are in the state to study. I chose to include these women because they live for a significant time in the state. I collected data through personal contacts with the agents, observation of their religious practices, conversations, semi-structured interviews and the monitoring of information in social networks. I make a brief historical reconstruction of the Islamic presence in the state of Ceará, which is quite recent. Using information from the Pew Research Center, I present data on the Muslim population in the world compared to other religions. I briefly contextualize the situation of the organization of Islam in Ceará. Finally, I transcribe and analyze women's accounts of the uses of the Islamic veil. I conclude that Muslim women in Ceará express their conceptions regarding the veil in a plural form. We find both Muslims who wear and do not wear the veil, and the meaning attributed to the garment go from the veil conceived as something that should be compulsory in Islamic contexts to the veil seen by the women as a choice and a way of expressing their identity.

Keywords: Islam, *Hijab*, Women.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 ALGUMAS PRODUÇÕES TEÓRICAS SOBRE O ISLÃ NO BRASIL.....	16
2.1 Aspectos gerais.....	16
2.2 Aspectos básicos da doutrina islâmica. Os cinco pilares do islã.....	21
2.3 O Alcorão.....	23
2.4 Os Cinco Pilares do Islã.....	23
3 ABORDAGEM TEÓRICO-METODOLÓGICA.....	27
3.1 Percepções iniciais sobre o objeto.....	28
3.2 Fenômeno sociológico observado, definição do objeto e a necessidade de percepção do religioso.....	29
3.3 Tentativas de captar o religioso em Weber e Berger.....	31
3.4 Influências Teóricas Centrais.....	35
3.5 O Campo Religioso.....	36
4 INFORMAÇÕES HISTÓRICAS E ESTATÍSTICAS SOBRE O ISLÃ.....	46
4.1 Crescimento do islã em meio a outros grupos religiosos na atualidade. Uma visão panorâmica.....	46
4.2 Breve explanação da expansão histórica do Islã para a Europa e para o Brasil....	50
4.3 Islã africano no fim do século XVIII e começo do século XIX e sua relação com o Brasil.....	53
4.4 Instituições Islâmicas e Muçulmanos no Brasil.....	59
4.5 Surgimento da Prática do Islã no Ceará.....	62
5 MUÇULMANAS NO CEARÁ.....	67
5.1 Princípios islâmicos gerais sobre vestimenta.....	67
5.2 Contato com muçulmanas no trabalho de campo.....	69
5.3 Segundo espaço de oração em Fortaleza.....	71
6 POSICIONAMENTOS SOBRE O VÉU.....	79
6.1 Muçulmanas guineenses e muçulmanas brasileiras.....	80
6.2 Percepção das mulheres sobre o hijab e seus usos.....	86
6.3 Relação familiar e individual com a religião e sua influência no uso do hijab.....	90
6.4 Relatos de expressões preconceituosas contra muçulmanas usando o véu.....	94
6.5 Valores de autoexpressão e pluralismo.....	96

<u>7 CONCLUSÃO.....</u>	<u>102</u>
<u>REFERÊNCIAS.....</u>	<u>110</u>

1 INTRODUÇÃO

O trabalho apresenta os resultados de minha pesquisa que tem por objetivo investigar os usos e sentidos atribuídos ao véu islâmico, *hijab*, entre as muçulmanas no estado do Ceará.

Véu islâmico e *hijab*, em geral, são considerados sinônimos no Ocidente e fazem alusão ao véu que cobre a cabeça da mulher, deixando de fora sua face. É nesse sentido que também os dois termos são utilizados, corriqueiramente, pelas muçulmanas nesse campo de pesquisa e que aparecem nos textos jornalísticos. O presente texto preserva o sentido dessa equivalência ora usando o termo *hijab*, ora a expressão véu islâmico para designar o mesmo objeto. No entanto, quando se está investigando mais a fundo os tipos e usos do véu, percebemos que o *hijab* tem um sentido mais amplo e diz respeito às diversas vestimentas que cobrem a mulher muçulmana, como a burca, o chador, o *niqab* etc. Pode também designar algo mais abstrato, fazendo referência ao conceito corânico de proteção e modéstia, independentemente, do uso de uma vestimenta específica. O sentido do termo estará associado, nesse trabalho, ao contexto em que aparece. Se nada for mencionado, *hijab* equivalerá a véu islâmico, conforme seu uso comum.

A investigação foi desenvolvida por meio de contatos pessoais com os agentes em campo, observação de suas práticas religiosas, conversações, entrevistas semiestruturadas e o acompanhamento de informações nas redes sociais.

As práticas religiosas a que me refiro não dizem respeito apenas às orações coletivas realizadas nas mussalas¹ (salas de oração). Abrangem qualquer manifestação pública que os muçulmanos fizeram sobre sua religião a que tive acesso, incluindo eventos de que participaram para divulgação do islã ou mesmo comemorações de feriados islâmicos realizadas em suas residências e abertas a não muçulmanos, como o jantar do mês de Ramadã, ao qual tive o privilégio de ser convidada e pude participar.

¹ Mesquita é um termo ocidental para nomear o espaço sagrado de adoração do islã. Muitos muçulmanos, porém, preferem utilizar o termo diretamente do árabe, *masjid*, ao invés de sua versão traduzida, mesquita. *Masjid* significa “local onde se prostra”. Não é comum observarmos mesquitas pelas ruas do país, muito menos no Nordeste, visto que a maior parte dos muçulmanos, no Brasil, encontra-se nas regiões brasileiras que coincidem com as comunidades de origem árabe, concentradas no Sul e Sudeste. Em Fortaleza, não há mesquitas, mas, contamos com uma mussala. Originalmente, mussala refere-se à sala de orações de uma mesquita. É um salão amplo e quase vazio cujo objetivo é acomodar o máximo de pessoas na hora das orações. Algumas possuem um grande tapete porque o ritual da oração islâmica conta com alguns movimentos que envolvem a ação de ficar de joelhos e prostrar-se. Também podem contar com um pequeno móvel para abrigar os livros sagrados. (PAIVA, D.A, 2015, p.62)

Por conversações quero fazer alusão aos momentos em que pude tecer diálogos informais com meus interlocutores, ou seja, fora de entrevistas diretas ou de outra técnica de pesquisa, previamente, anunciada. Esses momentos representaram, certamente, as maiores possibilidades de conseguir as informações para esta pesquisa. Sobre esse aspecto, gostaria de chamar atenção para uma explicação relacionada à metodologia do trabalho. Acompanhei, na medida do possível, a vida, tanto de homens quanto de mulheres muçulmanos, visto que, a meu ver, estas vivências estão inter-relacionadas. Porém, meu público-alvo foram mulheres. Para que a pesquisa pudesse ser realizada, necessitei captar o máximo que essas mulheres expressavam. Nem sempre tive uma resposta positiva quando sugeri uma entrevista ou um encontro mais formal. Algumas mulheres disseram que não saberiam responder às questões. Outras achavam que não tinham capacidade para falar do *hijab* sem utilizá-lo, e, mesmo algumas que usavam o véu demonstravam insegurança para falar a respeito disso. Em algumas ocasiões, mesmo depois que eu explicava que o teor das perguntas era baseado na vivência delas e no que observavam de outras mulheres, e não algo a que tinham de acertar ou que iria testar seus conhecimentos sobre o alcorão, muitas continuavam a não se sentir seguras para dar entrevistas. Houve uma ocasião em que obtive uma negativa de uma mulher para a realização de uma entrevista, no entanto, consegui acessar sua opinião sobre o véu islâmico por meio de uma expressão mais informal no ambiente da mussala, por exemplo.

De maneira geral, as informações necessárias para as análises presentes nesse trabalho advêm dos posicionamentos expressos pelas mulheres muçulmanas e, de forma secundária, por homens que circundam os contextos e espaços em que essas mulheres se encontram. A maior parte dessas contribuições se deu de maneira informal pela observação dos agentes em campo e pelo diálogo com eles. Numa fase posterior da pesquisa de campo, no entanto, fez-se necessário o uso da técnica da entrevista para filtrar e concentrar algumas informações, diretamente, ligadas aos usos e sentidos do *hijab*.

Realizei nove (9) entrevistas semiestruturadas, seguindo o seguinte roteiro:

1. Já nasceu numa família muçulmana ou se converteu ao islã? Caso sua família seja muçulmana, como era a relação dela, principalmente, de seus pais com a religião na época de sua infância e adolescência?
2. Para você, o que significa *hijab* tal qual expresso no Corão?
3. Que relação você vê entre o conceito corânico do *hijab* e o uso do véu islâmico?
4. Você usa o véu? Com que frequência?

5. Por que optou por usar (ou não usar) o véu?
6. Já se sentiu inibida ao usar o véu? Por quê?
7. Como você acha que a comunidade local lhe vê quando você está de véu?
8. Para você, há diferença entre a forma como homens e mulheres lhe percebem quando você usa véu? Ou seja, como você acha que as mulheres lhe veem e os homens lhe veem quando está de véu?
9. Qual a sua opinião sobre o uso compulsório do *hijab* (obrigatório) e o uso facultativo (quando se pode escolher) pela mulher muçulmana?

As entrevistas foram realizadas nas cidades de Fortaleza e Redenção, envolvendo mulheres brasileiras e guineenses. Contou com três brasileiras e 6 guineenses. Optei por entrevistar mais guineenses do que brasileiras pelo fato de minha inserção no campo de Fortaleza ter sido bem maior, dessa forma, eu necessitava fazer mais investigações no campo de Redenção para equilibrar essa situação. De acordo com as falas de informantes-chave, há cerca de 20 mulheres muçulmanas em Fortaleza e 10 muçulmanas vivendo nas cidades vizinhas de Redenção e Acarape, todas de origem guineense. Fora esses números, tive notícias de mais três ou quatro muçulmanas no município de Crato. Acredito que os números de muçulmanas sejam bem maiores. As mulheres informaram essas quantidades baseando-se nas mulheres que conheciam e, sobretudo, pensando naquelas que, esporadicamente, comparecem às orações. Visto que a população muçulmana no estado do Ceará encontra-se bastante dispersa, é possível haver outras muçulmanas mais isoladas dos grupos.

As inserções etnográficas nas duas mussalas, em Fortaleza, me permitiram coletar informações referentes ao véu e observar a participação de mulheres nos rituais de oração. Também pude observá-las em outros momentos fora do espaço religioso. Do contrário, meus contatos em Redenção não se deram em nenhum espaço utilizado para reunião ou outro de natureza coletiva em que eu pudesse presenciar muçulmanas interagindo, discutindo determinados temas ou expressando suas opiniões de quaisquer formas. Portanto, o contato com as muçulmanas guineenses se deu de maneira mais individual.

Quanto aos locais onde ocorreram as entrevistas, foram eles: minha casa, uma das mussalas de Fortaleza, uma lanchonete em um dos campi da Unilab e nas casas de moças guineenses, precisamente, em três residências diferentes. A duração das entrevistas variou entre 15 a 30 minutos. Com isto, refiro-me à cobertura das questões do roteiro. Algumas vezes, longas conversas se deram tanto antes quanto depois da entrevista gravada,

estendendo-se por horas. As entrevistas com brasileiras foram muito mais longas, ao passo, que as guineenses preferiam se ater ao que foi perguntado. Mesmo quando expressavam algo que não estava no roteiro, se limitavam a tentar não se desviar do assunto.

Esses relatos ajudam a compreender melhor as particularidades do campo em que esse trabalho foi realizado. Porém, as entrevistas não representam a centralidade metodológica do trabalho nem seu objetivo principal. A intenção foi procurar, de todas as formas possíveis, as falas dessas mulheres e, muitas vezes, o sucesso em consegui-las se deu com o gravador desligado. É importante refletir, embora essa discussão não faça, diretamente, parte do trabalho, sobre o que envolve, para uma mulher religiosa, o ato de falar, o que significa para ela emitir opiniões que envolvem assuntos religiosos e sua própria vida.

Numa ocasião, uma moça consentiu que eu realizasse uma entrevista formal com ela, desde que sua voz não fosse gravada. Indaguei sobre o motivo e ela respondeu que a imagem de uma mulher muçulmana não devia ser registrada por meios fotográficos nem sua voz devia ser reproduzida por quaisquer meios.

Fiz a entrevista com o gravador desligado e percebi que, na verdade, ela já havia começado a me fornecer o conteúdo da entrevista antes de eu me dar conta porque o que essa moça estava me explicando já fazia parte do que ela considerava como sendo a relação da mulher com o *hijab*. Também notei, por parte de alguns homens muçulmanos, a preocupação de que as mulheres a serem entrevistadas fossem mulheres por eles consideras mais ativas na fé e que usassem o *hijab* para que, dessa forma, não viessem a fornecer “informações erradas” sobre o Islã. É possível que algumas mulheres sintam essa responsabilidade ao falar sobre qualquer aspecto que envolva sua religião.

Acompanhei algumas vezes as orações coletivas, mas, minha presença no espaço da mussala não se limitou à observação desse ritual, visto que não é a observação ou a análise dos rituais que compõe os fins deste trabalho. No entanto, ocorreram momentos em que fui para a mussala com o objetivo de acompanhar a oração e acabei por permanecer nesse espaço muitas horas depois de terminado o ritual, conversando com as pessoas ali presentes, de forma que esse ritual também me serviu de ponte para fazer contatos.

A mussala, no entanto, não se constituiu num espaço fundamental para o desenvolvimento de minha pesquisa pelos seguintes motivos: os muçulmanos, no estado do Ceará, encontram-se dispersos. Não possuem entre si ligação familiar ou de origem, com exceção de algumas muçulmanas guineenses que estão realizando intercâmbio, mas, cujas

finalidades estudantis parecem exercer uma força maior de conexão entre elas do que a religião. Não há um vínculo organizacional, pelo menos não até o período de conclusão dessa pesquisa, que faça com que um grande número de muçulmanos frequente, regularmente, as mussalas. Dessa forma, ir à mussala nem sempre significava conseguir contatar muitos muçulmanos e, conforme o objetivo maior de meu trabalho, mulheres muçulmanas².

As entrevistas semiestruturadas foram importantes para canalizar a atenção das mulheres para determinados assuntos e objetivar suas expressões e posicionamentos nas formas de respostas. As respostas eram abertas e, em algumas entrevistas, as mulheres fizeram um pequeno relato inicial de sua trajetória no islã e algumas falaram um pouco de sua vida antes de se tornarem muçulmanas. Realizei, ao todo, nove entrevistas semiestruturadas que seguiram um esboço específico. A outras mulheres, direcionei perguntas específicas e de maneira mais informal.

O acompanhamento nas redes sociais se deu de duas formas. Acompanhei informações gerais sobre o islã, lendo os conteúdos de algumas páginas de entidades islâmicas³, e também acompanhei páginas pessoais de muçulmanos. Esse procedimento foi válido para que eu tivesse acesso a diversos assuntos e comentários mais espontâneos, visto que, as pessoas, em geral, se sentem mais à vontade para expressar seus pensamentos nas redes sociais.

Também efetuei uma curta construção histórica da presença recente do islã no Ceará. Para isso, contei com a ajuda de um informante-chave, com entrevistas sobre o centro islâmico de Fortaleza e conversações com membros organizadores do local. Esse pequeno levantamento histórico foi imprescindível porque, diferente das comunidades muçulmanas do Sul e Sudeste, não encontrei trabalhos que abordassem informações sobre a história da presença e organização dos muçulmanos no estado do Ceará, com exceção do trabalho que faço menção no texto.

Na Abordagem Teórico Metodológica, indico a forma como o objeto foi tomando vulto para mim e como formulei sua construção. Relato como as formas de perceber o

2 Certa vez, ao procurar por mulheres muçulmanas numa mussala, um homem muçulmano me explicou que não adiantaria muito eu frequentar a mussala para procurá-las porque elas quase não compareciam ao local. Ele me explicou que não havia nenhuma obrigatoriedade, no islã, de que as mulheres realizassem as orações coletivas, às sextas-feiras nas mesquitas. Essa obrigação era exclusivamente masculina. As mulheres compareciam de maneira facultativa e dentro de suas possibilidades. Após me informar isso, ele se ofereceu para me passar o contato de uma mulher muçulmana e nós marcamos um encontro na mussala para conversarmos. Por esta razão, acabei mantendo muitas conversas com homens nesse espaço, pois sua presença era garantida.

3 Cf: História Islâmica < <https://www.facebook.com/historiaislamica/>>. Acesso em: 27 jun. 2017. Federação das Associações Muçulmanas do Brasil <https://www.facebook.com/Fambras/>. Acesso em: 27 jun. 2017. Sociedade Beneficente Muçulmana <https://www.facebook.com/mesquitadoBrasil.sbm/>. Acesso em: 27 jun. 2017.

fenômeno religioso se mostraram essenciais para o início do estudo e como pude, sobretudo, a partir das leituras de Max Weber e Peter Berger, treinar o olhar para captar as imbricações do religioso no social.

Em *Informações Históricas e Estatísticas sobre o Islã*, exponho informações de importantes relatórios de pesquisa sobre a população muçulmana mundial e também utilizo os dados do IBGE para possibilitar uma visão mais apurada sobre o número de muçulmanos no Brasil, sua proporção em relação a outras religiões, taxa e perspectiva de crescimento e outras informações que nos ajudam a ter uma visão panorâmica do islã na contemporaneidade. Trago também algumas informações históricas sobre a expansão do islã para a Europa, para o Brasil e sobre conflitos envolvendo o islã africano pouco antes da chegada dos primeiros africanos muçulmanos ao Brasil para servirem ao projeto colonial.

Em *Muçulmanas no Ceará*, relato momentos cruciais em meu campo empírico que me permitiram ir decifrando aos poucos os significados que o véu assumia para minhas interlocutoras. Tento elaborar explicações para compreender de que forma mulheres, relativamente, muito próximas desenvolvem formas plurais de conceber o significado do véu e como isso se reproduz na prática religiosa.

2 ALGUMAS PRODUÇÕES TEÓRICAS SOBRE O ISLÃ NO BRASIL

2.1 Aspectos gerais

Apresento uma breve introdução sobre algumas pesquisas brasileiras envolvendo a temática do Islã, comunidades muçulmanas e Oriente Médio. Os trabalhos possuem abordagens que se concentram, sobretudo, numa perspectiva antropológica. Mostra-se comum o estudo das comunidades e grupos muçulmanos brasileiros a partir do viés identitário. Certamente, a produção brasileira é bem mais ampla do que os trabalhos mencionados aqui, porém, estes guardam em comum significativas contribuições para o desenrolar do meu campo empírico e construções teóricas da pesquisa, assumindo o plano de contribuições principais para o meu trabalho. Eis algumas dessas contribuições:

No ano de 2000, Silvia Maria Montenegro defendeu sua tese *Dilemas Identitários do Islam no Brasil – A Comunidade Muçulmana Sunita do Rio de Janeiro*. O trabalho tornou-se uma leitura obrigatória para os estudos posteriores sobre comunidades muçulmanas no Brasil pelo seu pioneirismo e pela importância das contribuições de sua pesquisa. Foi desenvolvido junto à SBMRJ – Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, na cidade do Rio. O propósito foi estudar os fatores envolvidos na formação e na composição de uma identidade social que se configura numa base mais ampla de um referencial religioso, a saber, a religião islâmica. Montenegro explica que o objetivo não era caracterizar uma identidade para os muçulmanos da comunidade do Rio de Janeiro por meio de seus traços ou modos de ser islâmicos, mas sim, captar dilemas que atravessassem a forma como essa comunidade construía sua identidade. Acrescenta que a noção de identidade não foi trabalhada a partir de uma concepção fixa e homogênea, mas, como projeto inacabado, em constante construção. Segundo a autora,

Podemos analisar a mesquita do Rio de Janeiro como eixo e referência de uma construção identitária que, como toda identidade social, é **projeto** nunca acabado, um conjunto de estratégias escolhidas entre outras possíveis, impulsionadas por certos agentes, múltipla e complexa, brotando de uma história de respostas mutáveis em relação aos contextos e a outras identidades. (MONTENEGRO, 2000, p.2)

As considerações da pesquisadora ajudaram-me, dentre outras coisas, a perceber que os agentes religiosos com os quais eu estava lidando no meu campo empírico também não integravam algo homogêneo nem assumiam uma única identidade. Seus alertas sobre o perigo

de substancialização do fenômeno religioso e de naturalização de uma identidade islâmica estiveram e a inda estão presentes em minha mente.

Vera Lúcia Maria Marques possui vários estudos envolvendo a temática da conversão islâmica e também trata de identidades islâmicas. Em seu trabalho de finalização de Mestrado, escreveu sobre *Conversão ao Islam: o olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição* e sua tese teve por título *Sobre práticas religiosas e culturais islâmicas no Brasil e em Portugal: notas e observações de viagem*. Os dois estudos tratam da conversão religiosa ao islã, sendo que o último lança um olhar comparativo entre Brasil e Portugal. A consideração desse assunto, conversão religiosa, nos estudos sobre islã é escassa, o que torna mais importante ainda os trabalhos desenvolvidos pela pesquisadora. Através deles, podemos entender melhor diferenças e conflitos que ocorrem entre os grupos muçulmanos que vivem em países não muçulmanos, conforme ocorre no Brasil. Isso se torna cada vez mais urgente à medida que o processo de avanço da globalização e os processos migratórios aumentam a quantidade de grupos muçulmanos vivendo em condição minoritária no seio de sociedades culturalmente diferentes. Nos ajuda também a pensar sobre a expansão do islã no mundo sob a ótica da conversão religiosa e não apenas, em relação às taxas de natalidade relativamente altas das famílias muçulmanas. Por último, em *Os Muçulmanos no Brasil*⁴, Vera Lúcia toca num ponto bastante atual que é a observação de uma mudança no perfil da população muçulmana brasileira. Embora os árabes e seus descendentes continuem sendo maioria, é possível encontrar outros grupos étnicos estabelecidos no país, como os de origem africana e asiática. A pesquisadora também comenta que, em decorrência da conversão, é possível observar a adesão de jovens negros ao Islã que, nas periferias das cidades brasileiras, tem usado o estilo musical *hip hop* para divulgar o islã. Isso é uma informação muito nova a respeito do perfil da diversidade de grupos islâmicos e sua atuação no país.

Cláudia Voigt Espínola concluiu seu doutorado em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina, em 2005, com a tese: *O véu que (des)cobre: etnografia da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis*. Realizou uma etnografia de um grupo de imigrantes árabes muçulmanos de primeira e de segunda geração, residentes em Florianópolis, composto, na maior parte, por palestinos e libaneses. Espínola explicou que o evento do 11 de Setembro alterou profundamente as relações entre países considerados ocidentais e não ocidentais. Isso causou impacto significativo na comunidade de

4 Cf: MARQUES (2011).

Florianópolis, observável através do desencadeamento de um processo de arabização da comunidade, que passa a afirmar de maneira mais contundente sua identidade étnica, numa relação justaposta do étnico (árabe) com o religioso (Islã). O maior símbolo desse processo, conforme Espínola, foi a maior adesão do uso do *hijab* pelas mulheres muçulmanas da comunidade. O uso do véu tornava mais visível a expressão de uma identidade étnico-religiosa ao mesmo tempo que salientava seu contraste com o Outro.

João José Reis, professor de História da Universidade Federal da Bahia, realizou pesquisa que se tornou referência para se entender o período histórico da chegada dos primeiros muçulmanos ao Brasil, tratando, especialmente, do evento histórico que ficou conhecido como Revolta dos Malês, ou *imale*, do ioruba, muçulmano. O evento histórico é tratado em uma de suas principais obras, *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1935*. É importante a consideração dessa obra, primeiramente, porque trata da presença de muçulmanos no Brasil em uma época em que a presença islâmica costuma ser ignorada. Em segundo lugar, porque se trata da presença de muçulmanos negros, de origem africana, constituindo-se em mais um fato ignorado. Em terceiro lugar, porque os malês foram, não apenas participantes, mas, protagonistas desse levante que foi articulado na época em que comemoravam o Ramadã. Por último, para este trabalho, em particular, constitui em outra contribuição da obra perceber que a vestimenta cumpriu papel fundamental na identificação e captura desses muçulmanos participantes da rebelião. O livro foi, originalmente, publicado em 1986.

A professora da Universidade de São Paulo e antropóloga, Francirosy Campos Barbosa Ferreira, possui vários trabalhos sobre islã e comunidades muçulmanas, sendo um dos principais sua tese de doutoramento em Antropologia Social, de 2007, *Entre Arabescos, Luas e Tâmaras – Performances Islâmicas em São Paulo*. A pesquisadora buscou responder à seguinte questão: o que significa ser muçulmano? Para isso, dentre outros meios, realizou etnografias das festas muçulmanas do Desjejum e do Sacrifício junto às comunidades muçulmanas das cidades de São Paulo e de São Bernardo do Campo. O fundamento teórico baseou-se na teoria antropológica da performance. Conclui que para o ser muçulmano a vivência do islã significa uma entrega total a Deus, na qual, se articulam por meio da oração, as palavras, as ações, os gestos e também o corpo e os sentidos. O ato de prostrar-se durante as orações indica, acima de tudo, um sinal de entrega, não apenas dos pensamentos, das palavras e do coração, mas, do corpo e do espírito. Sobretudo, as partes do texto em que a

pesquisadora trata do corpo feminino no Islã mostraram-se importantes para a reflexão sobre os discursos ocidentais, incluindo os discursos feministas, a respeito do corpo e da sexualidade da mulher muçulmana.

Cristina Maria de Castro, professora de Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais, concluiu sua tese, em 2007, sob o título: *A Construção de Identidades Muçulmanas no Brasil: um estudo das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás*. Castro buscou compreender como se dava o processo de construção das identidades muçulmanas, no Brasil, frente a vários fatores, como as negociações com a sociedade brasileira fortemente católica e, mais recentemente, protestante; a globalização de tendências fundamentalistas no islã; negociações internas entre árabes e conversos e homens e mulheres, dentre outros fatores. Sua investigação se deu junto ao Centro Islâmico de Campinas e à Liga da Juventude Islâmica Beneficente do Brasil, no bairro do Brás, em São Paulo. A pesquisa também procedeu a um estudo comparativo entre essas duas comunidades muçulmanas com perfis distintos.

O professor da Universidade Federal Fluminense e antropólogo, Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, abordou em sua tese o sufismo⁵ na Síria, sendo esta uma temática importante em sua trajetória de trabalho. No entanto, o professor também estuda outros temas relacionados à religião islâmica incluindo o percurso histórico do islã no Brasil, visto que também tem formação em História. Possui dois livros que envolvem a temática: *Árabes no Rio de Janeiro – uma identidade plural* e *Islã: Religião e Civilização. Uma Abordagem Antropológica*. O primeiro, numa perspectiva histórica e, o segundo, numa abordagem teórico-antropológica. *Islã: Religião e Civilização* foi uma obra importante para este trabalho, para entender melhor a relação do muçulmano com o ritual de oração, a ideia de uma comunidade muçulmana global, a *umah* islâmica, e aspectos doutrinários fundamentais para a prática da religiosidade islâmica, como Os Cinco Pilares do Islã e outros conceitos basais.

O professor e historiador Peter Robert Demant integra o departamento de História da USP, atuando também no IRI- Instituto de Relações Internacionais da mesma universidade. Demant atua na área de Política Contemporânea e Política Internacional, enfatizando questões sobre Islã e Oriente Médio. Seu livro *O Mundo Muçulmano* traz dados históricos sobre o desenvolvimento e expansão do Islã, problematiza a questão do fundamentalismo religioso dentro do islã, e expõe reflexões acerca dos papéis tanto do Oriente quanto do Ocidente para

⁵ Para entender o que significa sufismo, ver capítulo 3:” A Vertente Mística: O Sufismo, em *Islã: Religião e Civilização*”, (PINTO, P.G.H.R, 2010).

evitar o chamado Choque de Civilizações⁶. A obra também aborda o tema da Modernidade e Democracia e suas relações com o fundamentalismo religioso.

Valberth Veras da Silva possui graduações em Teologia e em Ciências Sociais. Atualmente, é doutorando em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, UFC. Concluiu seu mestrado, também em Sociologia, com o seguinte trabalho: *Filhos e Netos de Alah: um estudo sobre as práticas islâmicas em Foz do Iguacu*. Silva se propôs a compreender as práticas religiosas dos muçulmanos da comunidade sunita de Foz do Iguacu a partir de recortes geracionais. O pesquisador trabalhou com experiências de vida de três gerações. A geração pioneira, a que fundou a comunidade; a geração consolidadora, os que consolidaram a presença imigrante na localidade; e a geração fluida, geração atual, composta por jovens e crianças. Na primeira geração, temos uma faixa etária entre 40 e 60 anos. Na segunda, em torno de 40 anos. E a terceira geração transita numa faixa etária variável entre 15 a 30 anos. A principal conclusão a que chega Silva foi a descoberta da família como o principal elo que sustenta a comunidade de Foz do Iguacu. A religiosidade e suas práticas ocorrem dentro de um enquadramento comunitário que, antes de tudo, se desenrola no seio familiar. Conforme apontou (SILVA, 2015, p.204), referindo-se à relação de uma de suas interlocutoras com seus filhos, “o que é realmente importante é se há uma ‘família muçulmana’. É aqui onde reside a identidade de cada um. A maneira como se vive a religião pode mudar, e isso não vai afetar a identidade”. Seu trabalho constitui muita importância para minha pesquisa, haja vista que também encontrei em campo o que se apresenta como uma identidade religiosa forjada nas relações familiares e tradicionais por parte de muçulmanas provenientes de Guiné-Bissau e que integram o conjunto de muçulmanas no estado do Ceará, atualmente.

Francisco Carlos Nogueira foi um informante que contatei por meio de um senhor considerado o pioneiro da presença muçulmana no Ceará. Trata-se do seu Abdul Hakin. Cheguei a visitar a casa de Carlos e a gravar uma entrevista com o mesmo. Nessa ocasião, obtive um relatório por ele produzido, juntamente com mais quatro estudantes do curso de História da Universidade Estadual do Ceará, no ano de 2006. O documento é um texto curto em linguagem simples produzido como trabalho final para uma disciplina do curso de graduação em História. Porém, considero o trabalho de Carlos e sua equipe de grande importância, pois, embora breve, trata-se da mais antiga cobertura da presença islâmica no Ceará de que tenho notícias. O trabalho nunca chegou a ser publicado e Carlos não seguiu

6 Cf: (HUNTINGTON, 1996).

carreira acadêmica nem como historiador. À frente, no texto, falarei um pouco mais sobre sua contribuição.

2.2 Aspectos básicos da doutrina islâmica. Os cinco pilares do islã.

Islã⁷ significa submissão. A raiz da palavra também significa paz (*salam*). Para o islamismo, a submissão sem reservas ao Deus Altíssimo significa paz. É comum os muçulmanos se cumprimentarem pronunciando a expressão *Assalamu Alaikum*, que significa *A Paz Esteja Convosco*⁸. Deus é único e incomparável. Não possui filhos ou parceiros. Não gerou nem foi gerado. Foi ele quem criou o universo e todos os seres. Não divide sua divindade com ninguém e, além dele, ninguém pode ser adorado. Seu nome é Alá (*Allah*). Possui muitos atributos e adjetivos. No islã, há noventa e nove nomes sublimes e atributos de Deus conhecidos, conforme sua revelação. São exemplos: “Onisciente” e “o mais Misericordioso”.

Pinto (2010, p.37) analisa o que chama de “referências canônicas”. Trata-se dos ensinamentos, derivados do alcorão, presentes na grande maioria das construções da tradição islâmica. Tem larga importância porque representam o “denominador comum” que define o pertencimento ao islã e os fatores fundamentais da doutrina compartilhados pela maior parte dos muçulmanos. Esses ensinamentos basais dizem respeito à figura do profeta Muhammad, ao texto sagrado do alcorão, aos cinco pilares do Islã, às tradições sobre a vida do Profeta (*hadith*) e à lei islâmica ou charia. Além desses, podemos incluir também a noção de comunidade islâmica global, a *ummah* islâmica.

No islã, é central a figura de um mensageiro divino. O profeta Muhammad é considerado perfeito tanto por sunitas quanto por xiitas. Não só a mensagem transmitida por ele é importante, mas também, sua trajetória biográfica. Nas palavras de Pinto (2010), sua

7 A transliteração correta a partir do idioma árabe é Islam, segundo o Instituto Brasileiro de Estudos Islâmicos, I.B.E.I. No entanto, no presente texto, optei por conservar a forma mais aportuguesada, Islã, com exceção de citações diretas em que a palavra Islam aparece no texto original. Cf:

http://www.ibeipr.com.br/perguntas_ver.php?id_pergunta=7. Acesso em: 12 mai. 2017.

8 A versão completa do cumprimento significa “A paz esteja convosco, assim como a misericórdia e as bênçãos de Allah”. Cf: (O PROFETA, 2014).

persona social ou persona profética⁹ é fundamental para os estudos islâmicos. Essa condição faz com que um dos objetivos que se espera do muçulmano seja o de imitar a fé e a abnegação do Profeta. Para tanto, o Islã conta com as seguintes fontes principais: o próprio alcorão, as coleções de *hadith* (tradições orais) e a biografia do Profeta. Vamos ressaltar aqui, apenas eventos históricos considerados mais relevantes sobre a vida de Muhammad.

