



UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL

DA LUSOFONIA AFRO-BRASILEIRA

INSTITUTO DE HUMANIDADES E LETRAS - CAMPUS DOS MALÊS

BACHARELADO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS

ABDULAI DJABI

O ISLÃ TRANSNACIONAL DA ÁFRICA OCIDENTAL À BAHIA:

IMIGRAÇÃO E COMUNIDADES AFRO-MUÇULMANAS EM

SALVADOR E SÃO FRANCISCO DO CONDE

SÃO FRANCISCO DO CONDE

2021

ABDULAI DJABI

**O ISLÃ TRANSNACIONAL DA ÁFRICA OCIDENTAL À BAHIA:
IMIGRAÇÃO E COMUNIDADES AFRO-MUÇULMANAS EM
SALVADOR E SÃO FRANCISCO DO CONDE**

Trabalho de Conclusão do Curso apresentado ao Instituto de Humanidades e Letras, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira-UNILAB, Campus dos Malês como requisito necessário para obtenção do título de Bacharelado em Relações Internacionais.

Orientador: Prof. Dr. Daniel De Lucca

SÃO FRANCISCO DO CONDE

2021

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da Unilab
Catalogação de Publicação na Fonte

D653i

Djabi, Abdulai.

O islã transnacional da África Ocidental à Bahia : imigração e comunidades afro-muçulmanas em Salvador e São Francisco do Conde / Abdulai Djabi. - 2021.

83 f. : il., mapas, color.

Monografia (graduação) - Instituto de Humanidades e Letras dos Malês, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, 2021.

Orientador: Prof. Dr. Daniel de Lucca Reis.

1. Islamismo - Relações. 2. Muçulmanos - África. 3. Muçulmanos - Bahia. 4. Negros muçulmanos. I. Título.

BA/UF/BSCM

CDD 297

ABDULAI DJABI

**O ISLÃ TRANSNACIONAL DA ÁFRICA OCIDENTAL À BAHIA:
IMIGRAÇÃO E COMUNIDADES AFRO-MUÇULMANAS EM
SALVADOR E SÃO FRANCISCO DO CONDE**

Trabalho de Conclusão do Curso apresentado ao Instituto de Humanidades e Letras, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira-UNILAB, Campus dos Malês como requisito necessário para obtenção do título de Bacharelado em Relações Internacionais.

Defesa dia 24/08/2021

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Professor Doutor Daniel De Lucca - UNILAB

Arguidora: Professora Doutora Juliana Mércia Guilherme Vitorino - UNILAB

Arguidor: Professor Doutor Pedro Acosta-Leyva - UNILAB

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus e aos meus pais por causarem a minha vinda e vivência no universo dos vivos. Reforço agradecer a meu pai Bá Fodé Djabi e seu irmão mais velho Candjura Djabi e minha mãe Maimuna Fofana que se responsabilizaram da minha educação desde a infância em poder me tornar uma pessoa batalhadora, estudiosa e sábia tanto na educação islâmica como na educação científica. Agradeço aos meus professores aos quais fui obediente e respeitoso em todos momentos. Não esqueço dos incríveis conhecimentos que adquiri com eles, especialmente, Candjura Djabi que foi a primeira pessoa a contribuir nas minhas aprendizagens al-corânicas e outras práticas islâmicas em casa. Sou grato a todos que contribuíram diretamente e indiretamente nas minhas sabedorias que aprendi nas escolas árabes com intuito de apreender a doutrina islâmica e nas escolas modernas para adquirir os conhecimentos científicos e as realidades do mundo que me rodeia.

Agradeço aos estrangeiros que vieram do Egito, da Guiné-Conacri, da Gâmbia, do Mali, da Mauritânia e do Senegal que me deram apoio no aprendizado dos idiomas árabe, francês, inglês. Agradeço ao meu tio Mamadu Bá Silla e, às minhas tias e madrastras Yari Camara, Fatumata Djabi, N'nesta Djabi. Agradeço aos meus irmãos e irmãs Mamadu Lamine Djabi (o mais velho), Aminata Djabi, Mustafa Djabi e Madjuba Djabi (caçula/codé) e Bacar Djabi, Caramamadu Djabi, Sálímo Djabi e Sulaimane Djabi (parte de pai). Agradeço aos meus primos/as Mamadu Djabi, Causso Djabi, Sancumba Djabi, Baba Djabi, Fatumata Djabi, Caramba Djabi, Madiba Djabi, Aminata Djabi, Djacumba Djabi, Gundoba Djabi, N'bi Gundo Djabi, Fatu Djabi, Mamata Silla, Aminata Silla, Satu Silla, N'papa Silla. Agradeço a Lúcio Inácio Lula da Silva pelo seu lindo projeto da Unilab ao qual me candidatei e consegui vir estudar no Brasil.

Agradeço a Lindinalva Francisca Conceição a primeira mulher com qual fiz amizade em São Francisco do Conde devido a sua curiosidade quando me via rezando em cima do meu tapete no Campus dos Malês. Ela queria saber sobre a minha prática religiosa islâmica. Expliquei para ela várias coisas, mostrando que eu sou muçulmano. Com o passar do tempo, eu tive oportunidade de conhecer a sua prima Leandra Silva Anunciação, sua irmã Rosane da Anunciação Conceição (diretora de do Cejal), sua sobrinha Ludimila Conceição Ferreira e Deolina Francisca da Anunciação. Eu sou grato pelo bom trato que elas me deram. Não tenho como recompensar tudo que fizeram para mim.

Agradeço a Ozebio Antonio Arcanjo de Oliveira pelas caronas, a sua esposa Joseane Barbosa dos Santos que foi sempre paciente comigo a cada momento que eu perguntava de seu marido. Já mudei das casas três vezes, foi ele quem me ajudou a levar os meus materiais no seu carro. Agradeço a filha dele Maria Alice Santos de Oliveira por ser uma menina alegre comigo. Ao deixar São Francisco do Conde, dei para ela um quadrinho e um apagador como lembrança a cada vez que ela for aprender e revisar em casa. Ela me agradeceu muito por isso. Agradeço também a Anthony Henrique Santos de Oliveira que é filho mais velho do Ozebio.

Agradeço muito a Paulo Fernando Carneiro Freitas, foi o primeiro técnico que eu conheci na Unilab, um amigo que mostrou para mim a sua grande generosidade e paciência como irmão. Sempre que eu peço apoio a ele, me diz “Oh my friend, don’t worry. I will help you.” Às vezes quando envio mensagem para ele. “Hi friend!” Ele me responde “what can I help you?” Isso para mim, é muito marcante. A gente não tem fronteiras em nos comunicarmos tanto em inglês como em português. Já duas vezes, fui com ele para Feira Santana para passarmos alguns dias, a primeira vez, eu aproveitei para fazer a endoscopia, ele foi quem me acompanhou e resolveu passar seu cartão em função de parcela para que eu pudesse fazer o exame da endoscopia. Eu insistia em pagar o valor que ele parcelou, sempre me dizia, “Oh my friend, it is a gift. You don’t need to pay. You are a good guy.” Isso não foi apenas uma vez. Conheci também Jamilyle Catharine Ramos Rios, graças a my friend Paulo. Jamilyle também foi uma pessoa tão maravilhosa, alegre e paciente comigo todo o tempo. Eu agradeço a sua gentileza infinita e a ajuda que ela tem me prestado.

Nessa visita, tive a oportunidade de conhecer Elvira Ramos Rios Neta, quando eu, Paulo e Jamilyle fomos a um dos Shoppings em Feira Santana, na livraria. Ele me apresentou a mãe de Jamilyle e passei sabendo que ela é professora. Fiquei muito feliz por conhecê-la. Trocamos algumas falas, como ela ficou sabendo que sou estudante da Unilab e professor de idiomas. Um dia depois, fomos visitar a família Freitas, onde fui bem recebido pelo pai de Paulo Fernando Antônio Pires Freitas e por sua madrasta Ana Célia Silva Lima que foi uma mulher bem alegre comigo e fiquei impressionado pela sua qualidade de recepção calorosa e simpatia. No mesmo dia fomos para casa da mãe de Jamilyle, encontramos Neta junto com seus outros filhos, irmãos de Jamilyle. Esse encontro foi maravilhoso, por trocarmos a fala pela curiosidade que eles têm com a minha religião e queriam entender o papel do Islã e terrorismo. Fiquei tão feliz em poder trazer lucidez sobre esses assuntos.

Numa outra oportunidade, tive grande prazer em conhecer Maria do Socorro Lopes Carneiro mãe de Paulo e Fernanda Carneiro Freitas de Jesus a sua irmã na residência

Manhattan em Salvador. Estarei sempre grato a Paulo por ter me criado as conexões com as pessoas maravilhosas, como no caso dos seus colegas técnicos no Campus dos Malês. Agradeço a todos aqueles que vim conhecendo através de Paulo, sejam eles Alan Araújo Argôlo de Santana, um amigo muito generoso comigo. A cada momento que eu peço ajuda, me socorra. Menciono dois dos marcantes apoios que me fez, primeiro foi a minha estadia na pousada, quando fui para Feira Santana com intuito de fazer concurso nas escolas de Inglês, onde fiquei lá dois dias, por busca de vaga para lecionar o idioma inglês e segundo foi o contato dele com Hospital Humano em Candeias e com uma das clínicas em Camaçari/Bahia, quando eu estava passando a situação alérgica que começou no final de 2019. Ele também sempre foi muito bom e paciente comigo. Com certeza, terei sempre a memória dele bem como dos outros amigos técnicos Charles Nilson de Castro, Dilson Lima Gonçalves, José Adilson, Alexandro de Lima Silva, Felipe Imidio Santos, Reinaldo Pereira de Aguiar, Marcus Vinnicius Dias, Dart Clea Rios Andrade Araujo, Márcio Eduardo de Lima Valverde, Marcos Moraes da Silva e a sua esposa, Ivana Góes de Santana.

Agradeço a meu grandíssimo amigo Jorge César Nogueira Ramos que me convidou para passar uns dias na sua casa, onde fui bem tratado com todo o respeito. Eu sou muito grato a ele por tudo que fez para mim. Destaco uma das mais nobres ajudas dele, foi quando eu queria comprar um note book (portátil) para fins acadêmicos, foi ele quem passou seu cartão em função de parcela. Por outro lado, agradeço a ele por ser meu padrinho na tomada de diploma, na minha primeira graduação, tendo Lindinalva Francisca Conceição que também aceitou ser minha madrinha. Agradeço a José Augusto de Sousa que tem firmado muito para mim, em várias circunstâncias. Agradeço aos seus bons tratos junto de sua esposa Érica Estevam de Santana e Alipio Praxedes e Néia Estevam (pais da Érica) no período em que fui passar uns dias com eles no Pernambués/Salvador. Agradeço a Sidney Santos de Jesus (mestre da capoeira) e ao prof Jair Cardoso dos Santos (antigo secretário de educação de Candeias/Bahia) e a Maria Doralice Casaes, uma amiga maravilhosa que sempre me ajudou.

Agradeço a Elaine Francine Ladeia dos Santos Silva, a seu marido Alexandro de Lima Silva, as suas duas gêmeas Isadora Fernanda Ladeia Silva e Isabele Cristina Ladeia Silva em Sorocaba/São Paulo. Agradeço ao Prof. Dr. Eduardo Antonio Estevam Santos por me orientar na graduação de Bacharelado em Humanidades cujo esforço foi extremamente brilhante e agradeço aos profs Paulo Sérgio Proença e Pedro Leyva por fazerem parte da minha banca naquele momento e sou grato também a dois últimos por serem os meus coordenadores no projeto de extensão. Agradeço aos meus irmãos e irmãs da comunidade islâmica de São

Francisco do Conde, conhecida também pelo Jovens Muçulmanos Unidos e sou grato pela confiança e respeito que eles me deram em poder liderá-los como imã. Agradeço especialmente aos meus entrevistado/as das ambas comunidades, Baticã Braima Ença Mané, Cálido Mango, Alassana Dem, Iero Candé, Abdul Hamid, Misbah Akanni e Abdul Hady Diouf, Aramatu Injai, Fatumata Binta Baldé, Aminata Arcadia Vaz Jaite e Gracinda Fanta Jau. Agradeço de novo a Aminata Arcadia Vaz Jaite e Gracinda Fanta Jau pelas suas ajudas que prestaram para mim quando eu estava com alergia, em que nem podia cozinhar, graças a elas por me servirem as comidas durante esses momentos.

Agradeço a Comunidade de Centro Cultural Islâmico da Bahia sob liderança do cheikh Abdul Hamid e Cristina Mendonça conhecida pela Cristina Karimah nos assuntos administrativos no CCIB que sempre me confiaram em fazer ponte entre ambas as comunidades, não só, mas como atenção que eles deram para nossa comunidade. Agradeço a ambos cheikhs Ali Abdune e Ahmad Mazloum da comunidade de São Paulo por me confiarem em servir como um fio condutor entre eles e a nossa comunidade. Eu sou grato a todos eles de poderem ajudar os muçulmanos em São Francisco do Conde. Agradeço especialmente a minha esposa Suncamba Djabi por aceitar se somar comigo e insha Allah, estaremos juntos meu *habíbi* (meu amor). Agradeço a Umo Camara uma pessoa muito especial para mim. Eu sou grato ao encorajamento e a motivação que ela me dá na vida.

Agradeço imensamente ao Prof. Dr. Daniel De Lucca por ser meu orientador na graduação de Bacharelado em Relações Internacionais que sempre mostra ser um dos incríveis orientadores. Ele não só me orientou em termos de trabalho de conclusão do curso, mas também em saúde, durante o meu difícil momento já mencionado. Eu sou muito grato com ele pelos seus conselhos, pelas caronas que ele me dava de Unilab para centro nesse momento. Também agradeço à Lia Laranjeira por contribuir com artigo que fez parte da nossa monografia. Eu agradeço a Iliassa Turé e Mamadu Seide por compartilharem comigo as suas experiências quando morávamos juntos. Por outro lado, agradeço aos meus colegas da mesma entrada de 2015.1, Salifo Danfa, Jorgito Francisco Cusna, Sene Carlos Indjai, Alassana Dem, Eurizando Gomes Caomique e Irvan Augusto Co.

