

A Adesão ao Islã: o discurso da ruptura e da continuidade

Cecília Mariz^a
Vitória Peres de Oliveira^b

Os brasileiros sem ascendência árabe nem islâmica, que aderiram ao islamismo, relatam experiências de rupturas com valores e estilo de vida de suas famílias e da sociedade mais ampla. Ainda, descrevem choques culturais com os árabes da comunidade islâmica. Porém, vários desses indivíduos destacam que sempre se sentiram como islâmicos e vivenciam um 'retorno'. Com base em revisão da literatura e dados secundários, esse texto discute o valor dado à ideia de ruptura e de continuidade nos discursos dos novos adeptos. Inicialmente aponta para as similaridades entre as falas dos novos adeptos e conteúdo das pregações de divulgação da fé, que afirma a ideia de 'reversão'. Também, destaca que o discurso do 'retorno' pode ganhar um sentido especial para os indivíduos que chegaram ao Islã após trajetória religiosa plural em busca de individuação e ruptura com suas próprias tradições e origens culturais.

Islamismo; Conversão; Reversão; Brasileiros.

Esse artigo é uma versão atualizada e revista de um anterior¹ escrito com Vitória Peres de Oliveira, amiga querida falecida em acidente de carro em abril de 2006. Em 2000, Vitória, que já tinha muito investimento no estudo do islamismo, convidou-me para pesquisarmos

^a Professora Associada. Departamento de Sociologia, ICS, UERJ, Rua São Francisco Xavier, 524, Rio de Janeiro. E-mail: cecilia.mariz@pq.cnpq.br.

^b Professora da UFJF. *In memoriam*.

juntas e compararmos a adesão no Brasil ao Islã com a adesão ao pentecostalismo. Visitamos muitas mesquitas, coletamos dados com alguns resultados e textos que no entanto, não focaram nessa meta inicial. Com a dor de seu trágico desaparecimento, passei um tempo sem rever nossos textos. Mas agora, diante da temática proposta pelo presente dossiê da Revista ANTHROPOLOGICAS, tive coragem de retomar reflexões que vínhamos desenvolvendo, e revi esse texto procurando analisar o sentido das continuidades e rupturas no discurso de adesão ao Islã.

No universo cristão, em geral, o novo adepto é visto como tendo passado por uma ‘conversão’ que indica mudança e ruptura com o passado. Mas, como já destacou Francirosy Ferreira (2009a, 2009b, 2013 entre outros dos seus trabalhos), no discurso oficial islâmico, pelo contrário, se enfatiza a continuidade adotando termos como ‘reversão’, ‘retorno’, ‘revertido’. A pergunta que orienta essa análise dos discursos dos novos adeptos ao islã será, portanto, quando e como, apesar dos relatos de choques culturais e conflitos, o discurso da continuidade ou de ‘retorno’ ao Islã é acionado.

Recentemente tem se falado do rápido crescimento do Islã, que se tornou a segunda religião mundial em número de fiéis. Esse crescimento tem ocorrido também na Europa e Estados Unidos. No entanto, pesquisas² sobre o islamismo nessas regiões apontam que, embora haja conversão de europeus e norte-americanos sem ascendência muçulmana, essa é bem reduzida e não explica esse seu crescimento. Esse é antes fruto de maior imigração e da reprodução vegetativa dessa população imigrante e seus descendentes e ainda do reavivamento religioso entre eles. Com efeito, esse reavivamento tem sido muito expressivo no mundo islâmico resultando em grande visibilidade dessa religião no contexto internacional, especialmente, porque setores dessa religião unem esse fervor a defesas de bandeiras políticas estimulando surgimento de grupos radicais que partiram para a luta armada.

No Brasil a população islâmica é pouco representativa³ e o seu crescimento entre os que não nasceram em família islâmica árabe é

também pequeno. Com exceção da comunidade do Rio de Janeiro que, segundo Sílvia Montenegro (2013), experimentou um processo de ‘des-etnificação’ e possui relativamente poucos árabes e descendentes⁴; as demais comunidades⁵ muçulmanas no Brasil são basicamente enraizadas na população de imigrantes e seus descendentes. Por isso essa pode ser ainda considerada uma religião ‘quase étnica’⁶. Em geral, os adeptos não árabes são poucos e despertam interesse de vários pesquisadores⁷ por ser esse grupo a novidade nesse campo religioso, mas também, por ser formado por pessoas muito motivadas em termos religiosos para se integrar nos projetos de divulgação e atração de outros brasileiros ao islamismo.

Embora esse texto tenha tido como inspiração e referência observações e conversas informais com membros da mesquita de São Bernardo do Campo, de Santo Amaro (ambas em São Paulo) e da comunidade do Rio de Janeiro que fizemos (Vitória e eu), os dados empíricos citados foram de vários outros autores, especialmente do conjunto de entrevistas realizadas por Vlademir Lúcio Ramos (2003) para sua dissertação de mestrado. A riqueza dos dados dessas 15 entrevistas, cujas transcrições formaram um anexo de 200 páginas de sua dissertação, permitiu que fizéssemos análises distintas daquelas que o próprio autor fez em sua dissertação e também em artigo mais recente (Ramos 2003, 2013). Elegemos dimensões distintas das já apontadas por ele em seus trabalhos⁸.

O discurso legítimo sobre adesão ao Islamismo

Quando questionados sobre porque aderiram ao islamismo, quase todos com quem conversamos e muitos dos entrevistados de Ramos (2003) alegaram sua atração pela clareza, a lógica e a racionalidade dessa religião. Foi recorrentemente afirmado como um motivo de atração e adesão a essa religião o fato do Islamismo não propor ‘mistérios’ inexplicáveis, ser uma fé lógica, coerente, e que estimula a busca do conhecimento. A similitude desses relatos, que são quase padronizados,

nos sugere, contudo, que pode haver aí possível absorção do discurso que a própria religião tem de si própria. É comum que as religiões formatem através de seus divulgadores um discurso legítimo de adesão a ela. Quando afirmamos isso, contudo, não estamos dizendo que haja um controle total desse discurso e seus significados.

No caso do islamismo, encontramos esse discurso presente no material de divulgação⁹ impresso pelo *Centro de Divulgação do Islam para a América Latina - CDIAL* (em sua maioria traduções de material publicado em países muçulmanos). Como exemplo ilustrativo citamos trecho da *Apresentação Geral da Religião do Islam* escrito por Ali Attantawy: “Quem quer entrar no Islam tem que aceitar primeiro seus fundamentos racionais e crer neles totalmente...” (Attantawy 1990:43). Em outra brochura para divulgação temos:

Dentre as razões da rápida e pacífica difusão do Islam está a simplicidade de sua doutrina – o Islam convoca para a crença no Deus Único, merecedor de adoração. Ele também instrui o homem a usar seus poderes de inteligência e observação. (...) de acordo com o Profeta: ‘Procurar o conhecimento é uma obrigação para todo o muçulmano e muçulmana’.

Dentre as brochuras do material de divulgação analisado, três são traduções de textos de conhecidos intelectuais do que se chama ‘resurgimento islâmico’, como Maududi e Qutub¹⁰, que também enfatizam a razão, a clareza e a lógica do Islã. “Deus, o Criador, (...) Concedeu ao homem a faculdade de pensar e entender, e deu-lhe o poder de distinguir entre o bem e o mal.(...)” (Maududi 1989:10).

“No Islam, porém, não há coisa que conduza as pessoas ao ateísmo. Não há dilemas aqui que confundam a mente. Há apenas um Deus: Ele criou todos os seres e todos retornarão a Ele. É um claro e simples conceito que, mesmo os naturalistas e ateus, encontram dificuldade em rejeitá-lo ou duvidar dele.” (Qutub 1990:226).