Muhammad nasceu em 570 a.d., em Meca, cidade localizada na Península Arábica, e pertencia a um clã da tribo dos Quraysh. Essa tribo exercia domínio na cidade, porém, o clã de Muhammad tinha pouco poder no interior da tribo. Muhammad, órfão de pai, foi criado pelo avô e por um tio, Abu Talib. Quando adulto, dedicou-se a atividade comercial no seio das caravanas e casou-se com uma viúva rica, bem mais velha que ele, chamada Khadija, que enriquecera através do comércio. Na época, século VI, a cidade de Meca era a cidade mais importante da Península Arábica, concentrando as rotas comerciais das caravanas e funcionando como um centro religioso. Seu santuário, a Caaba, guardava ídolos cultuados pelas tribos nômades e constituía um ponto de peregrinação anual, reunindo as tribos.

Aos 40 anos de idade, em 610 a.d., Muhammad teve sua primeira experiência profética com uma visão do anjo Gabriel. A partir de então, ele passou a receber revelações que falavam de um único Deus e onipotente, diante do qual cada ser humano é chamado a se submeter. Islã (*islam*) significa, exatamente, submissão. No início, Muhammad converteu sua esposa e alguns amigos à nova fé. Mas, suas pregações, sobretudo, as que mandavam destruir as imagens dos deuses politeístas, começaram a incomodar bastante a elite da cidade, para a qual o turismo religioso era, financeiramente, muito rentável. A repressão levou o Profeta e seus seguidores a fugirem de Meca e a estabelecerem-se em Iatreb, que passou a ser nomeada al Medina (a Cidade), ou, simplesmente, Medina. Medina fica localizada a 300 quilômetros de Meca.

A fuga do Profeta ficou conhecida como Hégira (*hijra* ou Migração) e marca o início do calendário islâmico. Em Medina, Muhammad e os *muslimin* (submetidos, que originou a palavra muçulmano) tiveram grande influência e acabaram por organizar e impor seu poderio militar. Várias batalhas se deram entre Medina e Meca, e cada vez mais, a primeira impunha sua supremacia, visto que havia conquistado a aliança de várias tribos beduínas e passado a ter controle sobre as rotas de caravanas. Haja vista esse contexto, a tribo dos Quraysh

9 Pinto (2010) faz a ressalva de que a inexistência de fontes não muçulmanas sobre a vida de Muhammad, contemporâneas à época em que viveu, torna praticamente impossível se construir uma biografia histórica dele. Portanto, precisamos ter em mente que as informações históricas e biográficas sobre ele provêm de fontes que fazem parte do quadro de referências criado pela persona profética nos primeiros séculos de surgimento do Islã.

reconheceu sua derrota em 630 a.d. e o governo de Meca passou para as mãos de Muhammad em troca da anistia aos opositores.

Tendo Meca sob seu domínio, Muhammad destruiu os ídolos da Caaba, mas preservou o santuário e o ressignificou de acordo com o novo credo. O santuário passou a ser considerado a casa de Deus, construída pelo profeta Abraão, e a peregrinação anual manteve-se como um dos pilares do Islã. Muhammad continuou a viver em Medina, de onde governava sua comunidade religiosa, e lá morreu em 632 a.d., após casar-se 11 (onze) vezes. Quando morreu, Muhammad não possuía herdeiros masculinos para sua sucessão, de modo que, a ausência de linha dinástica direta do líder causou inúmeros conflitos entre seus seguidores, levando a um cisma, que dura até os dias de hoje, e que originou as divisões sunita e xiita¹⁰.

2.3 O Alcorão

O alcorão é o resultado, em texto, das recitações das revelações divinas que Muhammad recebeu durante o período de 610a.d. a 632a.d., ou seja, de sua primeira revelação transmitida pelo anjo Gabriel até sua morte. Em árabe, *qur`an* significa, literalmente, recitação. O conteúdo do alcorão foi recitado, oralmente, antes de ser codificado na forma de livro, assim como era comum os poetas árabes recitarem poesia oral na Arábia pré-islâmica. A primeira edição escrita do texto corânico ou, pelo menos, de parte dele, é atribuída ao próprio Muhammad, que realizou o trabalho com a ajuda de escribas. Após sua morte, o texto continuou a ser recitado por pessoas que presenciaram suas revelações e, com o objetivo de preservar a mensagem profética, passou-se a escrevê-lo. A primeira edição definitiva do alcorão foi empreendida pelo terceiro califa, Othman, também auxiliado por escribas, criando a versão do texto mais próxima da que temos hoje.

O texto corânico encontra-se dividido em suras, equivalentes a capítulos, totalizando 114 suras. Cada uma contém um número variável de *ayas*, ou versos. A ordem do texto não segue a ordem cronológica de revelação da mensagem profética.

2.4 Os Cinco Pilares do Islã.

10 Cf; Os Primeiros Cismas (632-661) .(DEMANT, 2013, p.37).

Os cinco pilares do Islã são os deveres fundamentais a serem seguidos por cada muçulmano. São eles: *Shahada* (testemunho), *Salat* (oração), *Zakat* (esmola), Jejum (*sawm*) e *Hajj* (peregrinação). Conforme considerou Pinto (2010, p.54), os pilares do islã constituem mecanismos disciplinares que participam da formação das subjetividades religiosas entre os adeptos do islã. A obrigatoriedade de cumprimento desses dispositivos criou um universo compartilhado de doutrinas e práticas que permitiu aos muçulmanos formarem uma comunidade religiosa. Consideremos, resumidamente, esses pilares, a seguir.

Shahada ou Testemunho. É a confissão de fé que efetua o ato da conversão. A pessoa afirma, publicamente, a unicidade e onipotência de Deus e aceita Muhammad como seu único profeta. O ritual implica que o fiel proclame a expressão *La Ilah ila Allah wa Muhammad rasul Allah*, que significa “Não existe deus além de Deus, e Muhammad é o profeta de Deus”. Em países da África do Norte e do Oriente Médio, a *shahada* é sussurrada nos ouvidos dos recém-nascidos para que se tornem muçulmanos. Nos demais casos, em que a pessoa se converte ao Islã depois de adulta, a *shahada* deve ser repetida três vezes diante de duas testemunhas adultas. Esse ritual torna a pessoa muçulmana e, a partir de então, membro da comunidade religiosa¹¹.

Salat. *Salat* são as orações diárias que o muçulmano deve fazer e são em número de cinco. Distribuem-se ao longo do dia, nos períodos da manhã, meio-dia, tarde, crepúsculo e noite. Quando a pessoa vive num país muçulmano, geralmente, ouvirá o aviso ou chamado para as orações. Esse chamamento é, tradicionalmente, realizado pelo *muezzin*, um servidor da mesquita. Posicionado no minarete da mesquita, ele recita frases curtas em árabe, que incluem a *shahada*. Esse mecanismo é semelhante ao toque dos sinos nas igrejas católicas. A mesquita é o lugar mais apropriado e recomendado para a realização das orações, porém, o crente não é obrigado a realizá-las nesse local, sobretudo, em países não muçulmanos. A pessoa é livre para realizar as orações em qualquer lugar, seja em casa, no trabalho, na escola, na rua etc. Onde estiver, pode comunicar-se com Deus. Também não é necessário orar apenas nesses cinco momentos. Esses dizem respeito apenas às orações consideradas obrigatórias.

Alguns requisitos são obrigatórios para a prática do ritual da oração. Dois deles, são: prostrar-se, numa demonstração de submissão e estar virado para a cidade de Meca.

11 O ritual de conversão é bastante simples. Acompanhe, no vídeo, o pronunciamento da *shahada* por duas mulheres no centro islâmico de Fortaleza, Ceará. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=45MI-Bjg8so>>. Acesso em: 19 abr. 2018.

Zakat. O *zakat* assemelha-se ao *tzedaká* dos judeus ou ao dízimo dos cristãos. O muçulmano doa parte de sua renda, geralmente em torno de 2,5%, para fins sociais, como assistência aos pobres, refeições comunais e afins. O *zakat* também funciona, no interior da comunidade, como ajuda mútua, fortalecendo os laços de solidariedade entre os fiéis.

Jejum (*sawn*). O Ramadã é o nono mês do calendário muçulmano. Neste período, os muçulmanos realizam o ritual do jejum. Da primeira oração do dia (aurora) até a penúltima oração (crepúsculo), o fiel permanece sem comer, sem beber (inclusive, água) e sem manter relações sexuais. É um período de purificação. A pessoa necessita abster-se de prazeres materiais e voltar sua mente de maneira mais direta para assuntos espirituais. Representa um período de reflexões espirituais e de renovação da fé. A leitura do alcorão deve ser mais assídua. Qualidades como generosidade e gratidão são fortalecidas pela prática da caridade. Também é um período de alegria e de se estreitar os laços familiares e fraternais, sendo costumeiro a realização de muitas visitas e confraternizações após o anoitecer até a madrugada.

O jejum torna-se obrigatório para todos os muçulmanos após a puberdade, sendo assim, marca a transição para a vida adulta e simboliza amadurecimento pessoal. Há algumas exceções em relação à prática do jejum. Segundo a ARBIB¹² – Associação Religiosa Beneficente Islâmica do Brasil, em seu site, estão isentos da realização do jejum:

O que se encontre enfermo. O que está acometido de alguma doença permanente que o impossibilite de jejuar. A pessoa de idade avançada para quem o jejum possa ser prejudicial. A gestante. A mulher em seu período menstrual ou em nifás (resguardo pós-parto). A mulher que esteja amamentando. O viajante (que se encontre a uma distância de pelo menos 22 km e meio de sua cidade). (O JEJUM, 2018, p.1)

O crente que não realizar o jejum por algum desses motivos deve compensá-lo. A reposição se dá através da realização do jejum em outro período, antes do próximo Ramadã, equivalente ao número de dias não jejuados. Se a pessoa, em razão de doença permanente, não tiver condições de jejuar mesmo em outro período, neste caso, deve alimentar um necessitado para cada dia não jejuado no Ramadã¹³.

Hajj. A peregrinação à cidade sagrada de Meca e a seus santuários deve ser realizada pelo menos uma vez na vida do fiel que tenha boa saúde e os meios necessários para a

12 Cf: < http://www.mesquitadobras.org.br/not_vis.php?op=109&cod=358&pagina=0>. Acesso em: 19 abr. 2018.

13 Correspondente a um mínimo de 750g de alimento a ser doado por pessoa, de acordo com a ARBIB.

viagem. Acredita-se que o *hajj* fora instituído por Abraão, construtor da Caaba, considerada a representação da casa de Deus, e depois, continuou a ser praticado por Muhammad e seus seguidores. O *hajj* marca um período de penitências. As pessoas são aconselhadas a usarem roupas leves, de cor branca, sem nenhuma marca de luxo ou qualquer ostentação para que se tornem iguais a seus irmãos de todas as classes sociais e origens. A mobilização e encontro de muçulmanos de toda parte do mundo por ocasião do *hajj* expressa, ritualmente¹⁴, o sentido de unidade no islã, que é o ideal da ideia de *ummah* ou comunidade islâmica global. Espera-se que os peregrinos transcendam as diferenças culturais e sociais existentes e sintam-se unidos pelos laços de religiosidade islâmica.

14 É comum as alusões ao *hajj* como sendo um ritual, contudo, Pinto (2010, p66) explica tratar-se, na verdade, de “um ciclo ritual” cujas etapas se distribuem em várias partes de Meca e seus arredores. Alguns desses rituais, envolvendo, inclusive, sacrifícios de animais.

3 ABORDAGEM TEÓRICO-METODOLÓGICA

Pesquisar o islã significa lidar, rotineiramente, com seus estereótipos. Quando digo às pessoas que estou pesquisando algo sobre a temática islâmica, é comum demonstrarem certo espanto. Essa reação pode ser compreendida tendo em vista dois fatores em especial: o exotismo que as palavras Islã, islamismo, muçulmanos e afins evocam e a relação entre essa religião, ou cultura tida como estranha, e nós brasileiros.

Os estudos sobre religião estão nos fundamentos da Sociologia e é inegável a importância da influência da religião para a formação cultural das sociedades, para a compreensão do comportamento humano coletivo e para a explicação dos fenômenos sociais.

O Islamismo é a segunda maior denominação religiosa do mundo, com cerca de 1,6 bilhão de praticantes, representando 23% da população mundial e com altas taxas de perspectiva de crescimento para os próximos anos. Temáticas envolvendo os muçulmanos e o Oriente Médio têm aparecido, frequentemente, na mídia, relacionadas a conflitos políticos e territoriais com ênfase, mais recentemente, para os casos de imigração e fluxos de refugiados na Europa. Mesmo nosso país possuindo uma população muçulmana minoritária, é importante salientar um aumento da taxa de crescimento nos últimos anos e a expansão de instituições islâmicas no país.

Lahire (2003) chama à reflexão de que não existem objetos mais sociológicos do que outros, pois o objeto não tem existência concreta e objetiva, sendo construído a partir do ponto de vista metodológico e científico do pesquisador. No entanto, partindo do pressuposto de que as chamadas Ciências Humanas possuem caráter recursivo, ou seja, que se constroem a partir de estudos anteriores, acredito que os objetos clássicos da Sociologia guardam consigo o fato histórico de terem sido abordados inúmeras vezes, por inúmeros pesquisadores.

No evento dos Encontros Universitários da UFC, de 2015, apresentei um pouco da minha pesquisa de campo que, à época, estava concentrada em conhecer o espaço do centro islâmico em que parte dos muçulmanos de Fortaleza utilizavam para seus encontros. Se tratava de uma apresentação oral de apenas 10 minutos, com tolerância de 15 minutos, e apenas um pouco mais de tempo para perguntas. Ocorreu que minha apresentação foi interrompida algumas vezes porque as pessoas estavam ansiosas por fazer perguntas sobre aquela temática e, no final, tive de me exceder no tempo para poder responder, minimamente, aos presentes. Muitos estavam curiosos com o fato de existir uma presença muçulmana em nossa cidade. Era algo, aparentemente, novo e, até então, impensável.

Para mim, o mais marcante dessa ocasião foi um momento, após a apresentação, em que algumas senhoras que assistiram aos meus relatos me rodearam para fazer algumas observações e mais perguntas. Uma delas me falou sobre o suposto perigo que essas pessoas representavam para nosso país. Salientou que eu tivesse cuidado, pois aqui eles podiam parecer pacíficos, no entanto, isso se dava apenas por estarem em menor número e, portanto, em desvantagem. Segundo ela, não se tratava de algo sincero. Bastava que estivéssemos em seus países para conhecer o que realmente são. Por último, comentou sobre casos de perseguição que não muçulmanos sofrem em países muçulmanos.

Posso dizer que escutei com atenção a todos os comentários que as pessoas fizeram a respeito da minha pesquisa e do meu contato com os muçulmanos em Fortaleza e digo que, já num primeiro momento, percebi o quanto o imaginário que se tem desse grupo religioso era demasiado negativo. Fiquei, então, com um duplo desafio: enfrentar o campo que representava algo, totalmente, novo e enfrentar as pessoas, em geral, que acabavam por transferir para mim parte da carga negativa que atribuíam aos muçulmanos.

3.1 Percepções iniciais sobre o objeto

O objeto dessa pesquisa não surgiu no início do trabalho, mas, foi se impondo aos poucos até que eu não pudesse mais me furtar a considerá-lo. Em minha monografia da Graduação em Ciências Sociais, pesquisei sobre o CCBIC¹⁵ e sobre as concepções dos frequentadores daquele espaço a respeito da Democracia. No Mestrado, inicialmente, propus realizar estudos entre os muçulmanos¹⁶ das cidades de Redenção e Acarape, no Ceará. Algo mais voltado para o estudo comunitário, focando o aspecto religioso na estruturação desse grupo. Estou relatando isso para dizer que, em nenhum desses momentos, pensei em fazer algum recorte de pesquisa envolvendo de forma mais direta questões relacionadas ao véu islâmico. Sempre estive voltada para considerar aspectos mais gerais da prática islâmica, sua forma de organização, institucionalização, relações políticas, relações entre islã e radicalização, etc.

Ocorre que, as questões sobre o véu apareciam com frequência quando eu ia a campo. Desde o início, eu tentei não dar atenção a essas questões afirmando que não faziam parte de

15 Centro Cultural Beneficente Islâmico do Ceará.

16 Esses muçulmanos são os estudantes que participam do programa de intercâmbio da Unilab e são provenientes de alguns países lusófonos do continente africano.

meu recorte e que era necessário manter a concentração para não se dispersar. Há pouco tempo, comecei a problematizar possíveis explicações para essa resistência e me deparei com algumas que estão fazendo sentido para mim.

Quando as pessoas, no ambiente acadêmico, tomavam conhecimento de que eu estava empreendendo uma pesquisa sobre islã, era quase unânime elas perguntarem se eu pesquisava mulheres no islã ou o uso do véu. Isso me dava a impressão de que existia uma expectativa de que eu pesquisasse mulheres por eu ser mulher. Que talvez não esperassem o mesmo de um pesquisador homem da mesma forma que, talvez, não fosse tão esperado que eu dissesse que estava pesquisando sobre Terrorismo, Radicalismo Islâmico ou as relações entre charia e Estado. Isso soava, para mim, como uma certa noção de divisão sexista do trabalho acadêmico, com assuntos mais adaptados a mulheres e outros aos homens. Em outros espaços da Universidade, escutei relatos de mulheres que tratavam de assuntos mais relacionados à política formal, como Neoliberalismo ou Comércio Internacional. Elas apontaram para dificuldades relacionadas à falta de legitimidade de seus discursos e análises, explicando que essas dificuldades se devam, em parte, por conta dos recortes de gênero no ambiente acadêmico.

Porém, ao mesmo tempo em que essas questões vinham à tona, eu tentava relativizá-las e raciocinava que as pessoas poderiam estar certas, que o fato de eu ser mulher poderia ajudar na compreensão de muitos aspectos sobre a realidade de outras mulheres. Seria necessário, no entanto, um trabalho maior de afastamento para que eu pudesse produzir conhecimento interagindo com pessoas cuja condição e demandas, muitas vezes, coincidiam com as minhas. Acabei por me inclinar às supostas manifestações da importância do véu na prática social dos agentes do campo em questão. Refiz, então, meu objeto de pesquisa.

3.2 Fenômeno sociológico observado, definição do objeto e a necessidade de percepção do religioso

A primeira coisa que tentei identificar com clareza foi QUAL o fenômeno sociológico observado, ou seja, a localização do meu ponto de partida. O resultado foi a pequena nota:

Fenômeno sociológico observado: Numa área geográfica relativamente pequena, observei que algumas muçulmanas usam e outras não usam o *hijab* ou véu islâmico. Diferentes interpretações estão relacionadas à variação desse fenômeno. Tanto o uso quanto o não uso do véu, porém, guardam em comum sua justificação a partir de uma explicação religiosa. Ou seja, ambas atitudes, embora contrárias, tentam

expressar-se por uma visão de apoio na autoridade religiosa e lei corânica. Como atitudes contrárias conseguem se pautar ou se justificar pela mesma base religiosa? (Nota elaborada pela autora.)

A partir daí, tentei definir o objeto a ser investigado pela tentativa de compreensão dos usos e percepções sobre o véu islâmico por parte de muçulmanas no Ceará. Utilizo “usos” com o objetivo prévio de apontar para a ideia de pluralidade e diversidade. Tento escapar a qualquer posicionamento dicotômico sobre a questão. Além de não tentar eleger um significado único, tento não eleger significados que representem sempre os extremos, como uma defesa do sentido do véu como empoderamento feminino, de um lado e, no outro extremo, o véu como um efeito da dominação masculina. Ressalto, no entanto, que esses sentidos não estão, em hipótese nenhuma, descartados, pelo contrário, estão presentes e aparecem nas falas e atitudes das mulheres. Apenas me dispus a tentar captar a variação e a diversidade de sentidos que as mulheres davam a esse símbolo religioso em meu campo e a não me limitar somente a um ou a alguns deles.

Aprendemos, sob influência da Sociologia da Religião, de Max Weber (1999), que não é da essência da religião ou da busca por uma definição do religioso que os sociólogos que abordam o tema se preocupam. Cada um capta determinado viés em que o religioso se expressa socialmente. Porém, o assunto não se torna mais fácil em vista disso. Perceber indícios, investigá-los e estabelecer instrumentos explicativos sobre o que nós mesmos interpretamos como sendo religioso ou não para os nossos interlocutores é uma tarefa muito difícil, sobretudo, a identificação de elementos religiosos num contexto social, plural e, pretensamente, secular. Sobre a formulação do objeto de estudo das ciências sociais, pergunta Lahire (2003): Onde e como apreender o social? Minha maior dúvida era: onde e como apreender o religioso no social?

Dizer que não tratamos da essência do religioso como o fim objetivo da nossa pesquisa, afinal, estamos trabalhando com práticas sociais concretas executadas por indivíduos concretos, não é o mesmo que negar que trabalhamos com perspectivas próprias do que seja religioso. Não vejo como trabalhar relações que envolvem o religioso sem uma ideia pré-estabelecida e, obviamente, arbitrária, desse religioso. Com isso, não me refiro a uma concepção anterior engessada e, posteriormente, aplicada em campo. Estou, novamente, pensando na afirmação de Lahire (2003), baseada em Saussure, de que o objeto não existe pairando no “real”, esperando o pesquisador revelá-lo, mas que é o ponto de vista do

pesquisador que cria o objeto. Trazendo para o contexto do pesquisador da religião, isso me parece indicar que, previamente, deve existir uma concepção do pesquisador, mesmo que implícita, sobre o que é o religioso, pois, apenas dessa forma ele poderia perceber quais fenômenos sociais mantêm uma relação com a ideia de religioso. É nesse sentido que considero arbitrário.

Mesmo que o pesquisador afirme construir, posteriormente, seus conceitos a partir da interação com seus interlocutores, a etapa de percepção, construção e recorte do objeto já envolve uma arbitrariedade, pois não são todos os objetos que aparecem ao pesquisador como religiosos, mas apenas aqueles que o pesquisador acredita, de acordo com seus pressupostos científicos e teóricos, que mantêm relação com o religioso. Em outras palavras, mesmo numa etapa de pré-montagem do objeto, acredito que o pesquisador da religião traz consigo uma definição anterior e implícita do religioso e apenas, a partir daí, consegue depurar o que vê em campo.

3.3 Tentativas de captar o religioso em Weber e Berger

Weber afirma que não se ocupou daquilo que *É* a religião, mas, das condições e efeitos de determinado tipo de ação comunitária, a *ação religiosa*¹⁷. Conforme nos lembra Sell,

De fato, nesse escrito, evitando explicitamente qualquer definição da essência da religião, ele apresentou uma proposta de análise das propriedades da ação religiosa ou magicamente motivada, o que significa, em última instância que, mais do que uma “sociologia da religião” (perspectiva holista), o que Weber desenvolve é uma “sociologia da ação religiosa” (perspectiva individualista). (SELL, 2016, p. 15)

Pergunto-me, em tom reflexivo, embora esse não fosse seu objetivo, como estabelece o adjetivo religiosa para tal e qual tipo de ação? Como fez para perceber e definir o que seria uma ação religiosa, portanto, uma ação em que está presente um elemento de natureza religiosa? Em outras palavras, mesmo sem defini-lo, de onde partiu para operacionalizar o religioso?

Estou seguindo um caminho que tem a ver com a definição de Weber da ação religiosa como ação magicamente motivada. Weber afirma que “a ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para este mundo” (1999, p.279). Ele se

¹⁷ Por isso, ele se diferencia de Durkheim que buscou um conceito. Weber se preocupa com os sentidos que podem ser muito diversos do que representa a experiência social da religião como fenômeno cultural e subjetivo para os agentes sociais.

concentra nos argumentos sobre a orientação mundana ou materialista desse tipo de ação que, segundo ele, é baseada nas regras da experiência.

Para fundamentar sua argumentação, utiliza, inclusive, uma frase que se repete na Bíblia, tanto no velho testamento quanto no novo, “*para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da terra*”¹⁸ (WEBER, 1999, p. 279). Esse seria o objetivo da ação religiosa, tornar o homem bem sucedido em sua existência mundana. Porém, Weber deixa implícito o emissor a quem se atribui a passagem. Essa passagem representa o Deus cristão prometendo algo ao seu povo em troca de obediência a ele. Logo, para que a crença na finalidade da mensagem tenha eficácia, é necessário, anteriormente, crer no seu emissor. Sem a crença em Deus, o mandamento não cumpre sua propriedade de mobilização dos homens, de guia de suas ações terrestres. A esse elemento abstrato, impulsionador, Weber chamou de carisma.

[...] é a essas forças extracotidianas que se atribuem tais nomes específicos - mana, orenda ou, como fazem os iranianos, maga (daí a palavra mágico), para as quais empregamos aqui de uma vez por todas o nome “carisma”. [...]um dom pura e simplesmente vinculado ao objeto ou à pessoa que por natureza o possui e que por nada pode ser adquirido (WEBER, 1999, p. 279 -280).

O carisma torna o cotidiano em extracotidiano, atribuindo-lhe propriedades mágicas. Gostaria de destacar essa característica do carisma. Trata-se de uma força *extracotidiana*, uma força. O carisma não possui lastro no mundo objetivo. O carisma não está na ordem experiencial. O carisma é algo abstrato, uma força que existe apenas na crença. Percebamos que, embora Weber insista em deixar claro que a ação religiosa está voltada para este mundo e não para o que ele chama de “além”, termo que ele não deixou claro sobre o que se tratava, o carisma não faz parte deste mundo, do mundo cotidiano objetivo.

Baseando-me nessas observações, desenvolvo o seguinte raciocínio: Weber atribuiu à sua ação religiosa uma orientação e uma motivação. A orientação é *para* “este mundo” e *pelos* “regras da experiência”, sendo “que também seus próprios fins são, em sua grande maioria, de natureza econômica”. Porém, a motivação da ação religiosa é mágica. E mesmo tentando nos afastar da ideia de um “além”, o caráter mágico reside em forças extracotidianas, ou seja, não mundanas, no carisma. A crença no carisma parece, dessa forma, definir o religioso para Weber.

18 Cf. Efésios 6:3; Deuteronômio 5:16; Exôdo 20:12.

A partir de uma formulação, minimamente, clara do que seria o religioso, pelo menos no contexto em análise, é possível utilizá-lo como adjetivo do que notamos na prática social. Senti a necessidade de fazer esse exercício teórico porque quando me ponho a ler sobre Sociologia da Religião é comum os autores começarem o texto nos explicando que não estamos definindo o religioso ou tratando especificamente do religioso, mas, de ações, indivíduos, práticas, ou como os indivíduos organizam o mundo a partir do religioso, etc. Daí, logo passam para as considerações dos fenômenos religiosos que não sabemos *porque* são religiosos, sendo que a própria escolha deles parece indicar uma noção subentendida do religioso na mente do pesquisador. É como se fosse necessário negar ou tornar implícito o religioso antes de começar uma discussão do social. Acredito que isso seja mais uma questão relacionada a explicitar os pressupostos.

Por exemplo, em *O Dossel Sagrado* Berger(1985), em sua primeira parte, *Religião e Construção do Mundo*, Berger(1985) inicia assim o texto:

Toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento. Nosso principal intuito aqui é formular alguns enunciados sobre a relação entre a religião humana e a construção humana do mundo. Mas, para que isso se possa fazer inteligivelmente, a afirmação acima sobre a eficácia da sociedade para a construção do mundo precisa ser explicada (BERGER, 1985, p.15).

A partir daí, seguem-se 26 páginas sobre como o homem constrói o mundo social através dos processos de interiorização e exteriorização. Na página 41, começamos a ter mais pistas sobre o fenômeno religioso propriamente dito, quando Berger(1985) escreve:

A religião representa o ponto máximo da auto-exteriorização do homem pela infusão, dos seus próprios sentidos sobre a realidade. A religião supõe que a ordem humana é projetada na totalidade do ser. Ou por outra, a religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo (BERGER, 1985, p.41).

É, provavelmente, nas considerações sobre a relação entre legitimidade e religião que parece ficar mais claro a forma como Berger(1985) concebe o religioso. Por legitimação, ele define o “saber” socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social. Em outras palavras, as legitimações são as respostas a quaisquer perguntas sobre o “porquê” dos “dispositivos institucionais” (BERGER, 1985, p.42).

Berger(1985) afirma que a área da legitimação não se resume à religião, ultrapassando-a. Porém, guarda com a religião uma importante relação. Para ele, a religião

foi, historicamente, o instrumento mais efetivo de legitimação, ajudando, então, a definir e manter a realidade social.

Até aqui estamos num plano funcional da religião, ou seja, *sobre o conhecimento de como e para que fins atua na realidade social*. A explicação de COMO esse dispositivo se dá nos fornece uma visão mais aproximada de um entendimento do religioso. Vejamos o que Berger(1985) acrescenta.

A religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas. As tênues realidades do mundo social se fundam no sagrado *realissimum*, que por definição está além das contingências dos sentidos humanos e da atividade humana. (BERGER, 1985,p. 45)

A religião é o ponto de ligação ou o elo construído pelo homem para relacionar as construções da realidade a uma realidade suprema imaginada. É a ligação entre esse mundo e um mundo supremo. Há a crença em algo que está, senão num além, mas, além das contingências dos sentidos humanos. O sagrado *realissimum* de Berger e o carisma como força extracotidiana, portanto, imaterial, de Weber parecem apontar, ambos, para um caminho semelhante em relação ao religioso: o religioso ou sagrado como a crença em uma realidade suprema, transcendente à realidade dos homens, mas, que ajuda, ao mesmo tempo, a organizá-la. O efeito estruturante do sagrado parece estar, justamente, na crença em sua exterioridade em relação às mentes dos homens. O caráter exterior que lhe é atribuído confere sua autoridade normativa. Fora, além e acima dos homens, o religioso pode lhes servir de guia.

Dessa forma, tento usar alguns critérios centrais para perceber quando estou diante de fenômenos que tem a ver com o religioso. Considero que a crença numa realidade supra-humana, que serve de guia para os agentes organizarem alguns ou todos os aspectos de sua vida, ajuda a compreender o sentimento religioso que move as três grandes religiões monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo. Seriam esses os indícios: a crença numa esfera supra-humana, passível de devoção, e que implica em caráter normativo.

Essas religiões também compartilham a particularidade de terem passado, historicamente, por processos de institucionalização e relações diretas com o poder político. É interessante notar que, para algumas pessoas, o aparato institucional exerce influência na sua relação com o religioso. Por exemplo, para alguns católicos, é necessário assistir à missa todos os domingos para demonstrarem e fortalecerem sua fé. Não raro, esses dois processos andam de mãos dadas, a expressão pública da fé é seu combustível. Não é difícil tentar

compreender isso, visto que as religiões, de modo geral, possuem forte apelo comunitário e de fortalecimento dos laços de solidariedade. O mesmo se dá com o muçulmano que precisa ir à mesquita pelo menos às sextas-feiras e, quando não o faz, se sente fraco em sua fé.

Porém, nem sempre as pessoas ligam a frequência aos rituais religiosos e aos locais de adoração a uma fé mais forte ou à sua identidade religiosa. Acredito que isso ocorre em determinados contextos sociais em que o grupo religioso do qual a pessoa faz parte é minoritário.

No começo da exploração do meu campo, eu tinha uma visão da religiosidade e da identidade islâmica muito ligada à frequência aos locais institucionalizados de oração porque eu não havia pensado que, neste caso, os crentes estão fora de um contexto em que sua religião é tradicional e faz parte da cultura do país, contando com legitimidade e várias opções de espaços religiosos. A orientação religiosa é que o indivíduo participe da oração coletiva na mesquita pelo menos uma vez na semana, prioritariamente, no dia sagrado da sexta-feira. Isso é recomendado para o fortalecimento da fé individual e da comunidade religiosa. Então, eu supunha que as pessoas que não se encaixavam nesse perfil de fazer a oração coletiva uma vez na semana talvez se identificassem menos com o islã. Em alguns casos, isso parece ser válido. Alguns interlocutores, na mussala do CCBIC, falaram que muitos irmãos vinham de outros estados ou países para passar um tempo na cidade ou mesmo para estabelecer residência e não procuravam os locais de oração. Isso era algo negativo, pois o afastamento da comunidade contribui para o enfraquecimento da fé, segundo eles. No entanto, nem sempre isso é percebido dessa forma. Ao passo que consegui ouvir mais pessoas, pude perceber que mesmo alguns que não frequentavam as mussalas por este ou por aquele motivo específico, se consideravam fortes e ativos em sua fé. Alguns ressaltavam outras atribuições de fé, como realizar orações (mesmo em casa ou no trabalho), fazer caridade, dar bom exemplo de comportamento para outras pessoas, não fazer mal ao próximo etc.