E agradeço a todos professores, técnicos, estudantes e colegas do Campus dos Malês que de alguma forma não pude lembrar pelo nome. Finalmente e especialmente, eu agradeço aos colegas estudantes e professores do Grupo Órbita: Tacilla da Costa e Sá Siqueira Santos, Joyce Amancio de Aquino Alves Salvar, Enzo Lenine Nunes Batista Oliveira Lima, vladimir spencer borges martins, Locarine Mendes, Manuela Gomes Pereira, Roseane Abraão, Elisa

Gonçalves, Nilton Gomes, Nemésio Alves Sá, Marcelino Alves, Larissa Welane, Adaysan Do Espírito Santo, Jacque Mario Almeida Ié, Joselda Umbelina e Ussumane Embalo.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar o Islã transnacional e suas conexões entre a África Ocidental e a Bahia, buscando examinar como as comunidades afro-muçulmanas de Salvador e São Francisco do Conde articulam sua experiência migratória e desenvolvem práticas religiosas que atravessam fronteiras. Para tal, o trabalho está dividido em quatro partes. A primeira introduz o problema da pesquisa e seu método, destacando o lugar do Islã nas Relações Internacionais de modo a compreender sua pertinência como campo de estudo. Posteriormente se discute aspectos da história global do Islã, considerando sua trajetória na África Ocidental e sua difusão no Brasil. A terceira parte volta-se para a formação do Centro Cultural Islâmico da Bahia (CCIB), em Salvador, e a quarta para a situação dos estudantes muçulmanos da UNILAB na cidade de São Francisco do Conde. Deste modo, o trabalho pretende analisar as conexões destas duas comunidades religiosas nas redes transnacionais do Islã, dando especial atenção ao lugar dos imigrantes muçulmanos oriundos da África Ocidental e residentes na Bahia.

Palavra-chave: Islamismo - Relações. Muçulmanos - África. Muçulmanos - Bahia. Negros muçulmanos.

المخلص:

إن الهدف من هذا العمل يتلخص في تحليل الإسلام عبر الوطني وروابطها بين غرب أفريقيا و Bahia، في محاولة لفحص الكيفية التي يعبر بها المسلمون من السلفادور وساو فرانسيسكو دو كوندي عن خبراتهم في مجال الهجرة وتطوير الممارسات الدينية التي تعبر الحدود. ولهذا، ينقسم العمل إلى أربعة أجزاء. الأول يطرح مشكلة البحث وطريقة عمله، فيسلط الضوء على مكان الإسلام في العلاقات الدولية لفهم أهميته كمجال للدراسة. وفي وقت لاحق، تُناقش جوانب من تاريخ الإسلام العالمي، نظراً لمسار الإسلام في غرب أفريقيا وانتشاره في البرازيل. ويركز الجزء الثالث على تشكيل المركز الثقافي الإسلامي في باهيا (م ث إ ب)، في السلفادور، والرابع على وضع الطلاب المسلمين في الرابطة في مدينة ساو فرانسيسكو دو كوندي. وعلى هذا فإن العمل يهدف إلى تحليل الروابط بين هاتين الطائفتين الدينيتين في الشبكات عبر الوطنية للإسلام، مع إيلاء اهتمام خاص لمكان المهاجرين المسلمين من غرب أفريقيا والمقيمين في باهيا.

الكلمة الرئيسية: الإسلام عبر الوطني، المهاجرون المسلمون من أصل أفريقي، باهيا، غرب أفريقيا.

RESUMU

Objetivu di es tarbaju i pa analisa Islã transnasiona ku si koneksions entri África Ocidental ku Bahia, na buska examina kuma ki kumunidades afro-muçulmanas di Salvador ku São Francisco do Conde ta articula se isprensa imigratoria ku disinvolti praticas religiosas ku ta trabesa fronteras. Pa kila, es tarbaju sta divididu na kuartu partis. Primeru na intruduzi problema di piskisa ku si metodo, nunde ki i na distaka lugar di Islã na Relasons Internasionais asim pa compendi si pertinensa suma kampu di studu. Pustriormenti i na diskuti aspektus di storia global di Islã, na konsidera si trajetoria na África Ocidental ku si difuson na Brasil. Turseru parti na volta pa formason di Centro Cultural Islâmico di Bahia (CCIB), na Salvador, i kuartu pa situason di studentis musulmanus di UNILAB na cidade di São Francisco do Conde. Des modo, tarbaju pertendi analisa koneksions di es dus kumunidades religiosos na redis transnasionais di Islã, na da spesial atenson na lugar di imigrantis musulmanus originarios di África Ocidental ku kilis ku residi na Bahia.

Palabra cavi: Islã transnasiona, imigrantis afro-musulmanus, Bahia, África Ocidental.

RÉSUMÉ

Le but de ce travail est d'analyser l'Islam transnational et ses connexions entre l'Afrique de l'Ouest et Bahia, cherchant à examiner comment les communautés afro-musulmanes de Salvador et São Francisco do Conde articulent leur expérience immigrative et développent des pratiques religieuses qui traversent les frontières. Pour ce faire, le travail est divisé en quatre parties. La première introduit le problème de la recherche et sa méthode, soulignant la place de l'Islam dans les Relations Internationales afin de comprendre sa pertinence comme champ d'étude. Plus tard, on discute des aspects de l'histoire globale de l'Islam, compte tenu de sa trajectoire en Afrique de l'Ouest et de sa diffusion au Brésil. La troisième partie porte sur la formation du Centre culturel islamique de Bahia (CCIB) à Salvador, et la quatrième sur la situation des étudiants musulmans de l'UNILAB dans la ville de São Francisco do Conde. Ainsi, le travail vise à analyser les connexions de ces deux communautés religieuses dans les réseaux transnationaux de l'Islam, en accordant une attention particulière à la place des immigrants musulmans originaires d'Afrique de l'Ouest et résidant à Bahia.

Mot-clé : Islam - Relations. Musulmans - Afrique. Musulmans - Bahia. Musulmans noirs.

ABSTRACT

The objective of this work is to analyze transnational Islam and its connections between West Africa and Bahia, seeking to examine how the African communities Muslims from Salvador and São Francisco do Conde articulate their immigration experience and develop religious practices that cross borders. For this, the work is divided into four parts. The first introduces the problem of research and its method, highlighting the place of Islam in international relations in order to understand its relevance as a field of study. Later, aspects of the global history of Islam are discussed, considering its trajectory in West Africa and its spread in Brazil. The third part focuses on the formation of the Islamic Cultural Center of Bahia (ICCB), in Salvador, and the fourth to the situation of the Muslim students of UNILAB in the city of São Francisco do Conde. Thus, the work aims to analyze the connections of these two religious communities in the transnational networks of Islam, paying special attention to the place of Muslim immigrants from West Africa and residents in Bahia.

Keywords: Black Muslims. Islam - Relationships. Muslims - Africa. Muslims - Bahia.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	10 Countries With the Largest Muslim Populations, 2010 and 2050	23
Figura 2	Mapa representando a expansão islâmica na África	27
Figura 3	IBGE, Censo demográfico 2010	40
Figura 4	Centro Cultural Islâmico da Bahia	42
Figura 5	Cheikh Abdul Hamid dirigindo a reza no CCIB, um espaço transnacional	43
Figura 6	Acervo da Comunidade de São Francisco do Conde e de Salvador, Ramadan	45
Figura 7.1	Acervo da Comunidade de São Francisco do Conde e de Salvador, encontro mensal da comunidade islâmica dos estudantes em São Francisco do Conde	54
Figura 7.2	Acervo da Comunidade de São Francisco do Conde e de Salvador, encontro mensal da comunidade islâmica dos estudantes em São Francisco do Conde	55
Figura 8	Acervo da Comunidade de São Francisco do Conde e de Salvador, Tabasqui	56
Figura 9	Acervo da Comunidade de São Francisco do Conde e de Salvador Divulgação do islã na Itabaiana, 21/08/2018	58

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

WPR – World Population Review

UNILAB – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

PROEX – Pró-Reitoria de Extensão, Arte e Cultura

Pibeac – Programa de Bolsa de Extensão, Arte e Cultura

CCIB – Centro Cultural Islâmico da Bahia

PRC – Pew Research Center

PIDE – Polícia Internacional e de Defesa do Estado

MAPING – Mapping The Global Muslim Population

CEDEAO – Comunidade Econômica dos Estados da África Ocidental

WAMY – World Assembly for the Muslim Youth

FAMBRAS – Federação das Associações Muçulmanas do Brasil

CDIAL – Center for Dissemination of Islam in Latin America

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

UFBA – Universidade Federal da Bahia

UNEB – Universidade do Estado da Bahia

RABITA – Liga do mundo islâmico

CPLP – Comunidade dos Países de Língua Portuguesa

SUMÁRIO

1. Introdução

1.1 Pesquisando o Islã transnacional ————— p. 15

1.2. Método e estratégia de pesquisa ————— p. 18

1.3. O Islã nas Relações Internacionais ————— p. 19

2. O Islã na África Ocidental e no Brasil

2.1. Islã na África Ocidental ————— p. 27

2.2. Islã no Brasil ————— p. 34

3. Imigração e comunidade islâmica em Salvador

3.1. O Centro Cultural Islâmico da Bahia (CCIB) ————— p. 42

3.2. Imigração de afro-muçulmanos em Salvador ————— p. 45

4. Imigração e comunidade islâmica em São Francisco do Conde

4.1. A comunidade islâmica de São Francisco do Conde ————— p. 54

4.2. Formação religiosa e trajetórias no Islã ————— p. 59

4.3. Viagem ao Brasil, desafios nas práticas da fé ————— p. 63

4.4. Estranhamentos: da curiosidade à hostilidade ————— p.68

5. Considerações finais ————— p. 74

Referências ————— p. 79

1. INTRODUÇÃO

1.1. Pesquisando o Islã transnacional

O tema inicial deste trabalho é fruto do projeto de TCC defendido no Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades, intitulado *Islamofobia e Terrorismo: relatos e experiências de estudantes guineenses de intercâmbio acadêmico*. Desde que cheguei para estudar no Campus dos Malês, comecei a pensar nesta temática e descobri que é preciso escrever sobre o Islã. Pois desde os eventos de 11 de setembro de 2001, esta religião se tornou um assunto muito preocupante, no campo da política e também da segurança internacional, fazendo com que os fiéis muçulmanos fossem vistos até hoje como inimigos.

O Islã é uma religião monoteísta cujos seus praticantes, muçulmanos, encontram-se em países diferentes. Seu nome vem da palavra árabe *salam* (paz e submissão total à vontade de *Allah*). Assim, o sujeito muçulmano traz este elemento pacífico na definição de sua religião. O terrorismo que é cometido por alguns indivíduos em nome do Islã, deixam muitos os fiéis preocupados e em situação delicada, pois suja e deturpa a imagem da religião e seus seguidores. Por vezes, acontecem ataques terroristas que são condenados publicamente, mas nem sempre percebe-se que os fiéis islâmicos também condenam a violência e a injustiça. É preciso que se considere também esses factos, para compreender de modo mais complexo o modo como o Islã está inserido nas relações internacionais. Se as outras identidades religiosas ou não religiosas se preocupam em fazer a paz no mundo, a religião islâmica também pode ser entendida como protagonista da paz mundial. Religiões não são violentas em si, mas alguns de seus seguidores podem, por vezes, ser. O cristianismo, o judaísmo, o hinduísmo, o protestantismo evangélico, o budismo e as religiões de matrizes africanas não buscam a morte dos outros. O Islã também não.

É neste sentido que nos parece importante compreender o Islã à luz das Relações Internacionais, de seus problemas e lógicas políticas situadas, como manifesta na própria *Sharia*. A jurisprudência islâmica reconhece aos muçulmanos o direito de se defenderem, uma luta que pode estar atrelada à busca da justiça e da paz, ou mesmo como resposta a um ato violento ou de perseguição. Isso já ocorria na época do profeta Muhammad, quando havia muitas perseguições e violências contra os muçulmanos, durante o primeiro estágio do Islã em Meca, quando os muçulmanos eram minoritários na península arábica.

Por vezes, o termo “islamita¹”, para Dicio, é utilizado por algumas pessoas, como sinônimo do "muçulmano", contudo o primeiro termo está associado à pessoa que segue uma religião, entendida pelas mesmas supracitadas como doutrina fundada pelo profeta Maomé. Este debate é importante, pois para os muçulmanos, a religião islâmica não foi fundada pelo profeta Muhammad, mas sim por Allah. Muhammad teria vindo como o último profeta, o mensageiro tido como selo de profecia para passar a mensagem para toda a humanidade. Nesse sentido, o termo “maometano”- já, muito utilizado pelos europeus no período histórico das Cruzadas e que pode ser lido, por exemplo, na *Divina Comédia* de Dante Alighieri - também não é útil, nem respeitoso, para se referir aos fiéis do Islã, visto que é uma vinculação do nome do profeta à religião, como se o Muhammad fosse o principal objeto da religião em si.

O Islã tem uma longa história. Teve sua primeira grande expansão no século VII, logo depois da morte do profeta Muhammad². Nessa época, seus objetivos estavam voltados para a difusão em todo mundo, como sendo uma religião monoteísta, uma vez que estes personagens históricos se viam como *mujahidun fi-sabilillahi* (lutadores no caminho de Allah). Guerras eram travadas, acordos eram estabelecidos e formavam-se redes comerciais que conectavam diferentes povos, territórios e autoridades políticas. Pode-se dizer que a dimensão internacional e transfronteiriça da religião começou já naquela época, antes mesmo que se pensasse nos conceitos modernos das relações internacionais e das conexões transnacionais.