Embora os líderes do CDIAL afirmem que não têm intenção de converter, o material de divulgação tem um tom de propaganda da fé. Destaca-se nesses textos a proposta de realizar diálogo da ciência mo-

derna com o Corão. Há várias referências ao que se chama de ‘caráter científico’ de trechos do Corão. Existem algumas brochuras que tratam apenas disso como as intituladas: *Os milagres científicos no Alcorão e na Sunnah* publicada pelo *World Association of Muslim Youth (WAMY)*¹¹, e *A Bíblia, o Alcorão e a ciência – as escrituras sagradas examinadas à luz dos conhecimentos modernos* (Bucaille s/d). Em vários desses materiais se encontram referências a cientistas e explicações científicas de certa forma os valorizando.

Outra referência do tipo está no capítulo ‘Crença em Deus’ do livro já citado de Ali Attantawy:

“O mais assombroso e a prova mais evidente da existência de Deus é que neste espaço, com todo o seu conteúdo, existe outra forma diminuta que, por ser tão pequena e exata, é imperceptível: é a plenitude do espaço do átomo. O átomo, somente visível através do microscópio eletrônico foi denominado pelos ulemas e filósofos antigos, a quantidade única, ‘a parte indivisível’. (...) O núcleo pesa pouco mais de 1800 desses elétrons. Tudo isto foi feito por acaso?

Também esse mesmo livro cita e discute Kant e Descarte, filósofos eminentemente racionais: ‘Inclusive antes das controvérsias de Kant (as famosas controvérsias de Kant), os nossos sábios esclareceram com demonstrações matemáticas, o infundado do círculo vicioso’.

Descartes quando aplicou o método da dúvida... Porque é ele quem duvida e é necessário, para duvidar, alguém que duvide, pronunciou sua famosa frase: ‘Penso, logo existo’. Existe e não há dúvida de sua existência, porém, quem o criou?” (Attantawy 1990:72, 90-91).

Por isso, é previsível que os entrevistados de Vlademir Ramos (2003) tenham dito:

Não tem nada no Islã que seja desligado da ciência (Kleber, 30 anos, guarda municipal, estudante de química; Ramos 2003 - anexo).

A racionalidade está na crença quando você vê a ciência provando aquilo que o Alcorão disse. Você vê relatos no Alcorão que a ciência descobriu agora. (Roberto, 26 anos, 1 ano e 4 meses de conversão, auxiliar de escritório, estudante de direito, São Bernardo/SP) (Ramos 2003 - anexo).

Essas características do Islã, principalmente a lógica e clareza, são realçadas pelas críticas especialmente ao cristianismo por enfatizar o mistério e a emoção como na fala abaixo:

Na Igreja Católica eles usam muito mistério, mistério, mistério... No Islã tudo tem lógica. Tudo ta dentro da lógica. E a lógica é o sigma do nosso tempo de hoje. (Mônica, mulher negra de 40 anos, convertida há 14 anos) (Ramos 2003 - anexo).

Outro elemento recorrente nos relatos é a importância da crença na unicidade de Deus. Com isso muitas vezes criticam a Trindade cristã como algo irracional e difícil de crer.

A ideia de crer num Deus único. Tirar aquela imagem da Trindade que nunca ficou muito claro para mim.(...) Não entendia esse negócio três em um e tal. Negócio meio estranho na minha cabeça. (Roberto, 26 anos, 1 ano e 4 meses de conversão, auxiliar administrativo) (Ramos, 2003 - anexo).

Fala similar é a de um gaúcho entrevistado por Pereira (2001) que diz:

A fé islâmica é clara e coerente, apresentando regras bem definidas que constituem-se em uma pauta de vida para o muçulmano. O Islã é facilmente aceito porque sua fé, doutrina e sua prática são de extrema simplicidade. Nada de dogmas complicados ou mistérios incompreensíveis. (Jefferson Barros, 56 anos, jornalista, escritor e crítico de cinema- Porto Alegre/RS) (Pereira 2001).

Outro entrevistado de Ramos (2003), um ex-pastor evangélico, atualmente divulgador do Islã, afirma:

Minha conversão foi da minha própria leitura e do próprio entendimento meu (...) durante três meses eu li trinta e seis livros (Isaías, 53 anos) (Ramos, 2003 - anexo).

Nota-se que entre os entrevistados de Ramos (2003) havia grande número que teve contato com o islamismo na mesquita e através de leitura dos livros de divulgação. Mas, houve casos citados pelo autor, também observado em nossas pesquisas e mais ainda por vários outros pesquisadores (ver Pereira 2001 e Cristina Castro 2007, entre outros

mais recentes), que destacaram a leitura, estudo e contato via internet. Mais recentemente, surgiram redes sociais, porém, os *sites* ainda têm importância, como o de Maria Moreira citado por uma entrevistada de Lenora Pereira (2001) e por entrevistadas nossas do Rio de Janeiro, e ainda as redes sociais tem se intensificado.

A necessidade de estudar e ler é enfatizada por vários entrevistados¹² que afirmam ter chegado ao islamismo por uma busca intelectual, como nas três falas abaixo:

O que me levou à religião foi essa coisa do saber. A coisa do Alcorão me apaixonou e foi me levando a mergulhar dentro de mim. (...) O inferno é a ignorância que o mundo vive hoje (...) É obrigação do muçulmano (...) ir atrás do conhecimento (...) Eu encontrei (...) esse incentivo para buscar a compreensão. (...) O primeiro versículo que Deus revelou para o profeta 'leia, leia'. (Lucas, 37 anos, dentista) (Ramos 2003 - anexo)

Uma pessoa que não se dispõe a se formar no Islã ela não consegue nem seguir a religião. E uma pessoa formada ela consegue desenvolver melhor seu intelecto... (André, 26 anos, 8 anos de conversão, representante comercial) (Ramos 2003 - anexo).

Leio muito (...). Você só entra no Islã a partir de sua formação (...). Ninguém entra no Islã desinformado. (Kléber, 30 anos, 9 de conversão, guarda municipal, estudante de Química) (Ramos 2003 - anexo).

O conjunto dos depoimentos acima relaciona, portanto, a conversão à busca de uma religião lógica, evitando relacioná-la a uma crise ou dificuldades na vida pessoal. Alguns, inclusive, além de não relatarem problemas anteriores à conversão, como vícios, doenças, criticam os evangélicos que se convertem levados pelo sofrimento. Nesse sentido, os que aderem ao islamismo se distinguem dos que aderem em geral a outros credos no mundo contemporâneo, que segundo Lehmann (2012), buscam soluções milagrosas. Os entrevistados abaixo reafirmam isso:

Aí eu acho que acontece muito na evangélica (ir para religião por causa de vício). Eu fiz uma pesquisa pessoal. E eu perguntava 'por

que você tá aqui?” ‘Porque eu tinha uma vida desgraçada, usava droga’. Todas as pessoas que eu perguntei nenhuma disse pra mim: eu tô aqui porque eu achei uma verdade ou por opção porque tem uma parte que eles falam lá que Jesus traz ou pela dor, então, a maioria foi pela dor. (Adenísio – 31 anos – 1 ano de conversão, segurança) (Ramos 2003 - anexo).

Eu entrei na religião pela religião mesmo, não porque eu era viciado e de repente eu encontrei a salvação (risos), foi bem mais tranquilo. (André, 26 anos, 8 anos de conversão – representante comercial) (Ramos 2003 - anexo).

Por outro lado, o discurso do islã como religião lógica também se relaciona com o da ‘reversão’ ou ‘regresso’ ao islamismo, como fica claro na fala do entrevistado abaixo:

Eu sempre fui lógico. E dentro do Islã eu não consegui desafiar uma informação que não tivesse fundamento, que não tivesse um porquê (...) (o Islã) é 100 por cento racional (...) eu buscava a lógica ...Porque eu buscava a lógica. Sabia que o Deus que tinha me criado era lógico. (Leandro, 31 anos, 3 anos de conversão, *pizzaiolo*) (Ramos 2003 - anexo).