3.4 Influências Teóricas Centrais

Considero que minha influência central teórica e metodológica parte da Sociologia Compreensiva Weberiana. Também foi de grande importância para a composição da minha análise, o conceito bourdieusiano do campo religioso como um campo de disputas simbólicas com seus fluxos específicos de poder. No contexto dessa pesquisa, o *hijab* aparece como um

dos principais símbolos disputados nesse campo. A visão do agente como um agente que disputa determinados bens simbólicos me pareceu muito mais viável para compreender as várias negociações, imposições veladas e outros movimentos presentes nesse contexto. Evito uma visão homogeneizante ou passiva dos agentes no sentido de considerá-los desprovidos de seus interesses. Não se trata de concebê-los, vulgarmente, como interesseiros ou egoístas, mas de reconhecer que suas falas e suas ações têm determinados objetivos cuja consecução é necessária à sua própria sobrevivência ou à conservação de sua posição dentro do campo com o qual mantêm uma relação de pertencimento.

O enfoque recai, portanto, sobre as ações dos sujeitos que compõem o fenômeno observado e do compartilhamento de sentidos que possibilitam que as ações ocorram. A investigação dos significados que os agentes imprimem às suas ações entram como meios, instrumentos para a compreensão do fenômeno. Ou seja, os significados não constituem, somente eles, a finalidade da pesquisa, mas também, suas expressões práticas.

Considero que os agentes estão a todo momento interagindo e decodificando símbolos e que esta inteligibilidade é um requisito para a interação social. Acho importante tentar mensurar de alguma forma o peso que o agente, na condição de ator social, representa para a análise. Na pesquisa, assumo as narrativas e pistas que os atores dão em suas interações e comunicações verbais tentando pensá-las dentro de determinadas condições objetivas já dadas.

3.5 O Campo Religioso

A partir de uma concepção das relações sociais como relações de poder, Bourdieu chama atenção para a ideia de que o poder nem sempre é algo fácil de ser reconhecido, podendo passar despercebido ou ser ignorado. O interesse recai, justamente, no caráter velado das formas de exercício do poder. Não se trata de pensar o poder como uma categoria puramente abstrata ou de diluí-lo numa generalização que o torna onipresente e, portando, vazio. Antes, se faz necessário "descobri-lo", decifrando suas formas de manifestação. Bourdieu chama a essa forma de o poder manifestar-se de poder simbólico. O poder simbólico é descrito por Bourdieu, como:

[...] poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que

é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário. (BOURDIEU, 2012, p.14)

A efetividade do poder simbólico está na força mobilizadora da crença. É a crença que permite a formação de uma visão do mundo e a formação do próprio mundo. A composição da realidade social se dá pelo exercício da crença, pela crença transformada em prática social. Um exemplo para se pensar essa relação entre a crença e o induzimento da prática é a reflexão que Bourdieu traça sobre o Estado.

À definição clássica da teoria do Estado weberiana, em que o Estado aparece como detentor do monopólio da violência física legítima, ele acrescenta uma outra característica relacionada à primeira, qual seja, o Estado é também detentor do monopólio da violência simbólica¹⁹.

Quando o Estado é pensado como um princípio da ordem pública, faz-se alusão à sua função de produzir e legitimar classificações do mundo social, conforme indica a própria palavra "ordem". A ordem pública se manifesta através de formas físicas que Bourdieu afirma serem evidentes, mas também, atente-se, através de formas "simbólicas inconscientes" "profundamente evidentes" (BOURDIEU, 2014, p.37,38).

Importa compreender que este ente a que chamamos Estado e que acarreta uma variedade de classificações, dimensões e funções deve também ser analisado sob seus aspectos mais implícitos e silenciosos, a saber, sua manifestação através dos símbolos codificados e decodificados através das práticas dos agentes sociais e que, ao mesmo tempo, no processo de formação do *habitus*²⁰, incorpora-se no inconsciente ajudando a formar categorias de percepção e reprodução das práticas.

A consideração dos aspectos de manifestação simbólica do Estado é importante na compreensão da religião, visto que, conforme observa Bourdieu, "as analogias entre Estado e Religião são consideráveis" (BOURDIEU, 2014, p. 34). Isso ocorre porque o Estado, assim como a religião, pode ser entendido como um princípio de ortodoxia (diálogo com a teoria marxista do Estado), assumindo um caráter ficcional, uma "ilusão bem fundamentada" (p.34), um princípio de consenso, de consentimento.

O Estado que, tal qual a religião, também existe enquanto crença coletiva, é responsável pela conservação social (Durkheim) e pela conservação das condições que

19 Cf. (WEBER, 2002, p.60); (BOURDIEU, 2014, p.30).

20 Cf: (BOURDIEU, 1996, p.144).

permitem a acumulação de Capital (Marx). Para exemplificar um tipo de discurso próprio do setor administrativo (quando o Estado fala sobre si mesmo por meio de seus agentes) sobre o Estado, Bourdieu faz uso do pensamento de Leibniz (BOURDIEU, 2014, p.31) e sua definição de Deus como o lugar geométrico de todas as perspectivas antagônicas. Bourdieu coloca o Estado numa posição semelhante à posição divina, a do lugar neutro, assumindo um ponto de vista sobre todos os outros pontos de vista. Por essa perspectiva é o Estado “um quase Deus” (2014, p.32). Essa ideologia do bem público assemelha-se à religião enquanto sistema simbólico.

O surgimento das religiões monoteístas globais que conhecemos atualmente, Cristianismo, Islamismo e Judaísmo, se deu devido a uma necessidade de moralização e racionalização do conjunto de crenças e de práticas religiosas. Essa necessidade advém das próprias mudanças estruturais ocorridas nos campos tecnológicos, econômicos e sociais. As religiões modernas nascem com as cidades²¹. O processo de urbanização crescente, bem como o processo de industrialização, posterior, provocam mudanças concomitantes na forma como os homens organizam a dimensão religiosa de suas vidas. O processo de transformações no mundo do trabalho, incluindo, a separação entre trabalho material e intelectual, acabam por ocasionar uma espécie de ruptura ou de separação entre religião e natureza.

O sistema de crenças e práticas religiosas se torna cada vez mais autônomo frente ao mundo da experiência humana concreta. Isso não significa que a religião se separou da experiência, mas, que a religião assume cada vez mais uma linguagem simbólica em contraposição a um sistema de leitura-resposta imediatista em relação às necessidades cotidianas. Conforme observado por Weber,

O aspecto específico de todo esse desenvolvimento não é, em primeiro lugar, a pessoalidade, impessoalidade ou suprapessoalidade dos poderes “supra-sensíveis”²², mas o fato de não serem apenas as coisas e fenômenos que existem e acontecem que desempenham um papel importante na vida, como também aqueles que “significam” algo, - e precisamente por isso (WEBER, 1999, p.282).

21 Apesar de o desenvolvimento do Islã ter acompanhado a urbanização, como as outras duas religiões, é importante salientar que, no início, Weber faz uma diferenciação entre a forma de religiosidade islâmica e as outras duas. Para Weber, o Cristianismo e o Judaísmo eram especificamente pequeno-burguesas, enquanto que, para o islamismo, a cidade assumia significado mais estritamente político (WEBER, 1999, p.414). Weber identifica a ética econômica islâmica (na época de sua formação) como puramente feudal, tendo sido o espólio de guerra um elemento fundamental para o enriquecimento dos primeiros senhores.

22 “Suprassensíveis” de acordo com as leis ortográficas vigentes.

A noção simbólica é, para Weber, o que marca, nos primórdios, uma transformação na magia, ou seja, a magia não mais como algo que atua diretamente, mas, que atua indiretamente por meios significantes. A magia passa de sua fase puramente naturalista para uma fase simbólica. O que existe não é mais somente um cadáver, um corpo físico, mas, algo “por trás” e “além” do físico. Surgem grupos de seres cuja existência é imaterial, demônios, espíritos, deuses, almas dos mortos. Esses seres precisam ser acessados, por sua vez, também por mecanismos imateriais, significantes.

Podemos perceber a essa altura que a religião, incluindo os processos de crença anteriores ao que denominamos de religião, tornam-se cada vez mais significativos, no sentido de que, o modo de vivenciar a experiência mágica ou religiosa torna-se mais autônomo em relação às necessidades físicas cotidianas dos agentes. A vivência religiosa passa a ser muito mais mental do que material. Se a ação religiosa, tal qual defende Weber, surge voltada para este mundo e não para o além, se estava, a princípio, orientada pelas regras da experiência manifestas em ações cotidianas voltadas para fins, em grande parte, econômicos, observa-se, gradativamente, um processo complexo de abstração, de formação de uma dimensão supramundana. A religião torna-se a esfera do sagrado e o sagrado é oposto ao mundano. A linguagem simbólica se faz necessária para garantir o acesso a um mundo cada vez mais distante da experiência primeira de seus agentes.

A religião opera como uma estrutura de que os homens fazem uso para construir e manter a realidade social e organizar sua vida cotidiana. Porém, a religião tem uma função de integração em um “nomos compreensivo” das situações marginais em que “a realidade da vida cotidiana é posta em dúvida” (BERGER, 1985, p.55). Não se trata mais do homem que realiza a mímica de erguer os braços para os céus de uma determinada forma para obter a chuva, visto que já observou que a chuva faz florescer a vegetação da qual ele se alimenta. Neste caso, havia uma correlação experiencial direta chuva-vegetação-comida, por exemplo. A mímica, o ritual, servia para a obtenção de uma necessidade física de primeira ordem. Da mesma forma, não se trata aqui de atribuir sacralidade ao fogo ou ao produtor do fogo, tendo em vista, a finalidade do fogo para os homens de fornecer calor para a proteção contra o frio, cozer alimentos, etc. A prática religiosa perde, por assim dizer, o vínculo direto com uma economia da sobrevivência material, portanto, cotidiana, e passa, conforme observou Berger, a assumir uma dimensão de compreensão do mundo. Podemos dizer, de compreensão e explicação do mundo. Questionamentos do tipo: o que ocorre depois da morte, qual o sentido

da vida, para onde vamos, existe algo além do corpo, que forças interferem no mundo etc, passam a integrar a matéria de interesses a serem saciados pela especulação religiosa. Aos poucos, surge uma agenda de assuntos que, anteriormente, não fazia parte da finalidade prática religiosa.

No entanto, deve-se observar que a linguagem simbólica incorporada às formas de exercício religioso não opera uma ruptura/divisão/separação entre o mundo físico e o mundo espiritual, como que dividindo, no tempo, uma época em que a religião era voltada para este mundo e uma época em que se volta para os Céus. O que podemos observar, efetivamente, é um processo cada vez maior do que Bourdieu chama de “dissimulação” no desenvolvimento da religião. Dissimulação que na sociedade Cabília de economia pré-capitalista fazia esconder os mecanismos mais profundos do sistema de trocas, os interesses em jogo no ato de fornecer a dádiva e de retribuí-la. A dissimulação da troca que, manifestamente, se considerava uma troca, mas, necessitava-se cumprir com todos os requisitos envolvidos no dar-e-receber.

Bourdieu descobrira que o determinante do processo de dissimulação do que chamou de “toma lá, dá cá” era o intervalo de tempo necessariamente observado entre a dádiva e sua retribuição. O intervalo temporal possuía a funcionalidade de “fazer parecer” que os dois atos eram simétricos, idênticos e não resultantes um do outro. Ou seja, o espaço de tempo dissimulava uma relação, aparentemente causal, transformando-a, aos olhos de todos, num ato espontâneo, desinteressado²³.

Bourdieu chama atenção para o desafio que o mecanismo da dissimulação acarreta para a compreensão sociológica, pois, nos apresenta um mundo social em que é necessário perceber o que está recalcado pelo processo de dissimulação e, ao mesmo tempo, escaparmos da armadilha entre uma descrição demasiado objetivista e superficial e um discurso que rompe com a sacralidade do “tabu da explicação” (1996, p. 162), um tabu que, aos olhos dos agentes, deve ser preservado para a manutenção do próprio ato.

Um marco importante para se entender as relações no campo religioso é considerar o processo histórico de divisão do trabalho de produção religiosa que resultou na formação de um corpo especializado na produção de bens simbólicos. A formação desse corpo de especialistas gerou, no mesmo processo, a formação e gradativo distanciamento de um corpo de leigos, caracterizados, sobretudo, pela destituição da capacidade produtiva dentro do

23 Cf. Capítulo 5, É Possível Um Ato Desinteressado? (BOURDIEU, 1996, p. 137).

campo religioso. Criou-se, dessa forma, duas classes bem definidas e autônomas: produtores e consumidores.

Os consumidores são considerados leigos porque não possuem acesso aos conhecimentos secretos necessários à prática religiosa. Este conhecimento apenas pode ser acessado pelos especialistas religiosos, que dele detêm monopólio. Isso garante que os que ocupam a posição de produtores detenham maior capital religioso, fornecendo-lhes prestígio e fortalecendo sua autoridade para o exercício de dominação simbólica. Percebe-se, neste caso, um exemplo da relação entre a dissimulação e o poder.

O reconhecimento social, transfigurado em obediência e subordinação às decisões de um corpo específico de agentes produtores, pode ser dissimulado pela maioria dos leigos para torná-lo o mais impessoal possível, de modo que, não se dê a impressão de que não se está prestando reverência a um grupo de homens, mas, ao que há “por trás” deles, ao que guardam e mantêm. Sua sacralidade, muitas vezes, negada em discurso, advém de seu acesso ao sagrado.

O corpo especializado funciona como uma via de comunicação entre Deus e os homens, exercendo a função de Moisés junto aos israelitas, a função de “boca” ou, como muitas vezes descrita na bíblia, a função de porta-voz. O mérito do porta-voz só gera capital porque o restante do povo crê ser incapaz de se comunicar com o sagrado, seja na forma de falar diretamente com o divino, seja na incapacidade de exegese da escritura sagrada e que, portanto, como escrita sagrada só pode ser acessada por um corpo sagrado.

O poder religioso é capaz de modificar as bases de representação religiosa por meio da formação de um *habitus* específico ajustado à visão política do mundo social compartilhado pelos agentes. O campo religioso e o campo do poder se cruzam no ponto em que a manutenção da ordem simbólica ajuda, diretamente, a manter a ordem política.

Segundo Bourdieu, a religião produz um efeito de consagração ou legitimação das relações sociais, econômicas e de poder. O mecanismo central desse dispositivo é a operacionalização de uma mudança de natureza das disposições sobre o mundo natural e sobre o mundo social, inculcadas pelas condições existenciais. Dessa forma, um *ethos* específico pode ser convertido em ética. Temos, então, a passagem de um sistema de esquemas implícitos de ação para um conjunto de normas racionalizadas e sistematizadas.

Pensemos no caso do *hijab*. É automático pensarmos no *hijab* ou véu islâmico em sua condição de símbolo religioso associado à religião islâmica como se assim o fosse desde

sempre. Não nos remetemos, mentalmente, a um período de tempo anterior, em que o *hijab* existisse, mesmo que com outros contornos. No entanto, essa vestimenta já fazia parte das práticas tradicionais de povos da península arábica. Mulheres já tinham por costume usar essa cobertura em sua lida diária. Também a burca já era usada por mulheres, sobretudo, pertencentes aos povos pashtuns na região fronteira entre Paquistão e Afeganistão²⁴ antes de ser imposta pelo regime Talibã (1996 – 2001). Desse modo, o efeito de consagração, de maneira transfigurada, irreconhecível, tende a reproduzir as estruturas das relações sociais através da linguagem simbólica. O que é circunstancial, temporal e local passa a ser consagrado e universalizado por meio da fixação da norma. A norma exerce um poder de coação impelindo as pessoas a reconhecerem determinada característica estrutural como legítima, a expandi-la e a perpetuá-la.

Temos, então, um quadro teórico bem desenhado de uma parte da estrutura do campo religioso. Ocorre que cada vez mais percebemos desvios nessa estrutura e em seu funcionamento. Para compreendermos melhor esses desvios, são fundamentais o pensamento de dois autores: Ronald Inglehart e Peter Berger, em seu pensamento mais contemporâneo.

Inglehart (2009) traz o conceito de pós-materialismo que se sobressai nas sociedades pós-industriais. São sociedades que já alcançaram certo nível de desenvolvimento socioeconômico de modo que as pessoas possuem uma garantia, relativamente alta, de suprimento das suas necessidades materiais. Uma vez tendo maior segurança de existência material, dedicam-se a preencher outras necessidades. Nesse contexto, emergem os valores pós-materiais ou de autoexpressão. As pessoas passam a valorizar mais sua capacidade de se expressar e começam a requerer esse direito. Isso gera novas demandas que vão pressionar as ordens estabelecidas, incluindo as formas de autoridade religiosas e familiares. A religião em sua forma dogmática tende a dar lugar, na vida das pessoas, a formas mais individualizadas de preocupações espirituais.

Paralelo às mudanças valorativas sobre a autoexpressão e o questionamento das autoridades, temos a influência do pluralismo, que não está totalmente contido na religião, mas, tende a acelerar as mudanças nesse campo. Por pluralismo, Berger refere-se, em linhas gerais, à coexistência de cosmovisões plurais numa mesma sociedade, tornando necessário forjar estratégias de convivência social e de tolerância suficientes para permitir a convivência de múltiplas bases de valores ao mesmo tempo. Berger, em seu pensamento mais maduro faz

24 Cf: RIBEIRO (2006) e YOUSAFZAI (2013).

um esforço para conceder ao pluralismo seu lugar merecido dentro das teorias da Modernidade e da Religião. Reconhece que o pluralismo tem muito mais importância do que os teóricos lhe deram nos últimos anos, incluindo o próprio Berger. Percebemos pela leitura de sua obra recente uma espécie de sentimento de dívida para com este conceito. Por isso, chega a afirmar que o pluralismo não foi apenas uma das bases do processo secular, como a maioria dos teóricos da religião pensou, mas, a maior mudança provocada pela relação Modernidade-Religião, alterando o lugar da religião, seja do ponto de vista dos indivíduos, seja do lugar das instituições.

Dessa forma, a afluência cada vez maior de valores de autoexpressão junto a um contexto plural de sociabilidades, serve para explicar uma maior autonomia individual frente tanto à religião quanto à tradição. Indivíduos se sentem mais encorajados a fazer uma constante releitura de seus costumes. Fatores, como as constantes migrações e o acelerado processo de globalização, colocam pessoas de diferentes origens e com diferentes visões de mundo numa situação de contato constante. O diálogo intercultural assume papel de maior relevância para a tomada de decisões pessoais e ajuda a relativizar temas religiosos que antes eram absorvidos pela tradição, pelo costume.

Com o enfraquecimento das certezas e o questionamento daquilo que “foi sempre assim”, temos um quadro novo em que os agentes são, constantemente, induzidos a repensar situações que antes eram dadas como certas e eternas. Por exemplo, um indivíduo segue um princípio religioso que lhe diz que é pecado consumir bebidas alcoólicas e ele vive num país em que esse preceito religioso também é uma norma jurídica, portanto, pessoas sofrem punição judicial se o desobedecerem, além de coerção social no sentido de que, ao fazer isso, irão adquirir um estigma negativo perante os outros. Mas, digamos que essa mesma pessoa, por alguma razão, migra de seu país para outro em que não há nenhuma legislação que lhe impeça de consumir bebidas alcoólicas e essa ação não é nem mesmo condenada socialmente. Esse quadro traz para o indivíduo algo completamente novo, a expansão da liberdade de escolha, o aumento do terreno das possibilidades. Pode ser que ele opte por não fazer uso dessa liberdade, visto que já inculcou os princípios considerados corretos durante a infância por meio da educação familiar e convívio em sua sociedade de origem. Mesmo neste caso, em que nenhuma mudança aparente de hábitos seja percebida, estão presentes as questões trabalhadas por Berger e Inglehart. E por qual motivo? Porque, independentemente, das ações concretas que o indivíduo venha a tomar, ele já começou a realizar um diálogo interno

consigo mesmo a respeito destas questões. Estar diante de algo novo, por si só, já altera a interação social. O diálogo que acompanha a convivência num ambiente plural não é apenas externo, ou seja, aquele que se trava com o outro. É também interno, e, possivelmente, este antecede àquele. Primeiro, o estímulo a esse diálogo interno modifica as crenças individuais e depois altera a sociabilidade com o próximo.

Essa situação dialógica não pressupõe algo pacífico. Ao contrário, tende a colocar o indivíduo diante de novas situações de conflito haja vista o aumento da superfície de contato, porém, há uma maior pressão para a resolução desses conflitos porque a própria sobrevivência individual depende disso. Mas, Berger alerta que o pluralismo nem sempre leva a uma situação de em que as pessoas passam a dialogar mais umas com as outras. Também pode levar a seu oposto: o fundamentalismo. Da mesma forma, Inglehart (2009) salienta que a mudança cultural que leva a uma maior valorização da expressão humana não segue uma linearidade, podendo haver momentos de retrocesso e o estabelecimento de regimes autoritários. Dessa forma, entendemos que o contexto contemporâneo que os presentes autores, e outros, caracterizam como uma época de maior abertura para a mudança e de maior contato entre os povos, pode ser agenciado por alguns indivíduos contrários a esses novos valores numa tentativa para o retorno ao tradicionalismo e à falta de liberdades individuais.

Outro autor que contribuiu, sobretudo, com lições importantes a respeito do contato com os agentes em campo foi Clifford Geertz. O antropólogo tem longos anos de estudos sobre a temática islâmica e se tornou referência nos estudos da área. Geertz estudou processos de islamização em dois países: Indonésia e Marrocos. Esses trabalhos influenciaram o restante de sua produção por causa das lições metodológicas que o ajudaram a desenvolver. Geertz analisou como contextos culturais diferentes originaram processos diferentes de islamização e como a prática local do islã sofreu influência decisiva das características culturais, sociais e políticas de cada lugar. Isso faz com que o Islã praticado no Marrocos apresente peculiaridades que o diferenciam do islã praticado na Indonésia, que apresenta uma vasta diversidade cultural devido à ampla variedade de povos que ocupam seu território. O estudo da religião, portanto, não aparece isolado, mas, está todo o tempo interagindo com outros elementos da sociedade.

Ao mesmo tempo que precisamos trabalhar com as diferenças, não podemos perder o fio, muitas vezes, tênue, que liga os dois contextos, ou seja, a própria religiosidade islâmica. É uma tarefa muito difícil, sobretudo, nos dias atuais em que as diferenças se multiplicam. Ao

falar sobre a temática com outras pessoas, foi comum escutar delas comentários, como “mas, você tem que ver que o islã praticado na França é totalmente diferente do islã praticado no Brasil, que, por sua vez, é totalmente diferente do islã praticado em Guiné-Bissau ou em Portugal. E, assim por diante... Ora, lanço a pergunta reflexiva: se algo é totalmente diferente, então, já não é mais isto, e sim, outra coisa. Ou seja, se o Islã de Guiné-Bissau é totalmente diferente do islã brasileiro, não estamos mais falando sobre a mesma religião. Então, para mim, no meio de toda essa diversidade que os pesquisadores tentam captar, existe uma linha que é comum e que se mostra contínua na variação. Entendo que era a isso que Geertz(2004) se referiu ao dizer:

Não se tornaria inválido ler os contornos de uma civilização inteira, de uma economia nacional, de um sistema político abrangente, de uma estrutura de classes, a partir dos detalhes de um sistema social em miniatura, por mais intimamente que este fosse conhecido? [...] Os antropólogos não estão (ou, para ser mais ingênuo, não estão mais) tentando substituir o entendimento do mais geral pelo entendimento do local, reduzindo os Estados Unidos a Jonesville, ou o México a Yucatán. Eles tentam (ou, em termos mais precisos, eu tento) descobrir as contribuições que o entendimento das comunidades locais pode dar para a compreensão mais global, a que interpretações amplas e gerais e as descobertas mais próximas e particulares podem levar(GEERTZ, 2004, p.13).

Portanto, o desafio se mostra na necessidade contínua em se realizar um exercício de aproximação e de afastamento, ora focalizando aspectos mais gerais, de ordem conjuntural, ora fixando-se em aspectos mais específicos. Esse movimento significa treinar a capacidade de reconhecer o momento de afastar-se para contemplar elementos compartilhados que parecem formar uma identidade uniforme e o momento de aproximar-se para identificar as diferenças, os elementos que compõem as especificidades. Podemos fazer a mesma indagação de Velho (2004, p.8) sobre de que maneira a análise de Geertz permite “perceber as singularidades das experiências, embora buscando ao mesmo tempo precisar os significados mais compartilhados de pertencimento ao islã”.

4 INFORMAÇÕES HISTÓRICAS E ESTATÍSTICAS SOBRE O ISLÃ

4.1 Crescimento do islã em meio a outros grupos religiosos na atualidade. Uma visão panorâmica.

Esta seção utiliza dados do Pew Research Center, localizado em Washington. O Centro possui inúmeros relatórios de pesquisa mundial e local sobre religião e outros assuntos sociais e políticos, utilizando metodologia rigorosa que pode ser acessada, detalhadamente, no site oficial²⁵. Utilizei, principalmente, os dados de dois relatórios específicos, *The Changing Global Religious Landscape* e *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010 - 2050*. Não farei uma análise desses dados porque isso fugiria ao foco deste trabalho, porém, a exposição de dados básicos de natureza quantitativa se justifica, dentre outros motivos, pela própria demanda por informações mais gerais por parte da população. É comum as pessoas fazerem perguntas do tipo, "quantos são?", "onde estão?", "estão crescendo?", "onde se concentram?", e outras semelhantes.

O acesso aos números permite que as pessoas, em geral, possam fazer suas próprias leituras, sugerir hipóteses e tirar algumas conclusões a partir deles. Para o pesquisador, esses dados fornecem os contornos de uma fotografia da condição do islã no mundo, na contemporaneidade, e sugerem inúmeros apontamentos e questionamentos mais específicos que podem ser investigados mediante posteriores pesquisas qualitativas.

Algumas ressalvas básicas necessitam ser feitas para auxiliar na compreensão dos dados quando mencionados ao longo do trabalho. Os estudos utilizam uma divisão da população mundial em oito (8) grupos: cristãos, muçulmanos, judeus, budistas, hindus, não-afiliados, religiões tradicionais e outras religiões. Não-afiliados, "religiously unaffiliated" inclui ateus, agnósticos e pessoas que não se identificam com nenhuma religião específica. Religiões tradicionais, "folk or traditional religions", diz respeito a práticas religiosas específicas, muitas vezes, de caráter étnico ou tribal. São exemplos citados no relatório: religiões tradicionais africanas, religiões "folclóricas" chinesas, de nativos americanos e aborígenes australianos. Outras religiões, "Other Religions" são religiões não classificadas e separadas nos *surveys*. Jainismo, Xintoísmo, Siquismo, Taoísmo, Zoroastrismo e muitos outros tipos de crença foram incluídas na categoria "outras religiões".

25 Cf: <<http://www.pewresearch.org/>>. Acesso em: 2 mai. 2017.

Para nós, interessa, especialmente, observar as características do Islamismo, algumas vezes, comparando-o com o Cristianismo²⁶, visto ser essa última a religião que possui maior número de adeptos no mundo, atualmente. Com base numa população mundial de 6,9 bilhões de pessoas, de acordo com o cálculo para o ano de 2010, temos a seguinte proporção dos principais grupos religiosos: 2,2 bilhões de cristãos (32% da população mundial); 1,6 bilhão de muçulmanos (23%); 1 bilhão de hindus (15%); cerca de 500 mil budistas (7%); 14 milhões de judeus (0,2%); mais de 400 milhões (6%) de adeptos de religiões tradicionais; e, aproximadamente, 58 milhões pertencentes à categoria “outras religiões”, pouco menos de 1% da população mundial. Os não-afiliados são 1,1 bilhão de pessoas, representando 16% da população mundial, o que significa que 1 em cada 6 pessoas no mundo declara não possuir filiação religiosa.

Entre 2010 e 2050, as estimativas apontam que a população mundial terá um aumento de 35%, chegando a 9,3 bilhões de pessoas. No mesmo período, a população muçulmana deverá aumentar em 73%, muito acima da taxa de crescimento mundial. A população cristã também irá aumentar, porém, num ritmo mais lento, em 35%, próximo à taxa de crescimento da população global. Se houver uma continuidade da tendência de crescimento atual, espera-se que o número de muçulmanos no mundo quase se iguale ao número de cristãos até meados do século XXI, pela primeira vez na história registrada. Isso resultará, de acordo com as projeções do Pew Research, em 2,8 bilhões de muçulmanos, ou 30% da população, e 2,9 bilhões de cristãos, ou 31% do contingente populacional. Vejamos os quadros abaixo:

Figura 1 - Projeção do tamanho e crescimento das religiões

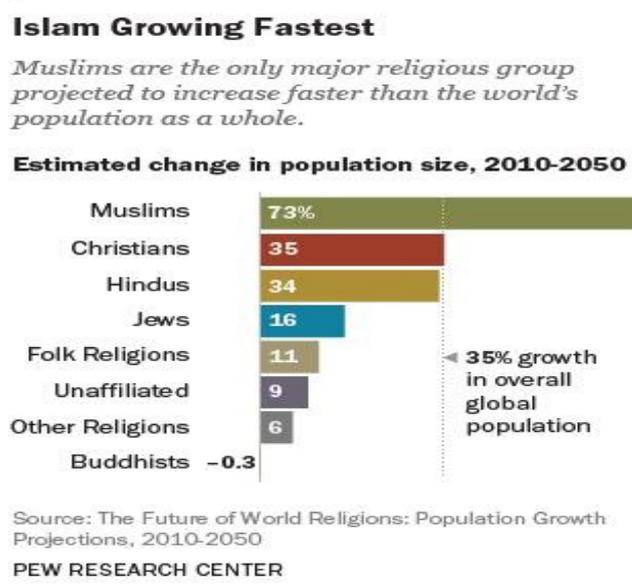
Size and Projected Growth of Major Religious Groups					
	2010 POPULATION	% OF WORLD POPULATION IN 2010	PROJECTED 2050 POPULATION	% OF WORLD POPULATION IN 2050	POPULATION GROWTH 2010-2050
Christians	2,168,330,000	31.4%	2,918,070,000	31.4%	749,740,000
Muslims	1,599,700,000	23.2	2,761,480,000	29.7	1,161,780,000
Unaffiliated	1,131,150,000	16.4	1,230,340,000	13.2	99,190,000
Hindus	1,032,210,000	15.0	1,384,360,000	14.9	352,140,000
Buddhists	487,760,000	7.1	486,270,000	5.2	-1,490,000
Folk Religions	404,690,000	5.9	449,140,000	4.8	44,450,000
Other Religions	58,150,000	0.8	61,450,000	0.7	3,300,000
Jews	13,860,000	0.2	16,090,000	0.2	2,230,000
World total	6,895,850,000	100.0	9,307,190,000	100.0	2,411,340,000

Source: The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050

26 O trabalho considera o grupo dos cristãos de forma genérica, sem analisar as mudanças em seus subgrupos. Em 2010, cerca da metade dos cristãos eram católicos. Trinta e sete (37%) era protestante, incluindo, de maneira ampla, os anglicanos, membros de igrejas independentes e grupos não-confessionais. A comunhão ortodoxa, incluindo os ortodoxos gregos e russos, representa 12%. Outros grupos cristãos que integram o 1% restante, são os adeptos da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (Mórmons), Cientistas Cristãos e Testemunhas de Jeová.

Fonte: Pew Research Center.

Figura 2 – Rápido crescimento do Islã.



Fonte: Pew Research Center.

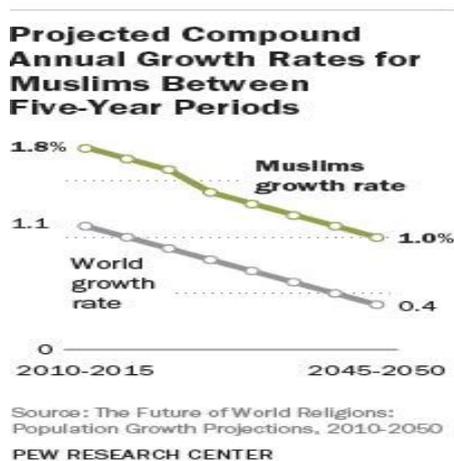
Em 2010, a Indonésia continuava sendo o país com a maior população muçulmana, cerca de 209 milhões, o que representa em torno de 13% da população muçulmana mundial. Em seguida, vem a Índia (176 milhões, ou cerca de 11%); Paquistão (167 milhões, 10%); e Bangladesh (134 milhões, 8%). Nigéria, Egito, Irã e Turquia também possuíam numerosa população muçulmana, com mais de 70 milhões de muçulmanos cada um.

De acordo com as projeções, a Índia deverá abrigar a maior população muçulmana em 2050, com 311 milhões de muçulmanos. Em seguida, o Paquistão, com 273 milhões. A Indonésia cairá para a terceira posição, com 257 milhões. A Nigéria ficará na quarta classificação, com cerca de 231 milhões de muçulmanos no meio do século.