Com o avanço da globalização e as novas tecnologias, viu-se um aumento no fluxo de interações, onde os meios de transportes e comunicações facilitaram as mobilidades dos seres humanos, isso acabou impactando muito na ampliação da comunidade ampliada do Islã. Também chamada de *ummah* em árabe, este conceito abrange todos os muçulmanos, como se fosse uma “teia de uma aranha” que os envolve. Entende-se que, a língua árabe é um fator importante dentro da comunidade islâmica mundial que se tornou um potente conector da religião em si, e muitos dos ensinamentos na comunidade muçulmana ocorrem através do aprendizado do árabe. Por essa razão, creio ser importante considerar minha trajetória e experiência adquirida neste ambiente linguístico, cultural e religioso, visto que estes saberes constituem condição básica para o próprio desenvolvimento da pesquisa.

¹ DICIO. **Significado de Islamita**. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/islamita/>> Acesso em: 18 de agosto de 2021.

² Sempre que um/uma muçulmano/a ouvir o nome do profeta Muhammad ser mencionado, é necessário que pronuncie *salallahu aleihim wassalam*, “que a paz e a benção de Allah estejam com ele”.

Eu nasci e cresci num contexto islâmico no qual toda a minha família era praticante desta fé. Cresci em Guiné-Bissau, África Ocidental, e na cidade de Bissau, no Bairro Militar, o mais populoso da capital. Com cinco anos comecei a receber instruções, em casa, na modalidade de *Magglis*³. Meus pais me colocaram numa escola (*madrassa*), de caráter luso-árabe em 1995. Ali, eu estudava de manhã português e à tarde árabe, além de outros componentes. Em 2001, me mudei para uma outra escola com a mesma característica educativa. Finalmente, em 2007, fiz a mudança para o Centro Escolar Attadamum também com a característica luso-árabe, a Escola de Autogestão, onde eu fiz meu ensino secundário, em 2012. A língua árabe abriu um novo mundo e um grande desafio para mim, que consistiu numa aprendizagem contínua, desde o ensino primário, passando pelo secundário, até aos dias de hoje. Neste período de minha formação, entre 2007 e 2014, me dediquei a ensinar o árabe e Alcorão para crianças, adolescentes, adultos como também idosos, inclusive para minha família, na modalidade de *homeschooling*.

Ao chegar no Brasil, comecei a ensinar no projeto de extensão “valorizando diferenças: língua e cultura árabe” na UNILAB, tendo o professor Paulo Sérgio de Proença, como coordenador, Pedro Costa Leyva, como vice-coordenador e, Salifo Danfa e Alassana Dem como monitores do curso de árabe. Em 2019, passei a ensinar em outra modalidade do projeto com o mesmo tema que foi financiado pelo PROEX, agora como bolsista de PIBEAC. Dessa vez, tendo professora Lidia Lima da Silva como coordenadora, e Pedro Costa Leyva como vice-coordenador. Os objetivos dos projetos executados, foram de ministrar curso de língua árabe em dois módulos; organizar palestras sobre cultura árabe; propor ações que possibilitem desfazer a visão negativa sobre a cultura árabe e a religião islâmica construída no mundo ocidental; incentivar a comunidade de São Francisco do Conde e de outros municípios vizinhos a participar das atividades da universidade e da própria construção da UNILAB; estimular a participação dos interessados no curso e nos debates propostos por este projeto.

No que se refere à comunidade islâmica de São Francisco do Conde, comecei a ensinar a língua árabe por um curto período, mas com a pandemia causada pelo novo coronavírus, passei a oferecer o curso de árabe-alcorânico todos os domingos à noite pelo *Google Meet*. Todas essas experiências me ajudam a manter e aprofundar o meu conhecimento em árabe e

³ *Magglis* é uma palavra árabe que significa “assembleia” mas que é utilizada para caracterizar a aprendizagem tradicional, na qual os alunos se sentam em círculo, numa roda de aprendizagem, com *Mu-allim*, “professor”, para prática do Alcorão e outros livros. Em Guiné-Bissau cada etnia vinculada a religião islâmica, usa uma denominação de sua própria língua, como no caso dos grupos étnicos djacanca, mandiga, que usam o termo *Carantá* ao invés de *Magglis*.

também contribuíram para o desenvolvimento desta pesquisa, que resulta de minha própria trajetória educacional e de vida.

1.2. Método e estratégia de pesquisa

Metodologicamente o presente Trabalho de Conclusão de Curso está baseado em pesquisa bibliográfica e empírica. Serão analisados artigos, estudos específicos e *sites* a respeito da literatura sobre a imigração e a história do Islã na África Ocidental e no Brasil. Além disso, este estudo se baseia em pesquisa de campo de caráter qualitativo, utilizando-se da técnica de entrevista e incorporando procedimentos caros à história oral, de modo a recontar e reconstruir aspectos da formação do Centro Cultural Islâmico da Bahia (CCIB). As entrevistas também abriram caminho para conhecer melhor a trajetória dos imigrantes muçulmanos que vieram da África Ocidental à Bahia, destacando suas relações com a religião, com sua terra de origem e com a própria experiência de deslocamento. Estas entrevistas foram semiestruturadas, baseadas num conjunto de questões previamente definidas, e permaneceram mais abertas para as novidades e o caráter imprevisível do relato e da narrativa. Entre os integrantes da comunidade islâmica de São Francisco do Conde e Salvador, ao total foram entrevistadas onze pessoas: Baticã Braima Ença Mané, Cálido Mango, Alassana Dem, Iero Candé, Abdul Hamid, Misbah Akanni, Abdul Hady Diouf, Aramatu Injai, Fatumata Binta Baldé, Aminata Arcadia Vaz Jaite e Gracinda Fanta Jau. As entrevistas com os imigrantes muçulmanos são fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa, elas fornecem os elementos para compreender, a partir do ponto de vista dos atores, como o Islã em Salvador e São Francisco do Conde estabelece arranjos locais atados às conexões transnacionais, que envolvem lugares sagrados e de culto, instituições religiosas e diferentes pessoas, na Bahia e na África Ocidental.

É bom ressaltar também que, aqueles que participam das entrevistas possuem razões diversas para a imigração, num caso é o estudo, noutro caso são atividades econômicas e laços familiares. No caso dos estudantes, eles vêm da Guiné-Bissau e estão devidamente matriculados na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB), no Campus dos Malês de São Francisco do Conde. Já os entrevistados de Salvador vêm da Nigéria e Senegal, estão ligados a redes de comércio e também ao Centro Cultural Islâmico da Bahia (CCIB). Todas estas pessoas vivem atualmente no estado da Bahia.

Enquanto instrumento de pesquisa será utilizado o método qualitativo, e a partir de uma análise dos materiais coletados, por meio da técnica de entrevistas, procuraremos interpretar as

experiências dos imigrantes muçulmanos, seus saberes e suas relações que atravessam fronteiras. Imagens, tabelas e mapas retirados de sites também serão utilizadas para constituir o argumento da pesquisa, contribuindo com a análise.

Por último, importa destacar a proximidade com o método etnográfico e de observação participante aqui utilizado como estratégia de pesquisa. Este método não adquire recorrente proeminência no estudo das Relações Internacionais, quase sempre voltado a problemas de grande escala, mas que devido à particular inserção do autor deste TCC - um africano, imigrante no Brasil, muçulmano, estudioso do Islã e da língua árabe - muitas das problemáticas aqui trazidas foram vividas e experimentadas de perto.

1.3. O Islã nas Relações Internacionais

A transnacionalidade da religião islâmica é decorrente da história de seu expansionismo, mas também das migrações e relações econômicas e políticas travadas pelos Estados e organizações muçulmanas. Devido a sua dinâmica e história, o Islã, e as religiões em geral, são questões importantes para as Relações Internacionais, configurando um objeto pertinente para a disciplina. A própria “teoria de relações internacionais baseia-se na premissa de que, historicamente, a religião foi de importância central para diversos resultados políticos - tanto dentro dos países quanto entre eles - em diversas partes do mundo” (HAYNES, 2016, p.26).

Não é o objetivo deste trabalho, mas é possível compreender o lugar do Islã no jogo mais duro da *realpolitik*, uma vez que não existe nenhum país islâmico que não faça o uso do armamento militar para se proteger das futuras ameaças - mesmo a Palestina, cuja baixa tecnologia bélica não permite que consiga se defender da hostilidade militar que emana do Estado de Israel. Por sua vez, a Arábia Saudita, país de maioria sunita, e o Irã, de maioria xiita, destacam-se como os mais importantes Estados islâmicos⁴ contemporâneos e ambos investem pesado no setor de defesa e segurança. A maior parte dos armamentos da Arábia Saudita provém de outros países, principalmente dos Estados Unidos. O Irã, por sua vez, possui uma produção nacional, além de comprar dos seus parceiros estratégicos na Ásia, como China e Rússia. Esses arsenais, com certeza, servem para proteção das ameaças dos inimigos. Similarmente, outros

⁴ Neste trabalho utilizamos a noção de "Estados islâmicos" para nos referir aos países que adotam constitucionalmente, as leis islâmicas (*Shariah*) como as suas normas ou legislações. Ao passo que, os terroristas usam esse conceito (dele) para definirem ou sustentarem os seus comportamentos em nome do Islã, que na maioria dos casos, envolvem atentados e sacrifícios de mártires. Assim, um Estado islâmico é aquele cujo país ou território é reconhecido internacionalmente, onde as regras islâmicas são aplicadas de acordo com a jurisprudência islâmica.

países não islâmicos possuem a mesma característica, como se pode entender, o realismo pressupõe a manutenção da soberania e o esforço de dissuasão de possíveis agressões.

Assim, o Islã pode ser visto como um fenômeno geopolítico e geoestratégico, devido ao seu expansionismo nos territórios. Contudo, ele não é uma religião homogênea, mas movida pelos interesses situados dos seus praticantes sem promover, necessariamente, o chamado terrorismo. Diferentemente do que diz Samuel Huntington, que associa diretamente o Islã ao terror. Este autor, em *Choque de civilizações*, vislumbra a civilização islâmica como uma totalidade coesa e homogênea, que necessariamente entraria em conflito direto com a civilização ocidental (HUNTINGTON, 1997). Huntington sustenta que a principal ameaça do pós-Guerra Fria à sociedade internacional deriva das variadas formas de “extremismo islâmico.” Este tipo de argumento reforça o discurso colonial orientalista e abre espaço para o racismo religioso e a islamofobia⁵.

Assim, este trabalho dialoga mais com as perspectivas críticas abertas por Edward Said (1996) e Todorov (2010), que contrapõem os discursos anti-orientais e anti-islâmico em seus respectivos livros *Orientalismo: Oriente como invenção do Ocidente* e *O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações*. Como estes dois autores argumentam, árabes e muçulmanos são frequentemente estigmatizados pela visão ocidental como se fossem bárbaros e incivilizados, herdeiros de conflitos e incapazes de conviver em sociedade.

Como doutrina religiosa, o Islã possui suas próprias diretrizes que aproximam seus fiéis e estão vinculadas às leis islâmicas (*Shariah*) que são fundamentadas a partir de dois principais livros sagrados: Alcorão e Relatos e/ou Ensinamentos Proféticos⁶. Estas regras fortalecem a noção de uma comunidade universal de muçulmanos. Necessariamente, para o funcionamento da religião islâmica a partir da *ummah* são definidos e escolhidos líderes islâmicos que vão orientar as comunidades. Chamadas *ulemás* (sábios), essas pessoas podem ser consideradas “tomadoras de decisões” (*decisions makers*) por lhes serem atribuídos poderes sobre os muçulmanos, tendo em conta os seus perfis nas redes locais, regionais transnacionais. São um grupo de intelectuais que elaboraram um programa, uma linguagem e uma forma de pensar o

⁵ O termo islamofobia, de acordo com Priscila Silva dos Santos (2016, pp. 79-90), aparece escrito pela primeira vez na França na década de 1920 como *islamophobie* e irá reaparecer na década de 1970.

⁶ O Alcorão Sagrado fala de todas as leis e modos de vida, ele é composto pelas palavras divinas de Deus, as quais seus profetas e mensageiros transmitiram para os homens. Considera-se igualmente importante, o Livro *Riadh-us-Sálihín* - “O jardim dos virtuosos” -, obra que consiste em relatos e ensinamentos do Profeta Muhammad, que supervisiona todas as regras de um crente ou obediente, afim de se poder guiar em benfeitoria das boas práticas como um seguidor, também ele é um complemento do Alcorão Sagrado.

Islã a partir dos citados livros sagrados, cuja influência impregnou as organizações muçulmanas no século XX, em específico as sunitas (SILVA, 2002).

Silva (2002) afirma que os *ulemás* são importantes atores transnacionais. Diferentemente de outros atores explicitamente políticos, eles são os atores religiosos considerados não-estatais, já seu objetivo central volta-se centralmente para a fé e os fiéis e não governos ou instituições do Estado, e desta posição podem exercer poder no cenário internacional. “Enquanto os interesses e objetivos desses atores diferem indubitavelmente, o que eles têm em comum é a habilidade e inclinação de agir nas relações internacionais de modo a prosseguir seus objetivos” (HAYNES, 2016, P. 23).