Como já foi dito, o discurso dos novos adeptos de que não viveriam uma conversão, mas um ‘regresso’, também é parte do discurso oficial de divulgação da religião. Ensina-se que todos nascem muçulmanos e por razões diversas se afastaram de seus princípios, mas todos poderão sentir em graus diferentes os princípios dessa fé dentro de si mesmos. Há os que dizem ‘minha atitude sempre foi islâmica’ se referindo ao tempo anterior à conversão reelaborando sua biografia na nova cosmovisão.

A sensação que eu tive assim, foi uma coisa se eu tivesse voltado para casa, a sensação foi de retorno que eu sinto uma coisa no Islã que é interessante que o Islã tem esse conceito, né? É uma verdade que a gente volta e nem deveria se chamar de convertido, é revertido. Então é como se eu retornasse para uma coisa mais básica. (Rita, 40 anos, 4 anos e meio de conversão – arquiteta/paisagista) (Ramos 2003 - anexo).

Eu já tinha alguns conceitos islâmicos que eu não sabia que eram islâmicos, por exemplo, eu nunca gostei de carne de porco. (Tânia, 36 anos, 1 ano e 7 meses de conversão – professora ensino fundamental e médio) (Ramos 2003 - anexo).

Como já foi comentado, esse tipo de depoimento, diferentemente da tradição cristã, ressalta a experiência de continuidade e não a ruptura, distanciando-se, como já destacou Ferreira (2009a), do modelo paulino cristão de conversão (ruptura e experiência carismática).

Sem negar a legitimidade dos discursos dos entrevistados, queremos destacar que esses relatos sobre os motivos para aderir a uma fé religiosa são construídos pelo discurso da própria religião sobre si mesma. Os produtores dos ‘bens religiosos’ produzem também esses discursos sobre motivação. Essa questão não é obviamente específica do Islã¹³, e foi já observada por outros estudiosos em outras religiões, veja-se, por exemplo, o estudo de James Beckford (1975) sobre as Testemunhas de Jeová. A ênfase na continuidade ou descontinuidade seria então uma construção discursiva fruto de uma opção por razões ideológicas distintas: valorizar ruptura ou valorizar manutenção. Evidentemente no mundo da vida se misturam processos de rupturas e continuidades.

Trajetória religiosa: a busca individual

Nos relatos de conversão, como nos discursos missionários, há sempre uma comparação com outras religiões. Os ‘brasileiros convertidos’ entrevistados por Ramos (2013:81-84) tiveram várias experiências religiosas prévias antes de aderir ao islamismo. Também Vera Marques (2009:155) observa, em sua pesquisa no Brasil e em Portugal, que os novos adeptos tinham uma trajetória de busca espiritual rica e variada tendo experimentado dois, três e até mesmo quatro tipos de grupos religiosos antes do islamismo. Marques observou uns que foram espíritas, que passaram por religiões orientais como hinduísmos, budismo, *Seicho-no-iê*, antes de se tornarem islâmicos. A autora observa

ainda que os entrevistados vinham ou viviam em famílias religiosamente plurais.

Abaixo traçamos os itinerários religiosos antes de chegar ao islamismo de alguns dos entrevistados de Ramos (2003):

1. Católico – Batista – Religiões Ocultistas – Rosa Cruz – Presbiteriana – Assembleia de Deus – Congregação Cristã – Messiânica (Leandro, 31 anos).
2. Católica – Espírita Kardecista (psicografando inclusive) – Hare Khrisna – Leitura de autores ocidentais sufis como René Guenon, Titus Buckhart (Rita, 40 anos).
3. Católica – Congregação Cristã – Assembléia de Deus – Testemunha de Jeová (Claudia, 37 anos).
4. Católica – Candomblé (segundo ele ‘mesa branca’) – Umbanda – Militante político (e chegou a ir a Cuba) – foi de Movimento Negro – Movimento Hip Hop (André, 26 anos).

Ramos (2013) destaca que esses entrevistados declaram participação efetiva das religiões anteriores. Havia ex-espírita que psicografava e ex-católica que estudou teologia. Outros ex-católicos participaram de um catolicismo vinculado à Teologia da Libertação como Kléber entrevistado de Ramos (2003) e ainda o caso de um nosso entrevistado do Rio de Janeiro que foi militante de Pastoral da Juventude Católica. Há, portanto, nesse grupo, que aderiu ao islamismo, um interesse especial pela religião com prática acima da média. Esse interesse não se expressa em submissão a regras religiosas, mas numa busca pela verdade espiritual que os levam a mudar de fé.

Um dos casos mais expressivos citado por Ramos (2003, 2013) é a conversão de um pastor da Assembleia de Deus que após 36 anos como pastor adere ao Islã: ‘eu divulgo o Islã com a própria Bíblia’ (Isaías, 53 anos).

Esses exemplos citados revelam o caráter itinerante e plural da experiência religiosa contemporânea. Nada garante que esses entrevistados permanecerão no Islã ou continuarão percorrendo outros trajetos (claro que o discurso é de permanência e de ter achado a verdade,

ou como se diz no Islã ‘ter retornado’). Também não é fácil encontrar egressos para que falem de sua experiência.

No nosso entender é este percurso anterior, itinerante e plural dos conversos, que os levam em sua maioria a se declararem tolerantes e reconheçam o valor das demais religiões.

Eu procurei e achei que o Islã tá certo. Uma pessoa pode achar que os católicos estão certos, mas você sempre está procurando a verdade. Pode ser que o Islã não seja o certo, mas eu achei. Isso não quer dizer que eu vou deixar de procurar. Cada pessoa tem que se identificar onde ela tá e seguir o que o livro diz e não o que as pessoas falam. (Lúcia, 19 anos, 7 anos de conversão, dona de casa) (Ramos 2003 - anexo).

Nessa mesma direção tolerante e valorizando a diversidade é a fala abaixo:

É óbvio que se a gente está podendo conhecer o Islã também é em parte por existir esse pluralismo religioso. (Rita, 40 anos, conversão há 4 anos e meio, profissão arquiteta) (Ramos 2003 - anexo).

A mesma entrevistada reforça a continuidade entre o cristianismo e o Islã, que para ela leva, necessariamente, à tolerância e mesmo simpatia, quando explica porque escolheu o nome Mariah para ser seu nome muçulmano¹⁴:

Eu acho maravilhosa a história da virgem Maria que pra nós (muçulmanos) a Virgem Maria é um milagre da concepção. Então eu não vejo necessidade de romper nesse sentido, né? (Ramos 2003 - anexo).

Destacando a continuidade, outra entrevistada diz:

Há um aprofundamento no Alcorão né? Que antes eu não conhecia. Eu só conhecia a Bíblia, mas se a gente for ver a essência é a mesma. (Tânia, 36 anos, 1 ano e 7 meses de conversão, professora do ensino fundamental e médio) (Ramos 2003 - anexo).

Apenas em um entrevistado, que estudou sobre o Islã fora do Brasil (na Guiana Inglesa e na Inglaterra), vemos um discurso que soa meio intolerante:

Você só tem um caminho, você vai afunilando e você só cai num caminho, o caminho do Islã. Essas religiões (as outras) foram formadas a partir de um erro, de um erro cometido por seres humanos. O que você como muçulmano tem obrigação de fazer é instruir as pessoas ao caminho correto.

E segue citando o Corão:

‘Vocês são o melhor povo que já surgiu dentro de todas as outras nações porque vocês crêm em Deus, aconselham o que é bom e proibem o que é mal’. Quando você é muçulmano, você tem três obrigações: a primeira crer em Deus..., segundo aconselhar o que é bom às outras pessoas e a terceira coisa é proibir o que é mal. (Edson, 30 anos, 16 anos de conversão) (Ramos 2003 - anexo).