A tendência é que o aumento da taxa de crescimento anual (medida de 5 em 5 anos) dos muçulmanos se mantenha acima da taxa de crescimento anual da população mundial. Para o período de 2010-2015, a taxa esperada era de 1,8%, enquanto a taxa para a população mundial era de 1,1%. Espera-se que ambas as taxas diminuam ao longo do tempo, conforme a tabela abaixo. Na projeção para 2045-2050, por exemplo, a taxa de crescimento anual dos muçulmanos deverá ser de cerca de 1%, enquanto será de 0,4% para o mundo. Mesmo com a diminuição de ambas as taxas, percebemos que o crescimento da população muçulmana ainda

se mostrará superior. O principal fator apontado pelo censo para explicar a taxa de crescimento é a juventude da população muçulmana e suas altas taxas de fertilidade. A taxa de fertilidade total (TRT) é de 3,1 filhos por mulher. Em todas as regiões do mundo, com exceção do Oriente Médio e África do Norte, as taxas de fertilidade dos muçulmanos são maiores que a da população local. Porém, percebemos que na África Subsaariana, mesmo sendo uma região que já possui altas taxas de fertilidade, as mulheres muçulmanas ainda têm mais filhos, em média, que as demais. No período entre 2010 e 2050, espera-se um crescimento na proporção de muçulmanos para essa região da África de 30,2% para 35,2% ou, em números absolutos, de 248.420.000 para 669.710.000 pessoas.

Figura 3 - Projeção composta da taxa de crescimento dos muçulmanos no período de 5 anos.



Fonte: Pew Research Center.

Figura 4 – Taxa de fertilidade dos muçulmanos por região.

Total Fertility Rates of Muslims by Region, 2010-2015

	ALL RELIGIONS	MUSLIMS	DIFF.*
Sub-Saharan Africa	4.8	5.6	0.8
Middle East-North Africa	3.0	3.0	0.0
North America	2.0	2.7	0.6
Asia-Pacific	2.1	2.6	0.4
Europe	1.6	2.1	0.5
World	2.5	3.1	0.6

* Differences are calculated from unrounded numbers. Only regions for which there are sufficient data are shown.

Source: The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050

PEW RESEARCH CENTER

Fonte: Pew Research Center.

Sobre a alta taxa de natalidade da população muçulmana, Demant (2013) comenta que mesmo que o islã, assim como o catolicismo, seja desfavorável ao uso de contraceptivos, isso não bastaria para explicar o fenômeno. Ele argumenta que a maioria dos muçulmanos vive em países pobres, como Nigéria, Sudão, Egito, Iraque, Paquistão, Índia, Bangladesh, Indonésia etc. Visto que, em regiões mais pobres as pessoas têm mais filhos, a relação inversamente proporcional entre renda e natalidade, ajudaria a explicar as taxas altas entre os muçulmanos. Porém, observo que, conforme os dados, a população muçulmana também tem mais filhos que a população total em regiões consideradas desenvolvidas, como a Europa e a América do Norte. Isso, de maneira nenhuma, invalida a pertinência do argumento de Demant, apenas lembra que, além de considerar as questões socioeconômicas locais para explicar tal fenômeno, certamente, precisamos também de explicações de cunho subjetivo, de tradição e de crença que moldam a percepção que as populações muçulmanas têm sobre família e filhos.

4.2 Breve explanação da expansão histórica do Islã para a Europa e para o Brasil.

A presença do Islã na Europa é bastante antiga, coincidindo com os primeiros séculos de seu surgimento. Populações muçulmanas teriam vivido na Península Ibérica desde 711 d.C. Foram expulsos da península em 1610, no entanto, alguns ainda restaram no território, praticando, secretamente, sua fé. Foram perseguidos, frequentemente, pela Inquisição e receberam o nome de mouriscos. Os principais portos europeus, Marselha, Veneza e Londres contaram com a presença muçulmana desde o século XVI.

Porém, o período mais importante a ser considerado neste trabalho é o que marca de forma contínua e massiva até os dias de hoje a presença muçulmana na Europa e, mais precisamente nos interessa, a Europa Ocidental. Esse período se dá logo após a Segunda Guerra Mundial, quando ocorre um aumento significativo do número de muçulmanos na Europa devido à necessidade de mão-de-obra para a reconstrução dos países europeus afetados pela guerra e também pelas mudanças e fluxos acarretados no período de descolonização. A presença muçulmana se caracterizou, sobretudo, na forma de trabalhadores imigrantes.

Demant (2013) estabelece três ondas que possibilitaram a chegada de muçulmanos na Europa pós-Guerra. A primeira diz respeito aos nativos que colaboraram com o projeto colonial e que agora não poderiam permanecer em seus países de origem por medo de sofrerem represálias. Dessa forma, acabavam migrando para as antigas metrópoles. A segunda onda, bem maior que a primeira, ocorreu durante os anos 60 e 70. Corresponde a um período histórico de extrema miséria para a região médio-oriental e África do Norte, concomitante a uma expansão econômica da Europa. Os imigrantes chegavam em grandes quantidades para preencherem vagas de trabalho menos atraentes no setor industrial e de serviços da Europa.

Demant pontua que, em outros períodos históricos, a Europa experimentou a chegada de imigrantes trabalhadores, porém, houve um processo relativamente fácil de incorporação dos imigrantes à sociedade europeia. No caso dos novos imigrantes muçulmanos desse período, o processo de absorção social foi bastante complicado, pois, geralmente, essas pessoas vinham de países muito pobres, aparentavam muitas diferenças físicas em relação ao tipo europeu e expressavam características culturais também muito divergentes da população maior. Quando a economia europeia entrou em recessão nos anos 70 e 80, esses foram os primeiros a tornarem-se alvo do aumento da xenofobia. Contudo, conforme observa Demant, apesar das dificuldades nos países europeus, a situação nos países de origem dessas populações, muitas vezes, apresentava um quadro pior ainda. Esse contexto fez com que muitos imigrantes resistissem a projetos de repatriação implementados pelos países que os receberam com o objetivo de fazê-los retornar às suas origens.

A terceira onda migratória está relacionada a uma nova categoria de migrantes que se juntaram aos trabalhadores anteriores: são os refugiados políticos. Eles fogem de inúmeros conflitos e cenários ditatoriais que assolam parte do Oriente Médio. São provenientes de lugares, como: Irã, Somália, Etiópia, Curdistão Iraquiano, Palestina, etc. Para evitar estereótipos, evidencio o ponto salientado por Demant de que as ondas migratórias de muçulmanos não são as únicas, mas, estão inseridas num contexto maior do processo de Globalização. Grupos não muçulmanos também têm entrado em grande quantidade na Europa, como chineses, hindus e antilhanos na Grã-Bretanha; africanos e indochinos na França; e outros grupos, como os originários da Europa Oriental, que acabaram por constituir um fluxo migratório depois da queda do muro de Berlim.

Em relação ao Brasil, podemos dizer que a presença muçulmana conta com três narrativas históricas que não seguem uma linearidade ou continuidade entre si (PINTO,

2000). A primeira narrativa diz respeito ao próprio projeto colonial com a chegada dos mouriscos nas caravelas portuguesas, no século XVI. A segunda está ligada aos povos africanos escravizados. A terceira relaciona-se à presença do imigrante muçulmano em solo brasileiro em meados do século XX, sobretudo, após a Segunda Guerra Mundial.

Cada período necessita ser entendido em suas especificidades, sendo que em relação aos primeiros, há poucas fontes disponíveis. Sobre a presença dos mouriscos, a base histórica para análise está restrita quase que totalmente aos documentos inquisitoriais. Acredita-se que não chegaram a formar comunidades organizadas devido à perseguição exercida pela Igreja Católica pela via da Inquisição. Portanto, é provável que tenham exercido seus ritos religiosos em base individual e secreta. As primeiras comunidades muçulmanas organizadas datam do século XVIII com o tráfico de povos da África Ocidental para servirem de mão-de-obra ao projeto colonial.

No contexto brasileiro, também houve um aumento do fluxo migratório de muçulmanos paralelo ao fluxo europeu à época. A motivação maior foi a fuga de áreas de conflito no Oriente Médio. Podemos citar como exemplos de impulsionadores da imigração muçulmana para o Brasil, a Guerra Civil Libanesa (1975 - 1990) e os conflitos envolvendo a ocupação israelense de territórios palestinos.

Uma explicação política para a imigração sírio-libanesa é a de que a administração turca (o Império Otomano compreendia também a Síria e o Líbano) seria adepta da estratégia “dividir para governar” (WANIEZ & BRUSTLEIN, 2001), o que significava, na prática, o estímulo a discórdias internas entre alguns grupos drusos e cristãos para desviar a atenção das populações em relação ao governo, e, assim, tornar mais eficiente a dominação. Num ambiente conflituoso em que, por vezes, enfrentavam perseguição, os cristãos enxergavam na emigração uma forma de se livrarem daquele contexto desfavorável. Isso ajuda na explicação do elevado número de imigrantes cristãos no Brasil, bastante superior ao número de muçulmanos.

No entanto, os muçulmanos que aqui se estabeleceram fundaram comunidades muçulmanas que contaram com a participação de parte das gerações dos nascidos em solo brasileiro acrescidos dos convertidos. Exemplo desse fenômeno, é a Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBMRJ) fundada em 1 de janeiro de 1950 por homens que se autodenominavam como “árabes muçulmanos” (MONTENEGRO, 2000). Alguns deles eram sírio-libaneses que atuavam como comerciantes na cidade do Rio de Janeiro. Por volta dos

anos 2000, era possível encontrar na mesquita do Rio descendentes de segunda e terceira gerações desses pioneiros.

4.3 Islã africano no fim do século XVIII e começo do século XIX e sua relação com o Brasil.

Acredita-se que os primeiros muçulmanos africanos chegaram ao Brasil antes do século XIX. Dentre eles, os malinkes ou mandingos que deram origem ao uso da palavra mandinga entre nós. A palavra está relacionada ao sentido de feitiçaria devido ao uso de seus amuletos mágicos. No entanto, a maior concentração de adeptos do islã se deu na primeira metade do século XIX, na Bahia, por conta do aumento do fluxo do tráfico negreiro.

Reis (2003) considera que o período entre o final do século XVIII e início do século XIX representou um momento de efervescência religiosa islâmica para muitos povos africanos. O Islã exercia força política na África Ocidental, especialmente, no chamado Sudão Central onde estavam localizados os reinos ou Estados haussás, como Kano, Gobir, Katsina, Zaria, Zamfara, Adamawa e outros. O islã estava presente nesses territórios há gerações e era muito forte entre o grupo étnico fulani, que, à época, constituía 20% dos haussás. Os fulanis eram, sobretudo, pastores, mas também se dedicavam ao artesanato, comércio e muitos exerciam a função de sacerdotes muçulmanos. Um processo de revivescência islâmica caracterizou a religiosidade do povo fulani nesse período e influenciou a forma conflituosa como estes passaram a lidar com povos vizinhos.

O principal líder desse movimento, Usuman dan Fodio, estabeleceu o cumprimento mais rigoroso de leis islâmicas através do seguimento da charia numa pequena comunidade sob seu domínio, a vila haussá de Gobir. Na época, era comum ver práticas islâmicas conviverem com práticas consideradas pagãs num sincretismo religioso. O islã coexistia e misturava-se ao bori, a religião por tradição do povo haussás. Isso não representava um problema e era tolerado pelos líderes religiosos locais. O pequeno território influenciado por dan Fodio não parecia ser uma ameaça a essa convivência, relativamente, tolerante de há muito, mas, representava uma ilha puritana cercada por espaços de afrouxamento ou relaxamento religioso.

Um dos governantes do reino de Gobir, Yunfa, porém, estava preocupado com o aumento de adeptos da militância comandada por dan Fodio. Ele não foi o primeiro a sentir-se incomodado. Um governante anterior, Nefata, já havia proibido as pregações de Fodia em

Gobir e proibido também, atente-se, “que exigisse em sua comunidade o uso de turbantes pelos homens e de véus pelas mulheres, dentre outras restrições” (Reis, 2003, p. 160).

Percebemos que, nesse contexto, as restrições obrigando o uso de vestimentas islâmicas estão associadas a uma interpretação corânica e a uma prática islâmica consideradas puritanas ou, utilizando um termo mais moderno, fundamentalistas. É possível fazer essa leitura em outros contextos, como em países que assumem a pretensão de seguir a charia ou naqueles em que os resquícios das tradições religiosas islâmicas ainda permanecem fortes. A vestimenta parece assumir para a noção de religiosidade islâmica papel fundamental.

Uma relação entre maior rigor na observância da normatividade, do zelo, tende a colocar as normas sobre vestimenta em seu centro, com pouca margem para relativização, passível, portanto, de pouca margem de negociação. No relato histórico em questão, isso nos ajuda a entender o motivo de outros líderes governamentais terem demonstrado preocupação para com as restrições em torno da vestimenta do povo dessa pequena comunidade. É provável que o rigor em torno da vestimenta fosse utilizado como um termômetro para se mensurar o grau de conservadorismo e fechamento em torno de si que a comunidade apresentava. Por sua vez, a partir disso, poder-se-ia avaliar se tal grupo era uma ameaça ao governo, pois não é interessante que as normas de um pequeno grupo sejam mais fortemente observadas do que as normas de quem exerce o poder maior, de um reino ou Estado. O conservadorismo religioso, ou mesmo o extremismo, configura-se num elemento desafiador da autoridade maior. No caso, já havia nos territórios em questão um convívio religioso diverso e sincrético intercomunitário. Algo que rompesse com isso, romperia também com as estruturas de convívio social que possibilitavam a existência do *status quo*. O desenrolar histórico parece confirmar essa análise.

Em 1804, Fodio tentou se transferir de território e declarou uma *jihad* ao regime de Yunfa. Vários grupos fulani e outros líderes de grupos étnicos islamizados, além de parte do campesinato haussá insatisfeitos com o despotismo de Yunfá, acataram a chamada de Fodio para uma guerra santa contra o governo e juntaram-se ao movimento. Este passou a crescer e a pressionar o poderio de Yunfá, que reagiu tentando sufocar o levante pelo uso da força. Instaurara-se, então, a guerra. É importante atentarmos para a seguinte observação de Reis (2003) sobre uma peculiaridade desse conflito.

Fique claro que esta *jihad* foi, como escreve John Hunwick, “uma revolução no pensamento islâmico”, no sentido de ter sido feita contra outros muçulmanos, “ou pelo menos contra outros que se consideravam muçulmanos eles próprios”. Murray

Last também questiona que a jihad tivesse sido dirigida contra grupos realmente pagãos, mas sim contra aqueles que se caracterizavam por haver misturado o islamismo com a religião tradicional local. Apesar de construir uma frente multiétnica, onde nem sempre o objetivo religioso predominava, a jihad tinha sua liderança formada por fulanis, o grupo mais puritano, destacando-se como cabeças, além de Dan Fodio, seu irmão Abdulahi dan Fodio e seu filho Muhammad Bello. (REIS, 2003, p. 160).

Dessa passagem, podemos apreender que a definição de muçulmano, por mais que possa parecer clara e objetiva na literatura religiosa, expressa-se na realidade social de maneira sempre fragmentada, ambígua e como parte de uma disputa simbólica para o estabelecimento de seu significado. Os muçulmanos que sincretizavam as práticas islâmicas com as práticas religiosas de seus antepassados não eram considerados muçulmanos por um pequeno grupo que, num certo período de tempo, galgou e reclamou para si a legitimidade de interpretar, numa releitura mais conservadora do alcorão, a essência do que é ser muçulmano. A legitimidade que dá sustentação a esse processo é tão forte que permite a justificativa de uma guerra santa, *jihad*, contra esses ditos pagãos, que hora os próprios historiadores chamam de muçulmanos, hora relativizam o termo. “Ou pelo menos contra outros que se consideravam muçulmanos eles próprios”, traz embutida a ambiguidade, a dúvida do próprio pesquisador e até mesmo o cuidado em não favorecer uma definição específica. Não podemos estabelecer que um muçulmano que mistura o islã com práticas tradicionais deixa de ser muçulmano, mas podemos dizer que, para o grupo dominante neste contexto, sim, eles perdiam esse estatuto de reconhecimento dentro dessa comunidade religiosa específica.

Tenho, nos dias atuais, observado algo que remete a essa reflexão. Sempre que a mídia noticia casos de atentados terroristas supostamente envolvendo terroristas muçulmanos, escuto a fala de pessoas muçulmanas afirmando que, na verdade, não se trata de muçulmanos, que essas pessoas não podem ser consideradas muçulmanas, pois o islã é uma religião que significa paz e prega a paz.

Deslegitimando esses terroristas em sua condição religiosa, é possível desvincular qualquer ligação do islã com esse tipo de comportamento violento e destrutivo que, na visão dessas pessoas, apenas macula a religião e lança um estigma profundamente negativo sobre os outros muçulmanos, aliás, não “os outros”, mas, os únicos possíveis, os pacíficos. Note que temos dois lados neste caso. O lado dos radicais que considera que os muçulmanos não radicais ou menos rigorosos não estão praticando corretamente a fé ou até mesmo não são muçulmanos, e os muçulmanos que não reconhecem naqueles a condição de muçulmanos por

não reconhecerem o islã numa interpretação radical que culmina com o assassinato cruel de muitos. Esses dois lados são os extremos de uma disputa em torno do rigor e dos limites das ações justificadas pela fé. Nos entremeios, há posicionamentos com níveis interpretativos diversos.

Uma de minhas interlocutoras, ao falar que não usava véu, a não ser em ocasiões especiais, e que muitas muçulmanas próximas a ela também tinham esse comportamento, afirmou que não era o uso do véu, *hijab*, ou até mesmo outras práticas características, como o jejum, que faziam de alguém um muçulmano. Referindo-se ao terrorismo, raciocinou que muitas dessas pessoas que praticavam diretamente ou estavam envolvidas em arquitetar os atos bárbaros que acompanhamos nos noticiários usavam véu e jejuavam, no entanto, “podemos afirmar que são muçulmanos? Claro que não, pois Alá não manda matar ninguém”, argumentou. Não há justificativa no islã, segundo ela, para o cometimento de assassinatos. Ao contrário, é necessário ser pacífico e amar o próximo acima de tudo, coisa que essas pessoas não faziam. Ou seja, em sua justificativa, percebemos que os critérios do amor e da abnegação ao próximo são mais definidores do ser muçulmano do que a observação de certos ritos e formalidades, mesmo que esses sejam muito importantes.

Uma outra interlocutora declarou certa vez numa rede social, logo após a repercussão de uma notícia sobre atentados perpetrados por “muçulmanos” que mesmo estes sendo considerados muçulmanos, tendo pronunciado a *shahada*, isso não os fazia muçulmanos. Nem a *shahada* teria mais validade neste caso. A *shahada*, conforme explicado anteriormente, é o testemunho que qualquer pessoa precisa dar para se tornar muçulmana.

Após essas reflexões sobre o ser muçulmano, voltemos à narrativa histórica da qual partimos, a saber, das guerras entre os apoiadores de Fodio, sobretudo os rigorosos fulani, contra os grupos ligados ao Poder. Sabemos que, nesse contexto, havia uma interpretação religiosa que servia para justificar, pelo menos do ponto de vista religioso, a *jihad*, e que se baseava em deslegitimar como muçulmanos os povos que se utilizavam do sincretismo, atribuindo-lhes a condição de pagãos. Em 1808, o movimento dissidente venceu Gobir e se expandiu para vários territórios haussás. Em 1809, esses reinos foram unificados sob uma estrutura política islâmica, o califado de Sokoto. O movimento não parou por aí. As conquistas prosseguiram no Califado. Os fulani levaram a guerra a Borno, Nupe, Oyo e outros, utilizando a tática de exploração das dissidências internas dos grupos.

É possível que outros interesses, além dos religiosos, estivessem em jogo e certamente estavam. Reis (2003) nos diz que para muitos dos que estavam fora desse círculo, quer dizer, pessoas do povo comum que não mantinham relações diretas com nenhum dos lados do conflito, “as conquistas políticas, territoriais e econômicas da *jihad* acabaram por se tornar um negócio de família mais do que de Deus” (2003, p.160).

Temos aí pelo menos três dimensões além da dimensão religiosa para explicar o fenômeno da *jihad*, são elas: política, territorial e econômica. Essa é uma das dificuldades que tornam o fenômeno religioso tão difícil de se observar e de se problematizar haja vista o seu entremeio com outros setores da vida social. Interesses de fins diversos e, principalmente, religiosos e econômicos, parecem estar sempre muito próximos quando investigamos fenômenos sociais envolvendo a religião.

Podemos tentar compreender como esses conflitos em território africano em fins do século XVIII, e que tinham em seu arcabouço uma justificação religiosa, apesar de também comporem outras esferas de interesses, serviram de apoio para o escravismo e o tráfico negreiro para as Américas e, conseqüentemente, como ajudam a explicar o fenômeno do escravismo no Brasil e o aumento de fluxo de escravos, sobretudo, para a Bahia durante esse período. Vejamos,

Mas, a *jihad* não era sempre tão santa. O califado, por exemplo, promovia razias anuais para a captura de escravos supostamente pagãos. Essas campanhas militares, todas elas, terminaram produzindo enorme volume de cativos para servirem nos domínios do próprio califado, onde uma aristocracia fulani se afirmaria como classe dominante escravista. Os cativos de guerra, muçulmanos ou não, de ambos os lados em combate, foram também alimentar o tráfico transaariano e o transatlântico. Nesse último, segundo Lovejoy, 74% das presas feitas naquela região teriam sido vítimas da *jihad*, de guerras ou de razias. Exportados através de portos no Golfo do Benin, sobretudo de Lagos, foram comprados aos milhares por traficantes baianos ou baseados na Bahia, que, usando em especial fumo como moeda de troca, controlavam o grosso da importação de escravos ali embarcados para o Brasil. (REIS, 2003, p. 161).

Vemos que esses conflitos ajudaram a compor uma classe escravista africana dentro de uma estrutura política de califado e alimentou os tráficos transaariano e transatlântico. É importante destacar o papel que o Islã exerceu, nesse período, para essa porção do continente africano, no que diz respeito a um projeto de formação de Estados africanos através da alimentação de uma ideologia expansionista, militarista e escravista. Não se trata, porém, de adotarmos uma visão monolítica do fenômeno como se este dispusesse de apenas um lado. Seria reducionista afirmar que o Islã serviu apenas como ideologia religiosa e política para

alimentar o belicismo desses grupos e o comércio de escravos. Passível de diversas interpretações e formas de apreensão bem como expressão pelos indivíduos, o islã cumpre também outros papéis mais subjetivos e que impactam na vida das pessoas, na forma como concebem a realidade. Reis(2003) pontua que o islã exerceu papel ambíguo. Concedeu força espiritual, moral e organizacional a homens pobres e subordinados ao mesmo tempo que contribuiu, por outro lado, para um projeto expansionista.

Desde o início dos conflitos político-territoriais liderados por Usman dan Fodio, escravos de diferentes grupos étnicos identificados em menor ou maior grau com o islamismo chegaram à Bahia. Nas duas décadas iniciais do século XIX, eram, sobretudo, haussás capturados dos diversos lados dos conflitos que formaram o Califado de Sokoto, em 1809. Da guerra entre Sokoto e Boro, teremos a presença dos escravos de Boro na Bahia. Alguns deles participaram da Revolta de 1835. Com a ampliação dos conflitos contra Afojá e Òyó, muitos muçulmanos de origem iorubá aportaram aqui.

Em 1835, os africanos muçulmanos escravizados eram conhecidos como malês. A origem e o significado do termo não são bem determinados. Reis (2003, p.176) tende a concordar com estudiosos que associam o termo a imále, expressão ioruba para muçulmano. Por sua vez, imále parece derivar do Mali, “gente do Mali”. A ordem da origem etimológica seria então Mali – imále – malê. As expressões malê e imále já existiam desde o início do século XVIII para nomear mercadores muçulmanos nos entrepostos do tráfico negreiro no Golfo de Benin. Porém, apenas a partir de 1835, o termo ganhou notoriedade na Bahia. Embora grande parte dos malês fosse composta por falantes do iorubá, conhecidos como nagôs, na Bahia, o termo não era usado para designar uma etnia particular, mas sim, qualquer africano que tivesse adotado o Islã. Isso poderia incluir nagôs, haussás, jejes, tapas e outros.

Não realizarei aqui uma discussão da Revolta dos Malês²⁷, mas devemos entender que este foi um dos eventos mais importantes para dar visibilidade à presença muçulmana no passado brasileiro, visto ser a primeira vez em que se dispõem de dados históricos de maior peso e confiabilidade para a construção de uma história dos muçulmanos no Brasil. Outro ponto a se destacar é a anterioridade da presença do islã negro à presença do islã dos imigrantes sírio-libaneses. É comum que se conceba a presença islâmica no Brasil tendo como ponto de partida a chegada em maior número dos imigrantes no Sul e Sudeste, ignorando o

27 Para mais informações sobre o episódio conhecido, historicamente, como Revolta dos Malês, consultar Reis (2003) e sobre a discussão da abordagem jihadística da Rebelião de 1835, ver Mello (2009).

islã negro anterior. Sob o viés do estudo em questão, destaco também uma particularidade importante sobre o episódio de 1835, narrada por Reis(2003):

Não há sombra de dúvida sobre o papel central desempenhado pelos muçulmanos na rebelião de 1835. Os rebeldes - ou uma boa parte deles - foram para as ruas com roupas usadas na Bahia pelos adeptos do islamismo. No corpo de muitos dos que morreram a polícia encontrou amuletos muçulmanos e papéis com rezas e passagens do *Qur'an* usados para proteção. Essas e outras marcas da revolta levaram o chefe de polícia Francisco Gonçalves Martins a concluir o óbvio: "O certo", escreveu ele, "é que a Religião tinha sua parte na sublevação". (REIS, 2003, p.158).

Percebemos claramente que mesmo num contexto em que possivelmente as pessoas não pensariam na vestimenta islâmica, ela está presente e exercendo muita influência em como os muçulmanos são vistos, percebidos e reconhecidos. A vestimenta apresenta-se aqui como um símbolo da identidade muçulmana e, no caso, serviu para a identificação e captura dos considerados rebeldes. Pela fala do chefe de polícia, notamos a ligação direta entre a vestimenta e a Religião. Foi através da primeira, sem desconsiderar outros fatores, que a Religião se expressou naquele momento.

4.4 Instituições Islâmicas e Muçulmanos no Brasil

Pesquisei a existência de instituições muçulmanas no Brasil no site da ARBIB - Associação Religiosa Beneficente Islâmica do Brasil²⁸. A ARBIB se descreve como uma:

[...] associação civil, sem finalidades políticas ou econômicas, que têm por objetivo congregar todas as pessoas interessadas, imbuídas do mesmo espírito e ideal de aproximação, convívio e conagração, com a somatória de seus esforços em prol da Nação brasileira, colaborar com as autoridades constituídas, bem como propiciar a possibilidade de assistência, desenvolvimento e elevação de seus associados e da sociedade nos aspectos espiritual, cultural, educacional, social, médico, jurídico e recreativo, assim como proporcionar atividades pertinentes nestes campos mencionados.

Quanto às metas:

Dentre as principais metas a serem alcançadas pela ARBIB citamos: a criação de diversos departamentos, bibliotecas, escolas, hospitais, orfanatos, asilos, creches, cemitério e Mesquitas, para as práticas piedosas, órgãos que poderão ter personalidade jurídica própria, mas sob tutela da Associação.

Percebemos que a Associação, que não possui fins lucrativos, está voltada para a criação de outras instituições que também possam ajudar a alavancar a prática da religião

28 Cf. <http://www.mesquitadobras.org.br/texto.php?op=8>. Acesso em: 19 abr. 2018.

islâmica no território brasileiro. Pela descrição fica claro também que essas instituições podem ter caráter religioso direto ou não. Trata-se de um leque bastante abrangente.

Sob o tópico “Instituições Islâmicas no Brasil”, temos mesquitas, centros islâmicos, federações e assembleias, sociedades, escolas islâmicas e árabes e cemitérios islâmicos. Contei 16 mesquitas, das quais, 10 localizam-se em São Paulo, 4 no Paraná, 1 em Mato Grosso e 1 em Mato Grosso do Sul. Não havia nenhuma mesquita na região Nordeste e, quanto às Sociedades Islâmicas, havia apenas uma para a região, localizada no Maranhão. Os centros islâmicos são as instituições mais bem distribuídas territorialmente, podendo ser encontrados em todas as regiões brasileiras. Constam na página da ARBIB o registro de 12 centros islâmicos. Três deles localizados no NE, Centro Islâmico da Bahia, Centro Islâmico do Recife, Centro Islâmico de Sergipe, e um localizado na região norte, Centro Islâmico de Belém.

Em Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência, do IBGE, na tabela 1.4.1, obtemos os dados sobre a população residente total de muçulmanos no país. A população total corresponde ao número de 35 167. Destes, 21.042 são homens e 14.124 são mulheres. A população urbana é de 34. 894 e a população rural é de 273 pessoas. A tabela 1.4.6, que divide os grupos religiosos por cor ou raça, apresenta que a maioria dos muçulmanos se declaram brancos, 29.248 ou 83,16%. Depois, temos os pardos (4300), pretos (1336), amarelos (268) e indígenas (15).

Segundo o relatório do censo, os resultados do Censo Demográfico de 2010 mostram, além da diminuição do número de católicos e aumento do número de evangélicos, um crescimento da diversidade de grupos religiosos no Brasil, atribuindo às áreas mais populosas e urbanizadas maior pluralismo religioso. Waniez e Brustlein (2001), trabalham com a análise dos dados do censo de 1991 e apontam para uma novidade quanto à origem dos muçulmanos no Brasil: a África. O continente seria responsável por 2,5% dos naturalizados e 5,8% dos estrangeiros.

Eles apontam para um crescimento da imigração libanesa e africana. Atualmente, o número de muçulmanos de origem africana deve ser bem maior, sobretudo, no estado do Ceará. Apesar de, neste caso, se tratar de pessoas em intercâmbio estudantil, nem todos os retornam a seu país de origem. Muitos acabam casando-se, tendo filhos, obtendo a naturalização brasileira e permanecendo no Brasil. É possível que tenhamos muçulmanos no Ceará que passaram e estão passando por esse processo. Porém, não conheço nenhum estudo

sobre esse assunto que possa confirmar minhas suspeitas. No momento, tenho apenas hipóteses a partir de observações não metódicas da realidade local. Mas, conforme observamos, os dados do censo de 1991 já apontavam aos olhares dos geógrafos o crescimento de praticantes do islã originários de países do continente africano. Acredito que num espaço de tempo maior teremos resultados impactantes da influência dos atuais imigrantes africanos sobre a prática islâmica no Brasil.

Segundo uma reportagem da BBC Brasil²⁹, em 2015, subiu em 20% o número de centros islâmicos no estado de São Paulo. Foram abertos cinco centros de janeiro a setembro de 2015, totalizando 30 centros. Segundo a Federação das Associações Muçulmanas do Brasil - Fambras, esse crescimento é explicado pela chegada de refugiados ao país e pelas conversões de brasileiros. Abaixo, transcrevo parte da matéria:

“Não há levantamento científico (sobre o número de muçulmanos no país), mas começaremos a desenvolver isso porque ficou bastante evidente que há um aumento baseado nesse fluxo de imigrantes vindos de diversas regiões do Oriente Médio e de países africanos”, disse Ali Hussein El Zoghbi, vice-presidente da Fambras, à BBC Brasil. O Censo 2010 do IBGE fala em cerca de 30 mil praticantes da religião no país, mas a Federação estima que o número total de fiéis tenha saltado de 600 mil em 2010 para algo entre 800 mil e 1,2 milhão em 2015. Entre eles estão imigrantes de países como Gana, Nigéria, Tanzânia, Bangladesh, Marrocos e Síria, este último, palco, desde 2011, de uma sangrenta guerra civil. Segundo dados do Conare (Comitê Nacional para os Refugiados), órgão ligado ao Ministério da Justiça, 2.077 sírios receberam status de refugiados do governo brasileiro de 2011 até agosto deste ano. (Trecho da reportagem BBC Brasil, 2015)

Há uma diferença significativa entre os números fornecidos pela Fambras e pelo IBGE em relação ao número de muçulmanos no país. Isso ainda é um mistério a ser desvendado e, certamente, quando for melhor investigado, facilitará muito a vida dos pesquisadores da temática. Acredito que com o maior interesse por estudos sobre a população islâmica no Brasil, isso possa exercer pressão sobre órgãos de maior calibre no sentido de eles efetuarem um estudo estatístico/demográfico mais balizado sobre os muçulmanos no Brasil.

Na maior parte das tabelas que analisam o cruzamento de dados dos grandes grupos religiosos não temos informações específicas sobre o Islã.

Quanto aos muçulmanos no Ceará, pelos dados da amostra do censo de 2010, tínhamos 141 muçulmanos no estado. Baseada em minhas conversas com muçulmanos no campo, acredito que existam, atualmente, em torno de 250 muçulmanos no estado, a grande

29 Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/09/150911_mesquitas_saopaulo_cc>. Acesso em: 28 jun. 2017.

maioria não frequentando formalmente nenhum local de oração. A existência de um centro islâmico no Ceará nem mesmo consta no site da ARBIB ou da Fambras.