Esses atores religiosos conseguem se manter ligados mesmo estando distantes. Geralmente, têm suas sedes institucionais acompanhadas pelas normas e regras religiosas, tendo uma ou várias representações espalhadas dentro de um país ou ao redor do mundo, de modo que seus perfis são vistos num espaço internacional. Muitas escolas, mesquitas, poços, *zakats*, bolsas de estudo e da peregrinação estão baseadas em linhas de financiamento que têm origem nos grandes países islâmicos ou ricas personalidades muçulmanas. Esta rede global de recursos, personalidades e instituições islâmicas constituem a infraestrutura material que dá forma a *ummah*.

Importantes Estados-nação de maioria islâmica são os principais financiadores destas ações, eles também firmam acordos multilaterais em prol de um futuro melhor para a religião e seus fiéis no mundo. Como aponta Maria Cristina de Castro, estudiosa do Islã no Brasil, a respeito do investimento feito neste país.

Arábia Saudita, Kuwait e Emirados Árabes Unidos cooperaram de alguma forma com a construção desta e de outras mesquitas no Brasil. Estes países, juntamente com o Egito, seriam os principais colaboradores internacionais do processo de institucionalização do Islã no contexto local. Financiam *sheikhs* para dar aula de árabe e religião no Brasil e fornecem educação religiosa para líderes muçulmanos locais naqueles países. (CASTRO, 2014, P. 149).

Estes países e seus líderes políticos e religiosos constituem *global players* e podem atuar no campo religioso internacional conjuntamente e com objetivos geoestratégicos específicos. Eles conseguem mobilizar uma grande massa populacional e atingem quase todas as nacionalidades. Um exemplo, é o tipo de comunicação e coordenação que foi estabelecido pelos centros religiosos no contexto da pandemia, tal como foi publicado pela revista The Lancet (2021), "Estudiosos muçulmanos alertam que a vacina COVID-19 é permitida durante o

Ramadã, sem invalidar o jejum. A afirmação, feita em março de 2021, do presidente das Duas Mesquitas Santas na Arábia Saudita, deve acalmar quaisquer preocupações religiosas⁷.” Entretanto, o Islã não é homogêneo em termos de doutrina nem de fiéis, também sua forma de difusão não se realiza do mesmo modo em que os principais líderes políticos ou *ulemâs* planejaram de antemão. A *ummah* é um fenômeno internacional complexo.

Castro (2014) afirma que “o Islã constitui a religião que mais vem crescendo no mundo, ao mesmo tempo em que assume o papel de alvo de um processo de “demonização” de toda uma religião e seu conjunto de fiéis.” Ainda são “mais de 1,5 bilhões de muçulmanos⁸ pelo mundo na busca da paz e harmonia internacionais.” Segundo a *World Population Review* (2021) “O Islã é a segunda maior religião do mundo, com 1,9 bilhões de muçulmanos” e esta população “é dividida principalmente entre 1,5 bilhão de muçulmanos sunitas e 240-340 milhões de muçulmanos xiitas, com alguns outros pertencendo a denominações menores”. Sendo que o maior número deles encontra-se na Ásia e na África.

Indonésia - 227,226,404, [...] tem a maior população muçulmana do mundo, com mais de 227 milhões de pessoas se identificando como muçulmanas. Paquistão - 204,194,370. A República Islâmica do Paquistão designa o Islã como a religião estatal deste país, que também é referido como o “centro global do Islã político.” Índia - 189 milhões [...] tem a terceira maior população muçulmana do mundo. Bangladesh - 148.607.000. Nigéria - 95.316.131 [...] tem a quinta maior população muçulmana do mundo e a maior população muçulmana da África. (NAG, 2019)⁹.

Num outro momento, *World Population Review*, (2021), apresenta que “O maior país muçulmano é a Indonésia, onde tem cerca de 229 milhões de muçulmanos [...]. Os muçulmanos na Indonésia são cerca de 99% sunitas, 0,5% xiitas e 0,3% ahmadi¹⁰.” Apontou também os países na tabela abaixo em ranking, mostrando a quantidade da população muçulmana, no presente ano. A sua projeção entre 2010 e 2050 é uma tendência que não depende apenas dos

⁷ Fonte original: The Lancet (2021), “Muslim scholars advising that the COVID-19 vaccine is permissible during Ramadan, without invalidating the fast. The statement, made in March, 2021, from the president of Two Holy Mosques in Saudi Arabia, should allay any religious concerns.”

⁸ Dossiê Organização da Conferência Islâmica. Disponível em: <<https://minionu15anoscsnu.wordpress.com/2014/08/03/dossie-organizacao-da-conferencia-islamica/>>a Acesso 27/08/2020.

⁹ Fonte original: Indonesia - 227,226,404, [...] has the largest Muslim population in the world, with over 227 million people identifying as Muslim. Pakistan -204,194,370. The Islamic Republic of Pakistan designates Islam as the state religion of this country, which is also referred to as the “global center of political Islam.” India - 189,000,000 [...] has the third-largest Muslim population in the world. Bangladesh - 148,607,000. Nigeria - 95,316,131 [...] has the fifth largest Muslim population in the world and the largest Muslim population in Africa. (NAG, 2019).

¹⁰ Fonte original: “The largest Muslim country is Indonesia where an estimated 229 million Muslims [...]. Muslims in Indonesia are about 99% Sunni, 0.5% Shia, and 0.3% Ahmadi.”

difusores, mas de inúmeros fatores e da própria onda que o Islã vem tendo desde o advento de 11 de setembro de 2001. Pois, mesmo que o Islã esteja sendo usado pelos terroristas, maculando a imagem dos seus praticantes, ele continua sendo de alguma forma, a religião que as pessoas buscam para conversão, com ou sem imposição.

Figura 1

10 Countries With the Largest Muslim Populations, 2010 and 2050

	2010 MUSLIM POPULATION	% OF WORLD'S MUSLIM POPULATION IN 2010		2050 MUSLIM POPULATION	% OF WORLD'S MUSLIM POPULATION IN 2050
1 Indonesia	209,120,000	13.1%	1 India	310,660,000	11.2%
2 India	176,200,000	11.0	2 Pakistan	273,110,000	9.9
3 Pakistan	167,410,000	10.5	3 Indonesia	256,820,000	9.3
4 Bangladesh	134,430,000	8.4	4 Nigeria	230,700,000	8.4
5 Nigeria	77,300,000	4.8	5 Bangladesh	182,360,000	6.6
6 Egypt	76,990,000	4.8	6 Egypt	119,530,000	4.3
7 Iran	73,570,000	4.6	7 Turkey	89,320,000	3.2
8 Turkey	71,330,000	4.5	8 Iran	86,190,000	3.1
9 Algeria	34,730,000	2.2	9 Iraq	80,190,000	2.9
10 Morocco	31,930,000	2.0	10 Afghanistan	72,190,000	2.6
Subtotal	1,053,010,000	65.8	Subtotal	1,701,070,000	61.6
Subtotal for Rest of World	546,700,000	34.2	Subtotal for Rest of World	1,060,410,000	38.4
World Total	1,599,700,000	100.0	World Total	2,761,480,000	100.0

Source: The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050. Population estimates are rounded to the nearest 10,000. Percentages are calculated from unrounded numbers.

PEW RESEARCH CENTER

11

Espera-se que as populações muçulmanas cresçam em número absoluto em todas as regiões do mundo entre 2010 e 2050. Na região Ásia-Pacífico, por exemplo, espera-se que a população muçulmana atinja quase 1,5 bilhão em 2050, contra cerca de 1 bilhão em 2010. O número de muçulmanos na região do Oriente Médio-Norte da África deverá aumentar de cerca de 300 milhões em 2010 para mais de 550 milhões em 2050. Estima-se que a população muçulmana na África subsaariana duplique, passando de cerca de 250 milhões em 2010 para cerca de 670 milhões em 2050. O número absoluto de muçulmanos também é projetado para aumentar em regiões com populações muçulmanas menores, incluindo a Europa e a América do Norte. [...] A parte da população da África subsaariana que é muçulmana também deverá crescer nas próximas décadas, de cerca de 30% em 2010 para 35% em 2050. Enquanto isso, a esmagadora maioria da população no Oriente Médio e Norte da África é projetada

¹¹ Pew Research Center.

para permanecer muçulmana - aumentando de cerca de 93% da população da região em 2010 para 94% em 2050. (Pew Research Center, 2011)¹².

Em termos mais práticos, os principais atores responsáveis pela difusão internacional do Islã, são missionários, comerciantes, imigrantes, estudantes e os outros muçulmanos que vão para o estrangeiro por motivos variados. E ao se deslocarem, eles levam consigo seus repertórios socioculturais, religiosos, econômicos e políticos. Fora de casas, eles tendem a seguir as obrigações da fé, sendo-lhes recomendados a prática da *Salah*¹³ cinco vezes por dia, sempre voltada à Meca. Com frequência, os imigrantes muçulmanos buscam comunidades religiosas locais para se congregarem uns com os outros na nova sociedade anfitriã.

Esta pesquisa busca contextualizar e caracterizar aspectos desta dinâmica transnacional na Bahia, problematizando suas conexões com a África Ocidental e a experiência dos imigrantes afro-muçulmanos. As relações entre as nações não ocorrem somente por vias diplomáticas e negociações entre Estados, também não ocorrem unicamente por acordos de mercado e trocas comerciais, mas estas relações também podem ocorrer por vias religiosas, sobretudo por meio da presença e do contato de estrangeiros religiosos num outro país. Isso acontece não apenas com imigrantes muçulmanos em países cristãos - como o caso aqui estudado - mas também com católicos em nações de maioria evangélica, budistas em países protestantes, hindus em nações de maioria muçulmana etc. É neste sentido que o trabalho privilegia o conceito transnacional, pois está mais atento às relações entre pessoas, ideias e instituições religiosas que atravessam as fronteiras nacionais, secundarizando as relações propriamente entre os Estados - tradicionalmente atribuída ao conceito internacional - também os aparatos burocráticos e as situações específicas de cidadania, ainda que estes elementos também sejam aqui identificados e discutidos.

¹² Fonte original: Muslim populations are expected to grow in absolute number in all regions of the world between 2010 and 2050. In the Asia-Pacific region, for instance, the Muslim population is expected to reach nearly 1.5 billion by 2050, up from roughly 1 billion in 2010. The number of Muslims in the Middle East-North Africa region is expected to increase from about 300 million in 2010 to more than 550 million in 2050. The Muslim population in sub-Saharan Africa is forecast to more than double, growing from about 250 million in 2010 to nearly 670 million in 2050. The absolute number of Muslims also is projected to increase in regions with smaller Muslim populations, including Europe and North America. [...] The share of the population in sub-Saharan Africa that is Muslim also is expected to grow in the coming decades, from about 30% in 2010 to 35% in 2050. Meanwhile, the overwhelming majority of the population in the Middle East and North Africa is projected to remain Muslim – increasing from about 93% of the region’s population in 2010 to 94% in 2050. (Pew Research Center, 2011).

¹³ A *Salah* (reza) é uma prática feita pelos fiéis a partir de uma linguagem corporal e espiritual, onde eles rezam num tempo e num espaço específico, no qual as oito partes dos órgãos passam a ter contacto com a terra como a forma de conexão com Deus. *Salah* é uma das práticas mais importantes do Islã e geralmente é feita em direção à Caaba, a casa sagrada da cidade santa de Meca. Diferentemente da *dua* (súplica), que é um pedido feito por um fiel rogando a Deus para que sejam aceites as suas súplicas.

O Islã atravessa fronteiras, mas também se encontra submetido a elas. Ou seja, os muçulmanos têm seus deveres e direitos vinculados às leis e regras específicas do território em que se encontram, seja ele um cidadão nacional ou um estrangeiro. Mesmo em situações difíceis, como as que impuseram o distanciamento social devido a pandemia de Covid-19, muitas mesquitas e centros islâmicos foram fechados no mundo devido a decretos governamentais. “As autoridades sauditas apoiam as recomendações da Organização Mundial da Saúde (OMS) para o cancelamento de eventos sociais e religiosos” (UOL, 2020). Isso ocorreu também com outras religiões. O Islã pode ser praticado em vários lugares do mundo, mas deve se adequar aos contextos nacionais em que se encontra, seja em países laicos ou que professam alguma religião diferente. Para um imigrante desta fé, importa o percurso de um lugar para outro, o ambiente social e político que irá interagir com a sua crença. A religião islâmica se desloca, não se restringe a um só espaço, tampouco é monolítica em suas práticas e regras.

O Islã está presente em todo o mundo; em parte devido à migração e em parte ao trabalho missionário realizado, sem muito alarde, com base em ações sociais, distribuição de literatura e pela Internet, por meio de diversas web-pages.” (RIBEIRO, 2011, p.140).

Se o Islã pode assumir sua face transnacional, os imigrantes muçulmanos sempre possuem uma certa nacionalidade que necessariamente será colocada em jogo pelos poderes do Estado. Imigrantes passam por processos de documentação nos serviços da fronteira para sair de seus países ou para entrar em outros. E mesmo aqueles imigrantes que permanecem como “ilegais”, o são justamente por ação de uma legislação que os definem assim. Mas, além da documentação estatal, a religião também é uma importante forma de identidade do imigrante. E mesmo sendo mau vistos em certos contextos, muitos praticantes do Islã se sentem orgulhosos em levar esta identidade da esfera doméstica para a esfera internacional. Este aspecto do orgulho na vida dos fiéis imigrantes será melhor desenvolvido a partir das suas entrevistas, no terceiro e quarto capítulo.