Identificamos certa intolerância nessa referência à obrigação do muçulmano proibir o mal.

Experiência de ruptura: a tensão entre árabes e brasileiros

Outra questão importante e abordada por todos pesquisadores já citados (por exemplo, Castro, 2007, Sena, 2013 entre outros) é a tensão entre os ‘árabes’ e ‘brasileiros’¹⁵. Nas entrevistas de Ramos (2003), esse conflito também aparece com frequência. Por exemplo, quando questionado sobre a convivência dentro da nova religião, a resposta de um entrevistado descreve conflitos e tensões:

Você percebe muito de leve a diferenciação entre um muçulmano brasileiro e um não brasileiro. (...) Existe a parte brasileira, existe a parte árabe, existe a parte negra, entendeu? Isso dentro do Islã é proibido. Todos são iguais. ‘Você árabe?’, a pessoa diz ‘não’. ‘Ah, então é brasileiro’. Isto dentro do Alcorão não existe. (...) O que está faltando é a colaboração de todos. No dia a dia até no aperto de mão você percebe daquela pessoa, ela não tem o prazer de pegar a tua mão e te dar um abraço. Isso é um costume de um para o outro. Não que o Alcorão diz isso. (Leandro, 31 anos, 3 anos de conversão, *pizzaiolo*) (Ramos 2003 - anexo).

Boa parte da comunidade é árabe, então ela [a *Khutba* – o sermão na sexta feira] é em árabe. (...) Sempre tem aquela questão da tradução que os brasileiros ficam reclamando e tal. (...) Já tá todo

exausto quando ele vai falar em português. (Rita, 40 anos, 4,5 anos de conversão, arquiteta) (Ramos 2003 - anexo).

A consciência de que o Islã não é necessariamente árabe está clara e se repete no discurso de quase todos. Essa repetição talvez se explique por ser esse um elemento enfatizado nos ensinamentos e divulgação. Nessa linha de argumento é ilustrativa a entrevista que Ramos (2003) apresenta desse ‘brasileiro’ que defende a dissociação do Islã com a cultura dos imigrantes, ou seja, questiona o caráter ‘quase étnico’ dessa religião no Brasil criticando, inclusive, outros ‘brasileiros’ não árabes que imitam os árabes. O entrevistado distingue religião muçulmana da cultura árabe.

Existem pessoas que caem num outro erro, em vez de se tornarem muçulmanos, se tornam um árabe, ele começa a se vestir como um árabe, começa a comer como um árabe come, ou seja, ele esquece a religião.(...) Quando a pessoa associa a cultura árabe com a religião ela começa a se decepcionar então acaba tendo uma queda na fé. (Edson, 30 anos) (Ramos 2003 - anexo).

A língua árabe é uma questão recorrente e importante, como observamos em nossas visitas e conversas nas mesquitas além de ser apontada por quase todos os pesquisadores (Castro 2007; Sena 2013; entre outros). Muitos ‘brasileiros’ estudam árabe e alguns chegaram à religião através de cursos de árabes oferecidos por muitas mesquitas ao público em geral, como já foi também observado por Chagas (2013).

Um de nossos entrevistados, em São Bernardo, declara que é fundamental conhecer estudar a língua e na época estava estudando árabe na mesquita, e chegou até mesmo a matricular sua filha na escola islâmica que há em São Paulo. Ele conta que ela sente dificuldade em aprender o árabe e não consegue acompanhar como as demais crianças que em sua maioria ‘falam o árabe em casa com a família’.

Não saber falar a língua árabe, entretanto, não é um empecilho para o converso. Há muitos filhos ou netos de imigrantes que às vezes também não falam a língua árabe. A exigência é que as preces sejam feitas em árabe (já que o árabe é a língua sagrada para o Islã), mas não

a prédica, portanto, é necessário que o converso aprenda as preces obrigatórias, mas não que fale a língua árabe. No Rio, por exemplo, muitas vezes a prédica é feita em português com trechos de tradução em árabe. Essa questão só se torna um problema se o novo muçulmano quiser seguir uma carreira de divulgador do Islã, como pregar, etc.

É comum também que os brasileiros se queixem do tratamento que lhes dispensam os mais velhos (árabes) da comunidade, que muitas vezes são rudes, ou simplesmente os ignoram. Como dizem, não há por vezes muita receptividade com os ‘brasileiros’ por parte dos membros árabes mais antigos. Foi o que falaram nossos entrevistados, um da Mesquita Brasil (SP) e outro da comunidade do Rio. Reclamam também da falta de interesse dos árabes em atividades de ensinamentos e de atrair novos membros. Um deles nos explicou que muito mais gente poderia aderir ao islamismo se houvesse uma política mais aberta para os novos. Essa queixa de pouca receptividade da comunidade árabe também foi observada por outros pesquisadores (Lenora Pereira 2001; Cristina Castro 2007; Sena 2013; entre outros).

A queixa sobre a ausência de uma comunidade para brasileiros, está presente em vários depoimentos. Um dos entrevistados de Ramos sugere o que poderia ser feito:

Uma palestra, uma atividade no final de semana onde todo mundo se encontre, jogar bola, juntar umas meninas para jogar vôlei, praticar esportes. São situações que aqui faltam, nascer entre nós (brasileiros) porque eles (árabes) já fazem isso por estarem com esse conceito de coletividade. (André, 26 anos, 8 anos de conversão, representante comercial) (Ramos 2003 - anexo).

Essa dificuldade de convivência é maior para as mulheres brasileiras convertidas, que sendo mulheres sem obrigação de frequentar a oração coletiva tendem a se afastarem da mesquita e da comunidade. Isso fica claro na fala abaixo de uma entrevistada de Ramos (2003):

Eu não preciso ficar batendo a minha tolerância dentro da mesquita. (Explicação por não frequentar, Mônica 40 anos, convertida há 14 anos, secretária).

Uma possível resposta a esta dificuldade com a comunidade árabe ainda não de todo aberta a esses novos conversos, é a busca de uma comunidade virtual via *internet*, principalmente pelas mulheres. A mesma entrevistada acima comenta:

Eu frequênto demais a internet, tem alguns sites muito sérios. Acho que os mais sérios atualmente o islamichat, cê conhece? Da Maria Amoreira?

Esse site também foi citado por mulheres ‘brasileiras’ conversas do Rio de Janeiro, segundo essas informantes, a criadora é uma ‘brasileira’ do Rio de Janeiro, que depois de converter-se casou-se com um homem de sua religião. Essas entrevistadas não sabiam se ela vivia no Brasil ou no exterior. Seu site, além de ensinamentos islâmicos voltados para mulheres, disponibilizava perfis de homens que buscavam esposas que compartilhassem a mesma fé.

Cristina Castro (2007) em sua pesquisa em São Paulo (Campinas e no bairro paulistano do Brás) observou mulheres, mas também homens, que afirmaram ter se aproximado do Islã pela *internet*. Também Pereira (2001) percebeu o mesmo na comunidade muçulmana gaúcha: a *internet* tem sido a primeira forma de contato de mulheres com essa religião. Essa autora cita o caso de cinco convertidas que conheceram o Islã dessa forma, e só após de um “bom tempo de conhecimento virtual com os muçulmanos dos quatro cantos do mundo, elas foram procurar os muçulmanos no Brasil e na mesquita islâmica local” (Pereira, 2001:50).

O fato de se estar num país não-muçulmano também leva a prática de um Islã diferente dos países islâmicos, pois se tem que conviver com outras religiões e se submeter a um Estado e uma jurisprudência laica (Peres de Oliveira 2006). Os *shayhks*¹⁶ apesar de serem respeitados nas comunidades brasileiras não são vistos pelos conversos como podendo efetivamente controlá-los. Os entrevistados em geral diziam respeitar os *shayhks*, mas durante as conversas informais ou entrevistas por vezes diziam coisas do tipo ‘o sheik pode não concordar mas eu faço isso ou aquilo’.