Precisei reunir esforços para, através do somatório de fontes diversas, tentar remontar alguns eventos da história recente da presença islâmica em nosso estado. Para tanto, entrevistei muçulmanos que organizam o funcionamento do centro islâmico do Ceará, realizei entrevista com dois interlocutores-chave, um deles não-muçulmano, para a explicação do surgimento do islã no estado, coletei informações de entrevistas em jornais *on line* e pesquisei um documento escrito que consiste num trabalho acadêmico de um de meus interlocutores, que citarei mais à frente. Além disso, visitei os dois locais onde ocorrem as práticas islâmicas em Fortaleza.

4.5 Surgimento da Prática do Islã no Ceará

A primeira vez em que fui a campo ocorreu durante a Disciplina de Prática de Pesquisa I, no curso da Graduação em Ciências Sociais, no ano de 2013. Pouco tempo antes disso, eu sequer sabia se existiam ou não muçulmanos no Ceará. Nunca havia notado a presença deles nem sua ausência. Nessa época, eu possuía uma visão bastante estereotipada sobre os muçulmanos, de modo que, quando digo “notar”, refiro-me a uma percepção estética, imagética, ou seja, nunca havia notado pessoas com vestimentas típicas islâmicas, mulheres com a cabeça coberta ou homens com barba longa, por exemplo. Porém, após me interessar um pouco mais pelo estudo das Relações Internacionais passei a ficar mais curiosa sobre o Islã e os muçulmanos, visto que sempre eram mencionados nas notícias de jornais e nos textos acadêmicos sobre Política Internacional. Comecei, então, a me perguntar se haveria muçulmanos na cidade.

Um colega da universidade, do curso de Letras, professor de alemão, à época, e muito interessado por idiomas, foi o primeiro a me informar que em nossa cidade havia, sim, pessoas praticantes do islã. Ele teve acesso a eles porque estava tendo aulas gratuitas de língua árabe no centro islâmico de Fortaleza. Esse foi o ponto de partida para a abertura de meu campo empírico. Trabalhei com frequentadores do centro islâmico por ocasião de minha pesquisa monográfica para a conclusão da Graduação em Ciências Sociais³⁰.

30 PAIVA (2015).

No ano de 2017, através de informações que me foram repassadas por uma rede de contatos, cheguei a um interlocutor muito importante, o senhor Karlus. Ele pontuou algumas informações sobre um muçulmano de origem síria considerado precursor da organização da prática islâmica no Ceará e contou-me um pouco a respeito da experiência do contato com ele e com outros muçulmanos pioneiros em nosso estado.

Karlus sempre foi um interessado por temáticas relacionadas à cultura árabe. Formou-se em Contabilidade, porém, anteriormente, quase chegou a concluir o curso de História na Universidade Estadual do Ceará. Atualmente, trabalha com documentação de imóveis. Foi por ocasião de uma disciplina do curso de História que Karlus realizou um trabalho de pesquisa sobre o Islã na cidade de Fortaleza, ou como ele se refere, sobre “os islâmicos”. O ano do trabalho é 2006 e intitula-se “Islamismo: a luta dos seguidores de Alá em Fortaleza”³¹. Se constitui num relatório para a disciplina Etnografia no Brasil, de seu curso de Licenciatura em História. O documento possui 14 páginas de texto mais anexos com fotos e informações mais genéricas sobre o Islã, totalizando 28 páginas. Na entrevista que gravei com Karlus, tive a oportunidade de aprofundar e esclarecer alguns pontos que considero importantes para a compreensão do surgimento da prática islâmica no Ceará. Vejamos um trecho da entrevista.

A chegada dos islâmicos que originaram ... é... aqui em Fortaleza se deu com a chegada do Hakin e mais quatro membros do islã no Rio de Janeiro com artefatos árabes, inclusive, parecia muito com a história dos mercadores árabes que nós conhecemos da História... e, após isso, o Hakin veio pra fortaleza em busca da venda da mercadoria e veio por conta da alta estação do Fortal. O Hakin gostou e tentou fixar aqui. Ele é sírio e conheceu uma pessoa que tinha um espaço no North Shopping e que propôs uma sociedade pra ele. Ele entrando com a mercadoria e a pessoa entrando com outra parte. (Entrevista cedida à pesquisadora no dia 10/09/2017).

Em 2001, um grupo de cinco muçulmanos de origem árabe chega no Rio de Janeiro com o intuito de realizar atividades comerciais. Mas, este não foi o único motivo que os trouxe ao Brasil. Um deles, o senhor Hakin, também estava fugindo dos conflitos em território sírio. Teve, inclusive, um irmão ferido em decorrência dos atentados em seu país. Em junho do mesmo ano, ele viajou do Rio para Fortaleza para tentar vender suas mercadorias. Visto que a empreitada não se mostrou bem-sucedida, trazendo-lhe inúmeros prejuízos financeiros, deixou os negócios e começou a procurar emprego. Enfrentou dificuldades para sobreviver por um período, mas, por fim, conseguiu emprego de tradutor numa barraca de praia bastante conhecida na cidade. Foi-lhe favorável o conhecimento em inglês que adquiriu numa

31 NOGUEIRA (2006).

temporada no Egito, país considerado por muitos como bastante cosmopolita. Posteriormente, Hakin saiu desse emprego e passou a trabalhar para uma ONG que cuidava de crianças autistas. Ele aproveitou o espaço da ONG, que não funcionava em determinados dias, para dar início a um grupo de oração no local. Assim, teve início o primeiro grupo muçulmano do Ceará de que tenho notícia.

Quando Hakin saiu do emprego na ONG, o grupo teve de deixar o local e migrou para o endereço em que se encontra até hoje, na Rua Rocha Lima. Dessa forma, o senhor Abdül Hakin, um sírio de Damasco, aparece como o organizador inicial do Islã em Fortaleza e no Ceará.

O pequeno grupo, inicialmente, era composto por Hakin, um rapaz de origem africana e três brasileiros. Um dos brasileiros cursava História e se converteu ao Islã. O outro estudava em São Paulo, fazia um curso importante na área de engenharia e era proveniente de uma família bem-sucedida financeiramente da cidade de Quixadá, no sertão central cearense. Este último, que chamaremos de André, tornou-se peça importante para a expansão e articulação do islã em Fortaleza, pois dedicou-se a estudar o islã de forma mais profunda. Alguns elementos são importantes para entendermos um pouco as possibilidades de recepção de uma religião considerada exótica e com ligações com o terrorismo num território em que predominam as tradições e as construções de valores da Igreja Católica. André converteu-se ao Islã em São Paulo. Quando seu pai ficou sabendo disso, imediatamente pegou um avião e partiu ao encontro do filho para dissuadi-lo da decisão de tornar-se muçulmano. O pai era católico praticante e fervoroso, participante do grupo de Encontro de Casais com Cristo. Foram várias tentativas, porém, sem êxito. Ao contrário, André progrediu em sua nova religião. Chegou ao ponto de abandonar a Universidade e partir para a Arábia Saudita para receber ensino religioso e aprender a língua e a cultura árabe.

Quando Hakin chegou à Fortaleza, André já estava convertido, mas não havia ainda um núcleo fixo para a realização de atividades religiosas islâmicas. Num certo momento, André foi informado da existência de Hakin e o procurou em Fortaleza. A partir daí, as duas trajetórias convergem e eles passam a formar um grupo juntamente com outros dois muçulmanos. Posteriormente, o grupo obteve mais adeptos e uma parte desses migrou para outro local e formou o Centro Cultural Beneficente Islâmico do Ceará - CCBIC.

Em reportagem datada de 2015 a um veículo de informação³² fortalezense, um dos responsáveis pelo centro islâmico de Fortaleza informa que este tem por objetivo fortalecer a comunidade muçulmana e fornecer informações para todos os interessados em conhecer mais sobre o islã. Surge da necessidade de constituição de uma mussala (sala de oração) para congregar os participantes da oração da sexta-feira.

“Há aproximadamente 8 anos, eu conheci alguns irmãos muçulmanos da Síria. Eles faziam a reunião da sexta-feira na casa de um deles. Quando eu os conheci, eles mudaram as orações para um local na Rocha Lima, que fica próximo ao Ginásio Paulo Sarasate. Então, a sexta-feira começou a se firmar. Desse início dessa sexta-feira, nós procuramos um local mais adequado. Na época, nos foi oferecido uma certa condição por outros irmãos de São Paulo e nós fomos para outro local e ficou uma parte também na Rocha Lima, que ainda hoje estão lá”, relata Abdul Rahman. (Trecho da entrevista, Site Verdinha, 2015).

Sobre a adaptação do espaço para o cumprimento da legislação brasileira:

“Nós passamos um ano para formalizar de acordo com a lei brasileira, que exige a personalidade jurídica e exige estatuto. Nós cremos que a religião islâmica está acima de tudo isso, mas o muçulmano deve obedecer a lei dos países e, para nos oficializarmos, nós tivemos que fazer algumas modificações, fizemos um estatuto e estamos oficializados há 4 anos neste local”, relata Abdul Rahman. (Trecho da entrevista, Site Verdinha, 2015).

Tive a oportunidade de falar pessoalmente com o senhor Rahman, fazendo-lhe algumas indagações e escutando algumas de suas explicações sobre História Islâmica. De fato, é perceptível que proporcionar informações claras e não deturpadas aos não muçulmanos constitui uma de suas grandes preocupações. Neste sentido, é possível que a organização e estruturação de um centro islâmico tenha ajudado. São diversas as publicações islâmicas disponíveis no centro para distribuição ao público. Também, de tempos em tempos, forma-se uma turma iniciante em língua árabe. Em algumas visitas, tentei me informar dos procedimentos para me matricular na turma de árabe, porém, as aulas para iniciantes estavam temporariamente suspensas. Pareceu-me que os estudantes eram poucos e se reduziam, basicamente, aos próprios frequentadores muçulmanos do local.

Em suma, a presença muçulmana no Ceará de que tenho notícias até agora, tem como marco histórico inicial a formação de um pequeno grupo de oração articulado por um imigrante sírio-damasceno que chega ao Brasil e à cidade de Fortaleza movido por interesses comerciais no início da década de 2000. Ou seja, trata-se de uma história recente, com menos

32 Disponível na íntegra em: <<http://www.verdinha.com.br/noticias/17229/centro-islamico-em-fortaleza-acolhe-muculmanos-cearenses-entidade-teve-de-se-moldar-as-leis-brasileiras/>>. Acesso em: 16 nov. 2016.

de 20 anos. Logo depois, o grupo é impulsionado pela parceria entre este e um cearense convertido que conheceu o islã em São Paulo e transitava entre os dois estados. Nisso, o Ceará parece seguir a origem contemporânea da presença muçulmana no Brasil, impulsionada, primeiramente, por imigrantes sírios ou de outros países, tradicionalmente, muçulmanos. Porém, atualmente, é perceptível a presença de cearenses convertidos e uma significativa influência africana, devido aos estudantes que realizam intercâmbio para o Ceará.

Mais recentemente, fiquei sabendo da existência de muçulmanos em municípios do interior do estado e que não fazem parte das cidades que agregam os estudantes, Acarape e Redenção. Trata-se do município de Crato, interior do Ceará. Consegui falar via whatsapp com uma mulher muçulmana que mora no Crato. Ela disse que conhece mais quatro mulheres muçulmanas no município. As conheceu há pouco mais de um ano. Disse também que ouviu notícias de que há mais pessoas muçulmanas na região de Crato e de Juazeiro do Norte. Porém, ela não sabe da existência de mussalas em sua região e não tem contato com outros muçulmanos, além dessas mulheres que mencionou. Ela pratica o islã de maneira, digamos assim, solitária. Tive acesso a essa informante mais distante já na fase de conclusão de minha pesquisa por meio de uma outra informante da cidade de Fortaleza que havia me passado seu contato. Sendo assim, devido aos limites temporais e da pesquisa, não foi possível pesquisar mais a fundo a existência de muçulmanos no interior do estado para este trabalho. Porém, saber da existência dessas mulheres representou um grande avanço porque até agora trabalhei com a ideia de que todos os muçulmanos do estado do Ceará estariam concentrados em Fortaleza e nas cidades próximas de Acarape e Redenção. Isso mostra que há muito o que se descobrir ainda envolvendo a temática do Islã e da presença muçulmana em nosso estado.

5 MUÇULMANAS NO CEARÁ

Antes de começar a falar sobre as muçulmanas no Ceará, é importante fazer algumas considerações a respeito de princípios básicos sobre vestimenta islâmica. Para isso, consulte o site islâmico Guia Para o Novo Muçulmano – New Muslim Guide, sob o tópico Vestimenta³³, que contém explicações religiosas sobre a temática e também um livro para divulgação do islã intitulado A Mulher no Islam: Mito e Realidade.

5.1 Princípios islâmicos gerais sobre vestimenta

Al a'raf 7:31 – Ó filhos de Adão, revesti-vos de vosso melhor atavio quando fordes às mesquitas; [...]

Al a'raf 7:26 – Ó filhos de Adão, enviamos-vos vestimentas, tanto para dissimulardes vossas vergonhas, como para o vosso aparato; porém, o pudor é preferível!

An Nahl 16:81 – E Allah vos proporcionou abrigos contra o sol em tudo quanto criou, destinou abrigo nos montes, concedeu-vos vestimentas para resguardar -vos do calor e do frio e armaduras para proteger-vos em vossos combates. (A VESTIMENTA, 2018, p.1)

O muçulmano deve sempre usar roupa limpa e de boa qualidade, sobretudo, quando fizer suas orações e estiver na mesquita. O espaço da mesquita deve ser contemplado com as melhores roupas de que o crente dispuser.

Em relação às funções da vestimenta para os humanos, percebemos a existência de aspectos físicos e morais em torno do assunto. A roupa protege do frio e do calor, ou seja, das intempéries climáticas. É comparada a uma armadura que se deve usar em combate. Certa vez, uma muçulmana que adere com rigor ao uso do *hijab* me falou por alguns minutos sobre os benefícios da vestimenta islâmica feminina utilizando como argumentos exclusivamente os supostos benefícios relacionados à saúde que as mulheres cobertas usufruiriam em relação às que expunham mais o corpo. Mencionou que as que se cobrem teriam menor incidência de doenças de pele, principalmente, câncer de pele, por protegem a pele com tecidos.

Sobre a questão moral, que parece ser imperativa, a vestimenta cumpre a função de esconder partes pudendas do corpo. Serve para dissimular as vergonhas. Na íntegra, o site traz a explicação “cobre partes do seu corpo para que não sejam vistas pelos demais, respondendo assim ao pudor nato do ser humano. Isto é o que os diferencia dos animais”.

³³ Cf: <http://newmuslimguide.com/pt-br/your-dress-code/618>. Acesso em: 16 abr. 2018.

Para que fique compreensível, temos de ter em mente essas duas formulações: 1- o ser humano tem um pudor que lhe é nato, intrínseco, dessa forma, à sua própria natureza humana. 2- existem partes do corpo, naturalmente, vergonhosas e outras que podem ser mostradas. Portanto, há uma hierarquia do que é considerado mais ou menos vergonhoso. Certamente, os órgãos sexuais seriam o extremo nessa escala de vergonha.

Segundo as explicações, não há regras no islã sobre vestimentas específicas. A religião não estabelece esse assunto. Isto recairia sobre o país e a cultura aos quais a pessoa pertence. Porém, o islã designa alguns princípios que não devem ser ignorados nem secundarizados. Dessa forma, as vestimentas são aceitas de acordo com as culturas, desde que, não infrinjam nenhum desses princípios. A cultura não pode sobrepor-se à religião. São alguns deles:

Roupas transparentes e apertadas. Não se deve usar roupas transparentes. O intuito da vestimenta é cobrir, esconder. Então, não faria sentido “cobrir-se” com um tipo de roupa que deixa ver as partes vergonhosas do corpo. Apenas as roupas opacas cumprem o papel de cobertura. O mesmo princípio serve para roupas apertadas.

Vestir-se como alguém do sexo oposto. Cada pessoa deve vestir o tipo de vestimenta que é própria para seu sexo. Há uma divisão clara entre roupas masculinas e femininas. Vestir-se tal qual o sexo oposto constitui um ato ilícito grave. Esse princípio não se restringe à vestimenta, mas atinge também a performance. Não se deve imitar, de nenhuma forma, seja no modo de falar ou andar, os padrões que não correspondem a seu sexo/gênero. Uso sexo e gênero como palavras sinônimas porque, nesse contexto religioso, os dois se equivalem. Ao sexo masculino corresponde apenas o gênero masculino e o mesmo se dá com o sexo feminino.

No livro *A Mulher no Islam*, sob o tópico *hijab*, encontramos:

“De todas as evidências acima, é óbvio que o Islam não inventou a cabeça coberta.” (AZIM, 1993, p. 42).

Contudo, o Islam endossa a tese. O Alcorão obriga homens e mulheres a baixarem os seus olhos e a guardarem as suas modéstias e, com relação às mulheres, determina que as suas cabeças sejam cobertas e que esta cobertura se estenda ao pescoço e seios:

“Diga às crentes que devem baixar os seus olhos e guardar a sua modéstia; que elas não devem exhibir a sua beleza e adornos, exceto o que comumente aparece; que elas devem puxar os seus véus sobre os seios”(ALCORÃO, 1994, 24:30/31).

O Alcorão é bem claro no que se refere ao véu como essencial para a modéstia. Mas, por que é a modéstia importante? O Alcorão é ainda mais claro: "Ó Profeta, dize às tuas esposas, filhas e às crentes, que elas devem se cobrir com as suas mantas (quando na rua) a fim de elas se distingam das demais e não sejam molestadas"(ALCORÃO, 1994, 33:59).

Esta é a questão principal, a modéstia é prescrita para proteger as mulheres de serem molestadas, isto é, a modéstia é proteção. Assim, a única proposta do véu islâmico é a proteção (AZIM, 1993).

5.2 Contato com muçulmanas no trabalho de campo

Conforme mencionado anteriormente, a presença muçulmana no Ceará é recente, datando da década de 2000, e a frequência aos locais de oração é baixa devido a alguns fatores. Não é difícil encontrar um muçulmano que não frequente nenhum dos dois locais de oração da cidade de Fortaleza. Dessa forma, não detive meus esforços de observação e contato com mulheres muçulmanas pela via dos locais de oração, pois seria insuficiente, visto que sua presença parece não está concentrada nesses locais.

Dito isto, a forma como encontrei até aqui para observar e contatar algumas muçulmanas foram as seguintes: visitas a locais de oração em Fortaleza, conversações e entrevistas semiestruturadas, observação das postagens e entrevistas em redes sociais (sobretudo, *facebook* e *instagram*) e a presença em eventos em que essas mulheres estivessem. Cheguei a comparecer a um evento na casa de uma delas e conversei com duas muçulmanas na cidade vizinha de Redenção, também frequentando a casa de uma delas. Além das observações de muçulmanas no Ceará, foi útil acompanhar vídeos de entrevistas de mulheres muçulmanas de outras partes do Brasil abordando a temática do véu. Acompanho o canal no *youtube* de uma delas³⁴, bem como seu *facebook* e *instagram*. Isso tem me fornecido um volume significativo de informações e sugerido apontamentos. Embora, o compartilhamento cotidiano não tenha por temática o véu islâmico, ele aparece,

34 Hanan Mustafa possui fanpage, instagram, blog e um canal no youtube. Em seu blog, ela se descreve como modelista, modista, artesã, arteira, curiosa, estilista autodidata, dentre outros adjetivos. Em seus espaços virtuais, Hanan dá dicas de artesanato, moda, maquiagem, acessórios, decoração e outros assuntos afins. Ela menciona, constantemente, sua identidade religiosa. No blog, ela diz ter nascido em São Paulo e ser muçulmana há 10 anos. No canal do youtube, Hanan compartilha muitos vídeos sobre sua trajetória religiosa. Um deles intitula-se "Tirei o *hijab* (véu islâmico)". Nele, Hanan comenta os motivos que a levaram a deixar de usar o véu em determinada fase de sua vida, os desafios que essa atitude lhe trouxe e como se sente a respeito disso. Cf: < <https://www.youtube.com/watch?v=aNWihP9If8>>. Acesso em: 30 jun. 2018. Cf: < <http://www.hananmustafa.com/p/sobre.html>>. Acesso em: 30 jun. 2018.

frequentemente, na fala da *youtuber*. No *youtube*, há muitos tutoriais sobre como usar o véu e também bastante muçulmanas expressando-se sobre o *hijab* com perspectivas diversas.

Basicamente, as muçulmanas no Ceará vivem na cidade de Fortaleza, sendo que uma pequena parte mora e estuda nas cidades próximas de Redenção e Acarape. São estudantes intercambistas da Unilab. Segundo informação de uma interlocutora de Redenção, havia dez (10) muçulmanas em Redenção/Acarape, todas provenientes de Guiné-Bissau. O número baixo me causou admiração pois, segundo o imã do centro islâmico de Fortaleza, e depois confirmado pela interlocutora, existiriam cerca de 60 muçulmanos, também estudantes provenientes de países do continente africano, na mesma região. Quando estava escrevendo esse texto, a interlocutora me disse, via *whatsapp*, que devemos atualizar esse número pois havia acabado de chegar novos estudantes na cidade. Porém, até aqui trabalharemos com esse número. O importante é perceber a diferença na proporção entre homens e mulheres muçulmanos neste grupo.

Não investiguei esse assunto a fundo, mas, conversando com alguns guineenses obtive as pistas de que a disparidade na proporção pode estar ligada à proporção desigual entre mulheres e homens no ensino superior em Guiné-Bissau e, conseqüentemente, no número dos que realizam intercâmbio para as universidades brasileiras. Dos 965 estudantes de países africanos ativos em cursos de Graduação na Unilab³⁵, 562 são guineenses. Visto que representam a grande maioria, é possível que os homens muçulmanos que vivem em Redenção atualmente sejam, assim como as mulheres, todos guineenses, ou quase todos. Não cheguei a pesquisar, especificamente, sobre muçulmanas africanas residentes em Fortaleza, mas, acredito que o islã praticado pelos muçulmanos de origem africana no Ceará seja influenciado pela prática do islã em Guiné-Bissau.

Comecei a atentar para a questão do uso do véu islâmico pelas muçulmanas cearenses em visita ao CCBIC por ocasião da pesquisa para o trabalho final da Graduação. Até então, eu nunca tinha visto uma mulher de véu em Fortaleza. Minha primeira experiência com o véu islâmico foi tendo que usar um. Isso foi necessário para que eu adentrasse no espaço do centro islâmico.

Assim como as mesquitas espalhadas pelo Brasil, no CCBIC é necessário cobrir-se para entrar e circular pelo espaço, bem como retirar os sapatos. O espaço já conta com algumas coberturas para as visitantes desprevenidas, que não possuam um *hijab*. Ficam bem

35 Cf: Sobre a Unilab - Unilab em Números. Disponível em: <<http://www.unilab.edu.br/unilab-em-numeros/>>. Acesso em: 5 jul. 2018.

na entrada, após uma escada. No meu caso, visto que tenho bastante cabelo, usei um primeiro véu em malha para cobrir bem os cabelos e depois um segundo mais longo que cobria também o colo, os ombros e descia até as mãos. Na verdade, eu havia posto apenas um véu, então, uma moça que estava me orientando falou da necessidade de colocar o primeiro de malha, pois ainda estava aparecendo um pouco do meu cabelo e era necessário cobri-lo por inteiro. O primeiro tinha a função de organizar e esconder bem o cabelo para receber a segunda cobertura.

Visto que o véu era obrigatório na mussala do CCBIC e as muçulmanas que eu observava se resumiam às muçulmanas neste espaço e uma outra que sempre estava de véu, eu tinha a impressão de que todas as muçulmanas ou usavam véu durante quase todo o tempo ou defendiam essa ideia como a correta. Minha visão inicial era a de que havia um consenso entre as muçulmanas no Ceará sobre o *hijab* e isto soava bastante coerente com a visão interpretativa que eu tinha do que o alcorão diz ser o correto.

Eu já havia feito indagações às mulheres naquele espaço sobre o véu e elas expressavam que se tratava de uma norma contida no alcorão e costumavam acrescentar, como para, antecipadamente, dirimir qualquer dúvida, que não se cobriam por serem obrigadas pelos homens, mas por obedecerem a uma norma divina. As falas delas eram muito semelhantes não apenas entre si, mas também, muito parecidas com a fala do imã a esse respeito. Mesmo achando um pouco estranha a semelhança das falas, o que eu tinha como dado exposto apresentava-se como um sistema todo coerente: a norma corânica pregava que as mulheres se cobrissem. Em nosso contexto brasileiro isso significava usar o véu.

Passei a perceber que se eu realmente quisesse saber mais sobre o véu islâmico não seria suficiente entrevistar as muçulmanas frequentadoras da mussala nem a liderança do centro. Seria necessário observar as brechas do institucional e do oficial que tendem a produzir um discurso homogêneo e coerente. Era preciso, de alguma forma, acessar as falas dessas mulheres em ocasiões e espaços em que elas se sentissem mais à vontade para se expressar e observá-las nesses outros espaços.

5.3 Segundo espaço de oração em Fortaleza

O primeiro local que visitei e o que frequentei durante algum tempo foi o centro islâmico, CCBIC. A princípio, eu achava que este era o único espaço para a oração coletiva

em Fortaleza. O espaço apareceu rapidamente em minhas pesquisas no *Google* por endereços de locais muçulmanos na cidade. Na época, não encontrei site e até hoje o espaço não conta com sítio na internet. No entanto, rapidamente encontrei sua página no *Facebook*. Não tive dificuldades para encontrar o endereço de acesso ao local, bem como algumas informações prévias que acessei via *Facebook*, como a realização de campanhas com caráter beneficente condizentes com a proposta do centro³⁶.

Fiquei sabendo da existência de um segundo local de oração que, na verdade, foi o primeiro. Foi o primeiro, cronologicamente, a se constituir na cidade. Refiro-me a este local como “segundo” porque tomei conhecimento de sua existência apenas posteriormente.

A primeira vez em que ouvi falar desse espaço, foi quando uma moça muçulmana com quem eu mantinha contato e que não frequentava, naquele momento, nenhum dos espaços de oração, perguntou-me: você já foi na Rocha Lima? Já falou com os irmãos de lá? Eu não sabia da existência desse grupo. Ela me passou algumas informações, disse que já havia frequentado este local no passado. Falou também que se eu quisesse visitá-lo, ela poderia me ajudar porque conhecia o “pessoal de lá”. Depois disso, também fiquei sabendo do grupo em conversa com os organizadores do CCBIC. Eles costumavam se remeter ao grupo para se referir a algum evento passado, “antigamente, quando era ainda na Rocha Lima” etc. Porém, não visitei o grupo de imediato. Ele ficou sendo como algo secundário para mim, até porque minha concentração, inicialmente, era voltada para os frequentadores do centro. Acho que pesava para mim também o caráter institucional. O CCBIC parecia se mostrar como o lugar oficial de adoração muçulmana e de propagação do islã na cidade. Apenas neste ano, de 2017, visitei esse segundo espaço geralmente referido com o nome da rua, o grupo da Rocha Lima, os irmãos da Rocha Lima, a mussala da Rocha Lima. Consegui observar diferenças quanto ao uso do véu entre este e o centro. O CCBIC possui normas mais rígidas quanto ao uso do *hijab*, pelo menos em relação às visitantes. No segundo espaço, coloquei uma espécie de vestido comprido, um pouco frouxo, que me foi dado no local. Mas, não necessitei cobrir à cabeça para permanecer no espaço e acompanhar as orações. No CCBIC, era exigido que qualquer mulher, muçulmana ou não, se cobrisse para adentrar e permanecer no espaço. Também coletei algumas informações sobre esse segundo espaço de oração através de entrevista que realizei com um muçulmano sírio imigrante em Fortaleza.

36 Mais recentemente, soube que essas atividades foram, temporariamente, suspensas no centro islâmico de Fortaleza.

Depois de vários meses, demonstrei interesse para aquela muçulmana que me fez a proposta inicial de conhecer o espaço. Ela me forneceu o contato telefônico de seu proprietário. Trata-se do senhor Abdul Hakin, já mencionado anteriormente. Até hoje, ele ajuda a manter o grupo que se reúne na sua própria casa. A mussala funciona num vão mais amplo da casa. Contatei seu Hakin via *WhatsApp*. Ele me respondeu por áudio e tive dificuldade de compreender o que ele dizia devido a seu sotaque. Ele me mandou vários áudios que eu escutei várias vezes para que a mensagem ficasse clara. Combinei um dia para visitar o local, uma sexta-feira. Saí de casa à tarde. Quando me afastei de casa, fiquei sem internet no celular, de modo que, não pude ver uma mensagem posterior do seu Hakin desmarcando a minha visita. Primeiro, errei o endereço. Peguei um táxi e, finalmente, cheguei ao destino. Visualizei uma casa muito simples. A porta estava aberta e um senhor magro apareceu. Fiquei muito feliz e empolgada por ter chegado ao meu destino, por finalmente conhecer esse espaço e por estar diante do seu Hakin, o precursor da história do islã no Ceará.

Fui chegando, cumprimentando-o, e falando o quanto eu estava contente em estar ali e em vê-lo. Ele me cumprimentou e falou algumas coisas que não ouvi nem compreendi direito. Como a porta estava aberta e era o período da tarde, já fui logo pedindo licença e entrando para fugir dos raios do sol. Neste momento, notei que seu Hakin rapidamente desceu os degraus num movimento de sair da casa. Só então escutei mais nitidamente o que ele estava tentando me dizer. Ele mora sozinho e se encontrava sozinho naquele momento, de modo que eu não poderia entrar na casa e ficar a sós com ele, mesmo com a porta aberta. Visto que não havia aparecido ninguém lá para a oração nesse dia, ele me mandou uma mensagem cancelando a minha visita, pois não poderia me receber estando sozinho. Foi a mensagem que eu não recebi. Quando me dei conta do que se tratava fiquei triste, acho que isso ficou visível no meu semblante. Ele, então, disse que já que eu me encontrava no local, que eu esperasse um pouco para que minha ida não fosse em vão. Ele relatou que assim que ele enviou a mensagem cancelando a minha visita, uns irmãos haviam marcado de ir. Dessa forma, esperei poucos minutos e eles chegaram. Fui, então, convidada a entrar no espaço. Era um casal e depois chegaram mais dois homens.

Conforme já disse, era uma casa bastante simples. Uma casa estreita e comprida. A parte da mussala ficava no primeiro vão, próximo à porta de entrada. Ocorreu um fato curioso para mim. Para visitar o CCBIC, eu não havia comprado véus por dois motivos. Primeiro, porque eu concentrei meu pouquíssimo dinheiro em comprar algumas roupas mais

apropriadas ao local. Lembro-me que comprei alguns vestidos longos, à época. Segundo, porque o CCBIC já dispunha de vários *hijabs* para emprestar às visitantes. Logo, eu fui visitar esse outro local com a ideia de que lá também haveria *hijabs* à minha disposição, eu simplesmente os colocaria e entraria. Só que não havia nenhum. Tirando a parte estrutural do espaço, esse foi um ponto que começou a me chamar atenção sobre as diferenças entre esses dois locais na mesma cidade.

Quando percebi a ausência dos *hijabs*, pensei que realmente havia muitos obstáculos à minha presença naquele espaço. Além dos problemas de percurso e de ter que esperar as pessoas chegarem, agora eu não poderia entrar porque não tinha como me cobrir. Eu disse para um outro senhor muçulmano: infelizmente, não posso entrar. Não trouxe lenço. Ao que ele me respondeu: “não se preocupe. Não é necessário. Pode entrar”. Isso me deixou surpresa. Foi solicitado à única muçulmana presente, que acompanhava o marido, que me fizesse companhia durante a oração e depois alguns senhores me receberiam para conversar. Eles foram muito solícitos comigo.

A muçulmana também estava sem véu ao chegar. Adentrou no espaço da casa e, posteriormente, da mussala, também sem véu. Quando os irmãos anunciaram o início do ritual de oração, passaram para a sala dos homens e nós permanecemos na sala das mulheres. Somente no início do ritual ela tirou da bolsa um pequeno véu branco, transparente e discreto. Era uma peça bastante delicada. Era muito diferente dos tipos de *hijab* do outro espaço. Este deixava ver os cabelos embaixo do tecido. Apenas tornava a visão um pouco opaca. Lembrava alguns lenços mais discretos que mulheres mais tradicionais usam para ir à missa.

Durante o ritual da oração, permanecemos apenas eu e a moça na sala das mulheres, que era um espaço menor da divisão do vão da sala. A sala dos homens era bem maior. Acredito que seja proporcional ao número reduzido de mulheres que frequentam este local para as orações. Quando eu havia indagado sobre não ter chegado ninguém àquela altura da sexta-feira para orar, o senhor Hakin relatou que, às vezes, não chegava ninguém mesmo. Mencionou os problemas com os quais eu já havia me deparado em outras falas, a saber, a divergência com as obrigações empregatícias e a distância da casa de alguns irmãos, haja vista haverem poucos locais para a oração coletiva. Às vezes, as pessoas não tinham como se deslocar para estar lá ou preferiam fazer suas orações em casa por causa das dificuldades.