Como já foi dito, não se pode refletir sobre o caráter transfronteiriço do Islã sem considerar a língua árabe e sua relação com as demais línguas em que os livros e textos sagrados da religião (Alcorão e Relatos proféticos) são lidos, interpretados e traduzidos, por meio do inglês, francês, português e espanhol. Diz-se que Alcorão foi revelado por Deus em língua árabe para o profeta Muhammad tendo o Arcanjo Gabriel como intermediário. Por isso, na

comunidade da fé islâmica, a língua árabe é tida como sagrada, transformada no padrão linguístico e litúrgico presente nas práticas de ensinamento religioso, a partir da qual, todos rezam, oram, lêem e ouvem o sermão.¹⁴ Importa acrescentar que, ao se converter ao Islã, a primeira coisa que se pronuncia, é a *Shahadah*¹⁵ (a testemunho da fé), colocando em palavras a afirmação de que não há outra divindade exceto Allah e que o profeta Muhammad é o seu servo e mensageiro. Geralmente, neste ato, quem responsabiliza a pessoa em professar a *Shahadah*, deve fazê-la repetir na língua que ela entende, caso a mesma que se converte não compreende árabe.

Nos dias de hoje, a divulgação do Islã ocorre principalmente por dois meios: o primeiro é o deslocamento concreto de pessoas de um lugar para outro, o segundo se faz através da internet, por fóruns de discussões, *chats*, *blogs* e redes sociais. Enquanto no passado distante era necessário montar caravanas para grandes viagens ou atravessar oceanos em navios precários, pode se dizer que a divulgação do Islã hoje assumiu outra forma, mediante a navegação nas redes sociais e criação dos portais que promovem a religião. Geralmente, os fiéis publicam os assuntos sobre o tema, com a publicação de textos, traduções, onde se organizam também os debates, palestras e eventos presenciais. O êxito de tudo isso fortalece a ideia da *Ummah* de um Islã transnacional bem conectado e informado *just in time*.

No século XXI, o uso dos *sites* islâmicos são importantes meios de comunicação nos ambientes transnacionais, facilitando a integração entre os fiéis, os espaços de reza e estudos. Estas plataformas são muito importantes sobretudo para os muçulmanos que se encontram longe de suas comunidades de origem, encontrando-se em viagem à trabalho, imigrados ou na diáspora. A partir dessa ferramenta virtual, consegue-se partilhar os saberes religiosos, acessar os endereços dos centros culturais e também avisar sobre situações difíceis ou estratégias de ajuda entre os fiéis.

¹⁴ No que diz respeito ao sermão feito pelos imãs durante *jumah* (reza de sexta-feira santa), em países cujas línguas não são árabe, é recomendado uso bilíngues: árabe e idioma local para atingir audiência dos que participam neste ato, igual modo nos atos de conversão e sensibilização ou apelo ao Islã, *addaawatu al-islamia*. Mas não necessariamente.

¹⁵ *Shahadah*, é uma testemunha da fé em Allah, no Islã, onde a pessoa a faz de uma forma livre e à vontade (com sem imposição a religião islâmica). Por isso, Islã não ensina radicalismo nem fanatismo e nem terrorismo aos muçulmanos.

assentamentos no litoral Índico e, dali, disseminaram a presença muçulmana para o interior da África Oriental¹⁷. De modo geral, a islamização no continente africano se difundiu muito mais pelo comércio e pela migração do que pela conquista militar, chegando ali com o expansionismo dos califados (califas, sucessores e companheiros) originários da península arábica.

Silva (2012) argumenta que já no século X pequenas comunidades muçulmanas encontravam-se dispersas na África Ocidental e, distribuídas nas rotas transaarianas, incrustavam-se nas cidades em bairros separados, em suas mesquitas, gozando de relativa autonomia política e vivendo sob leis islâmicas (SILVA, 2012). Estas regras e leis islâmicas acabaram desempenhando um papel importante no desenvolvimento das economias locais, pois regulavam e fomentavam um comércio mais equitativo¹⁸ entre os diversos assentamentos. E no percurso das trocas comerciais, aproveitava-se os encontros para também divulgar a fé. Assim, na África Ocidental, muitas conversões ocorreram no processo de comercialização. “A própria religião islâmica nasce no seio da sociedade comercial de Meca e pregada por um profeta que foi por um longo período também um comerciante” (SILVA, 2012, p.22).

O caráter inseparável da expansão islâmica com a ampliação de redes de comércio também teve impactos políticos na África Ocidental. Isso, pois os principais focos de conversão foram os chefes locais, estabelecendo assim maior alcance e influência nos territórios e povos a eles submetidos.

O islã contribuía para manter a identidade dos membros de uma rede ou de uma empresa disseminados em longas distâncias e localizados muito amiúde em país estrangeiro; ele permitia aos comerciantes de se reconhecerem e acelerarem as suas transações e previa sanções morais e rituais, obrigando o respeito de um código de conduta que tornava possíveis a confiança e o crédito. (SILVA, 2012, p.22).

A presença das comunidades muçulmanas na África Ocidental suscitou também a economia da noz de cola¹⁹ estabelecendo uma rede comercial que ligava, por meio de

¹⁷ **O fascinante universo da História.** Disponível em <<http://civilizacoesafricanas.blogspot.com/2010/04/o-islamismo-no-contidente-africano.html>> Acesso em: 28 de outubro de 2019.

¹⁸ O Islã proíbe a usura. Principalmente, quando se trata de transação comercial e juros bancários. Nesse perspectiva, o ensinamento islâmico, o torna *haram* (ilícito) contrário de *halal* (lícito).

¹⁹ “Desde os tempos antigos que as nozes de cola têm um papel importante em muitas sociedades africanas. Funcionam como dote de casamento e simbolizam a hospitalidade. Aos visitantes oferecem-se nozes de cola como

caravanas, Serra Leoa e até nos territórios Hauçás, no norte da atual Nigéria. Estes mercados de trocas foram adquirindo relativa autonomia e capacidade de governo, podendo incorporar muçulmanos estrangeiros nas comunidades locais. Os conselheiros destes assentamentos eram os *Ulemas*, sábios que foram os primeiros a morar nestas comunidades autônomas. Em suas viagens eles levavam consigo uma espécie de passaporte diplomático oferecido pela religião, o que lhes dava livre conduto e que fazia vários governantes da região os protegerem (MOTA, 2018, p. 27). As caravanas da noz de cola e, posteriormente, o sistema educacional islâmico trazido de Meca, foram instituições-chave no processo de expansão islâmica na África Ocidental.

Segundo (MOTA, 2018), o comércio de noz de cola também foi uma ponte para o estabelecimento de contatos com os Estados na Senegâmbia, na região da atual Guiné-Bissau. Indicações deste comércio foram encontradas nas fontes árabes, desde o século XIII. E os povos Mande, dentre eles, especificamente os falantes de língua Mandinga, foram vistos, desde o século XVI, como importantes sujeitos no empenho da produção, transporte e comercialização da noz de cola procedente da Serra Leoa e Guiné.

O processo de expansão islâmica na Senegâmbia influenciou o fluxo missionário rumo à região da atual Guiné-Bissau até a baía de Tagrin. A fragilidade cristã na concorrência com os muçulmanos é patente nas escritas jesuítas, figurando entre as causas que levaram ao abandono da Missão de Cabo Verde, em 1642 (MOTA, 2018, p.77).

Perante a presença europeia e colonial, o Islã da África Ocidental foi visto como um empecilho e um desafio para a igreja católica. A estratégia dos missionários consistia num método de tradução religiosa em que este pudesse triunfar sobre o Islã e as religiões locais. No que se refere à percepção do Estado colonial português perante o Islã na África, Pedro Artur Machaqueiro destaca dois tipos de posicionamentos da metrópole no colonialismo português tardio, após a Segunda Guerra Mundial.

Num primeiro momento, o Islã era visto como uma ameaça, devido a grande organização dos fiéis, pois levava-se em conta que eles poderiam derrubar ou dismantelar o poder colonial, enquanto as populações tidas como “animistas” e “fetichistas”, tanto de Guiné-Bissau quanto de Moçambique, tendiam a ser vistas como aliadas potenciais do *status quo*

colonial, além de mais fácil “assimilação”. Num segundo momento, após 1961, com o início da luta pela libertação nestes países, o Islã passou a ser visto como um possível aliado português, já que as forças anticoloniais e os movimentos de independência estavam associados a ideais marxistas e comunistas, anunciados como anti-clericais e anti-religiosos. Não por acaso, no fim do império português, agentes da inteligência colonial (PIDE) buscaram trocar informações e adquirir o apoio de lideranças religiosas muçulmanas em Guiné e Moçambique. Como explicou Machaqueiro em seu estudo sobre os discursos e as práticas políticas do colonialismo português perante Islã nos contextos da Guiné e Moçambique colonial.

Na concepção colonial portuguesa a representação do islão, enquanto força política, foi dominada por três temas interligados: o pan-islamismo, o pan africanismo e a relação entre o islão e o comunismo. Estes temas balizavam o modo como o sistema colonial interpretava o que se lhe afigurava ser a perturbadora transnacionalidade do islão. (MACHAQUEIRO, 2011, p.72).

Importantes líderes islâmicos ganharam destaque no processo de descolonização da África Ocidental, como Shaykh Ibrahim Niasse, uma influente autoridade islâmica senegalesa conhecida pelo seu protagonismo durante movimento anticolonial tanto na África Ocidental como nas outras regiões do mesmo continente. Ele sempre lutou pela solidariedade com vários outros países africanos no intuito de estabelecer alianças expandidas, inclusive alcançando o Oriente Médio.

Na época da independência, em 1960, Shaykh Ibrahim era uma figura de considerável importância internacional na África Ocidental e até mesmo no Oriente Médio. Ele conheceu os renomados líderes de sua idade, e sentou-se em muitas organizações recém-formadas promovendo a solidariedade africana e muçulmana. (WRIGHT, 2013, p. 207)²⁰.

Segundo o citado estudo de Wright, “a comunidade de Shaykh Ibrahim Niasse ofereceu a identidade islâmica, como ela havia evoluído na África Ocidental, como o verdadeiro veículo de libertação anticolonial e solidariedade trans-local²¹.” Shaykh acreditava que a união da comunidade islâmica na região fortaleceria a luta contra o colonialismo. Mas mesmo assim, Niasse por sua vez, não deixou de se aproximar e ter articulações “com muitos líderes políticos

²⁰ Fonte original: “By the time of independence in 1960, Shaykh Ibrahim was a figure of considerable international significance in West Africa and even the Middle East. He met the renowned leaders of his age, and sat on many newly formed organizations promoting African and Muslim solidarity.” (WRIGHT, 2013, p. 207).

²¹ Fonte original: “The community of Shaykh Ibrahim Niasse offered Islamic identity, as it had evolved in West Africa, as the true vehicle of anti-colonial liberation and trans-local solidarity.”

africanos e muçulmanos, como Kwame Nkrumah, Gamal Abdel Nasser, Ahmadou Sekou Toure e Leopold Senghor." (WRIGHT, 2013, p. 220)²².

No contexto da luta pela libertação na África Ocidental, Shaykh buscava aliados e alianças contra o colonialismo independentemente dos líderes serem os muçulmanos ou não. Neste processo Niasse chegou a ser solicitado por líderes pan-africanistas para fazer frente aos colonos. Podemos perceber isso, através de suas viagens entre países vizinhos.

Pero en el terreno político, Niasse se había convertido en un férreo defensor de las independencias africanas y del panafricanismo. En 1947 había hecho un tour de force, durante su viaje a Conakry, desafiando a los franceses de forma simbólica, y posteriormente apoyando de forma pública a Lamine Gueye contra Senghor. Incluso llegó a crear un partido como ya hemos visto con Cheikh Tidiane Sy (líder de la Tijâniyya en Tivavoune) en 1957 para unir a los musulmanes senegaleses. Su amistad con Kwame Nkrumah y Ahmed Sekou Touré, presidentes de Ghana y Guinea Conakry respectivamente, contribuyó a un gran intercambio de ideas sobre el significado de África. (GONZÁLEZ, 2014, p.14).

Tanto Shaykh Ibrahim Niasse como os outros líderes do processo da independência buscavam transcender as fronteiras de seus territórios coloniais, mesmo tendo suas identidades religiosas. A posição do tal líder islâmico contra colonialismo, pode ser entendido no seu discurso anticolonial, quando disse que "Nós somos o povo da África, então a África nos pertence, e nós pertencemos à África. Mais cedo ou mais tarde, cada nação (Watan) passará a ser governada por seus filhos, quaisquer que sejam os esquemas dos inimigos dos cidadãos africanos (*jinsiyya*)." (WRIGHT, 2013, p. 219)²³. Na fala de Niasse, entende-se sua discordância, foi contra aqueles próprios cidadãos africanos que se mostraram obediente e ligados aos colonos, levando a cabo os esquemas para dividir os povos africanos pelos interesses estrangeiros. Acredita-se que o papel de Shaykh no processo de descolonização não foi simplesmente por viés religioso, mas também pela sua capacidade de articulação política. O mesmo afirma que, "No Islã, não há diferença entre religião (*din*) e política (*siyasa*), então homens de religião podem se tornar homens de política", disse o Shaykh numa reunião feita durante Mawlid de 1960 no Senegal." (WRIGHT, 2013, p. 215)²⁴. Por outro lado, a sua posição

²² Fonte original: "with many African and Muslim political leaders, such as Kwame Nkrumah, Gamal Abdel Nasser, Ahmadou Sekou Toure, and Leopold Senghor." (WRIGHT, 2013, p. 220).

²³ Fonte original: "We are the people of Africa, so Africa belongs to us, and we belong to Africa. Sooner or later every nation (watan) will come to be governed by its children whatever the schemes of the enemies of the African citizenry (*jinsiyya*)." (WRIGHT, 2013, p. 219).

²⁴ Fonte original: "In Islam, there is no difference between religion (*din*) and politics (*siyasa*), so men of religion can become men of politics," the Shaykh told a 1960 *Mawlid* gathering in Senegal." (WRIGHT, 2013, p. 215)

em defesa da Nigéria contra o colonialismo inglês não foi diferente do Senegal contra o francês muito menos da Guiné-Bissau contra o português.