A conversão também traz problemas para fora da comunidade islâmica: aquele que adere ao islamismo paga um preço em sua convivência com os não-islâmicos, pois passa a ser visto de forma diferente por causa de sua nova forma de se comportar e por romper com alguns padrões da sociedade mais ampla, como mostraram vários pesquisadores, por exemplo: Ramos (2003, 2013), Cristina Castro (2007) e Vera Marques (2009). Comentando dificuldades de adaptação na comunidade islâmica de imigrantes e seus descendentes, esses autores apontam também o sentimento de incompreensão que novos adeptos sentem por parte da família de origem e amigos do passado. Mas o rompimento pode ser mais radical para uns do que para outros, como ilustram o caso de Leandro e João, entrevistados por Ramos (2003).

Se sua cultura vai contra o Islã tem que largar, pô! (Leandro, 31 anos, 3 anos de conversão, *pizzaiolo*) (Ramos 2003 - anexo).

Já João afirma:

O brasileiro tem uma característica, que é um povo mais brincalhão, gozador (...) não dá para seguir realmente isso aqui (João, 49 anos, 9 anos de conversão, diretor de Faculdade) (Ramos 2003 - anexo).

Isaías, o já referido ex-pastor pentecostal, aponta para algumas dificuldades:

Agora eu vou falar não só do libanês. Vamos falar do árabe de forma geral(...) Ele é um tribal, mesmo que a gente esteja no século XX. (...) Pra gente se adaptar é preciso negar muitas coisas. (Ramos 2003 - anexo).

Essa sua última frase ‘é preciso negar muitas coisas’ tende a refletir a opinião de muitos conversos. Para evitar nos alongarmos demais, trataremos neste artigo, apenas das questões relativas ao comportamento com o sexo oposto, muito comentadas nas entrevistas. Por exemplo, quando os homens passam a evitar tocar as mulheres sentem-se criticados e tidos até como pouco gentis. Lucas comenta esse problema:

As pessoas acham que você ficou duro (porque não beija mais as mulheres estranhas). As pessoas têm preconceito em relação a isso. (Lucas, 37 anos, 5 anos de conversão, dentista) (Ramos 2003 - anexo).

Marcelo também enfatiza a dificuldade de se relacionar com mulheres não-islâmicas:

A mulher vem conversar com você, ela está desnuda. Ela tá sentada, ela coloca o peito na sua frente (...). Acho que a coisa mais difícil para o homem que quer seguir o Islã aqui no Brasil é essa mistura com a mulher. É a coisa mais fácil para arrastar ele para o inferno. (Marcelo, 37 anos, 11 anos de conversão, marceneiro) (Ramos 2003 - anexo).

Ao buscar seguir os preceitos da religião islâmica, os homens como vimos acima têm dificuldades de tratar com as mulheres não-muçulmanas com as quais convivem. Mas as mulheres também sentem dificuldades tanto dentro como fora da comunidade islâmica, como mostram os depoimentos abaixo:

Olha, alguns homens acham que as mulheres não têm assim... como vou dizer... não têm tanto direito quanto eles (...). Caras que são ignorantes, não conhecem a religião. (...) Mas não são todos. (Lúcia, 19 anos, 7 anos de conversão, dona de casa) (Ramos 2003 - anexo).

Vir na mesquita não é um dever, mas um direito que tenho. Tem muita resistência. Você é brasileira, você é convertida, você é mulher. Eu sinto muita dificuldade. (Tânia, 36 anos, 1 ano e 7 meses de conversão, professora ensino médio/fundamental) (Ramos 2003 - anexo).

Por outro lado, há o depoimento de mais uma entrevistada de Ramos (2003) que critica o comportamento das mulheres 'árabes' durante a reunião da sexta-feira:

Vou ser sincera, eu nem gosto muito (da oração na mesquita) porque atrapalha muito a minha concentração as mulheradas (árabes) se mexem muito, elas são muito indisciplinadas (Rita, 40 anos, 4,5 de conversão, arquiteta) (Ramos 2003 - anexo).

As dificuldades das mulheres fora da comunidade islâmica foram muito bem trabalhadas por Cristina Castro (2007) e uma das questões é a opção pelo uso do véu, como discutiremos a seguir.

O uso do véu: mulheres confrontando a sociedade mais ampla

Uma fala comum a todas é sobre a dificuldade no início de se usar o véu fora da mesquita. Comentam que demoraram a usar fora do ambiente muçulmano, mas sempre defendem seu uso e dizem não estar relacionado a uma questão cultural árabe, mas sim ser exigência do próprio Corão.

O discurso delas de como se sentiam ao usá-lo nos lembrou, por vezes, o encontrado pela antropóloga S. Brenner na Indonésia: “Vestir o *jilbab* (o véu) leva, muitas vezes, a uma mudança acentuada na identidade social e pessoal da moça (...)” (Brenner *apud* Geertz, 2001:161). Geertz concorda com Brenner e afirma que o uso leva essas mulheres a sentirem uma intensificação da consciência de si, a sensação de renascimento, a recuperação de autodomínio.

As brasileiras também, como as indonésias, insistem que seu uso é uma exigência do islamismo e falam das suas experiências às vezes com uma linguagem similar.

Depois que eu coloquei o lenço parece que assumi uma nova identidade. (Lúcia, islâmica por 19 anos, dona de casa) (Ramos 2003 - anexo).

A partir do momento que eu coloco o hijab ou lenço eu adquiro um respeito. Respeito como? Porque todo mundo vai saber que eu sou uma muçulmana. (...) Ele (o véu) me identifica assim como uma pessoa séria, compromissada, ciente e acima de tudo com postura. Eu tenho postura hoje. (Mônica, 40 anos, islâmica por 14 anos secretária) (Ramos 2003 - anexo).

Em resposta ao que representa o véu para ela, Rita disse:

É uma coisa como se eu tivesse me apropriado da minha imagem, entende? (...) Pra mim, sei lá, existe um respeito, uma proteção, eu me sinto mais forte mesmo em termos públicos. (Rita, 40 anos, islâmica por 4,5 anos, arquiteta) (Ramos 2003 - anexo).

Esses depoimentos sobre vestimentas são similares aos encontrados entre mulheres pentecostais em Recife e no Rio de Janeiro, quando uma entrevistada da Assembleia de Deus declara que a forma de se vestir mais discreta e conservadora seria uma ‘armadura’ que a protegia (Mariz 1994). Esses discursos também nos remetem à análise de Eliade (1998:368) sobre o que chama de ‘simbolismo vestimentar’. Para esse autor, esse tipo de simbolismo solidariza o ser humano com o cosmos e a comunidade da qual faz parte, revelando também a todos os demais sua identidade profunda. As vestimentas, tal como outro conjunto de símbolos, teriam assim função de abolir os limites fragmentários do ser humano integrando-o a uma unidade mais vasta. O discurso das mulheres sobre o uso do véu parece apontar também nesta direção.

O uso do véu é, certamente, um ponto de tensão e conflito e ruptura com a sociedade mais ampla e não apenas para as brasileiras sem ascendência islâmica, como mostra Cristina Castro (2007:172). Entre suas entrevistadas havia uma moça de origem síria libanesa que relata que seus pais mesmo de origem muçulmana também a desaconselharam a usar o véu na vida cotidiana. A mesma pesquisadora (Castro 2007:173) descreve o caso de uma convertida brasileira que para não chocar a mãe, que não aceitava que sua filha tivesse se tornado muçulmana, colocava o véu quando já tinha saído de casa para evitar que a mãe visse. Castro (2007:174) cita ainda a fala de outra entrevistada comentando que quando usa o véu tem sido tratada como uma estrangeira. Esse constrangimento causado pelo uso do véu é observado por Cláudia Espínola (2013:103) ao salientar que as mulheres quando usam o véu no Brasil chamam a atenção como exóticas ‘despertando olhares e comentários’. Essa autora cita a fala de uma palestina que diz “o véu é usado para que a mulher não se exponha aos olhos dos outros, mas creio que aqui usar o véu chama mais atenção do que não usar” (Espínola 2013:103). Essa autora mostra, então, a variedade de discursos sobre esse uso.