Logo após o término da oração, fiz algumas perguntas à moça. Ela não nascera muçulmana. Era uma cearense convertida ao islã, casada com um muçulmano também

convertido. Ela me falou que usava o véu apenas para orar. Depois, o retirava. Falou que naquele espaço não era tão rígido. Qualquer pessoa podia entrar sem o véu. Eu, como não-muçulmana, podia permanecer sem o véu, pois eu não iria participar da oração, apenas observar. A participação na oração era o único momento obrigatório para se usar o véu.

Lembrando que esse ritual só pode contar com a participação de muçulmanos (os demais apenas observam), às demais mulheres, é facultativo usá-lo.

Em seguida à nossa conversa, um senhor que toma à frente para organizar os encontros no local veio para a sala das mulheres para conversar comigo. Ele veio acompanhado do marido da moça e do senhor Hakin. Era um senhor muito atencioso e gentil. Não recordei agora a nacionalidade dele, não lembro se era sírio ou egípcio. Mas, falava muito bem o português e estava há muitos anos no Brasil. Ele disse para eu ficar à vontade que ele iria tentar responder às minhas dúvidas. Falou que era importante as pessoas conhecerem melhor o islã e como funcionavam algumas coisas relacionadas ao islã para diminuir o desconhecimento e o preconceito. Ele me fez indagações sobre a pesquisa, meu curso e a universidade. Para minha agradável surpresa, ele disse “Ah, você é da UFC? Que bom. Também sou de lá. Sou professor lá”. Passei alguns minutos conversando com eles. Pelo que pude perceber, o local carece de recursos. Eles tinham algumas publicações para distribuição ao público, porém, poucas em comparação com o centro. A estrutura é bem diferente. Não investiguei essa questão, mas, pelo que entendi da conversa e do que havia sido mencionado em outras ocasiões por uma interlocutora que conhece os dois locais, eles não contam com a ajuda financeira de outras instituições islâmicas. Não tem vínculo institucional. Não tem registro como centro. Por isso, não estão obrigados a se submeterem a certas regras. Talvez daí é que surjam essas diferenças quanto às normas nos dois locais, incluindo as exigências do uso do *hijab* para as não muçulmanas.

No site da mesquita do Brás³⁷, temos a informação de que a Associação Religiosa Beneficente Islâmica do Brasil, tem por objetivo, dentre outros, “a criação de diversos departamentos, bibliotecas, escolas, hospitais, orfanatos, asilos, creches, cemitério e Mesquitas, para as práticas piedosas, órgãos que poderão ter personalidade jurídica própria, mas sob tutela da Associação”. Faz parte da prática islâmica no país o custeio de locais de reunião em todo o território nacional, seja mesquita ou centro islâmico. Note-se que, que uma vez criada, a instituição submete-se à tutela da Associação a qual está vinculada. Certamente,

37 Cf: <http://www.mesquitadobras.org.br/texto.php?op=8>. Acesso em: 19 abr. 2018.

isto implica na obediência a determinadas normas. No Regulamento Interno da ARBIB, parágrafo 18, a seguinte norma: “É expressamente proibida a entrada de mulheres sem o uso do véu e de usar roupas e vestimenta que não estejam de acordo com as normas Islâmicas”. Não cheguei a investigar se o centro de Fortaleza recebe custeio da ARBIB ou de uma possível outra instituição brasileira. Porém, acredito que essa relação de tutela, de subordinação pode explicar as normas mais formais e mais rígidas verificadas no CCBIC. Em relação ao *hijab*, o centro parece seguir a mesma regra do regulamento da ARBIB.

Ao fazer um balanço dos dois espaços para oração em Fortaleza, chego a algumas conclusões. Um deles está integrado ao projeto de institucionalidade da prática islâmica no país. Essa integração se faz através de benefícios e obrigações e acredito que possa gerar um efeito de legitimidade, pelo menos aos olhos de algumas pessoas. A própria visibilidade associada a esse projeto institucional faz com que o local seja notado como oficial. O espaço possui não apenas os requisitos burocráticos de existência jurídica, estatuto, registro e CNPJ, como também, possui número e endereço na internet bem como página em rede social. Isso faz com que além do cumprimento burocrático para sua existência legal, ele possa transmitir uma ideia de “visibilidade de legítima existência” e “oficialidade” para os interessados, sobretudo, para pessoas curiosas em conhecer o islã. Abaixo, descrevo algumas características dos perfis dos dois locais de oração de acordo com seu caráter institucional e como se dá a rigidez sobre o uso do véu em suas dependências.

Figura 5 – Características dos Espaços de Oração

ESPAÇOS DE ORAÇÃO	PERFIS
CCBIC	Institucionalizado. Possui estatuto e registro jurídico. Centro islâmico. Possui caráter cultural e beneficente. Subordinado a normas de outras entidades islâmicas. Funciona em prédio alugado exclusivamente para servir de centro. É permitido mostrar rosto, mãos e pés. O <i>hijab</i> não pode deixar à mostra o cabelo mesmo que uma pequena parte dele. Maior rigidez quanto ao uso do véu.
Rocha Lima	Não institucionalizado. Não possui local próprio. Funciona na casa de um adepto muçulmano. Não segue normas de outras instituições islâmicas. Normas mais brandas. É possível adentrar sem véu. Maior autonomia e flexibilidade. Primeiro local de oração do Ceará.

Fonte: Tabela elaborada à partir de informações coletadas pela autora.

Giddens (2013) analisa a importância das instituições para a agência dos atores individuais e para a reprodução social. As instituições servem para responder ao problema da limitação da presença individual frente à transcendência da extensão das relações sociais

através do tempo e do espaço. A relação entre a rotina individual e a instituição não se dá de forma unilateral, mas sim, dual. Por isso, Giddens não considera verdadeira a afirmação de que a vida diária é o alicerce sobre o qual se edificam as formas institucionais de organização da sociedade no tempo-espaço³⁸, mas, que cada uma entra na constituição da outra (p.42).

Essa concepção atribui um caráter interativo, recíproco e retroalimentado às relações das práticas sociais dos indivíduos e as instituições sociais resultantes dessas práticas ao longo do tempo. No caso das instituições religiosas, não podemos simplesmente resumir sua influência para as atitudes dos agentes apenas pela via normativa, mas, devemos considerar a relação dinâmica entre essas duas dimensões também pelo prisma do sentido e do simbolismo. A norma institucional do religioso pode exercer sobre alguns agentes o efeito de legitimar certas questões bem como um efeito contrário, o de gerar um campo conflituoso que coloca o indivíduo em oposição a determinada ordem instituída.

No campo, percebi esses dois efeitos em relação ao local de oração que já passou pelo processo burocrático de institucionalização. Como isso se dá? No CCBIC, algumas muçulmanas parecem compartilhar do mesmo discurso do centro, dando-lhe legitimidade, reconhecendo sua autoridade ao submeterem-se às normas instituídas para o uso do véu. Outras, por sua vez, ao discordarem de algumas normas do centro, afastam-se dele. Mesmo que isso não gere, aparentemente, um conflito direto e anunciado, pode ser que essas mulheres encontrem maneiras próprias para fazer oposição ao institucional.

Uma interlocutora revelou que está em desacordo com as normas seguidas pelos irmãos desse espaço, pois são rígidos demais e querem seguir um modelo que nada tem a ver com exigências islâmicas, mas sim, de países tradicionalmente muçulmanos. Para ela, esse não é o caso da realidade brasileira. Ela faz uma divisão entre religião e cultura. Diz que os muçulmanos não são obrigados a seguir a cultura dos países do Oriente Médio e que cada povo pode seguir o alcorão dentro de sua própria cultura, respeitando os limites de que o cultural não ultrapasse o religioso. Essa muçulmana, adere ao véu, no entanto, não frequenta esse espaço de oração por causa de suas discordâncias.

Conheci uma outra moça, Mirtes³⁹, no espaço do centro. Ela foi bastante receptiva e gentil para comigo. Falou que estava realizando um trabalho de término de curso na universidade sobre a temática do véu islâmico e acrescentou que tinha por objetivo produzir algo que ajudasse a combater os estereótipos em torno do uso do véu. Ela comentou um pouco

38 Cf: Sobre este assunto, ver A Constituição da Sociedade, capítulo III - Tempo, espaço e regionalização.

39 Nome fictício.

sobre a desinformação em torno do tema e da forma parcial como a mídia trata e divulga o assunto. Essa moça era bem jovem, devia ter uns 22, 23 anos. Era muito animada e falava bastante. Parecia muito ativa e alegre como espera-se que seja uma moça da sua idade. Apesar de vê-la de véu no centro, em suas redes sociais virtuais ela aparece sem véu na maior parte das fotos. Passei um tempo sem vê-la e sem contatá-la. Quando a contatei, posteriormente, para marcar de nos encontrarmos no centro, ela me informou que não frequentava mais o local. Isso me deixou surpresa, mas não pude investigar os motivos por telefone. Porém, pelo pouco que sondei, ela também deixou de ir ao espaço por não gostar dele ou não concordar com a abordagem de lá. Posteriormente, em entrevista com outra mulher muçulmana, ela confirmou que muitas mulheres haviam se afastado do centro islâmico por conta de um recrudescimento das normas. Antes, o centro contava com normas menos rígidas, inclusive, sobre vestimenta. Após a saída de um determinado sheik, um grupo com uma visão mais rígida sobre as normas corânicas passou a organizar o espaço. Ela relatou que chegaram a querer que as mulheres usassem *niqab*. Este teria sido um dos motivos que geraram o afastamento de algumas mulheres, junto a outros motivos internos.

Suponho que o local institucionalizado possui normas menos flexíveis e posicionamentos que podem ser encarados por alguns membros, neste caso, por mulheres, como um posicionamento mais ortodoxo. Isso se traduz num afastamento e numa prática religiosa mais individual. Na verdade, é como se estivessem dizendo que não estão se afastando do religioso ou da religião, mas, do que consideram ortodoxo ou inapropriado. Não é o questionamento do religioso que está em jogo, mas o questionamento da legitimidade das normas que emanam de um corpus que se forma em torno de um processo de institucionalização e que reivindica para si autoridade da organização local do religioso.

Ao explicar os mecanismos de formação do campo religioso, Bourdieu (1992) afirma que é necessário à sua construção a existência de um corpo de especialistas religiosos reconhecidos socialmente (ou seja, legítimos) como os detentores exclusivos um “corpus deliberadamente organizado de conhecimentos secretos (e, portanto, raros) (p.39). A constituição do campo implica na exclusão daqueles que são destituídos de capital religioso, os leigos. Neste caso, as muçulmanas não seriam leigas porque ainda fazem parte do campo religioso, no entanto, não podem colocar-se numa posição de questionamento dentro desse espaço, pois não possuem legitimidade para tal.

6 POSICIONAMENTOS SOBRE O VÉU

Para entender como algumas muçulmanas, no Ceará, se relacionam com o véu islâmico, passei a observar suas expressões onde quer que estivessem. As conversas em tom informal foram eficientes para eu ter acesso a falas mais descomprometidas e, portanto, mais reveladoras desse assunto polêmico. Uma delas, a qual chamarei de Rute, forneceu bastante informações para a minha investigação visto que não tinha problemas em falar sobre este assunto, pelo contrário, para ela, era positivo fazer essa abordagem, pois significava uma oportunidade para falar sobre sua fé e sua luta política em torno de alguns assuntos relacionados à religião. Interagi com ela na universidade, em espaços culturais, e, algumas vezes, em sua própria casa para uma refeição coletiva por ocasião da celebração de alguma data importante no calendário muçulmano. Nunca a contatei numa mussala. Ela narra que já chegou a frequentar os dois espaços de oração existentes em Fortaleza no passado, porém, atualmente, pratica a religião de forma autônoma. Através dessa interlocutora pude chegar a contatar outras mulheres muçulmanas que me forneceram informações, tanto na forma de entrevistas quanto de conversas em tom mais informal.

Sobre sua relação com o véu, Rute é clara em defender seu uso pelas mulheres muçulmanas como um sinal de obediência à norma corânica. Ela se coloca como feminista e acredita que o uso do véu não deve ser obrigatório e não deve haver coerções sociais para pressionar as muçulmanas a usá-lo. Cada mulher muçulmana deve ficar totalmente livre para escolher usar o véu. Nas redes sociais, Rute costuma compartilhar muitas informações sobre política e religião. Tece uma crítica ao que denomina de feminismo ocidental à medida em que este, segundo ela, faz uma leitura errônea da mulher muçulmana que se cobre, colocando-a no lugar de mulher oprimida. Ela luta, diariamente, para retirar esse estigma em torno do véu. São muitas suas fotos em que o véu aparece como objeto principal a ser exibido. Em datas especiais, como o Dia Mundial do *Hijab*, Rute realizou diversas campanhas informativas e de esclarecimento sobre o véu islâmico.

Fica claro nas interações com ela e com outras muçulmanas, no Ceará, que o uso do *hijab* vai muito além da obediência a Deus. Está ligado a outros significados também captados por outros pesquisadores junto às muçulmanas em outras partes do Brasil. O mais aparente desses significados é o do véu como símbolo da identidade religiosa. O exercício de expressão dessa identidade também guarda em si um significado, que é o da liberdade de poder se autoafirmar.

6.1 Muçulmanas guineenses e muçulmanas brasileiras

Houve uma pequena mudança na minha linha investigativa após começar a interagir com muçulmanas guineenses. Antes, eu considerei marcações ou diferenças nos usos do *hijab* por muçulmanas no Ceará baseando-me na influência dos espaços de oração ou por se tratar de uma muçulmana convertida ou não. Esses critérios não estão descartados, no entanto, após algumas informações, considero fundamental a importância da influência da prática do islã em Guiné-Bissau, que acaba por moldar a forma como as muçulmanas guineenses praticam o islã aqui e, trazendo para o nosso recorte, a maneira como significam e usam o *hijab*. Percebo diferenças em relação às muçulmanas brasileiras e atribuo essas diferenças ao *habitus* próprio da prática do islã em cada país.

As muçulmanas guineenses, no geral, entendem que o sentido religioso do *hijab* é a proteção. Nesse ponto, estão em concordância com o entendimento de outras mulheres muçulmanas que contatei. Na verdade, não apenas as que contatei no Ceará, mas também, mulheres brasileiras cujas falas acompanhei em vídeos na internet apresentaram esse ponto de semelhança em suas declarações. Há um entendimento, razoavelmente, claro e compartilhado por todas neste respeito. Basicamente, as mulheres começam suas falas declarando que, do ponto de vista religioso, ou seja, de acordo com o que entendem da norma corânica, o *hijab* significa proteção. Essa proteção está ligada, primeiramente, à mulher.

A mulher é o elemento que deve ser protegido. O corpo feminino é visto como merecedor de respeito e este respeito está ligado ao próprio trato da mulher com seu corpo. O cobrir-se é um indicativo de que a mulher é respeitável. Algumas mulheres tiveram a preocupação de esclarecer que, na visão delas, as demais mulheres, as que não se cobrem, também merecem ser respeitadas, porém, julgam que é muito mais fácil conseguirem isso por meio da obediência de cobrir os seus corpos. Neste aspecto, o corpo feminino aparece como objeto de desejo, e, numa perspectiva mais ativa deste corpo, como um instrumento capaz de despertar as paixões pecaminosas decorrentes da visibilidade ao olhar masculino.

interessante abrir aqui um parêntese para um posicionamento que surgiu numa das falas de minhas interlocutoras, neste caso, uma moça guineense solteira, que afirmou que não se cobria, porém, o fazia depois de casada. Aos seus olhos, era necessário que, por enquanto, ela mostrasse os cabelos para que os homens pudessem visualizar melhor sua beleza, sua aparência. Ela também informou que achava que em seu país era mais difícil para uma mulher

que se cobre conseguir um marido, pois, essas mulheres eram preteridas pelos rapazes. Ou seja, do ponto de vista da necessidade de contrair matrimônio, o véu representa algo negativo na concepção de algumas mulheres e pode fazer com que as que se cobrem, por conta do pouco capital simbólico, fiquem em desvantagem em relação a outras neste pleito.

Na opinião da interlocutora, logo após conseguir um marido, isso não seria mais necessário e, portanto, ela se cobriria. Castro (2015, p. 371) relata algo semelhante sobre suas informantes, que explicaram que a muçulmana que se cobre também expõe sua beleza, porém, apenas para aquele a quem importa: o marido.

A exposição da figura feminina não está ligada apenas a um estímulo de desejo errado, pecaminoso. Conforme mencionado, também pode servir para um agenciamento do que se considera um instrumento de atração saudável entre homens e mulheres e para a consecução de um fim claro e objetivo, qual seja, conseguir um companheiro. Há uma margem considerável de negociação do uso do *hijab*, não apenas da mulher com outras pessoas, mas também, consigo mesma, dentro dos limites propostos por ela. Ao mesmo tempo em que afirma que o *hijab* significa proteção e que se coloca em concordância com esse sentido, a mulher lida, controla ou manipula a interação entre os sentidos práticos e simbólicos da vestimenta. Isso revela de forma mais clara a dupla dimensão do símbolo como sentido abstrato e perceptível no campo da significação e, ao mesmo tempo, como objeto concreto e físico capaz de alterar o corpo, o cenário, a imagem e as reações do outro que o vê e o percebe.

Há uma linha tênue, pelo menos aos olhos do observador, que separa o que é considerado uma mostra do corpo para sedução deliberada do sexo oposto (pecado) e uma exposição do corpo com o fim nobre de conseguir um matrimônio (fim lícito). Tem-se uma mesma ação, o descobrir-se, que pode assumir sentidos diversos aos olhos da mulher e, certamente, também dos que a circundam, de acordo com sua justificativa de finalidade. Numa segunda instância, ainda sob a perspectiva da proteção, o *hijab* protege os homens do pecado, na medida em que livra da vista deles o corpo descoberto da mulher.

Em relação à percepção do olhar masculino e feminino sobre o véu, as muçulmanas guineenses não demonstraram perceber diferenças significativas entre homens e mulheres. Não se mostrou ser um assunto a que elas tivessem prestado atenção suficiente para fornecer algum parecer. Houve relatos de interlocutoras guineenses afirmando que não sabiam diferenciar os olhares masculinos e femininos, mas, sabiam que “todo mundo olhava

estranho”, (neste momento, em referência ao Brasil), e que, ao sair nas ruas de véu, a mulher chamava demasiada atenção para si.

Algumas relataram que, pelo fato de o islã ser uma religião conhecida em seu país de origem, não haveria tanta dificuldade de usar o véu como ocorre no Brasil, em que as pessoas não estão acostumadas e se surpreendem de forma mais incisiva. Outra moça, porém, relatou que mesmo em seu país, há demonstração de desconfiança em relação a determinados usos do *hijab*. As reações giram em torno de dois tipos de usos: as que usam o *hijab* deixando a face à mostra e aquelas que cobrem toda a face. Ela também relatou notar “menos preconceito” por parte das pessoas, em geral, se comparado ao Brasil, mas, mesmo lá, o uso da vestimenta não deixa de ser notado. Um marcador comparativo que podemos traçar é de que, em Guiné-Bissau, a atenção incidiria não tanto sobre o véu, mas, sobre a cobertura ou não da face.

Este fato se mostra bastante interessante, pois faz conexão com o relato de outra mulher muçulmana, também guineense. Segundo esta outra informante, há por parte da população, bem como do governo, a preocupação e a desconfiança para com pessoas que escondem toda a face. Ela afirmou que são conhecidos episódios em que pessoas vestindo a burca cometeram pequenos crimes, como pequenos furtos. Segundo ela, essas pessoas seriam, na maioria, imigrantes de outros países africanos.

Helena Assana Said⁴⁰ é uma muçulmana guineense de origem libanesa e ativista dos direitos humanos, que possui posicionamentos sobre o véu islâmico publicados em alguns veículos de comunicação. Para ela, o uso da burca nada tem a ver com a obediência aos preceitos corânicos, e aponta que a vestimenta sequer chega a ser mencionada no texto sagrado. Também afirma que o uso da burca nunca foi uma prática tradicional do país, mas, fora adotada por algumas correntes islâmicas e muitas pessoas passaram a usar a vestimenta, inclusive, pessoas suspeitas de crimes. Essa visão está de acordo com o posicionamento de Alonso Fátí, vice-presidente do Conselho Superior Islâmico da Guiné-Bissau, segundo o qual, “há gente a fazer mal com esses véus, usados como disfarce sob a justificação de preceitos religiosos”⁴¹. Helena Said explica que algumas mulheres, em seu país, usam a burca porque são forçadas pelos maridos. Outras, usam a vestimenta por escolha própria porque “foram sensibilizadas por outras mulheres ou porque estão nas escolas de quem usa burca”.

Ultrapassando a discussão em torno da segurança pública, ela emite algumas reflexões.

40 Cf: Disponível em: <http://africa21online.com/artigo.php?a=10464&e=Sociedade>. Acesso em: 13 abr. 2018.

41 Cf: Disponível em: <http://africa21online.com/artigo.php?a=10464&e=Sociedade>. Acesso em: 13 abr. 2018.

“Como podes cumprimentar alguém que não reconheces? Como é que um homem se pode apaixonar por uma mulher sem ver a cara? Ou como podemos saber se alguma sofre de violência doméstica?” (AS VICISSITUDES...,2015, p. 56)

Para Helena, do ponto de vista social, o uso da burca dificulta a manutenção da segurança pública por não permitir ao outro a identificação. Num nível individual e relativo às mulheres que a usam, ela acredita que a burca contribua para acabar com a vida social e intervenção dessas mulheres na sociedade civil.

A proibição do uso do véu islâmico integral, ou seja, o que cobre a face da mulher (*full face veil*) é uma questão atual e geradora de polémicas. Esse tipo de cobertura pode incluir a burca e o *niqab*, dependendo do país. Algumas vezes, costuma fazer alusão somente à burca, visto que o *niqab* ainda deixa os olhos da mulher de fora. Cada país, tem sua própria discussão a respeito desse assunto público, no entanto, a questão central tem sido a discussão de vestimentas que escondam toda a face de alguém, no caso, das mulheres, impedindo a sua identificação e, conseqüentemente, ameaçando a segurança pública.

A França⁴² legislou sobre a questão em 2011, proibindo o uso do véu islâmico integral em espaços públicos (burca e *niqab*), estendendo-se à proibição a lenços, máscaras e capacetes. Visto que o país possui grande visibilidade internacional e, somado a esse fato, conta com a maior população muçulmana da Europa Ocidental, cerca de 5 milhões de muçulmanos, o caso francês ganhou atenção do mundo inteiro, dividindo opiniões tanto de leigos quanto de estudiosos do assunto.

Embora o caso da França tenha se tornado emblemático em relação à proibição dessas vestimentas, os fatos atuais, demonstram que mais e mais países, incluindo países não europeus, estão adotando medidas semelhantes ou em processo de discussão do assunto. Vejamos alguns recortes de noticiários sobre o continente africano.

Em junho do ano passado, após duas mulheres bomba matarem 30 pessoas na capital do Chade, o país africano proibiu o uso da burca, sob pena de prisão. Desde então, vários outros países da África subsaariana seguiram o exemplo do Chade.

Um mês depois, a República dos Camarões banuiu a roupa muçulmana na região norte do país após sofrer atentados suicidas orquestrados por pessoas vestidas com burcas. O país estendeu a proibição a outras cinco províncias, que incluem suas duas maiores cidades.

O governo do Niger banuiu a burca em Diffa, uma região no sul do país, que também foi alvo de atos terroristas. E no final do ano passado, o presidente nigeriano, Muhammadu Buhari, disse que proibir até mesmo o hijab, uma roupa que

42 Cf: Disponível em: <http://www.dw.com/pt-br/proibi%C3%A7%C3%A3o-da-burca-segue-sendo-pol%C3%AAmica-na-fran%C3%A7a/a-19178841>. Acesso em: 14 abr. 2018.

cobre apenas a cabeça e o colo de uma mulher mas não esconde seu rosto, pode ser necessário se atentados persistirem.

Até países que não são alvos do terrorismo islâmico estão proibindo a burca. No ano passado, o Congo baniu a roupa em locais públicos como medida preventiva, “para evitar atos terroristas”. O Senegal também está considerando uma proibição. (MAIS., 2016, p.1)

A questão do choque aparente entre a prática religiosa e os valores do Estado Democrático de Direito, mesmo em países não democráticos ou com democracias frágeis, suscita uma nova gama de discussões que atravessam debates, como papéis de gênero e religião, limites da liberdade individual numa sociedade democrática, segurança nacional, identificação e convivência, usos do corpo, preconceito, islamofobia, etc. Independentemente do posicionamento que se tome diante dessas temáticas, é importante considerar que não há uma única perspectiva para analisá-las por causa da complexidade e da abrangência que comportam.

Sobre a imposição de uma vestimenta específica por parte do Estado, vejamos o posicionamento de uma muçulmana cearense a esse respeito:

[...] o véu islâmico tem várias formas. Você tem o chador no Irã. Você tem o *niqab* na Arábia Saudita, que é uma imposição do Estado. Aí, vai contra a religião porque a religião é clara de que o Estado não pode impor aos cidadãos isso. O Estado não pode impor, certo?... Como acontece na Arábia Saudita, as mulheres se vestem de preto, os homens vestem branco. A vestimenta islâmica não é uma farda. Não existe um fardamento islâmico. Então, você não tem que... ah... todo mundo tem que usar *niqab*. O alcorão não fala nem que eu tenho que usar o meu véu da forma que eu tô usando. O alcorão diz: Ao sair de casa, aconselhe suas mulheres que usem os seus *hijabs*, que são os seus mantos, as suas cortinas, ao saírem de casa pra que elas possam... que é melhor pra elas pra se diferenciarem da sociedade. Ele não diz como é que é esse véu, como é que é esse manto. A gente tem uma forma por conta do tipo de vestimenta que era usada antigamente. Então, quando as mulheres usavam aqueles vestidos largos, o véu... que aí, vem o véu de Maria, a forma como Maria se vestia, Maria, mãe de Jesus. Então, tem tudo isso. Mas, no mundo de hoje... O islã também não fala que a gente... e nem reforça que a gente tem que viver nos tempos das cavernas. A gente tem que se desenvolver e, pra isso, Deus nos deu a inteligência (Entrevista cedida à pesquisadora no dia 14/09/2017).

Percebemos que, em relação ao Estado, temos questões que dizem respeito, tanto à proibição do uso de certas vestimentas islâmicas, como o contrário em alguns países, que seria o Estado forçar seus cidadãos a se vestirem de determinada maneira. Há um questionamento sobre o que poderíamos chamar de arcaísmo na forma de se usar a vestimenta islâmica. Antigamente, as mulheres se vestiam de determinada forma, porém, hoje em dia, as muçulmanas atuais não necessitam imitar, tal e qual, esse modo de se vestir. Serem dotadas de inteligência faz com que se desenvolvam, acompanhando seu tempo e sua cultura, num

movimento de equilíbrio que não as faça, por outro lado, se afastar do que seria o significado básico e perene da norma religiosa. Podemos visualizar também a necessidade de uma separação entre o que é entendido como exigido pelo corão e o que é estabelecido pelos diferentes países. Isso se mostra claramente na parte em que a interlocutora menciona o exemplo da Arábia Saudita que impõe às pessoas em seu território o que ela chama de farda e que, segundo ela, não significa vestimenta islâmica.

Notamos, dessa forma, existência de questionamentos sobre determinadas interpretações, supostamente, errôneas do texto corânico e, sobretudo, sua imposição na forma de exigências sobre a vestimenta feminina.

Voltando para a questão da percepção que a mulher muçulmana tem do olhar masculino e feminino sobre o véu, as muçulmanas cearenses conseguem notar, mais facilmente, diferenças nos olhares de ambos os sexos. No geral, as mulheres costumam olhar com mais surpresa, já os homens, com mais respeito. Segundo uma interlocutora, alguns homens, ao vê-la de véu na rua, baixam a cabeça em sinal de respeito, outros acham bonito a mulher usando o *hijab* e chegam a fazer elogios, tecendo comentários do tipo, “ah... eu acho muito bonito uma mulher andar assim”. Segundo ela, algumas mulheres também elogiam, mas, é mais comum entre os homens. As mulheres, no entanto, se mostram mais dispostas a fazer comentários diretamente, dirigindo-se à mulher no transporte coletivo, chamando-a na rua para falar algo, ou seja, realizando abordagens no espaço público.

Figura 5- Mulheres usando niqab nas ruas de Munique.



Fonte: Jornal El Pais⁴³.

43 Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2016/08/19/internacional/1471608158_072519.html>. Acesso 22 jun. 2018.

Figura 6- Mulheres usando niqab nas ruas de Munique.



Fonte: Jornal El Pais.

6.2 Percepção das mulheres sobre o *hijab* e seus usos

É muito intrigante, a maneira como um ponto que parece objetivo e homogêneo apresenta-se com múltiplos desdobramentos e desenvolvimentos. Mesmo partindo da afirmação de que entendem que o *hijab* significa proteção, cada mulher constrói sua própria narrativa sobre o significado dessa proteção e a tradução prática desse princípio religioso. Vejamos alguns posicionamentos expressos pelas mulheres.

Para uma muçulmana guineense que chamarei de Ana, o véu tem ligação com uma noção moral de respeito. Ela diz que a mulher “tem que se cobrir, tem que se respeitar, sabe... principalmente a mulher que ainda não tá casada, a solteira, tem que se cobrir pra não mostrar todo o corpo”. Este posicionamento vai de encontro àquele expresso, anteriormente, por outra muçulmana guineense que achava necessário cobrir-se apenas depois de casada. Ana entende, ao contrário, que é ainda mais importante que a mulher solteira se cubra, demonstrando respeito. Ela não menciona o porquê de a solteira necessitar expressar mais respeito do que a casada, mas, podemos pensar que talvez esteja se referindo à situação de que a mulher solteira está mais exposta socialmente e, conseqüentemente, mais vulnerável a algumas atitudes desrespeitosas por parte dos homens. Ou seja, a mulher solteira está menos protegida do que a

casada e, por conta disso, deve compensar essa situação, equilibrando-a, com o uso mais efetivo desse instrumento de proteção, que é o *hijab*.

Percebemos, por sua narrativa, que a interlocutora parece bastante consciente do significado religioso do véu ligado à proteção e estende isso à sua noção do suposto respeito que a mulher deve demonstrar e reivindicar através de seu uso, até que uma frase surge como que rompendo toda a construção de aparente coerência: “então, é mais ou menos assim... Eu, eu não cubro”.

Esse momento da entrevista marca o começo do que seria uma interpretação prática mais flexível e abrangente sobre os significados do *hijab*. No momento em que Ana diz que ela não se cobre, está fazendo referência ao sentido do *hijab* como uma vestimenta específica. No Ocidente, o significado mais popular de *hijab* é o de um lenço ou véu que cobre a cabeça e o colo da mulher, deixando de fora o rosto. Muitas vezes, os véus são confeccionados com tecidos coloridos e em diversos estilos. Em países tradicionalmente muçulmanos, *hijab* pode corresponder a uma vestimenta ou conjunto de peças específicas, como a burca, no Afeganistão, ou *niqab* na Arábia Saudita. Quando a interlocutora dissocia o *hijab* de um tipo particular de vestimenta, ela se afasta tanto de uma concepção Ocidental quanto de uma concepção Arabista do *hijab*.

A quebra dessa dicotomia, aponta para uma abertura de outras possibilidades na forma de conceber e se relacionar com o *hijab*. Ficará claro, posteriormente, na fala da entrevistada que ela associa o *hijab* ao que considera modéstia. Esse ponto de vista apareceu a mim também na fala de uma muçulmana que mantém um canal no *Youtube*. Ela relacionava o *hijab* à modéstia e argumentava sobre que vantagem haveria em se cobrir com um véu e não demonstrar modéstia. Ela citou o exemplo negativo de muçulmanas que usavam maquiagem forte, roupas muito transparentes ou apertadas, e roupas e joias caras, muitas vezes, acompanhadas de uma posição altiva em relação aos outros. Neste caso, raciocinava ela, o sentido do *hijab* havia sido anulado. Essa linha segue o entendimento de que o véu não é um fim em si mesmo, mas, um meio para se atingir a modéstia, o recato e a proteção.

Após dizer que não se cobre, Ana explica que o faz em datas especiais, como o Ramadã. Ou seja, ela não se cobre cotidianamente. O uso do *hijab*, que nesse contexto também significa véu, está associado a momentos de maior espiritualidade que exigem do fiel maior demonstração de piedade. Menciona que sua mãe nunca gostou que ela usasse roupa

curta. Desde criança, ela se habituou a não usá-las. A mãe a ensinou a ter modéstia, o que a coloca no rol dos que cumprem os princípios do islã.

No entanto, mesmo não tendo por hábito o uso de roupas que mostram mais o corpo, “roupas curtas”, Ana disse que depois que veio para o Brasil passou a usar esse tipo de roupas de vez em quando, shorts e saias mais curtos, porque “aqui é outra realidade”. Isso pressupõe um caráter mais flexível da forma como lida com o *hijab* quando se percebe em contextos culturais diferentes.