Shaykh Ibrahim Niasse também foi solicitado a dar conselhos, ficando conhecido por suas orações espirituais que ele faz junto com seus discípulos. Essas práticas são vistas como orações anti-colonialistas. Quando ele foi solicitado pelo então Sékou Touré.

Shaykh Ibrahim parece ter desenvolvido uma relação semelhante com Sékou Touré, cujos traços foram preservados em letras. Aparentemente, Touré procurou a ajuda do Shaykh para sobreviver a uma tentativa de golpe em Novembro de 1970 acusada de conspiração portuguesa através da vizinha Guiné-Bissau. Um telegrama de Touré datado de 18 de dezembro de 1970, encontrado nos jornais de Shaykh Ibrahim, diz: "Agradeço-lhe calorosamente, e seus alunos e companheiros no Islã, por todas as orações feitas por mim em prol do progresso africano e contra as forças do mal. Meus sentimentos e amizade sincera." A carta de Shaykh Ibrahim a Touré combinou similarmente a retórica nacionalista mesmo enquanto evocava o papel dos estudiosos muçulmanos na luta pela prosperidade africana. (WRIGHT, 2013, p. 222)²⁵.

A presença do Islã na África Ocidental contemporânea é um tema importante na economia política internacional e também na geopolítica regional. Assim, a religião islâmica também se alimenta da relação com o mundo político. Isso é especialmente forte na África Ocidental, onde segundo o World Population Review, (2021) há grande presença de população muçulmana: "Nigeria (99.000.000), Senegal (15.112.721) e Guinea Bissau (826.794)". Interessa apontar que, na religião islâmica, existe duas correntes, sunitas e xiitas, cada uma delas tem outros segmentos também, como mostra, (MAPING, 2009), "Sunitas incluem seguidores das escolas Hanafi, Shafi, Maliki e Hanbali de jurisprudência islâmica, bem como o Wahhabi ou movimento salafista. Xiitas incluem Ithna Asharis (Twelvers), Ismailis, Zaydis, Alevis e Alawites²⁶." A partir desses segmentos nas distintas correntes, podemos entender que,

²⁵ Fonte original: Shaykh Ibrahim seems to have developed a similar relationship with Sékou Touré, traces of which have been preserved in letters. Apparently, Touré sought the Shaykh's assistance in surviving a coup attempt in November of 1970 blamed on a Portuguese conspiracy through neighboring Guinea-Bissau. A telegram from Touré dated December 18, 1970, found in the papers of Shaykh Ibrahim reads: "I thank you warmly, and your students and companions in Islam, for all the prayers done for me for the sake of African progress and against the forces of evil. My sentiments and sincere friendship." Shaykh Ibrahim's letter to Touré similarly combined nationalist rhetoric even while evoking the role of Muslim scholars in the struggle for African prosperity. (WRIGHT, 2013, p. 222).

²⁶ Fonte original: (MAPING, 2009), "Sunnis include followers of the Hanafi, Shafi, Maliki and Hanbali schools of Islamic jurisprudence as well as the Wahhabi or Salafi movement. Shias include Ithna Asharis (Twelvers), Ismailis, Zaydis, Alevis and Alawites."

o número dos muçulmanos da corrente sunita é majoritário na Guiné-Bissau, no Senegal e na Nigéria.

Umaro Cissoco Embaló, que havia sido anteriormente o primeiro ministro da Guiné-Bissau (2016-2018). Posteriormente, no ano de 2020, Embaló assumiu a presidência da Guiné-Bissau. Nessa ocasião, surgiu-se a proposta de inserção do árabe que foi incentivada pelo então primeiro-ministro Nuno Gomes Nabiam, a partir de qual afirmou que a língua árabe seria introduzida no ensino escolar do país. E essa proposta tornou-se um tema que gerou grande debate público, segundo o ministro da Educação, Arceni Baldé, “a implementação do ensino da língua árabe nas escolas guineenses buscaria colocar os alunos muçulmanos ao mesmo nível dos alunos das outras confissões religiosas”, (DW, 2020). No entanto, esta declaração, que parece não ter prosperado no país, deveria ser melhor compreendida não como um investimento na política educacional, no âmbito doméstico, mas como uma espécie de sinalização no campo da política externa, seria assim mais um aceno à organizações e Estados islâmicos, na busca de apoios e parcerias estratégicas com possíveis fontes de financiamento, tal como têm ocorrido em outros países do Oeste africano.

O tema do terrorismo tem maculado nome do Islã e seus fiéis, um tema de preocupação mundial e também na região da África Ocidental, principalmente no Norte da Nigéria, no Mali e na faixa do Sahel, sobretudo em zonas com maior presença de recursos minerais que constituem uma potencial fonte para a capitalização de grupos armados e paramilitares. Esse terrorismo é um ato cometido politicamente em nome do Islã, pelos interesses dos diferentes grupos terroristas. Segundo Pathak, (2017), “O terrorismo tornou-se um grande desafio de segurança para a África, com um número crescente de ataques, a multiplicidade de redes terroristas ativas e as crescentes ligações entre grupos terroristas. Boko Haram, alShabaab, AQIM e ISIS [...]”²⁷.” Embora, durante a nossa pesquisa, não vimos ainda nenhum caso do terrorismo verificado em países como Guiné-Bissau e Senegal. Os dois países devem reforçar os seus sistemas de segurança não só, mas também somarem com seus países vizinhos e lutando contra o referido ato, senão, poderão atingir toda a região.

Não iremos explorar aqui os planos estratégicos da CEDEAO (Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental) e seus governos face ao terrorismo na região, mas segundo Pathak, (p.688, 2017): “as atividades terroristas na África Ocidental se depararam com forte

²⁷ Fonte original: Pathak, (2017), “Terrorism has become a major security challenge for Africa with a rising number of attacks, the multiplicity of active terror networks, and the growing links between and among terror groups. Boko Haram, alShabaab, AQIM and ISIS [...]”

resistência dos governos da região que são afetados por ela. A este respeito, a CEDEAO também desempenhou um papel crucial e contribuiu significativamente²⁸.” É claro que, tanto CEDEAO como os governos, não conseguem combater sozinhos o terrorismo, mas contam com ajuda dos outros países africanos ou mesmo de fora do continente. Este último aspecto é particularmente crítico, pois serve de justificativa, mais uma vez, para a interferência de potências ocidentais no continente, tal como se vê na atual presença militar estadunidense no Golfo da Guiné, ou mesmo as tropas francesas na zonas do Sahel, uma importante área de expansão do Islã. Estas potências intervêm militarmente na região, enfraquecendo a soberania dos Estados africanos, estabelecendo espaços de influência e controle, quase sempre em nome da paz, dos direitos humanos e da segurança internacional.

2.2. Islã no Brasil

O estudo de Ribeiro (2011) divide a história do Islã no Brasil, em pelo menos três diferentes momentos. O primeiro foi o “islamismo de escravidão”, no qual a religião atravessou o Atlântico junto com a diáspora negra. A segunda fase, o “islamismo de imigração”, teria se iniciado no século XX, com a vinda de imigrantes muçulmanos oriundos Oriente Médio. É nesta segunda fase que a comunidade muçulmana, pela primeira vez, é reconhecida positivamente pelo Estado brasileiro. Por fim, haveria um último período, iniciado no fim do século XX, no qual Ribeiro chama de “islamismo de conversão”, realidade atual, predominante e crescente, marcada sobretudo pela conversão religiosa de brasileiros no território. Importa destacar que a imigração de muçulmanos para o Brasil permanece ativa, sobrepondo-se ao “islamismo de conversão”, contudo não é o meio predominante de expansão da religião no território. Além disso, a crescente e atual atração de brasileiros ao Islã não é homogênea, segue diferentes lógicas de inserção regional no país e, no contexto baiano, a memória do “islamismo de escravidão” permanece como um aspecto importante para se compreender a presença desta religião em Salvador e no Recôncavo baiano.

“O islamismo de escravidão tem seu início com a chegada ao Brasil, principalmente na Bahia, de milhares de prisioneiros advindos de guerras político-religiosas na região do Sudão Central, que hoje equivaleria ao Norte da Nigéria.” (RIBEIRO, 2011, p.289 apud REIS, 2003,

²⁸ Fonte original: Pathak, (p.688, 2017), “The terror activities in West Africa have met with firm resistance from the governments of the region which are affected by it. In this regard, ECOWAS has also played a crucial role and contributed significantly.”

p.73). Assim, diferentemente do processo que se viu na África Ocidental, a religião muçulmana chegou pela primeira vez ao Brasil não pelas caravanas e pela expansão da rede comercial da noz de cola dos califados, mas pelo tráfico negreiro e o comércio transatlântico de seres humanos.

Muita da gente que foi trazida para trabalhar na Bahia como mão-de-obra escrava era muçulmana da região da África Ocidental. Esses chegaram justamente com suas práticas islâmicas e essa presença no Brasil foi documentada por diversos estudiosos. O historiador Reis, citado por Cristina, (2014, p.1047) argumentou que foi a partir do tráfico negreiro desta região africana que um número mais elevado de muçulmanos chegou ao país. Os malês, muçulmanos de origem iorubana, majoritariamente nagôs, são os mais conhecidos deles. Em 1835, organizaram uma revolta, baseada na religião islâmica, que tomou as ruas de Salvador, ex-capital da ex-colônia, por horas, repercutindo até no exterior. Alguns dos escravos participantes do levante foram extraditados, outros, condenados à prisão, às chibatadas, ou, ainda, à pena de morte (REIS, 2003).

A presença islâmica na Bahia é inesquecível, sobretudo devido à Revolta dos Malês²⁹, organizada por negros muçulmanos e que promoveu o temor da administração colonial. Os revoltosos foram vistos como os inimigos do poder oligárquico e do império. Malês lutavam por sua liberdade, contestando o cativeiro e o servilismo imposto pelos senhores. Esse levante foi visto como parte da guerra santa (*jihad*)³⁰. Como diz Ribeiro:

Os registros oficiais dessas rebeliões deixam perceber a presença de muçulmanos com forte influência na liderança dos levantes. Alguns fatos em comum chamam a atenção: a escolha de datas religiosas para os levantes, a presença de negros livres e escravos, vestidos com roupas tipicamente muçulmanas e utilizando amuletos contendo textos do Corão em árabe, além de terem sido encontrados bilhetes em árabe com informações sobre os levantes, servindo essa língua de código para passagem de

²⁹ Sobre a memória da Revolta dos Malês em Salvador, ver o documentário feito por Francyroze, *Allah, Oxalá na trilha Malê*, Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LINFw9SC3xw>> Acesso em: 26 de maio 2020.

³⁰ No Islã, o termo jihad não é a guerra santa, a guerra santa em árabe é *harbul-mukhaddassah*. Ao passo que, a tradução de jihad é esforço. Além disso, o conceito de jihad tem a sua própria explicação religiosa islâmica, independente do idioma árabe. Pois ele em si, apresenta dois significados diferentes: um é *jihad kabir* luta maior, que significa também luta espiritual contra si mesmo, sendo ele subjetivo. Nesse aspecto, essa luta espiritual pode ser a luta contra os desejos pessoais ou seja belo prazer (todos aqueles atos que são condenados pela Shariah Islâmica: fornicação, consumo das bebidas alcoólicas, das drogas, das comidas ilícitas como carne suína e da usura entre outras. Geralmente, é difícil para que as pessoas se oponham a eles. Mas as que conseguem, são mujahidun (esforçadores contra esses atos supracitados). Enquanto que outro é *jihad saghir* luta menor como também auto defesa, onde é preciso um mal necessário para se defender de qualquer invasão ou violência vinda do opressor. É o que malês fizeram por sofrerem o ato de opressão e escravidão durante império colonial português no estado da Bahia/Salvador.

informações entre quilombos, senzalas e negros livres a escolha de dias de festa para os levantes tem a sua explicação no fato de esses dias serem dias faustos, quando os senhores tinham sua atenção voltada para os festejos católicos, podendo então os levantes acontecer com mais eficácia. Destaca-se, porém, a revolta de 1835, realizada ao final do Ramadã, mostrando com isto uma forte conotação islâmica no levante em questão.” (RIBEIRO, 2011, p. 292).

No Brasil contemporâneo, segundo a pesquisa de campo multi-situada de Pinto (2005), a comunidade muçulmana é quase totalmente urbana, com grandes concentrações no Rio de Janeiro, São Paulo e Foz do Iguaçu, sendo que essas comunidades apresentam importantes diferenças sociológicas e culturais entre si. A dinâmica dos fluxos migratórios no século XX contribuiu para esta distribuição geográfica, com a maior presença da religião no Sudeste e Sul do país, de modo que as regiões com maiores concentrações de muçulmanos "coincidem com as que têm grandes comunidades de origem árabe: o estado de São Paulo em primeiro lugar, seguido do Paraná, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro e Minas Gerais.” (OESTRANGEIRO, 2013).

A cidade de São Paulo é onde a religião mais cresce, seja por imigração ou por conversão. E quanto mais cresce o número de fiéis, mais espaços de estudo e reza são criados. Segundo o levantamento de Castro (2013), seriam mais de sessenta Centros Islâmicos espalhados por todas as regiões do Brasil. Um levantamento um pouco mais recente, de 2015, identificou 102 centros de oração islâmicos em todo o país.

O número de mesquitas e mussalas (salas de oração islâmicas) no Estado de São Paulo cresceu cerca de 20% em 2015, impulsionado pela chegada de refugiados e pela conversão de brasileiros, segundo a Federação das Associações Muçulmanas do Brasil (Fambras). Dos atuais 30 centros islâmicos do Estado – que abriga a maior comunidade muçulmana do país –, cinco foram abertos de janeiro a setembro de 2015. No ano passado, apenas um foi criado. (COSTA, 2015).