Divulgação e proselitismo

Quando entrevistamos lideranças muçulmanas em São Bernardo do Campo e em São Paulo (capital) observamos que, normalmente, afirmavam não ter uma preocupação em atrair fiéis fora da comunidade original, mas sim em corrigir a visão equivocada que se tem do Islã na mídia. Também afirmavam que tinham como objetivo atrair os membros mais jovens da comunidade muçulmana imigrante (Peres & Mariz 2003).

Lenora Pereira (2001) cita uma entrevista do *shaiyk* Khalil Saifi, coordenador do *Centro de Divulgação do Islam para a América Latina* (CDIAL), que confirma o que observamos:

“A nossa preocupação primordial é atender os muçulmanos que são descendentes do árabe para que eles não percam a ligação com a língua e a cultura (...) os brasileiros vêm até nós pelo contato com os muçulmanos lá fora” (Isto É, 29/04/98, p. 67, *apud* Pereira 2001:53).

Essa autora também afirma que não há, na comunidade muçulmana de Porto Alegre, uma arregimentação de possíveis aspirantes, mas que “ao contrário, é o elemento externo que procura a religião” (Pereira 2001:53). Entretanto, apesar disso, já em 2000 havíamos percebido que essa tendência mudava, pois o material de divulgação preparado pelo CDIAL em português, tinha um caráter bastante proselitista conforme observamos em outro trabalho (Peres & Mariz 2003).

Por um lado, muitos dos novos adeptos ‘brasileiros’ são oficialmente divulgadores, ligados ao CDIAL, alguns, inclusive, recebendo para isso. O CDIAL possui um setor de divulgação do Islã para os nativos da América Latina, trabalhando com brasileiros, cubanos, uruguaios. Um dos nossos entrevistados, que trabalhava nesse setor, relata que morou na Guiana Inglesa e Inglaterra, onde se preparou para o trabalho de divulgação. Ele explica que para ser um bom divulgador foi preciso estudar não apenas o Islã, mas também as demais religiões. No Brasil, ele diz que pesquisou o pessoal do Candomblé e Umbanda, já que é preciso conhecer bem os brasileiros para poder explicar o Islã para eles de forma que possam compreendê-lo.

Dessa forma, apesar da liderança reafirmar que a divulgação não visa atrair novos membros, nota-se dentro da comunidade grupos organizados e treinados para isso, como aparece na fala de alguns entrevistados de Ramos (2003) especialmente a do já muito citado ex-pastor evangélico:

Para um evangélico, eu divulgo o Islã e toda história do profeta, toda a doutrina islâmica (...) com a própria Bíblia por dois motivos, primeiro por não dominar o Alcorão na língua original, e segundo porque o cristão crê na própria Bíblia (...) o auditório pergunta 'eu quero que me mostre o profeta Mohammed na Bíblia', eu mostro. (Isaías, 53 anos, divulgador do CDIAL) (Ramos 2003 - anexo).

Outro aspecto a ressaltar é que o CDIAL absorve vários dos novos adeptos em atividades remuneradas (como o entrevistado acima), portanto, cria vínculos econômicos que podem implicar outro tipo de relação com o grupo religioso.

De qualquer forma, para os 'brasileiros' a divulgação parece ser uma questão importante e um desafio a ser pessoalmente assumido, como se nota na fala de Kleber abaixo:

Quem vai poder divulgar o Islã melhor é o brasileiro devido à cultura, devido à gente falar, conversar, a gente é mais descontraindo, isso faz a diferença. A língua faz a diferença pra você passar especialmente o brasileiro que a gente tem um pouco de preguiça de ler. (Kleber, 30 anos, guarda municipal e estudante de química) (Ramos 2003 - anexo).

Por outro lado, o significado da fala oficial, que nega o proselitismo, aparece explicitada em comentários de entrevistados como Leandro que diz:

O Islã tem que ser procurado e não jogado ao vento. (Leandro, 31 anos, 3 anos de conversão, *pizzaiolo*) (Ramos 2003 - anexo).

No nosso entender, a situação de divulgação está muito associada à questão do Islã no Brasil ter surgido, inicialmente, como uma religião 'quase étnica', ou seja, para os imigrantes e seus descendentes, e agora estar diante de um desafio ao se tornar mais uma religião

possível dentro de um universo de pluralismo religioso que reforça o caráter universalista que esta religião de fato tem. Esse desafio é mais sentido pelos novos membros sem ascendência islâmica, que se sentem deslocados na comunidade de imigrantes e seus descendentes. Notamos, assim, um movimento voluntário por parte deles próprios que começam a se organizar para criar um grupo formado mais por brasileiros. Uma entrevistada de São Bernardo falou do projeto de criação de uma sociedade beneficente para tal fim.

Como a comunidade islâmica em grande parte ela é coordenada por árabes e, às vezes realmente a gente enfrenta uma série de problemas nessa questão cultural (...), existe uma questão cultural muito forte. (...) A gente vai procurar ter um trabalho mais assim, com nossas próprias pernas (...). A gente tá se organizando inclusive legalmente. É uma sociedade beneficente que nem as outras, voltada mais pra divulgação e com a ideia de fazer um trabalho específico para os brasileiros. (Rita, 40 anos, islâmica por 4,5 ano, arquiteta) (Ramos 2003 - anexo).

Teria esse projeto citado pela entrevistada de Ramos (2003) tido sucesso? Em pesquisa posterior à fala da entrevistada, Francirosy Ferreira (2013:136) e Vera Marques (2010:132) registram a criação de uma mesquita voltada para brasileiros ‘revertidos’, a Mesquita da República (*Bilal Al Habachi* em São Paulo). Ambas as autoras comentam que com o tempo essa se tornou uma mesquita mais de africanos.

Em seu estudo no Rio de Janeiro, Paulo G. H. Pinto (2013:231) observa a importância nessa comunidade sunita das atividades educativas para transmissão do universo religioso simbólico, cursos sobre islã, cultura mulçumana e ensino da língua árabe. Destaca que se ensina uma versão mais ortodoxa da religião com ensinamentos que criticam outras tradições islâmicas, como sufismo e cultos a santos.

Resumindo, os líderes oficiais de ascendência árabe afirmam que o objetivo de seu trabalho de divulgação tem sido apenas apresentar o verdadeiro islamismo e assim corrigir as distorções veiculadas pela mídia. No entanto, observamos a busca de novos adeptos, e que nas

comunidades pesquisadas ‘brasileiros’ demonstram, por várias razões, bem mais empenho em trazer novos fiéis do que os ‘árabes’.

Considerações Finais

Esse texto não pretende analisar todos os perfis de brasileiros que aderiram ao islamismo nem todos seus possíveis motivos e discursos de adesão, citamos apenas alguns, mas a bibliografia (ver, por exemplo, Montenegro *et al* 2013) tem apontado para vários outros. Entre as não mencionadas aqui há motivações políticas como os vinculados ao movimento negro, e também a atração via o sufismo. A proposta do presente texto era focar relatos de rupturas e continuidades.

Observamos que o novo adepto do islã aciona o discurso de ruptura e afastamento de sua vida pregressa de várias maneiras. Reconhece que passa a ser e a agir de forma diferente dos demais com quem convive. De fato essa ruptura está presente no próprio discurso religioso que nega e critica o estilo de vida da sociedade mais ampla. Também o adepto sente tensões e choques culturais com a comunidade religiosa árabe.