Neste aspecto, podemos pensar numa margem de abertura a novos contextos culturais e a uma maior adaptabilidade da relação do crente com o símbolo-religioso. Conforme explicou Otávio Velho:

[...] os símbolos que enfoco neste livro não são importantes pelo que significam, mas pelo que fazem. Eles são parte dos dispositivos e dos processos em função dos quais se define o que seja religioso em suas fronteiras com outras esferas sociais, em suas manifestações em algum domínio da realidade e em sua presença em espaços públicos. (VELHO, 2013 *apud* Giumbelli, 2013, p.13)

Esta pesquisa se interessa pelo campo das percepções, porém, no decorrer do trabalho de campo, percebe-se que, conforme ressalta Velho, essa dimensão simbólica encontra-se profundamente entrelaçada a uma dimensão prática da vida. Os interlocutores são movidos a agir e a justificar suas ações de acordo com suas múltiplas percepções sobre o valor simbólico e pelas formas como esses símbolos são negociados de acordo com o contexto no qual o agente está inserido.

O símbolo, no caso em questão, o *hijab*, é constituído por uma dupla dimensão. Guarda algo de genérico ou, coletivamente compartilhado. Algo que transborda as fronteiras nacionais e étnicas e que parece estar ligado ao que seja sua concepção mais essencial do ponto de vista dos agentes religiosos, como seu significado ligado à proteção, ao respeito e à obediência. Também possui outra parte integrante, esta mais fluida e que segue se flexionando conforme a diversidade de contextos. Esta segunda parte, mostra-se mais complexa e difícil de ser captada porque ela encontra-se, muitas vezes, implícita, sendo necessário a observação das práticas e o relato delas pelas interlocutoras para que se tenha uma melhor visão.

Quando o foco recai sobre o significado do *hijab* para as interlocutoras, há uma tendência para que todas elas liguem, imediatamente, seu significado à proteção. Dessa maneira, as respostas parecem soar um tanto semelhantes, mas, basta escutarmos um pouco mais as narrativas dessas mulheres sobre sua relação com o uso do *hijab* para percebermos

que outros e vários fatores, que escapam à interpretação corânica mais básica, entram nessa interação. Isso está de acordo com a observação de Velho, conforme supracitado, de que os símbolos religiosos participam de processos de definição do religioso num espaço fronteiro entre o que se considera religioso e outras esferas sociais.

Continuemos a tentar compreender o sentido do *hijab* de acordo com a interpretação de uma muçulmana cearense:

[...] conforme os ensinamentos do alcorão, o *hijab* é a vestimenta, é a forma como você se apresenta religiosamente, então, é como você se veste. E é tudo. Não é só o véu. Essa... essa simplificação do véu como representação do *hijab*, ela é errada e é uma falta de conhecimento. Mas, o *hijab* em si, é tudo. É toda a vestimenta e ela tem de ser de forma modesta [...] Escolher o véu ou escolher o *hijab*, o véu como símbolo, né, de todo o processo do *hijab*, é uma decisão muito séria e que requer bastante conhecimento porque você tá representando a religião aonde você for. Então, toda a sua conduta, a sua postura, tem de ser condizente com a religião, de forma que você respeite a religião, né... porque não é para os outros, é para a religião. [...] Mas também, o véu, ainda no conceito do véu, o véu é uma posição política, social, né, de identidade, de me colocar nos lugares, que eu existo, que vocês tem que me respeitar. Não é nem tolerar porque tolerar, isso é o básico. Tolerar é uma expressão que eu nem gosto, mas, respeitar e reconhecer a minha existência. (Entrevista cedida à pesquisadora no dia 15/09/2017).

Pelo comentário acima, podemos visualizar de maneira mais nítida que algumas mulheres muçulmanas concebem o *hijab* num sentido mais amplo. Esse sentido abrange tudo o que envolve a vestimenta e se estende à forma como a pessoa que se cobre é vista pelos outros e a mensagem que ela transmite a si mesma e ao outro. Conforme a interlocutora expressou de maneira categórica, o *hijab* é tudo, e não apenas o véu. Para essa mulher e para as outras que expressam visão semelhante à dela, obedecer ao princípio do *hijab* e usar o véu como expressão desse princípio envolve uma grande responsabilidade, que é a de representar a própria religião. A mulher coberta com véu está levando aos olhos de todos uma mensagem religiosa e necessita, por conta disso, estar totalmente coerente com essa mensagem. Caso contrário, os outros poderiam ter uma má impressão da religião. Usar o *hijab* também é uma maneira da mulher afirmar sua identidade religiosa.

Para outra entrevistada, o principal sentido do *hijab* é a obediência. O sentido da obediência se sobressai até mesmo ao sentido de proteção. Ela conta que, no início, não foi muito fácil porque pensava na reação que as pessoas de sua família e amigos teriam ao lhe verem usando *hijab*. Também havia o desafio de andar nas ruas com o véu. Mesmo assim, seu período de adaptação foi curto. Em apenas três meses, ela já conseguiu se adaptar a usar o

hijab quase todo tempo. Para ela, usar o *hijab* é o primeiro ato de obediência da mulher muçulmana. A partir do momento que a mulher optou por ser muçulmana, que realizou a *shahada*, ela tem por obrigação cobrir-se sempre que estiver fora de sua casa. Ela diz que, hoje, não tem mais nenhum receio de usar o *hijab* em qualquer lugar. Palavras inconvenientes que escuta de pessoas na rua, em algumas ocasiões, não lhe causam constrangimento nem lhe desanimam.

6.3 Relação familiar e individual com a religião e sua influência no uso do *hijab*

Numa certa ocasião, fiz uma entrevista semiestruturada com uma moça muçulmana guineense. Ela é filha de mãe e pai muçulmanos e já nasceu e cresceu numa família muçulmana, como muitas outras mulheres de seu país. Ela veio para a entrevista com uma outra amiga não muçulmana. No decorrer da entrevista, soube que a moça não muçulmana era filha de pai muçulmano e mãe católica. Esta segunda moça acabou contribuindo também de maneira significativa para o assunto que estávamos tratando. Depois da entrevista, seguiu-se um momento de longas conversas a respeito dos temas mencionados, porém, de maneira mais informal, e não menos produtiva para a pesquisa. Chamarei a muçulmana de Ana e sua acompanhante de Lídia.

Perguntei para Ana se era comum as mulheres muçulmanas usarem o véu em Guiné-Bissau. Ela me explicou:

Não é uma coisa assim... obrigatória usar o *hijab*. Tem muitos muçulmanos que se vestem normal, sem usar o *hijab*. Tem... Tem famílias que usam. Tem famílias que usam e tem famílias que não usam. E tem pais que já... as filhas começam já a usar desde criança porque se você começar a usar um tipo de roupa desde criança, você fica acostumado a usar aquele tipo de roupa, diferente de pegar uma pessoa adulta e dizer... você tem que se vestir assim. Se você já começa a usar determinado tipo de roupa, você já gosta daquele tipo de roupa. Já se acostuma. Não é nem preciso os seus pais te obrigarem, mas você já se acostuma a vestir aquela roupa. (Entrevista cedida à pesquisadora no dia 18/09/2017).

Sobre possíveis desentendimentos entre as muçulmanas que usam e as que não usam o *hijab*, elas negaram que houvesse conflitos nesse respeito.

[...] na Guiné não tem esse preconceito das pessoas que usam com as pessoas que não usam. A minha mãe ela é tão religiosa, tão religiosa, mas ela não usa. Ela veste normal essas roupas, essas roupas africanas. Usa o lenço. Ela assim... não deixa o cabelo como eu deixei assim solto. Ela sempre... em casa já ela deixa solto, mas quando ela vai sair, ela veste assim. Mas, ela... a minha mãe é tão religiosa. A única

coisa que ela ficava assim com a gente... eu acho que todos os pais fazem isso... dizer pra filha tem que ir pra missa, mostrar, né... você tem que ser religiosa... essas coisas. Ela brigava com a gente... vocês têm que fazer oração. Era a única coisa que ela cobrava da gente, fazer oração, essas coisas... mas, não de usar o véu. Porque ela não usa, ela deixa normal.. roupa de lá, roupa africana. (Entrevista cedida à pesquisadora no dia 18/09/2017).

Lídia acrescentou que o uso do véu dependia da família e não havia uma correlação entre o usar o véu e ter fé ou que uma família que tenha por costume o uso do véu seja considerada mais religiosa que as outras.

Percebemos aqui, um ponto que parece marcar um diferencial em relação ao uso pelas muçulmanas cearenses, visto que aqui, elas não receberam os ensinamentos islâmicos da família nem seguem alguma tradição familiar que as influenciem na forma como concebem o *hijab*.

O uso do véu em Guiné-Bissau, conforme os depoimentos das guineenses que entrevistei e me relacionei, aparece marcado pela tradição familiar e não por uma escolha individual. As pessoas já nascem num meio determinado que segue um costume em relação ao véu. As novas gerações incorporam esse *habitus* religioso familiar em seu modo de vida e dão prosseguimento a ele na vida adulta. Em contextos diferentes ou em ocasiões em que essas pessoas se encontrem longe de suas famílias pode ocorrer de mudarem sua prática religiosa, mas, o esperado é que essa influência continue exercendo força durante a vida adulta. Obviamente, deve haver desvios dessa situação, no entanto, ela aparece nas falas como sendo o mais relevante para definir a prática de uso do véu. Não apenas o uso específico do véu segue essa linha tradicional familiar, mas a própria religião. Foi-me relatado que, por regra, a pessoa segue a religião do pai e se não é criada com o pai, segue a religião da pessoa que a criou. Fiz uma indagação sobre a possibilidade de filhos de pais muçulmanos escolherem seguir outra religião. Foi-me dito que isso pode ocorrer. A pessoa precisa seguir a religião islâmica, a religião em que foi ensinada. Ana disse que nunca viu uma muçulmana, filha de pai e mãe muçulmanos passar a seguir outra religião quando adulta e Lídia acrescentou que isso não era aceitável, referindo-se aos familiares. Explicaram-me que o que era, relativamente comum, era a pessoa não deixar de praticar o islã quando se tornava adulto. A pessoa, neste caso, fica sem praticar nada, ou seja, religião alguma. Isso pode ocorrer e é observável, mas, não é aceito que um muçulmano se converta para outra religião. Também há aqueles casos de pessoas que, cotidianamente, não praticam nada, mas, às sextas-feiras vão à mesquita fazer oração ou mesmo comparecem apenas em datas especiais de feriados

religiosos. Por outro lado, foi explicado que a conversão de cristãos para a religião islâmica é comum. Apesar de afirmarem que não conheciam nenhum caso de conversão de muçulmanos, de pai e mãe muçulmanos, para outras religiões, como a católica, cheguei a ouvir relatos de outros guineenses afirmando a existência de casos assim no país, porém, era bastante raros. O ponto principal aqui é entendermos que há uma mobilidade de conversão de cristão para a religião e islâmica e quase não há menção do contrário. Esse assunto não foi explorado no trabalho, mas, podemos supor que a noção que a pessoa tem da coerção familiar sobre sua atitude influencie muito para esse quadro.

Ana também menciona a questão do preconceito. Ao afirmar que em seu país não há preconceito da parte das muçulmanas que usam o véu para com aquelas que não usam, ela estabelece uma comparação com o Brasil. Percebi por meio das redes sociais que algumas muçulmanas que assumem publicamente uma ideologia política de esquerda e afirmam aderir ao feminismo fazem, vez por outra, postagens sobre o *hijab* priorizando o fato de se tratar de uma escolha da mulher muçulmana. Ao mesmo tempo, porém, toda sua base argumentativa parece indicar que o uso do véu está mais de acordo com as normas corânicas. As muçulmanas que não se cobrem com o lenço aparecem muito mais como passíveis de tolerância. É como se houvesse um reconhecimento de que todas são livres, inclusive, para escolher algo menos religioso, como não usar o véu.

A noção que Ana possui do véu e que, segundo sua narrativa, parece corresponder aos padrões culturais de seu país, realiza uma dupla dissociação: o uso obrigatório véu não está associado à fé e não está associado à religiosidade. Ela parece considerar que sua mãe tem mais modéstia que ela quando diz que, diferente da filha, a mãe não costuma usar cabelo solto e até o cobre com um lenço. Visto que, reiteradamente, Ana afirma que sua mãe não usa véu ou *hijab*, certamente, esse lenço deve ser um adereço mais simples, talvez algo próprio da vestimenta africana. Sua mãe usa roupas africanas comuns e não usa *hijab*, porém, tanto pelas palavras quanto pelo tom de voz, Ana faz questão de salientar a religiosidade forte da mãe. A religiosidade é uma característica pulsante da mãe e está associada a outros elementos que não o véu. Associa-se à oração e ao cuidado em ensinar os filhos. A oração era a única cobrança que essa mãe religiosa fazia aos filhos.

Uma de minhas intenções, era saber se a questão do véu como representação de identidade defendida por algumas interlocutoras em campo e mencionada por trabalhos sobre a temática, estava presente na relação que Ana mantinha com o véu. Já sabia que o uso do

hijab não significava para ela como um indicativo da fé da pessoa. Agora, eu queria saber, de maneira mais direta, se o véu tinha importância como um símbolo da identidade da mulher muçulmana perante as outras pessoas.

Eu – Você me falou bastante sobre sua relação com a religião. Agora, eu gostaria de saber um pouco sobre o *hijab* e a relação com os não muçulmanos. Você acha que usar o *hijab* é algo importante pra você mostrar que é muçulmana? Pra você se afirmar como muçulmana perante não muçulmanos? **Lídia** – Não é porque você NÃO usa *hijab* que você NÃO está mostrando pras pessoas que você é muçulmana. **Ana** - É... E eu ... eu sou muçulmana. Eu nunca senti vergonha de dizer que eu sou muçulmana. Eu acho que na universidade a maioria sabe que tem muçulmanos lá, sabe que eu sou muçulmana. Mas, eu não uso *hijab*. Na época do Ramadã, acho que todos os meus colegas sabem que eu faço jejum. Assim... eu acho que a maioria sabe que eu sou muçulmana porque eu falo, falo quando (inaudível) da religião, eu falo que sou muçulmana, mas eu não falo assim... por usar uma roupa... **Eu** - Por estar assim... mostrando diretamente... **Ana** - É ... (inaudível) uma coisa sentir vergonha da sua religião porque aqui tem muito preconceito. Eu não sinto isso. Em qualquer lugar eu digo que sou muçulmana. Isso é muito normal. Tem muitas pessoas da igreja que vem batendo à porta... olha, eu vou te convidar... eu digo não, eu sou muçulmana. Assim, as pessoas te olham porque a maioria te acha que todos os muçulmanos têm que usar o véu. Não tem que vestir uma certa roupa, sabe. Pelo menos lá, a maioria acha isso. **Eu** - Das muçulmanas? **Ana** - É. Se tem muçulmana que se veste assim, pra eles toda muçulmana tem que vestir, tem que usar o *hijab*. (Entrevista cedida à pesquisadora no dia 18/09/2017).

As falas das interlocutoras sugerem diversos apontamentos importantes. O uso do véu não aparece como símbolo maior ou única forma de expressar a religiosidade. Como bem lembrou Lídia, não é porque uma muçulmana não usa véu que ela está deixando de mostrar para os outros que ela é muçulmana. Ana, por sua vez, afirma não ter vergonha de ser muçulmana e de mostrar isso para outras pessoas, porém, há outras formas de fazê-lo que não apenas por usar o véu. No seu caso, ela costuma falar às pessoas sobre sua identidade muçulmana, além de participar nas orações coletivas e jejuar. Menciona também que onde ela mora todos sabem a que religião ela pertence. Ela nos informa que em Redenção também existe a visão estereotipada da muçulmana como sendo aquela que usa o véu.

SILVA (2015) em sua pesquisa sobre as práticas islâmicas em Foz do Iguaçu, viu-se diante de uma inquietação: entender por que muitos jovens muçulmanos que demonstravam não concordar ou não acreditar na religião simplesmente não retiravam e seguiam outros caminhos religiosos. Por meio dos relatos e do que observou em campo e, sobretudo, através da história de vida de uma mulher muçulmana, o pesquisador compreendeu que o que unia a comunidade religiosa e Foz do Iguaçu era algo, socialmente, mais forte do que a religião e que ajudava a mantê-la. Este elo forte que funcionava com um cimento era a família. “É a família o elo que sustenta estas pessoas”, concluiu (SILVA, 2015, p.199).

A respeito de sua informante, Silva afirma que, para ela, a religião tem sua importância, no entanto, o ponto em questão, é que essa importância é derivada da importância cultural. Por isso, ela se sentia à vontade para reformular tradições religiosas antigas ao mesmo tempo em que se considerava uma mulher de fé. Sobre a tradição religiosa de uso do véu, Silva registrou o seguinte depoimento de Nádia:

Bom, você está vendo, né? Eu não carrego nenhuma bandeira, tipo assim... por exemplo, as mulheres que usam lenço você consegue identificar o que elas são pelo jeito de amarrar o lenço. Não deixa de ser uma bandeira, né? Eu não sustento nenhuma bandeira, assim exteriormente e, com relação a isso, como eu já falei, eu não sigo nenhum ritual. (SILVA, 2015, p.202).

Apesar de os muçulmanos em Foz do Iguaçu serem, muitos deles, descendentes de imigrantes libaneses, o que os diferencia em termos de origem das muçulmanas guineenses no Ceará, podemos observar semelhanças importantes nos discursos de Nádia e de minhas interlocutoras. Ambas, não fazem ligação direta entre usar o hijab e ter fé, nem consideram ser fundamental o uso do *hijab* para a expressão da fé. A fé que acreditam ter se expressa de forma mais privada, sem fazerem questão de externalizá-la aos olhares das pessoas em geral.

Posicionamento diferente, parece ser o defendido pelas muçulmanas convertidas. Para estas, o véu é um importante instrumento para que possam se identificar como muçulmanas para a os demais não muçulmanos e isso parece ser algo que lhes traz satisfação. Talvez por não terem tido contato com uma tradição religiosas e, muitas vezes, serem o único membro da família a seguir a religião islâmica, essas mulheres tenham uma maior necessidade de reafirmarem sua fé e o ato de afirmar sua fé para os outros seja também uma forma de reafirmar a fé para si mesmas.

6.4 Relatos de expressões preconceituosas contra muçulmanas usando o véu.

Algumas muçulmanas de Fortaleza relataram-me que ao andarem nas ruas de véu, já escutaram expressões desagradáveis e preconceituosas. Foram comuns os relatos de expressões que ligavam as mulheres a atos terroristas, demonstrando a associação que muitas pessoas fazem do *hijab* com o islã e do islã com o terrorismo, logo, acabam também por associar as mulheres de véu a terroristas. Também foi comum o relato de que as pessoas mencionavam bastante a questão climática, expressando admiração por se usar o *hijab* num local tão quente quanto o Ceará.

Uma muçulmana cearense disse já a chamaram de terrorista nas ruas, que já disseram que ela iria explodir um ônibus e que também já foi chamada de “esposa do Bin Laden”. Ela disse não se importar tanto com esse tipo de coisa a ponto de ficar irritada. Falou que as muçulmanas não podem se abater por conta desses episódios e muito menos deixar de usar seus *hijabs* por isso. Ela atribui essas expressões à falta de conhecimento das pessoas sobre o que é o islã. Acha que o islã é uma religião pouco conhecida no Brasil e é muito criticada, dentre outros motivos, pela associação comum com o terrorismo. Segundo ela, “a gente recebe críticas, a gente recebe palavras ofensivas, mas, assim... não é questão de desistir de usar o *hijab*. A gente já sabe que desde que aceitamos ser muçulmana, sabemos que vamos receber críticas sobre o véu, até porque as pessoas falam muito mal do islã”. Essa mesma mulher falou que algumas expressões das pessoas nas ruas são ofensivas, mas nem todas. Alguns estão apenas demonstrando sua surpresa e, às vezes, fazem perguntas. Ela relatou que não é raro perguntarem se ela é brasileira, se ela é daqui. Também algumas pessoas a confundem com uma freira. Ela disse que algumas mulheres já expressaram que achavam linda aquela vestimenta e outras ficaram maravilhadas, afirmando que ela parecia Nossa Senhora. Esta última associação, ela achou muito engraçada e o relato lhe arrancou alguns risos.

Uma muçulmana guineense relatou que, certa vez, estava saindo com sua prima da mussala e indo para o terminal. Elas estavam usando véu e vestido longo. Uma pessoa, na rua, indagou: vocês estão no Carnaval, é? Elas responderam que não. O caso aconteceu fora do período carnavalesco, quase no final do ano.

Não cheguei a entrevistar nenhuma mulher que usa burca porque, infelizmente, não deu certo marcar entrevista com a moça que usava esse tipo de vestimenta, por motivos pessoais dela. Mas, é muito raro o uso da burca no Ceará. Consegui um relato indireto de uma muçulmana que não usa *hijab*, mas, tem uma parente que usa burca. Ambas são guineenses e residem em Fortaleza. Ela contou que no local de trabalho da prima perguntavam se ela não sentia calor utilizando aquela vestimenta. Ela expressou que temia pela prima. Temia que ela fosse sofresse algum tipo de atentado porque, segundo ela, no Brasil, as pessoas olhavam para as muçulmanas de véu como terroristas. No entanto, disse que a prima mal saía de casa. Apenas saía para ir ao trabalho ou a um curso que fazia, então, isso diminuía a possibilidade de ser molestada na rua por alguém. Apesar dessa moça ter expressado sua preocupação afirmando que, no Brasil, seria perigoso usar a burca, cheguei a ouvir o relato de que em Guiné-Bissau

ocorria, algumas vezes, de alguém, quando avista outra pessoa usando burca, de ir lá e puxar a vestimenta. Também o uso da burca aparece muito associado a estrangeiros e não a guineenses. Porém, certamente, muito mais pessoas usam a burca em Guiné-Bissau do que no Brasil, o que pode fazer com que esta moça realmente fique temerosa em relação à sua parente.

Outra situação envolvendo preconceito, mas, dessa vez, com maior gravidade, foi relatado por uma outra informante guineense. Segundo ela, em determinado momento, os muçulmanos da cidade de Redenção e da vizinha Acarape, chegaram a sofrer perseguição por parte de um jornalista da cidade que utilizava o programam de rádio para dizer às pessoas que tomassem cuidados com os muçulmanos que estavam chegando à cidade, em referência aos estudantes intercambistas, visto que todos os muçulmanos das duas cidades são compostos por esses estudantes, segundo informações que obtive até a conclusão deste trabalho. Por conta do medo que se instalou entre os muçulmanos do lugar por possíveis ataques decorrentes dessa exposição que, chamo aqui de criminosa, resolveram deixar de se reunir coletivamente. As reuniões já eram escassas e não contavam com uma mussala organizada. Ocorriam uma vez por mês na casa de alguém. Porém, frente ao clima que se instalou, suspenderam até mesmo esses encontros mensais, passando alguns meses sem se reunir. Depois de um período de espera, as reuniões voltaram a ser organizadas. Esmo assim, até hoje, persiste o temor de serem perseguidos, somado às inseguranças comuns ao fato de estarem num país estrangeiro.

Esse episódio infeliz nos leva a tecer uma crítica sobre o desenvolvimento do projeto de implantação da Unilab junto às pessoas da comunidade local. Perguntamo-nos até que que ponto foi feito um trabalho de informação e conscientização para que as pessoas moradoras do local pudessem lidar de forma humana com a chegada de estudantes, alguns deles, com sua cultura e religião diferentes daquelas que compõem o imaginário local. Muitos talvez sequer tenham ouvido falar sobre o islã. O ambiente de ignorância se coloca muito favorável a que se levantem figuras má intencionadas e sejam bem sucedidas ao apregoar seus discursos de ódio e preconceito.

6.5 Valores de autoexpressão e pluralismo

Inglehart desenvolveu uma teoria do desenvolvimento humano que sustenta, fundamentalmente, que o progresso econômico e tecnológico acarreta um processo de modernização que, por sua vez, gera transformação cultural, até certo ponto previsível, nas sociedades. Nas últimas décadas, essa onda modernizadora tem provocado mudanças significativas e gradativas no que diz respeito aos valores que as pessoas sustentam.

O autor trabalha com os conceitos de sociedade industrial e sociedade pós-industrial, que funcionam como recortes temporais para que se possa analisar de maneira mais clara as ondas de transformação decorrentes dos processos de modernização em cada um desses períodos. A esse respeito, é importante perceber que vários autores trabalharam no passado e continuam a trabalhar com a temática da modernização, incluindo os grandes autores clássicos das Ciências Sociais, mais acentuadamente, Marx e Weber. Inglehart parte das ideias desses autores, no entanto, baseado numa análise mais contemporânea da modernização, incluindo uma farta base de dados empíricos⁴⁴, ele se atém a uma discussão em que a modernização não aparece de forma linear ou homogênea, e sim, de forma diferenciada em cada período.

No período de transição da sociedade pré-industrial para a sociedade industrial, percebe-se uma mudança de valores tradicionais para valores que ele chama de seculares-rationais. Porém, a passagem da sociedade industrial para a sociedade pós-industrial marca uma alteração no rumo dessa mudança valorativa. Esse processo dá lugar a um outro tipo mais significativo de mudança nos valores: os valores de sobrevivência, ou materiais, dão lugar aos valores de autoexpressão ou pós-materiais⁴⁵. Esse tipo de valor prioriza a escolha humana, a autonomia e a criatividade.

As mudanças culturais alteram a vida das pessoas, a forma como as instituições se organizam e o que significam socialmente. Tomando a religião como exemplo, Inglehart

44 Na apresentação brasileira de *Modernização, Mudança Cultural e Democracia*, os autores informam que desde 1977, com o lançamento de *The Silent Revolution*, Ronald Inglehart e seus colaboradores realizam pesquisas periódicas cujas amostras cobrem 85% da população mundial. Trata-se da Pesquisa Mundial de Valores (World Values Survey, WVS). A pesquisa é gerenciada pelo Instituto para a Pesquisa Social da Universidade de Michigan e liderado pelo professor Inglehart. São pesquisadas mais de 250 variáveis sobre valores políticos, crenças culturais e desenvolvimento socioeconômico, com ondas de coleta de dados a cada cinco anos. O Brasil participa da pesquisa desde 1991. Ao todo, o projeto envolve cerca de 90 países e é considerado o maior empreendimento de pesquisa social empírica até hoje. Para mais informações, acesse: <<http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

45 O conceito de pós-materialismo foi construído por Ronald Inglehart nos anos 1970. A teoria proposta por Inglehart defende que à medida em que diminuem as restrições à escolha humana, as pessoas dão ênfase aos valores relacionados à autoexpressão (individualismo), o que acarreta um progresso no desenvolvimento social. Importante salientar que, para o autor, esse padrão não se restringe a uma cultura específica, mas, é dado como universal, pois as mudanças culturais transnacionais refletem mudanças na psicologia individual. Cf: Capítulo 6 Individualismo, valores de autoexpressão e virtudes cívicas. (BERGER, pp. 172-183, 2009)

considera a secularização em seu sentido clássico⁴⁶ como uma meia verdade (INGLEHART, 1999, p.43). Mas, por que meia verdade? A explicação é de que no período de industrialização, a importância da religião na vida das pessoas diminui significativamente ao passo que aumenta a capacidade de interferência humana na natureza e a capacidade de manipulação do meio natural para a produção de produtos necessários à sobrevivência. No período industrial, os homens tornam-se menos dependentes do meio natural, passando a um controle maior da natureza através dos meios de produção. Visto que a religião desempenha uma função primordial de auxiliar os homens em seus desafios com a vida terrena, quando o progresso industrial diminui esses desafios, permitindo uma emancipação do homem frente ao meio, a religião, igualmente, perde um pouco sua importância inicial de orientadora e normativa da vida material.

No entanto, na prática, observa-se, historicamente, que a religião não apenas não desaparece, mas, continua socialmente importante. Isso vai de encontro às primeiras expectativas dos intérpretes das teorias da modernização em relação ao desaparecimento gradativo das religiões tradicionais.

Para entender este aparente paradoxo se faz necessário considerar dimensões do religioso e das instituições religiosas. Inglehart toma a questão da autoridade como central neste aspecto. Para ele, a predominância dos valores pós-materiais ou de autoexpressão atingiram em cheio as bases da autoridade religiosa. A religião já não teria mais a capacidade que tinha num passado pré-industrial, e mesmo industrial, para ditar normas e controlar as massas. A religião continua cumprindo um papel de orientação, porém, o desempenho dessa função tem de ser cada vez mais adequando aos valores de expressão individual das pessoas. Conforme explica,

A religião não desaparece. O que observamos é uma transformação da função da religião, de formas institucionalizadas de religiosidade dogmática que ditam códigos absolutos de conduta em um mundo inseguro, para preocupações espirituais individualizadas que atendem à necessidade de significado e propósito, em sociedades nas quais praticamente ninguém morre de fome. (INGLEHART, 2009, p.45).

46 O entendimento geral, baseado no Iluminismo, de que a secularização leva a um declínio do religioso face ao progresso científico e tecnológico da humanidade.

Ou seja, tem-se uma modificação da função⁴⁷ social da religião marcada por uma mudança das necessidades humanas. Em sociedades com baixo nível de segurança material, existencial, a religião assume papel normativo em sua forma dogmática, auxiliando os homens na difícil tarefa de decodificação do mundo e de sobrevivência física. Num mundo no qual as pessoas têm um alto nível de segurança material, proporcionada pelo progresso tecnológico e econômico, torna-se caduca a função religiosa de impor leis e normas. A religião passa de sua forma dogmática rígida para uma forma espiritualizada individual, atendendo, prioritariamente, a necessidades de significado e objetivo de vida, às quais tornam-se objetos de reflexão dos homens. As novas questões em pauta relacionam-se à conquista de mais liberdade pessoal (expressão) e de mais liberdade política, aumentando a margem de escolha individual e, conseqüentemente, as possibilidades de ação. A igualdade de gênero, bem como as identidades de gênero e outras formas identitárias entram no rol das questões relacionadas aos valores pós-materiais

A noção de sistemas de valores será importantíssima para a formulação do novo paradigma que a religião assume no pensamento maduro de Berger. Rememorando as análises anteriores sobre a secularização religiosa, ele identifica que o principal erro⁴⁸ cometido por ele e outros intérpretes foi ter compreendido mal o lugar ocupado pelo pluralismo na discussão Modernidade e Religião. O pluralismo não era apenas um dos sustentáculos do processo secular, conforme pensaram, mas sim, a maior mudança provocada pela modernidade em relação ao lugar da religião, tanto em caráter individual quanto institucional. O pluralismo, em linhas gerais, diz respeito à coexistência de diferentes cosmovisões e sistemas de valores numa mesma sociedade. Berger trabalha com duas vias assumidas pelo pluralismo: a coexistência de diferentes religiões e a coexistências de discursos religiosos e seculares.

Assim como já discutido por outros autores, Berger vê no processo de urbanização a causa de muitos fatores sobre os quais os estudiosos se debruçam atualmente. Seguindo as

47 Berger apresenta, rapidamente, a definição da religião com base em seu caráter funcional realizada por Thomas Luckmann, seguindo a tradição durkheimiana. Explica que a essência da concepção luckmanniana é a de que o organismo humano possui a capacidade de transcender sua natureza biológica construindo universos de significados objetivos moralmente normativos e de abrangentes. A religião assume, neste caso, um significado de autotranscendência simbólica. Cf: Apêndice I – Definições Sociológicas da Religião (BERGER, pp. 181-184, 1985).

48 No prefácio de *Os Múltiplos Altares da Modernidade* (BERGER, 2017), Berger explica que levou vinte e cinco anos para perceber que a teoria da secularização estava errada, anunciando sua mudança de pensamento em 1999, na obra *A Dessecularização do Mundo*. Sobre as razões da mudança de pensamento, afirma que não se deu devido ao seu posicionamento religioso nem a alguma conversão filosófica ou teológica, mas, de forma clara e objetiva, afirma Berger: “o que me aconteceu foi muito menos dramático: ficou cada vez mais evidente que os dados empíricos contradiziam a teoria”.

linhas de seu raciocínio teórico, a urbanização foi o fenômeno, por excelência, de expansão do pluralismo. É através da difusão crescente de urbanização que o pluralismo se torna globalizado. Mas, para entender de que forma a urbanização está ligada ao pluralismo, é preciso compreender o mecanismo de engrenagem exercido por um conceito que Berger chama de contaminação cognitiva (cognitive contamination).

A contaminação cognitiva diz respeito à influência mútua que as pessoas exercem entre si quando em diálogo. Algo importante a se dizer é que a concepção de pluralismo, para Berger, envolve o convívio “amigável”. Quer dizer, não basta que diferentes grupos vivam num mesmo território e nele convivam de forma irremediavelmente conflituosa, numa espécie de conflito permanente ou, por outro lado, como que isolados uns dos outros, fingindo a existência da diferença. Obviamente, conflitos fazem parte da convivência humana, mas, o que Berger quer esclarecer é que o pluralismo necessita de uma medida razoável de consenso para que os diferentes grupos possam dividir um mesmo espaço, mantendo a interação entre si.