Assim, o Islã se tornou um tema presente no debate público brasileiro. Ao entrar na esfera pública a religião também se tornou objeto de estereótipos, preconceitos e, por vezes, ataques por parte de discursos midiáticos e políticos. As representações correntes nos filmes norte-americanos fomentam a visão que entende do Islã como essencialmente fundamentalista, um foco de insegurança e terrorismo. A vestimenta torna-se aí um importante aspecto de identificação visual, sobretudo devido ao questionamento a respeito do uso do véu por parte das mulheres (*hijab*). Nessa circunstância, “as pessoas associam o uso do lenço, a cobertura da cabeça, com a opressão” (FERRAZ; DELGADO; MOURA, 2018). Outros aspectos da

vestimenta para além da *hijab*, como a *burca* e *niqab*, têm suscitado provocações e questionamentos sobre o Islã, deixando os seus praticantes incomodados. Como as mesmas autoras argumentam, “o imaginário de que essas mulheres são reprimidas gera, muitas vezes, a impressão equivocada de que seus papéis sociais dentro da religião se limitam à dedicação exclusiva ao ambiente familiar.” As mídias veiculam muitas informações através das quais os não-muçulmanos passam a entender o Islã do jeito como é projetado pelas histórias, filmes e imagens vindas do Ocidente. A reprodução desta representação negativa é prejudicial e inverossímil, visto que nunca houve o terrorismo praticado por muçulmanos no Brasil, desde 11 de setembro até o presente momento.

A atual conjuntura internacional está marcada por conflitos religiosos, divergências diplomáticas, polarizações, extremismos e intolerâncias. A incidência de ataques terroristas é um dos temas que ganha destaque na mídia. Alguns são atribuídos a fundamentalistas islâmicos, o que colaborou para a formação de diversos estereótipos em relação à cultura muçulmana, a dos praticantes da religião islã. Em relação ao islamismo, mostra-se nos meios de comunicação majoritariamente aspectos negativos, retratando notícias que têm como foco atos de violência e extremismo, deixando de considerar aspectos culturais e religiosos que envolvem esse grupo. A impressão de que sociedade seria opressora à figura feminina e composta apenas por terroristas, por exemplo, são representações que vão de encontro à realidade dessa comunidade. (FERRAZ; DELGADO; MOURA, 2018).

Muçulmanos, ao praticarem sua fé, precisam se juntar e compartilhar os valores culturais nas suas comunidades onde se encontram. Por isso, os centros têm grande importância para a comunidade islâmica em geral e também no Brasil. Ao chegar no país, é normal que um praticante do Islã busque um centro de reza para comungar ou então para buscar informações e apoio. Geralmente, esses estabelecimentos não só são importantes para as pessoas da comunidade mas para os/as moradores do local que possam beneficiar das ajudas como no caso de distribuições de cestas básicas e também o ensino da língua árabe, práticas consideradas importantes. Esses centros se assemelham ao Centro Cultural Islâmico da Bahia (CCIB), discutido no próximo capítulo, em várias dimensões como nas práticas comunitárias de ajuda mútua, de ensino da língua árabe e divulgação da própria religião islâmica.

Durante o processo de pesquisa não encontramos estudos aprofundados sobre o Islã na Bahia contemporânea. Os melhores trabalhos possuem um importante olhar histórico, atento às práticas e lutas dos afro-muçulmanos no século XIX, mas não se voltam para o presente, tampouco discutem as circulações dos muçulmanos, dos materiais religiosos e das conexões

com outros lugares no Brasil e no exterior. Para compreender as dimensões transnacionais do Islã na Bahia contemporânea, é necessário compreender como vivem seus fiéis estrangeiros, como formam suas comunidades e como estas se relacionam com outras comunidades e instituições fora do país, também como os *cheikhs* (líderes), línguas, textos sagrados e recursos materiais circulam nas mesquitas e outros espaços.

O Centro Cultural Islâmico da Bahia (CCIB), assim como outros centros e instituições islâmicas espalhadas no Brasil, mantêm uma rede de conexões ativa, estabelecendo comunicações uns com os outros, tendo a *World Assembly of Muslim Youth* (WAMY) e o *Center for Dissemination of Islam in Latin America* (CDIAL) como importantes organizações partir das quais recebem financiamentos para manutenção dos mesmos, divulgação do Islã, pagamento salarial dos *cheikhs* e dos corpos administrativos de departamentos voltados aos assuntos islâmicos. Estas duas instituições internacionais também participam da organização de encontros e do financiamento de eventos islâmicos. Hoje os principais núcleos das sociedades islâmicas no mundo, estabelecem vínculos com várias outras instituições islâmicas tanto locais e regionais, quanto nacionais e internacionais. É essa rede de ligações contemporâneas que estabelece as condições de possibilidade da existência de *ummah*, oferecendo recursos econômicos e possibilitando a comunhão espiritual entre seus praticantes.

A WAMY (Assembleia Mundial da Juventude Islâmica) é uma organização internacional e não governamental, criada em 1973, com sede na Arábia Saudita. Está a serviço dos muçulmanos em geral e da juventude islâmica em particular, atuando através de uma série de programas sociais, culturais e educacionais. É membro da DPI na ONU, da Federação Internacional de ONG's para prevenção das drogas (IFNGO), Federação Internacional de ONG's Árabes e muitas outras organizações pelo mundo. Possui 66 filiais e representantes, mais de 500 organizações associadas e uma rede mundial para implementação desses programas. (WAMY, 1973).

A seguir, se pode compreender sobre a percentagem de duas correntes islâmicas: sunita e xiita, que tiveram uma separação, uma da outra, decorrente da disputa pela sucessão para a liderança após a morte do profeta Muhammad. Esta divisão de correntes se manifesta no Islã transnacional e também se articula com a diversidade do Islã no Brasil. Neste país, há uma maioria sunita e uma minoria xiita e, a nível mundial, os sunitas correspondem a 90 % dos fiéis muçulmanos, enquanto os xiitas somam os 10 % restantes. Ainda segundo o estudo de Silvia Maria Montenegro.

Existem hoje organizações muçulmanas de diferentes portes em estados como Pernambuco, Bahia, Santa Catarina, Amazonas, Mato Grosso, Rio Grande do Sul, Mina Gerais, Brasília D.F., São Paulo, Paraná, Rio de Janeiro, etc. Não obstante, distinguimos alguns estados ou regiões onde a concentração de comunidades e organizações é maior. Assim, os estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Paraná são os que abrigam o maior número de muçulmanos (...). O mapa do Islã, suas organizações e seu número de adeptos, permite que observemos que existem algumas áreas a destacar dentro do Brasil. Chamaremos aqui «zonas do Islã» os espaços geográficos que concentram o maior número de muçulmanos. A primeira dessas zonas é a região sudeste, incluindo os estados de São Paulo e Rio de Janeiro nos quais as instituições muçulmanas somam mais de 30. A segunda zona é a região sul do país, com mais de 16 Sociedades muçulmanas, destacando-se pela concentração os estados de Paraná e Santa Catarina. (MONTENEGRO, 2002, p. 64).

Segundo Costa, "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." É preciso que, as atuais instituições islâmicas disponibilizem os dados, como frisado abaixo.

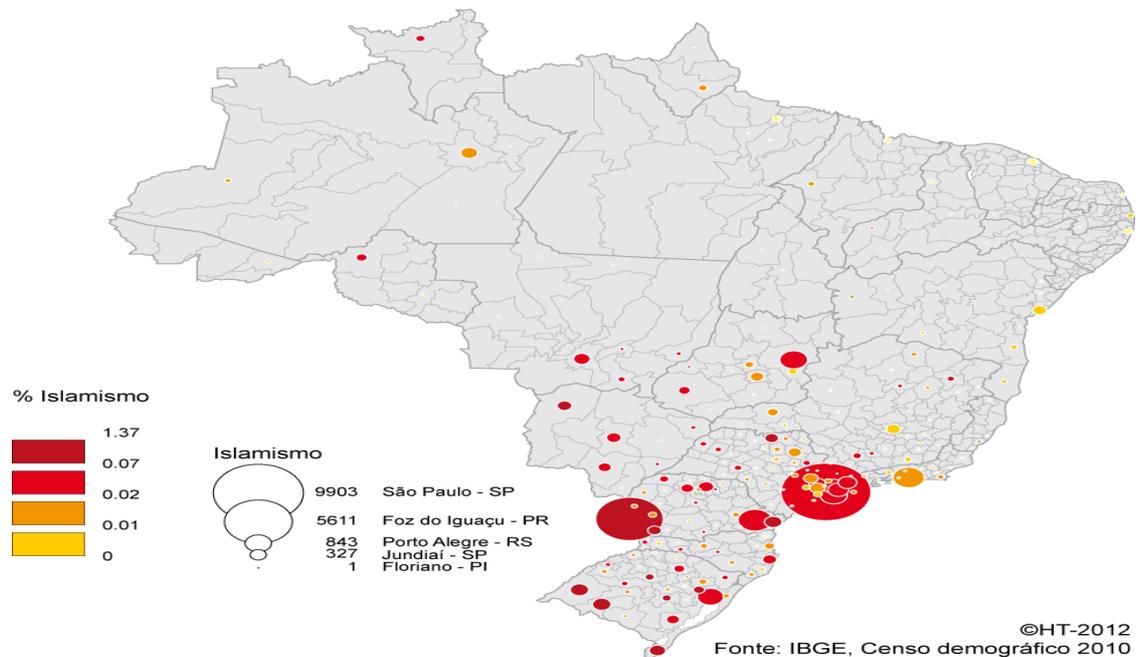
Não há levantamento científico (sobre o número de muçulmanos no país), mas começaremos a desenvolver isso porque ficou bastante evidente que há um aumento baseado nesse fluxo de imigrantes vindos de diversas regiões do Oriente Médio e de países africanos. (ALI HUSSEIN EL ZOGHB, 2015, apud COSTA, 2015).

Encontramos poucos dados estatísticos contemporâneos sobre a situação dos muçulmanos no Brasil. Mas este mapa, produzido a partir do censo do IBGE em 2010, reforça visualmente as informações sobre os locais de maior presença do Islã no Brasil.

Observa-se, no mapa abaixo, a maciça presença de muçulmanos na região Sul e Sudeste do território brasileiro, em especial na metrópole de São Paulo e na tríplice fronteira de Foz do Iguaçu. A presença de muçulmanos nesta parte do país tem acompanhado frequentes denúncias de exploração do trabalho, islamofobia e outras formas de violência racial. Um matéria recente da *Carta Capital*, ao detalhar o racismo xenofóbico vivido por imigrantes negros, haitianos e africanos, em Santa Catarina, destacou precária inserção dos imigrantes afro-muçulmanos no mercado trabalho da rede de frigoríficos do estado, a maior do país. Ao denunciar as formas de preconceito, de subcontratação e as péssimas condições de trabalho, a matéria destacou como a agroindústria daquele estado passou a absorver “senegaleses muçulmanos para as plantas com certificação *halal*, que atendem contratos com o mundo Árabe. Para obterem a certificação,

esses frigoríficos devem cumprir uma série de exigências dos países compradores, que privilegiam a presença de muçulmanos na linha de produção³¹.”

Figura 3



32

Em todo caso, como no mapa aqui exposto, também nas matérias jornalísticas, o estado da Bahia não adquire maior destaque como um espaço de presença do Islã no Brasil contemporâneo. Também, como já dito, há poucos estudos sobre o Islã e suas conexões transnacionais em Salvador e no Recôncavo. Assim, este estudo busca contribuir para uma melhor compreensão do Islã transnacional nesta região do Brasil. O Centro Cultural Islâmico de Bahia (CCIB) tem um papel chave neste estado, também por estar situado numa antiga capital que carrega consigo a história da Revolta dos Malês. Essa história se destaca como um fator de atração e adesão para um significativo número de baianos ao islamismo, pois há uma

³¹ Carta Capital, **Em Santa Catarina, um terço dos casos de discriminação no trabalho são contra haitianos e africanos**. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/em-santa-catarina-um-terco-dos-casos-de-discriminacao-no-trabalho-sao-contr-haitianos-e-africanos/?fbclid=IwAR3JVwsIC9W_J-vEP5FhQt_ONWs76p59HwlP26jOBsaD-0Q_FxdEoOMXpqQ> Acesso em: 5 de agosto de 2021

³² OPENEDITION JOURNALS. **As religiões principais**. Disponível em <<https://journals.openedition.org/confins/7785>> Acesso em: 09 de junho de 2021.

ligação histórica com os malês escravizados na capital e na região do Recôncavo Baiano. Estes aspectos serão tratados nas seções seguintes.

3. IMIGRAÇÃO E COMUNIDADE ISLÂMICA EM SALVADOR

3.1. O Centro Cultural Islâmico da Bahia (CCIB)

Nesse subtópico, o cheikh³³ Abdul Hamid será o nosso primeiro entrevistado, na qualidade de ser o imã do Centro Cultural Islâmico da Bahia³⁴, que se localiza em Salvador, no bairro de Nazaré, a cerca de 57 km de São Francisco do Conde. Mas em primeiro lugar, é importante explicar que o CCIB apresenta a característica de uma mesquita que é um espaço onde os muçulmanos se encontram para fazer as rezas, as festas religiosas, os cursos, os casamentos, as cerimónias e os debates culturais e religiosos.

Figura 4



Centro Cultural Islâmico da Bahia

Para se conhecer melhor a história do CCIB, foi levado a cabo uma entrevista com o *imã* do Centro Cultural Islâmico da Bahia, no dia 15 de abril de 2019. Cheikh Abdul Hamid, é

³³ Cheikh é um nome dado a um indivíduo como a forma de consagrar uma função de liderança ou sabedoria, devido à formação ou idade. Tal como dos ímãs, são incumbidos a exercerem o seu papel religioso numa comunidade, transmitindo as palavras de Allah, tendo papel importante em tudo que envolve as atividades religiosas, assumindo a atribuição como chefes, sendo consultados e tomando decisões dentro de uma comunidade e um lar. É bom enfatizar que, o nome Cheikh é atribuído também a uma pessoa velha, no sentido de sua faixa etária idosa.