No entanto, o novo adepto aciona o discurso da continuidade quando afirma, que como indivíduo, sempre teve as ideias que descobriu posteriormente como sendo islâmicas. Muitos afirmam que ao conhecer o Islã sentiram grande identificação com as crenças e valores que sempre tiveram. Com uma trajetória com diversas práticas religiosas, a maior parte desses fiéis parece buscar maior individuação. Para esses o discurso da continuidade pode contribuir para a construção de identidade individual autônoma, que rompe com a tradição de onde veio. Observa-se uma ‘afinidade eletiva’, no sentido weberiano, entre o desejo de individuação e o discurso religioso que afirma que todo indivíduo nasce islâmico e que o islamismo continua ao invés de romper com o cristianismo e o judaísmo. Embora ofereça ao novo fiel alguns possíveis discursos legítimos sobre sua decisão de aderir a essa

fé, o discurso religioso oficial não é capaz de controlar todos os discursos elaborados pelo novo fiel nem os significados a eles atribuídos.

Devido as trajetórias religiosas muito variadas dos novos adeptos, pode-se levantar a hipótese de que o islamismo seria para eles uma opção diferenciada nesse mercado religioso predominantemente cristão. Um desejo de ruptura com a sociedade mais ampla parece atrair para o exótico. O desejo de ruptura com a tradição de origem faz parte do processo de individuação e é constitutiva da subjetividade contemporânea. O indivíduo que está no processo de se construir de forma diferenciada de seu contexto social de origem, identifica-se como o que é diferente e exótico considerando como algo que está em continuidade com seu 'eu interior'. Dessa forma o Islã é oferecido nesse contexto como mais uma possibilidade de opção, entre várias, que se abrem em uma trajetória de busca individual pelo 'eu próprio' que se estabeleceria através de uma experiência de verdade religiosa e espiritual.

Enfim, concluímos, como já afirmado antes (Mariz & Campos, 2011), que rupturas e continuidades são relatadas, observáveis, empiricamente, e não podem ser negadas, e no caso do discurso estudado o foco em uma continuidade subjetivamente experimentada pelo indivíduo reforça a ruptura com a cultura mais ampla.

Notas

¹ Artigo publicado apenas em inglês Peres de Oliveira, V. & Mariz C.(2006).

² Há já ampla bibliografia sobre o tema, remetemos aqui a alguns artigos sobre conversão ao Islã na Europa e Estados Unidos em Kepel (1995), García-Arenal (1991), Köse (1999), Sultán (1999), Setta (1999), Wohlrab-Sahr (1999).

³ Apesar de pequeno (35.675) no censo de 2010, o número de indivíduos com essa identidade religiosa cresceu proporcionalmente mais do que a população mais ampla em relação a do censo de 2000 quando eram 27.239. É comum que os grupos religiosos sempre superestimem seus membros e rejeitem dados do censo. Fontes islâmicas, como o site de Maria Moreira www.mariamoreira.com, calculam, mais de um milhão. Há pesquisadores que, analisando outros países da América Latina,

questionam os números levantados por *surveys* e sugerem avaliar o número de membros pelo de mesquitas que tem crescido muito desde 1990 em toda a região (Lograno 2010). Esse indicador nos parece questionável, pois a construção de mesquitas resulta muito de investimento de recursos do exterior e pode não indicar muito sobre dinâmicas nacionais.

⁴ Segundo Paulo G. Pinto (2013:229), em 2007 85% de cerca dos 5 000 membros da comunidade do Rio de Janeiro não teriam ascendência árabe.

⁵ Em seu estudo sobre a relativamente pequena comunidade islâmica de Belo Horizonte, Sena (2013:180) calcula que 40% dos membros dessa comunidade eram de brasileiros sem ascendência árabe-muçulmana.

⁶ Ver o uso desta expressão no artigo de Pierre Sanchis (2001) ao se referir ao luteranismo no sul do país, mas ela foi usada anteriormente para se referir ao islamismo no Brasil por Cândido Procópio Ferreira (1973).

⁷ O livro de Sílvia Montenegro (2013) reúne trabalhos de vários desses autores que fizeram suas dissertações de mestrado e/ou doutorado e a maior parte desses trataram do tema, mas lembro ainda os trabalhos de Cristina Castro (2007), Vera Marques (2009), Lenora Pereira (2001).

⁸ Os nomes dos entrevistados são os pseudônimos escolhidos por Ramos (2003).

⁹ Este material nos foi presenteado quando fizemos (Vitória Peres e eu) visitas e entrevistas no CDIAL.

¹⁰ Sayyid Abul A'la Maududi (1903-79) pensador muçulmano indiano e Mohammad Qutub, pensador egípcio, que a introdução da brochura informa que foi torturado pelo governo egípcio, mas que depois se transferiu para Meca. Ele é irmão do famoso Sayyid Qutub, também preso, torturado e finalmente executado nas prisões egípcias. Maududi e principalmente Sayyid Qutub são considerados por muitos estudiosos como pensadores que influenciaram o moderno radicalismo (ou fundamentalismo) islâmico que reivindica o terror como resposta possível. Ver Armstrong 1991:12; Oliveira 2002; Moaddel & Talattof 2000; Ramadan 2000. O livro traduzido de Mohammad Qutub trata de muitas questões polêmicas como o Islã e o reacionarismo, a liberdade de pensamento e o comunismo, enfatizando o caráter de luta contra a injustiça como uma bandeira da religião e o ideal do Islã como um sistema excelente e superior à civilização capitalista e comunista (Qutub 1990:200, 244).

¹¹ É um órgão de divulgação financiado pela Arábia Saudita.

¹² Também outras religiões, que crescem no campo brasileiro atual, como o espiritismo kardecista, têm uma ênfase similar à centralidade do estudo e da leitura. Ver por exemplo o estudo de Cavalcanti (1983) e Giumbelli (1997) entre outros.

¹³ No caso do Islã, ver o artigo de Wohlrab-Sahr (2002), onde a autora também

questiona as motivações alegadas pelos conversos para explicar a sua conversão.

¹⁴ A prática de adoção de novo nome pode significar importante ruptura.

¹⁵ Essas são categorias nativas. Os ‘árabes’ são os muçulmanos imigrantes árabes e/ou seus descendentes e os ‘brasileiros’ são os sem ascendência árabe.

¹⁶ Estamos usando a grafia convencional na literatura, pois em português o termo correspondente ‘xeique’ pode ter sentido um pouco distinto.

Referências

- BECKFORD, James. 1975. *The Trumpet of Prophecy*. Oxford: Basil, 1975
- CAMARGO, Cândido Procópio F. 1973. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes.
- CASTRO, Cristina M. de. 2007. *A Construção de identidades muçulmanas no Brasil: um estudo das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás*. Tese de Doutorado. São Carlos: UFSCAR
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. 1983. *O mundo invisível. Cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar editores.
- ELIADE, Mircea. 1998 *Tratado de História das Religiões*. Rio de Janeiro: Martins Fontes
- ESPINOLA, Claudia V. 2013. “O véu que (des)cobre a comunidade árabe muçulmana de Florianópolis”. In MONTENEGRO, S. & BENLABBAH, F (ed.): *Muçulmanos no Brasil: Comunidades, Instituições, Identidades*, pp.91-113. Rosario (Argentina): Editorial de la Universidad Nacional de Rosario.
- FERREIRA, Francirosy C. B. 2009a. “Redes Islâmicas em São Paulo: ‘Nascidos muçulmanos’ e ‘revertidos’” *Revista Litteris* 3:1-25, Dossiê Estudos Árabes & Islâmicos (disponível on line).
- _____. 2009b. “A teatralização do sagrado islâmico: a palavra, a voz e o gesto”. *Religião e Sociedade*, 29(1): 95-125.
- _____. 2013. “Observando o Islã em São Paulo: Nascidos e revertidos ao Islã”. In MONTENEGRO, S. & BENLABBAH, F (org): *Muçulmanos no Brasil : Comunidades, Instituições, Identidades*, pp. 115-141. Rosario (Argentina): Editorial de la Universidad Nacional de Rosario.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes. 1999. “Les conversions d’Européens à l’islam dans l’histoire”. *Social Compass*, 46(3):273-281.
- GEERTZ, Clifford. 2001. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor.