Essa noção nos traz à mente a importância do acordo e da negociação, também enfatizado por Inglehart como parte do cenário em que imperam os valores pós-materiais. A afluência desses valores incide diretamente na autoridade, criando dimensões de convívio social menos hierárquicas e menos verticais. O processo de horizontalização decorrente mostra-se compatível com os efeitos gerados pela contaminação cognitiva de Berger. Um desses efeitos é o compromisso cognitivo que, por sua vez, produz um ambiente social de relativização. Tem-se desta forma, o seguinte movimento de acordo com Berger: Pluralismo – estado permanente de Contaminação Cognitiva – Relativização. Em linhas gerais, interações ampliadas com cosmovisões dissonantes tendem a relativizar as diferenças e discordâncias.

Esse mecanismo de funcionamento de interação social é de ajuda para compreender as interações individuais ou dos indivíduos agrupados, porém, também é importante no que tange à compreensão do que Berger apontou como uma dimensão do pluralismo, a saber, a convivência dos discursos religioso e secular. Reflita-se, por exemplo, nas diferentes vertentes do feminismo entre grupos de mulheres religiosas, tanto no cristianismo quanto no islamismo.

O feminismo surge como um discurso laico e até certo ponto aparentemente incongruente com a narrativa religiosa do lugar da mulher e, tempos depois, é apreendido e ressignificado pelas mulheres religiosas. Da mesma forma, grupos religiosos que reivindicam poder exercer sua sexualidade, ao mesmo tempo, fazer parte de uma determinada Igreja.

Sobre o relativismo, explica Berger que “O relativismo pode ser definido simplesmente como a admissão da relatividade, isto é, a relativização que de fato ocorreu é festejada como uma forma superior de conhecimento. Não se pode ter certeza de nada porque não há nenhuma verdade cognitiva ou normativa absoluta” (BERGER, 2017, p. 23).

7 CONCLUSÃO

Neste trabalho de pesquisa, tive por objetivo compreender os usos e percepções das mulheres muçulmanas, no estado do Ceará, sobre o *hijab* ou véu islâmico. A pesquisa consultou mulheres que usam e mulheres que não usam *hijab*, pois essas percepções não dizem respeito somente à própria vestimenta que se usa, mas, o trabalho buscou captar o olhar dessas mulheres sobre o *hijab* de maneira geral, incluindo seu olhar sobre outras mulheres. Nessa perspectiva, o *hijab* é considerado um importante símbolo religioso, passível de múltiplas dimensões interpretativas.

Vimos que a palavra Islã significa submissão e também está relacionada com a palavra paz. A doutrina islâmica tem em sua base as chamadas referências canônicas. Esses ensinamentos basais dizem respeito à figura do profeta Muhammad, ao texto sagrado do alcorão, aos cinco pilares do Islã, às tradições sobre a vida do Profeta (hadith) e à lei islâmica ou charia. Também faz parte a noção de comunidade islâmica global, a *ummah* islâmica. Os cinco pilares são: *Shahada* (Testemunho), *Salat* (oração), *Zakat* (esmola), Jejum (*sawm*) e *Hajj* (peregrinação).

Trabalhei em meu campo empírico empreendendo visitas aos locais para oração coletiva na cidade de Fortaleza, que se resumem a duas mussalas. Uma das mussalas faz parte do Centro Beneficente Islâmico do Ceará, CCBIC, e a outra integra a casa de um homem, considerado o pioneiro da organização do islã no estado. Meu campo não se resumiu às mussalas, mas, tentei manter o máximo de contato possível com muçulmanas onde quer que estivessem. Fiz algumas visitas às cidades de Redenção e Acarape para ter acesso a muçulmanas guineenses. Cheguei a realizar algumas entrevistas no campus da universidade, Unilab, e nas casas de algumas interlocutoras. Enfim, o trabalho foi desenvolvido por meio de contatos pessoais com os agentes em campo, observação de suas práticas religiosas, conversações, entrevistas semiestruturadas e o acompanhamento de informações nas redes sociais.

Na Abordagem Teórico-Metodológica, tracei uma discussão inicial sobre a necessidade que senti de compreender como se dá o processo de captação do religioso para o pesquisador da religião. Essa foi uma questão metodológica importante para mim, fundamental para o momento anterior ao início da pesquisa propriamente dita. Eu me perguntava o que era esse religioso ao qual as práticas sociais que eu procurava mantinham interação. Questionava-me como eu poderia, não apenas identificar, mas também, captar esse

religioso nas práticas dos agentes em campo. Para isso, empreendi uma reflexão teórica sobre o que autores como Max Weber e Peter Berger escreveram sobre religião e prática social. Procurei fazer uma releitura desses autores clássicos com este foco específico. Desse modo, cheguei, então, a alguns critérios centrais para a percepção de fenômenos que tem a ver com o religioso. Considerei que a crença numa realidade supra-humana, que serve de guia para os agentes organizarem alguns ou todos os aspectos de sua vida, ajuda a compreender o sentimento religioso que move as três grandes religiões monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo. A religião estaria ligada, desse modo, à crença numa esfera supra-humana, passível de devoção, e que implica em caráter normativo.

Ainda como influências centrais, considerei aspectos da teoria de Bourdieu sobre o campo religioso, o pensamento mais maduro da Sociologia da Religião de Peter Berger, a teoria pós-materialista de Ronald Inglehart e, mais relacionado ao campo empírico, os ensinamentos metodológicos de Clifford Geertz.

O campo religioso relaciona-se com o campo do poder e é, profundamente, influenciado pelos fluxos de poder simbólico que os agentes exercem entre si. Ao mesmo tempo em que, assim como o Estado, constitui um princípio de ortodoxia, um princípio de consenso, de consentimento, a religião é marcada por disputas simbólicas, inclusive, pelo poder de estabelecer ou normatizar os sentidos considerados corretos para os símbolos religiosos.

No caso do *hijab*, isso é perceptível à medida em que temos diferentes interpretações a respeito do sentido correto que essa vestimenta deve ocupar na vida das mulheres muçulmanas. E não apenas isso. Trata-se da motivação ou do interesse que os agentes possuem em, de alguma maneira, legitimar suas visões. Tais interpretações podem se dar pela via formal e institucional, quando nos referimos às leituras e normas provenientes dos estudiosos da lei islâmica, como os sheiks, e pelas normas compartilhadas por instituições islâmicas. Também se dão pelas interpretações individuais, considerando que os agentes religiosos, mesmo que se encontrem dispersos, ao manterem contato entre si exercem influência uns sobre os outros.

Algumas vezes, não há a menção direta de que a interpretação do agente tenha por finalidade se impor frente a outras como a forma correta para todos. Nesse caso, esse tipo de posicionamento se expressa na forma de um discurso mais individual e restrito à própria realidade da pessoa. Porém, temos também posicionamentos que, embora assumam um

caráter pessoal na fala do agente, tendem a se colocar como o ponto de vista correto e ideal para outros agentes dentro desse campo, ou seja, como a forma de interpretação que gera o sentido considerado correto e válido.

Mesmo que não haja uma imposição formal do sentido correto, visto que muitos desses agentes ou não tem esse interesse ou não ocupam um lugar no campo religioso que lhes conceda poder suficiente para tal ação, observo a construção de discursos estratégicos de legitimação do sentido próprio atribuído pelo agente ao símbolo religioso em questão. É o discurso que afirma “eu uso o *hijab* porque isso é uma exigência corânica legítima e todo muçulmano deve se submeter às ordens de Deus estabelecidas no alcorão”, ou, “eu não uso o *hijab* porque essa não é a única forma de demonstrar obediência a Deus. Existem formas mais profundas para demonstrar minha fé do que o uso de uma vestimenta”, ou ainda, “lá eu uso mais, mas aqui, é outra realidade, então, não tenho por costume usá-lo”. Percebo que dentro da multiplicidade de posicionamentos sobre o *hijab*, todos eles buscam estar coerentes com uma vida religiosa considerada correta e dentro dos preceitos do alcorão. Mesmo quem opta por não usar a peça, possui em seu discurso falas que justificam o não uso dentro de uma interpretação específica dos significados da prática religiosa islâmica como um todo.

Conforme vimos em Weber e em Berger, a religião surge em interação com as necessidades materiais mais simples, como explicação dos fenômenos naturais e para a explicação da experiência humana mais direta. Menciono que o sistema de crenças e práticas religiosas se torna cada vez mais autônomo frente ao mundo da experiência humana concreta. Isso não significa que a religião se separou da experiência, mas, que a religião assume cada vez mais uma linguagem simbólica em contraposição a um sistema de leitura-resposta imediatista em relação às necessidades cotidianas. Com o conceito de pós-materialismo de Inglehart, colocando como central para a nossa época a importância dos valores de autoexpressão, e o Pluralismo e sua influência nas formas de religiosidade que faz parte da discussão de Berger, podemos interpretar que a religião, em geral, tornou-se, não apenas mais simbólica, como mais flexível no sentido de que precisa responder a questões muito mais relativas à ordem individual e existencial do que a necessidades físicas, materiais.

Em Informações Históricas e Estatísticas sobre o Islã, trago algumas informações baseadas em relatórios do *Pew Research Center* sobre o crescimento do Islã frente a outras religiões na atualidade bem como perspectivas de crescimento da população muçulmana global nos próximos anos. Também trago alguns dados da população muçulmana no Brasil

com base no IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. A exposição desses dados teve por objetivo conceder ao leitor uma visão panorâmica do Islã no mundo, e, ao mesmo tempo, dentro desse panorama, trazer alguns detalhes numéricos que possam fazer parte da curiosidade do leitor. Na parte histórica do capítulo, trago alguns relatos do islã praticado no continente africano antes de chegar ao Brasil e, posteriormente, a chegada dos primeiros muçulmanos ao Brasil de que se tem relatos históricos mais confiáveis, que coincide com a vinda de africanos a serem escravizados, servindo ao projeto colonial. Faço alusão ao evento que ficou conhecido como Revolta dos Malês para mencionar um protagonismo islâmico e as menções históricas à vestimenta islâmica relacionada a este evento. Para isso, utilizei o trabalho de João José Reis sobre o episódio da Revolta dos Malês. Nesse capítulo também utilizo relatos históricos do trabalho de Paulo Hilu e Peter Demant.

Em Muçulmanas no Ceará, faço relatos sobre meu campo empírico, narrando, resumidamente, como se deram meus primeiros contatos com muçulmanas no Ceará. Isso inclui minhas visitas aos dois espaços de oração coletiva em Fortaleza (as duas mussalas) e também minhas visitas para contatar as muçulmanas guineenses nas cidades de Acarape e Redenção.

Em relação às mussalas e ao uso do *hijab*, observei que cada espaço possui suas próprias concepções, que resultam em formas diferentes de normatizá-lo. Embora os dois locais partam de uma interpretação corânica central do ideal de uso obrigatório do *hijab* pela mulher muçulmana e seu simbolismo de obediência, cada espaço vai estipular normas variáveis sobre os limites desse princípio de obrigatoriedade e a abrangência da cobertura para não muçulmanas no espaço das mussalas. Um dos espaços expressa maior rigidez, o que fez com que algumas mulheres deixassem de frequentá-lo e passassem a praticar uma forma mais individualizada de religiosidade. Neste caso, deixar de frequentar o local comunica uma recusa a se submeter as interpretações institucionais sobre o significado e o lugar da vestimenta na vida das mulheres.

Em Posicionamentos Sobre o Véu, trabalho mais diretamente com os relatos das mulheres a que tive acesso em campo e sugiro algumas interpretações sobre esses posicionamentos e percepções. Mencionarei algumas de minhas interpretações sobre esse assunto.

O uso do véu como sinal de obediência à norma corânica.

Foi unânime nas falas das interlocutoras a percepção do uso do véu como a observância de um princípio corânico, ou seja, nenhuma mulher afirmou discordar de que ao usar o véu a mulher NÃO estivesse seguindo o alcorão. Porém, demonstraram opiniões diversas sobre o desenrolar dessa questão. Para algumas, o uso do véu é um princípio corânico que se expressa numa norma de cumprimento obrigatório na vida da mulher muçulmana. Para outras, esse princípio pode ser relativizado em vista de outros princípios também presentes no alcorão e que servem, tanto quanto o uso do *hijab*, para que a mulher muçulmana expresse sua fé e obediência a Deus. O que separa as concepções dos dois grupos sobre este ponto é a centralidade do *hijab* como símbolo de obediência na vida da mulher e, conseqüentemente, de acordo com cada posicionamento, a flexibilidade prática da leitura desse princípio. Para um grupo, o *hijab* aparece como central e obrigatório. Para outro, tem peso semelhante ao de outros preceitos corânicos e seu uso é relativo ao contexto de cada mulher.

O véu como símbolo de identidade religiosa e autoafirmação.

Seguindo a linha anterior, para algumas mulheres, o *hijab* representa um símbolo máximo, digamos assim, de expressão ou exteriorização de sua fé e religiosidade. Isso dialoga com a própria identidade da mulher, pois o ser mulher parece interagir diretamente com a construção da imagem de ser uma mulher religiosa. Ao afirmar sua religiosidade, a mulher também afirma sua autonomia feminina e sua liberdade. Isso esteve presente tanto em discursos em que a mulher se expressou enquanto feminista quanto em discursos em que as mulheres não se afirmaram feministas. O *hijab* assume, assim, um sentido que ultrapassa a esfera religiosa, passando a dar conta de outros aspectos da identidade dessas mulheres. Pode perceber que este tipo de posicionamento está mais relacionado às muçulmanas convertidas. As mulheres que nasceram muçulmanas, no caso de meu campo, as guineenses, apresentaram tendência (não todas) a dar menos importância ao *hijab* como um sinal de exteriorização de sua religiosidade e identidade. Certa vez, em relação às convertidas, uma interlocutora expressou: “Elas querem que todo mundo veja que elas são muçulmanas. Usam o véu o tempo todo para mostrar e dizer...olha, eu sou muçulmana. Eu não tenho nada contra, mas, eu não preciso disso. Eu nasci muçulmana. O meu pai, a minha mãe, e toda a minha família é muçulmana. Eu decorei o alcorão na infância. Você acha que é um tipo de vestimenta que vai dizer que eu sou muçulmana? Não, não. O islã está no meu coração. Faz parte de mim. Eu não preciso disso”.

Convertidas e Muçulmanas de nascimento. O coletivo e o individual. Papel da Família.

As diferenças de perspectivas sobre o *hijab* apareceram no campo fortemente influenciadas pelo seguinte recorte: muçulmanas de nascimento e, neste caso, representadas pelas mulheres guineenses, e muçulmanas convertidas, em sua maioria, mulheres cearenses, mas também, mulheres que nasceram em outros estados, embora, em menor número. Entre as muçulmanas que herdaram a religião de seus pais, seu contato com o islã coincide com a primeira infância. Isso marca uma profunda diferença entre elas e as mulheres que conheceram e se converteram ao islã depois de adultas. Também o fato de que em Guiné-Bissau os muçulmanos são, praticamente metade da população, e no Brasil, são bastante minoritários, faz com que o contato com o islã seja diferente bem como o imaginário antes e depois desse contato. Para algumas mulheres cearenses, por exemplo, o primeiro contato ou referência que tiveram do islã se deu pelos livros, por sua breve menção em livros de história. Ou seja, um contato mais cultural e livresco do que um contato cultural prático. Para as muçulmanas de nascimento, o islã está muito mais relacionando a uma identidade tradicional e familiar, com uma margem bem menor de peso das individualidades nesse respeito. O contrário ocorre com as muçulmanas convertidas. O islã, para elas, não está relacionado à família. Em muitos casos, a interlocutora era a única muçulmana de sua família, inclusive, foi-me relatado o sentimento de exclusão e rejeição familiar por causa da nova religião que a mulher assumira.

Relatos de Preconceito Sobre o Uso do Véu.

Algo que também foi unânime nos relatos das mulheres se trata da menção de expressões preconceituosas e estereotipadas que já escutaram, alguma vez na vida, ao andarem nas ruas (no Brasil) trajadas com o *hijab* ou a menção dessas expressões contra outras mulheres muçulmanas que usam o véu. No caso das mulheres estrangeiras, essa situação possui um peso maior, pois soma-se às inseguranças e medos de viver num país estrangeiro, longe da família e, no qual o islã é uma religião minoritária e de pouca visibilidade. Algumas guineenses expressaram o temor de serem agredidas fisicamente caso saíssem de véu porque, segundo elas, seriam confundidas com terroristas. Nenhuma das que entrevistei declarou que usava o véu com frequência, seja no seu país ou no Brasil, porém, as mesmas disseram que, aqui, se sentem mais inibidas em usá-lo. Como medida de proteção, evitam sair nas ruas com o véu, mesmo na época de feriados religiosos, como o Ramadã. As

brasileiras não mencionaram tamanho temor quanto ao uso do véu. Demonstraram um sentimento mais ligado a frustração de ter que lidar com essas expressões que atribuem à ignorância que se tem em nosso país sobre a religião islâmica. Algumas afirmaram ficar chateadas com essas expressões e outras disseram não se importar mais com isso, dizendo se tratar de algo “normal” para o contexto e que não deveria servir para inibir a muçulmana a usar o véu.

O Véu como Escolha Individual ou Imposição.

A maioria das mulheres expressou a opinião de que o uso do véu não deve ser algo imposto à mulher em lugar nenhum. Deve ser fruto de uma escolha individual, pertinente à mulher. Mas, algumas muçulmanas, dentre as cearenses convertidas e que aderem ao uso do véu, expressaram opinião de que o uso do véu deve ser imposto ou obrigatório em contextos em que se possa fazer isso, ou seja, em países muçulmanos. Elas acreditam se tratar de uma obrigatoriedade corânica clara e objetiva. Portanto, sua obediência não deve depender do arbítrio individual de cada mulher.

Posso concluir, com as informações de que disponho até o momento, que a presença muçulmana no Ceará não se constitui em relações comunitárias, como ocorre em outras partes do Brasil. Expressa-se, no geral, de uma forma individual e plural. Atribuo a essa condição alguns fatores: o número pequeno de adeptos do islã no Ceará, a falta de uma maior organização ou institucionalização capaz de concentrar os muçulmanos em torno de um local ou locais para as orações coletivas, falta de pessoas para organizarem esses trâmites institucionais e a falta de uma origem étnica comum, como ocorre nas comunidades de influência árabe no Sul e Sudeste. Isso não torna o estudo da presença islâmica no estado do Ceará menos importante. Ao contrário, se faz necessário compreender como os muçulmanos, no Ceará, lidam com suas particularidades e diferenças em relação aos muçulmanos do restante do país. Temos um cenário, no Ceará, marcado por uma presença islâmica caracterizada, sobretudo, pela atuação de convertidos, que tentam a todo custo impulsionar a religião nessa localidade. Temos também, por conta do projeto de intercâmbio da Unilab, uma presença islâmica em que o elemento estrangeiro não é árabe, mas sim, o muçulmano estrangeiro oriundo de um país islamizado e que com uma construção histórica e tradições muito peculiares.

Sobre os usos e percepções do véu islâmico, *hijab*, objeto dessa investigação, posso acrescentar ao que já foi dito que as muçulmanas, no Ceará, expressam formas plurais ao

lidarem com esse assunto, tanto em suas ações como em suas concepções a respeito da vestimenta. Encontramos muçulmanas que usam e que não usam o véu. Tanto entre as guineenses quanto entre as muçulmanas convertidas, existem as duas posturas, sendo que entre as guineenses é mais comum não usá-lo com frequência. Sobre os significados que apareceram nas falas e atitudes das mulheres, podemos elencar alguns: o véu como representação maior de obediência da mulher muçulmana às normas divinas, o véu como um símbolo de religiosidade e autoafirmação da mulher perante si e perante outros, o véu como um preceito de obediência tanto quanto outros preceitos corânicos, o véu como requisito obrigatório e que deveria ser imposto num contexto islâmico, o véu como passível da escolha feminina e resultante de uma interação pessoal da mulher com a religião, o véu como um objeto estereotipado pelo Ocidente e que coloca as muçulmanas que o usam em contextos constrangedores e, por último, o véu, quando em contextos em que seu uso é imposto às mulheres, como algo errado e opressivo.

Outros significados, além dos que mencionei aqui, certamente, poderão ser apreendidos e investigados por outras pesquisas. Ressalto que o trabalho é bastante inicial e que a investigação se lançou num campo ainda embrionário no Ceará, qual seja, o da presença muçulmana no estado, o que, inicialmente, já evoca o desafio da escassez de informações a respeito do assunto na região. Futuramente, o presente trabalho poderá dialogar com outros a respeito da temática, movimento que deverá conduzir à atualização de muitas das informações presentes nesse texto. Por fim, espera-se que essa investigação também possa efetuar uma pequena soma ao campo maior de estudos sobre o islã no Brasil.

REFERÊNCIAS

- ALCORÃO. Português. **O Sagrado Alcorão**. Paraíba do Sul, RJ: Novo Aeon, 1994. 250p.
- A POPULAÇÃO Muçulmana segundo o IBGE. **Islam Paraná**, Curitiba. 28 fevereiro 2015. Disponível em: < <http://islamparana.blogspot.com.br/2015/02/a-populacao-muculmana-segundo-o-ibge.html>>. Acesso em: 10 dez. 2016.
- A PROIBIÇÃO da Burca. **Expresso**, Lisboa. 14 janeiro 2017. Disponível em: < <http://expresso.sapo.pt/internacional/2017-01-14-A-proibicao-da-burqa#gs.MzzPdNs>>. Acesso em: 13 abr. 2018.
- ASSOCIAÇÃO religiosa beneficente islâmica. O que é o Islam. ARBIB. São Paulo, 21 julho 2013. Disponível em:< <http://www.mesquitadobras.org.br/texto.php?op=8./>>. Acesso em: 19 abr. 2018.
- A VESTIMENTA no Islam. **Site New Muslim Guide**, New York, 4 fevereiro 2011. Disponível em:< <http://newmuslimguide.com/pt-br/your-dress-code/618>>. Acesso em: 16 abr. 2018.
- AS VICISSITUDES da burca na Guiné-Bissau. **África21online**, Guiné-Bissau, 02 março 2015. Editora Sociedade. Disponível em:< <http://africa21online.com/artigo.php?a=10464&e=Sociedade>>. Acesso em: 13 abr. 2018.
- AZIM, Sherif Abdel. **A Mulher no Islam**. Mito e Realidade. Ontario, Canadá: Ed. F, Fambras, São Paulo, 1993. 64p.
- BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985. 200p.
- BERGER, Peter Ludwig. **Os Múltiplos Altares da Modernidade**. Rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. 288p.
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo, SP: Editora Perspectiva, 1992. 424p.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas**. Sobre a Teoria da Ação. 9º ed. Campinas, SP: Papyrus Editora, 1996. 224p.
- BURCA causa polêmica na Guiné- Bissau. **Voa Português**, Luanda, Angola, 13 fevereiro 2015. Disponível em: <<https://www.voaportugues.com/a/burca-causa-polemica-na-guine-bissau/2643182.html>>. Acesso em: 16 abr. 2017.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. 288p.

- CARDOSO, C. **As Tendências Actuais do Islão na Guiné-Bissau**. In: GONÇALVES, António Custódio (Org.). O Islão na África Subsaariana. Porto, Portugal: Editora Universidade do Porto, 2004. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6904.pdf>>. Acesso em: 8 abr. 2018.
- CASTRO, Maria Cristina de. **A construção de identidades muçulmanas no Brasil: um estudo das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás**. 2007. 242 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2007. Disponível em: <<https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/1404?show=full>>. Acesso em: 13 abr. 2016.
- CASTRO, Maria Cristina de. **Usar ou Não o Hijab no Brasil? Uma análise da religiosidade islâmica em um contexto minoritário**. Revista Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 35, n.2, p.363-383, 2015.
- CENTRO em Fortaleza acolhe muçulmanos cearenses; entidade teve de se moldar às leis brasileiras. **Verdinha**, Fortaleza, 1 julho 2015. Disponível em:<<http://www.verdinha.com.br/noticias/17229/centro-islamico-em-fortaleza-acolhe-muculmanos-cearenses-entidade-teve-de-se-moldar-as-leis-brasileiras/>>. Acesso em: 16 nov. 2016.
- DAHL, Robert A. **Sobre a Democracia**. Brasília: Universidade de Brasília, 2001. 232p.
- DEEP, Sam. **O Profeta do Islam, Muhammad: biografia e guia ilustrado dos fundamentos morais da civilização islâmica**. Rio de Janeiro: Qualitymark, 2016. 185p.
- EM nome de Deus, o clemente, o misericordioso. **IBEIPR**, Curitiba, 28 mai 2017. Disponível em: <https://ibeipr.com.br/perguntas_mostra.php?id_categoria=3>. Acesso em: 12 mai. 2017.
- FEDERAÇÃO das associações muçulmanas do Brasil. **Facebook**, São Paulo, 1 de junho de 2017. Disponível em:< <https://www.facebook.com/Fambras/>>. Acesso em: 27 jun. 2017.
- FERREIRA, Francirosy C. **Diálogos sobre o Uso do Véu (hijab): empoderamento, identidade e religiosidade**. Perspectivas, São Paulo, v. 43, p. 183-198, jan./jun. 2013.
- FRANCO, Clarissa de. **Feminismo Islâmico Face ao Feminismo Secular: uma nova consciência de gênero de um oriente que rejeita a ocidentalização**. Revista Último Andar, São Paulo, n.27, p. 84-92, 2016.
- GIUMBELLI, Emerson. **Símbolos Religiosos em Controvérsias**. São Paulo: Terceiro Nome, 2014. 248p.
- HISTÓRIA islâmica. **Facebook**. São Paulo, 5 junho 2017. Disponível em:<<https://www.facebook.com/historiaislamica/>>. Acesso em: 27 jun. 2017.
- HUNTINGTON, Samuel P. **O Choque de Civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996. 420p

INGLEHART, Ronald; WELZEL, Christian. **Modernização, Mudança Cultural e Democracia**. A Sequência do Desenvolvimento Humano. São Paulo: Francis, 2009.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Demográfico 2010. **Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência**, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em:<
http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf>.
 Acesso em: 20 jun. 2017.

LAHIRE, Bernard. **Do Habitus ao Patrimônio Individual de Disposições**: rumo a uma sociologia em escala individual. Revista de Ciências Sociais, Fortaleza, v. 34, n.2, 2003, p. 7-29.

LANGA, E. N. B. Diáspora Africana no Ceará: desafios diante da alteridade e ressignificações de identidades étnico-raciais. In: **VI Congresso Internacional de Estudos sobre a Diversidade Sexual e de Gênero da ABEH**, 2012, Salvador, Bahia. Anais do Congresso Internacional de Estudos sobre a Diversidade Sexual e de Gênero da ABEH. Salvador, Bahia: NEHP/UFBA, Núcleo de Editoração de Homes Pages da Universidade Federal da Bahia, 2012, v.1.p.1-15. Disponível em:< http://abeh.org.br/arquivos_anais/E/E013.pdf>. Acesso em: 20 set. 2015.

MAIS países africanos proíbem a burca: onda de atentados realizados por terroristas vestidos de burcas para disfarçar explosivos justifica a proibição, dizem autoridades. **Opinião Notícia**, Rio de Janeiro, 17 fevereiro 2016. Disponível em:<
<http://opiniaoenoticia.com.br/internacional/mais-paises-africanos-proibem-a-burca/>>. Acesso em:10 dez. 2016.

MARQUES, Vera. **Muçulmanos no Brasil**. Etnográfica, Lisboa, v.15, n.1, p. 31-50, fev. 2011.

MELLO, P. L. **Leitura, Encantamento e Rebelião. O islã negro no Brasil. Século XIX**. 2009. 277p. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense - UFF, Niterói, Rio de Janeiro, 2009.

MESQUITA Brasil. **Facebook**, São Paulo, 2 junho 2017. Disponível em:<<https://www.facebook.com/mesquitadoBrasil.sbm/>>. Acesso em: 27 jun. 2017.

MONTENEGRO, Silvia Maria. **Dilemas Identitários do Islam no Brasil**: A Comunidade Muçulmana Sunita do Rio de Janeiro. 2000. 334p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

MONTERO, P. **Religião, laicidade e secularismo**: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. Cultura y Religión, Santiago, Chile, v. 2, p. 132-150, 2013.

MONTERO, P. **Secularização e Espaço Público**: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. Etnográfica, Lisboa, v.13, n.1, 2009. Disponível em:
 <<https://etnografica.revues.org/1195>>. Acesso em: 10 dez. 2016.

NOGUEIRA, F. C. et al. **ISLAMISMO: a luta dos seguidores de Alá em Fortaleza**. 2006. 28f. Relatório de pesquisa (Licenciatura em História) - Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2006.

NÚMERO de centros islâmicos sobe 20% em 2015 em São Paulo. **BBC Brasil**, São Paulo, 17 setembro 2015. Disponível em:<https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/09/150911_mesquitas_saopaulo_cc>. Acesso em: 28 jun. 2017.

O JEJUM de Ramadã (Jurisprudências Gerais). **Associação Religiosa Beneficente Islâmica do Brasil**, São Paulo, 26 setembro 2014. Disponível em:<<http://www.mesquitadobras.org.br/texto.php?op=8>>. Acesso em: 19 abr. 2018.

PAIVA, D. A. **Muçulmanos em Fortaleza: considerações sobre islã e democracia**. 2015. 58f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015.

PARTIDO de Merkel vai propor a restrição da burca em espaços públicos na Alemanha. **El País**, Berlim, 20 agosto 2016. Disponível em:<https://brasil.elpais.com/brasil/2016/08/19/internacional/1471608158_072519.html>. Acesso em: 14 abr. 2018.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Secularização em Max Weber**. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 13, n. 37, p. 1-32, São Paulo, 1998.

PINTO, Paula. **Tradição e Modernidade na Guiné-Bissau: uma perspectiva interpretativa do subdesenvolvimento**. 70 pp. Dissertação (Mestrado em Estudos Africanos) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2009.

PINTO. P. G. H. R. **El Labirinto de Espelhos: Orientalismos, Imigração e Discursos sobre a Nação no Brasil**. Revista de estudios internacionales mediterráneos, n. 21, p. 47-57, 2016.

PINTO. P. G. H. R. **Islã: religião e civilização. Uma abordagem antropológica**. São Paulo: Santuário, 2010. 232p.

PROIBIÇÃO da burca segue sendo polêmica na França. **DW-Made for Minds**, Paris, 11 abril 2016. Disponível em:<<http://www.dw.com/pt-br/proibi-%C3%A7%C3%A3o-da-burca-segue-sendo-pol%C3%AAmica-na-fran%C3%A7a/a-19178841>>. Acesso em: 13 abr. 2018.

REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês**. São Paulo: Cia. das Letras, 2003. 665p.

RIBEIRO. Natália Soares. **Por trás das burcas de Cabul: Uma análise da condição das mulheres afegãs pela perspectiva do Gênero a partir de “O Livreiro de Cabul”**. Vértices, v.18, n.2, p. 193-205. Campos dos Goytacazes, RJ, mai/ago. 2006. Disponível em:<

<http://www.essentiaeditora.iff.edu.br/index.php/vertices/article/view/1809-2667.v18n216-13/5255>>. Acesso em: 22 abr. 2018.

SCHUCK, Elena de Oliveira. **Feminismos, Justiça e a Proibição do Uso da Burca na França**. Revista **Feminismos**, v.2, p 25 – 36, jan./abr. 2014. Disponível em: <[file:///C:/Users/Bruno/Downloads/108-380-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Bruno/Downloads/108-380-1-PB%20(1).pdf)>. Acesso em: 14 ar. 20018.

SELL, C. E. **A Secularização como sociologia do moderno: Max Weber, a Religião e o Brasil no contexto moderno-global**. Revista Brasileira de Sociologia, Sergipe, v. 3, n. 6, p. 11–46, jul./dez.2015. Disponível em:<<http://www.sbsociologia.com.br/revista/index.php/RBS/index>>. Acesso em: 10 dez. 2016.

SILVA, V.V. **Filhos e Netos de Alah: um estudo sobre as práticas islâmicas em Foz do Iguaçu**. 2015. 280pp. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015.

SHADA, conversão ao Islam. **Youtube**. Fortaleza, 24 julho 2011. Disponível em:<<https://www.youtube.com/watch?v=45MI-Bjg8so>>. Acesso em: 19 abr. 2018.

TIREI o hijab(véu islâmico). **Youtube**, Montenegro, Rio Grande do Sul, 26 fevereiro 2017. Disponível em:<<https://www.youtube.com/watch?v=aNWihP9If8>>. Acesso em: 30 jun. 2018.

UNILAB em números. **Unilab**, Redenção, Ceará, 2 abr. 2018. Disponível em:<<http://www.unilab.edu.br/unilab-em-numeros/>>. Acesso em: 5 jul. 2018.

VELHO, Otávio. **Introdução: o que os símbolos fazem para definir a religião**. In: GIUMBELLI, Emerson. **Símbolos Religiosos em Controvérsias**. São Paulo: Terceiro Nome, 2014. 248p.

YOUSAFZAI, Malala. **Eu sou Malala. A história da garota que defendeu o direito à educação e foi baleada pelo Talibã**. Malala Yousafzai com Christina Lamb. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. 360p.

WANIEZ, Philippe ;BRUSTLEIN, Violette. **Os muçulmanos no Brasil: elementos para uma geografia social**. Revista Alceu, v. 1, n. 2, p. 155- 180, jan. /jul. 2001.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999. 586p.