- GIUMBELLI, Emerson. 1997. *O Cuidado dos Mortos: Uma História da Condenação e Legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- KEPEL, Gilles. 1995. *Al oeste de Alá, la penetración del Islam en Occidente*. Barcelona: Ed. Piados Iberica.
- KÖSE, Ali. 1999. "The journey from the secular to the sacred". *Social Compass*, 46(3): .
- LEHMANN, David. 2012. "Esperança e religião". *Estudos Avançados*, 26(75):219-236. (<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142012000200015>; acesso em 17 de dezembro de 2014).
- MARIZ, C. L. 1994. *Coping with poverty*. Philadelphia: Temple University Press.
- MARIZ, C. & CAMPOS, Roberta B. C. 2011. "Pentecostalism and National Culture; A Dialogue between Brazilian Social Sciences and the Anthropology of Christianity". *Religion and Society: Advances in Research*, 2:106-121.
- MARQUES, Vera Lúcia M. 2010. "Convertidos ao Islã: brasileiros e portugueses". *Horizonte*, 8(17):125-145.
- _____. 2009. *Sobre práticas religiosas islâmicas no Brasil e em Portugal: Notas e observações de viagem*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: UFMG.
- MOADDEL, M. & TALATTOF, K. 2000. *Contemporary debates in Islam – an anthology of modernist and fundamentalist thought*. United States: Macmillan Press, Ltd.
- MONTENEGRO, Sílvia. 2013. "Des-etnificação e islamismo: A identidade muçulmana na comunidade do Rio de Janeiro". In MONTENEGRO, S. & BENLABBAH, F. (eds): *Muçulmanos no Brasil: Comunidades, Instituições, Identidades*, pp. 21-54. Rosario (Argentina): Editorial de la Universidad Nacional de Rosario.
- MONTENEGRO, Sílvia & BENLABBAH, F. (eds). 2013. *Muçulmanos no Brasil: Comunidades, Instituições, Identidades*. Rosario (Argentina): Editorial de la Universidad Nacional de Rosario.
- PEREIRA, Lenora. 2001. *A discreta presença dos muçulmanos em Porto Alegre: uma análise antropológica das articulações de significados e da inserção do islamismo no pluralismo religioso local*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRS.
- PERES DE OLIVEIRA, Vitória. 2006. "Islam in Brazil or the Islam of Brazil?". *Religião e Sociedade*. 2 (on line) Selected edition, pp. 0-0.
- PERES DE OLIVEIRA, Vitória & MARIZ, Cecília. 2003. *Muçulmanos no Brasil contemporâneo – um estudo preliminar*. (não publicado)
- PERES DE OLIVEIRA, Vitória & MARIZ Cecília L. 2006. "Conversion to Islam in Contemporary Brazil". *Exchange*, 35(1):102-115.
- PINTO, Paulo Gabriel H. R. 2013. "Imigrantes e convertidos: Etnicidade e identidade religiosa nas comunidades islâmicas no Brasil". In MONTENEGRO, S. & BENLABBAH, F. (eds): *Muçulmanos no Brasil : Comunidades, Instituições, Identidades*, pp. 225-250. Rosario (Argentina): Editorial de la Universidad Nacional de Rosario.

- RAMANDAN, Tariq. 2000. *El reformismo musulmán – desde sus orígenes hasta los hermanos musulmanes*. Barcelona: Ed. Bellaterra.
- RAMOS, Vlademir Lúcio. 2003. *Conversão ao Islã: uma análise sociológica da assimilação do ethos religioso na sociedade muçulmana sunita em São Bernardo do Campo na região do grande ABC*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: UESP.
- _____. 2013. “Conversão ao Islã: Estudo sobre a conversão em São Bernardo do Campo São Paulo”. In MONTENEGRO, S. & BENLABBAH, F. (eds) *Muçulmanos no Brasil : Comunidades, Instituições, Identidades*, pp. 55-90. Rosario (Argentina): Editorial de la Universidad Nacional de Rosario.
- SENA, Edmar Avelar de. 2013. “Presença do Islã em Belo Horizonte: Aspectos da vida religiosa da Sociedade Beneficente Muçulmana em Minas Gerais”. In MONTENEGRO, S. & BENLABBAH, F. (eds): *Muçulmanos no Brasil : Comunidades, Instituições, Identidades*, pp.165-192. Rosario (Argentina): Editorial de la Universidad Nacional de Rosario.
- SETTA, El-Houari. 1999. “Le suisse converti à l’islam”. *Social Compass*, 46(3):337-349.
- SULTÁN, Madeleine. 1999. “Choosing Islam: a study of Swedish converts”. *Social Compass*, 46(3):325-335.
- WOHLRAB-SAHR, Monika. 2002. “Simbolizando a distância: conversão ao Islã na Alemanha e nos Estados Unidos”. *REVER – Revista de Estudos da Religião*, 2:1-17.
- _____. 1999. “Conversion to Islam: between syncretism and symbolic battle”. *Social Compass*, 46(3):351-362.

Livros de divulgação

- ATTANTAWY, Ali. 1990. *Apresentação geral da religião do Islam*, S. Bernardo do Campo: Junta de Assistência Social Islâmica Brasileira e Centro de divulgação do Islam para América Latina, vol. 9,.
- CDIAL. s/d. *A Vida após a Morte*. Panfleto Centro de divulgação do Islam para América Latina, n. 6.
- BUCAILLE, Maurice. s/d. *A Bíblia, o Alcorão e a ciência*. Centro de divulgação para América Latina, vol. 20.
- EL HAYEK, Samir. s/d. *Compreenda o islam e os muçulmanos*. Preparação e adaptação prof. Samir El Hayek. Junta de Assistência Social Islâmica Brasileira e Centro de divulgação do Islam para América Latina.
- HAMIDULLAH, Mohammad. s/d. *Introdução ao Islam*. S. Bernardo do Campo: Ed. Alvorada.

- LOGRAÑO, Maria. 2010. *Islam and Muslims in Latin America* (Findings Report, edited by Dr. Maria Logroño Narbona, is the product of a working group held in Miami on March 24 (*disponível on line*)).
- MAUDUDI, Alimam Abul A'La. 1989. *Para Compreender o Islamismo*. S. Bernardo do Campo: Centro de divulgação do Islam para América Latina, vol. 3.
- MAUDUDI, Alimam Abul A'La. 1989. *O Islam – código de vida para os muçulmanos*. S. Bernardo do Campo: Centro de divulgação do Islam para América Latina, vol. 4.
- QUTUB, Mohammad. 1990. *Islam – a religião mal compreendida*. S. Bernardo do Campo: Centro de Divulgação do Islam para a América Latina e Junta de Assistência Social Islâmica, vol. 11.

Abstract: Brazilians, who joined Islam, despite having no Arab or Islamic background, report breaking experiences with values and lifestyle of their families and the wider society. They also describe cultural shock with the Arabs of their Islamic community. However many of them point out that they always felt as an Islamic even not knowing that religion, and that their conversion was actually a 'return'. Based on literature review and secondary data, this paper discusses the value given to the idea of rupture and continuity in the speeches of these new Muslim. Initially points out to the similarity between the content of Islamic preaching and teachings and the new adepts' speeches. Also it argues that the idea of 'return' may gain a special meaning for individuals who joined Islam after a previous plural religious journey seeking a greater individuation and a breakthrough with their own traditions and cultural origins.

Keywords: Islam; Conversion; Reversion; Brazilians.

Recebido em outubro de 2014.
Aprovado em dezembro de 2014.