³⁴ O Centro Cultural Islâmico da Bahia tem seu próprio site <<http://www.ccib.org.br/>> acesso 26 de maio de 2020.

nigeriano, formado em direito islâmico pela universidade *Jamiatul Islamia*, da Arábia Saudita, possui a família (esposa, filhos e filhas) que vivem na Nigéria.

Figura 5



Cheikh Abdul Hamid dirigindo a reza no CCIB, instituição que é, em si mesma, um espaço transnacional.

Em entrevista ele relatou que o Centro Cultural foi fundado por um grupo de estudantes muçulmanos africanos que vieram para o Brasil para estudar na UFBA no início dos anos 1990. À época, outro cheikh, Ahmad Ali, também comerciante, que vivia em São Paulo, ficou sabendo da história da Revolta dos Malês e veio para Salvador interessado nesta história. Quando chegou aqui, procurou e encontrou alguns muçulmanos na cidade, eram cerca de dois a três estudantes muçulmanos, entre eles um senegalês e pessoas da Nigéria, um deles que Hamid mencionou, foi Mizbah Akanni. Estes estudantes perguntaram ao cheikh Ahmad Ali, se ele poderia dirigir a oração, principalmente a *Jumah* (reza da congregação na sexta-feira), para começar a dar o *khutbah* (sermão) sobre História dos Malês e os muçulmanos escravizados na Bahia. A partir daí uma casa foi alugada por eles no bairro do Barris, onde funcionou uma primeira mesquita na cidade.

Isso ocorreu em 1991, quando os estudantes internacionais começaram a divulgar o Islã através da história dos Malês e da luta contra escravidão. Neste mesmo ano, esses jovens fizeram um seminário junto com o cheikh Ahmad Ali em São Paulo, e foi ele quem financiou o tal seminário. Nesse importante evento, foram convidados diferentes cheikhs, da Arábia Saudita, dos Estados Unidos e também do continente africano. No ano de 1992, procuraram o

Abdul Hamid - entrevistado que nos narrou esta história - para dirigir a mesquita e se tornar *imã* do Centro Cultural Islâmico da Bahia.

Nesse momento, eu não sabia falar a língua portuguesa, daí comecei a aprender esse idioma, então, iniciei a fazer palestras na faculdade e no colégio graças aos irmãos que me ajudavam interpretar. Foi a primeira experiência, então, nesse momento que começou o trabalho. Em 1994, o irmão Ahmad Ali (de São Paulo), pediu para procurar um lugar para comprar, logo, compramos esta casa que a gente está hoje, que tem nome e registro do governo (CPNJ), (HAMID, 2019).

Hamid conta que “no início o número de muçulmanos que frequentava a mesquita era de um a seis, mas através de divulgações na televisão, na rádio, na comunidade e na faculdade, as pessoas começaram a buscar Centro Cultural Islâmico.” Ele também conta que:

Naquela época, nós tínhamos que buscar onde haviam irmãos muçulmanos que estavam precisando de apoio. Hoje podemos dizer que temos quase setecentos muçulmanos na comunidade, maioria está morando aqui na Bahia. Na verdade, a maioria desses muçulmanos é brasileiro e não podemos esquecer que o Islã é uma religião universal. Por isso aqui, tem brasileiros, africanos, árabes, ingleses e quase todas as outras nacionalidades. (HAMID, 2019).

No contexto da pandemia de Covid-19 as dinâmicas do Centro Cultural Islâmico foram modificadas, adotando medidas de prevenção e biossegurança. Desse modo, o uso das redes sociais se tornou um dos principais meios de comunicação da comunidade e que passou a ser utilizado pelo próprio Hamid. Assim, o Islã e seus praticantes também se adaptam ao novo contexto da globalização e da pandemia, desde que este não prejudique os seus princípios religiosos islâmicos. Hamid gravou vários vídeos e áudios através dos quais atingem as duas comunidades islâmicas aqui discutidas, a de Salvador e a de São Francisco do Conde. A comunidade islâmica de São Francisco do Conde, apesar de ser uma comunidade menor e mais distante de Salvador, durante esse momento pandêmico, também beneficia dos materiais, discursos e aprendizados passados pelo imã da capital.

3.2. Imigração de afro-muçulmanos em Salvador

A criação do CCIB esteve, desde seu início, associada à presença de muçulmanos oriundos da África Ocidental, estudantes e cheikhs que em busca da História dos Malês, se esforçaram para estabelecer uma mesquita e um espaço de cultura e estudo islâmico na capital baiana. Além disso, a maior parte dos fiéis estrangeiros que hoje frequentam o espaço são provindos da África Ocidental. Esta forte relação, histórica e geográfica, entre o Centro Cultural Islâmico da Bahia e cidadãos provindos desta região do continente africano é um importante diferencial em relação a outros Centros Culturais Islâmicos espalhados pelo Brasil, cujas origens derivam sobretudo da presença de imigrantes muçulmanos que vieram do Oriente Médio.

Figura 6



Fonte: Acervo da Comunidade de São Francisco do Conde e de Salvador, Ramadan.

Para entender melhor estas relações serão entrevistados dois membros do CCIB que vieram da África Ocidental, Misbah Akanni e Abdul Hady Diouf. Estas duas trajetórias imigrantes, também religiosas, familiares e econômicas, permitem compreender melhor aspectos do Islã transnacional aqui discutido, conectando o percurso de suas vidas desde seus países de origem até Bahia. Para introduzir o lugar de fala destes dois interlocutores de pesquisa, primeiro apresento-os brevemente.

Misbah Akanni nasceu no dia 16 de Março de 1960, na Nigéria, África Ocidental. Ele tem uma menina e um menino, já são de maiores de idades, uma de 32 e outro de 27 anos. Ele

se apresenta como sunita da corrente islâmica. Quanto ao estado civil dele, prefere não comentar sobre isso. Ele fala iorubá que é a língua materna, é uma das línguas principais da Nigéria, a língua inglesa que é a língua oficial da Nigéria e língua portuguesa que ele aprendeu na faculdade da Nigéria Obafemi Awolowo University, que tem convênio com a UFBA. Ele também fala um pouco de árabe e um pouco de espanhol. Atualmente, ele mora no Bairro de Nazaré, próximo do centro e é professor da UNEB.

Já Abdul Hady Diouf é senegalês, nascido no dia 13 de Agosto de 1978, no Senegal, na cidade de Khodaba que fica a mais ou menos 40 km da capital Dakar. Ele era casado, mas hoje em dia ele é solteiro, porque se divorciou. Segundo ele “Motivo não tem, só Allah sabe.” Ele se identifica como sunita. Justificou que “Eu estou seguindo Allah e profeta Muhammad Sallallahu-Alaihi-Wassalam.” Diouf fala wolof, francês, um pouco de árabe, fala inglês também e português. Atualmente, ele mora em Salvador, na Ladeira da Saúde. Ele é encanador, mas não conseguiu esse trabalho, por isso ele agora está trabalhando com vendas. Ele disse que, “eu tenho uma mesa num pontinho lá na avenida 7, onde estou trabalhando agora.” O Brasil foi o único país para o qual ele migrou.

Estes imigrantes afro-muçulmanos vieram para o Brasil em busca de melhores condições de vida. Como diz Resstel (2015), não se pode separar as migrações transnacionais da dinâmica econômica do capitalismo global, pois os imigrantes existem nessas redes também por causa de suas condições de sobrevivência material, a partir das relações do capital e do trabalho. Sabe-se que, nestas imigrações econômicas, os afro-muçulmanos levam também em conta a preocupação de ajudar a família, até porque este compromisso familiar é tido como um importante valor e dever religioso islâmico. Diouf disse ter vindo ao Brasil “porque eu quero ajudar a minha família, ajudar a minha mãe, eu quero ajudar eu mesmo, preparar meu futuro, *Allahamdulillah*, não estou conseguindo tudo que eu quero, mas graças a Deus estou melhorando cada vez mais”. Como se pode entender, os imigrantes, ao deixarem os familiares em seus países de origem, mantêm-se ligados a eles. Nesse aspecto, Diouf mantém-se ligado com familiares a partir das tecnologias da comunicação e das redes sociais que facilitam conversas remotas.

Os imigrantes passam por distintas trajetórias, onde estes se comprometem com viagens permanentes, gastos em cada retorno, chamadas telefônicas, remessas de dinheiro e presentes para família, localmente é necessária a abertura de contas bancárias, por vezes pedidos ou pagamentos de empréstimos, também documentos específicos para o estabelecimento negócios, e frequentemente a adesão a uma associação de imigrantes ou comunidade particular.

Geralmente, o que se espera de um imigrante que deixa esposa e crianças, é ter sucesso pelo que migrou. Ainda que nem sempre isso ocorra, esse sucesso é visto como uma boa condição de vida, a partir da qual a família estabelece uma melhor situação em termos de alimentação, de saúde, de vestimenta e educação das crianças. E neste processo, imigrantes contribuem não apenas para seus familiares, mas sim para o próprio país em que vivem os familiares, pois as remessas são frequentemente taxadas por impostos, de modo que a máquina pública também arrecada, por meio do fisco, na ocasião dessas transferências.

Estando no exterior, imigrantes tendem se agrupar em comunidade, fortalecendo a mesma identidade religiosa e/ou cultural, principalmente aqueles que vêm do mesmo país, “formam comunidades filiales transnacionales que reproducen como una práctica su territorialidad y cultura fuera de su país.” (LONGORIA, 2008). Akanni conta um pouco mais desta sua experiência.

Eu vim estudar primeiro, pelo convênio entre a nossa universidade na Nigéria e UFBA, no final de 1980, voltei para me formar e neste processo, tive proposta para vir trabalhar e estabelecer o Centro Islâmico da Bahia que você conhece. Então, [...] composto por algumas organizações internacionais sauditas. E depois da formatura na Nigéria, aí eu voltei para levantar este trabalho para estabelecimento do Centro Islâmico da Bahia. Eu fui instrumento que Allah *Subhanahu Watala* utilizou para estabelecer o Centro Cultural Islâmico da Bahia, juntos com outros irmãos muçulmanos: africanos, árabes e baianos também. *Alhamdulillah*, está na situação que está, depois veio o cheikh para se juntar conosco. E um dos motivos que fez os árabes (sauditas) demonstrarem interesse na manutenção do Islã na Bahia, foi justamente por causa dessa História dos Malês. [...] quando me consultaram 1988, a primeira coisa que me perguntaram, se eu já conhecia a História dos Malês, eu disse que conhecia pouco, na época através de uma pesquisa que eu estava fazendo na faculdade da Nigéria, achei o livro “Levante dos Malês” na biblioteca da Faculdade da Nigéria, aí li um pouco. Um dos Árabes que fez contato comigo, foi o Dr. Saleh Samarai, era um Iraquiano, que era professor nas Universidades da Arábia Saudita e Japão. Aí, ele me mandou o nome do livro para eu conhecer mais sobre a História dos Malês e tal. Acontece que era tese do doutorado do professor João Reis. Eu li e conheci mais. O objetivo dele é que não desapareça essa história linda do passado nosso. Então Bahia era de grande importância para Islã (AKANNI, 2020).

Akanni, não é um simples membro, mas também um idealizador do próprio Centro Cultural Islâmico da Bahia. Sua narrativa demonstra humildade, sendo grato pelo que *Allah Subhanahu Watala* tem o agraciado. No Islã, não é permitido *ar-riah*, contar vantagens dizendo

"eu fiz isso e eu fiz aquilo", esse comportamento pode anular o bom trabalho de um fiel, caso o mesmo fosse intencional. E muitos *Ulemás* (sábios muçulmanos) chamam atenção a essa prática. Notável também em seu relato é o poder da história da Revolta dos Malês que não justificou apenas o apoio e o incentivo de personalidades e instituições árabes para a construção de um Centro Islâmico na Bahia, mas também a forte compreensão que este seria um trabalho, como ele mesmo diz "para poder trazer o Islã de volta." Assim, a criação do CCIB é entendida como uma espécie de retorno, a volta de uma fé e uma prática que teria sido esquecida mas que teve grande importância histórica na Bahia.

Um outro importante ponto aqui, diz respeito às realidades que os imigrantes islâmicos enfrentam, quando foram morar no estrangeiro, que lhes são difíceis adaptar, por não serem os seus modos de vida. Akanni aponta que, "[...] é a cultura do povo, é um país que foi escolhido para viver, por necessidade. Mas é a vida e a cultura dele. Temos que respeitar, o Islã vai se adaptar aos costumes, culturas e locais para que não haja choque." Mas lembra que muçulmanos, mesmo no exterior, têm por obrigação de cumprir seus deveres, permanecendo proibido o consumo de bebidas alcoólicas, drogas, certos alimentos e uso de certas vestimentas.

Nosso segundo interlocutor, Diouf, conta que teve uma forte educação islâmica no Senegal: "eu estudei Alcorão, Hadith. Porque quando eu era criança, meu pai era professor. Ele tinha uma escola onde [...] eu fiquei lá quase 20 anos, estudando com companheiros sobre o Islã." Akanni por seu turno, frisou que "Eu sou muçulmano, eu nasci muçulmano, meus pais eram todos muçulmanos." E acrescentou que "Meu pai era imã da nossa mesquita local da Nigéria, [...]. Minha mãe também sempre foi líder religiosa. Os dois eram *Alaji* e *Alajah*. Eles já fizeram a peregrinação a Meca [...]." Falando sobre o aspecto da mudança de um lugar a outro, referente a vinda de Diouf para o Brasil, concretamente a Bahia/Salvador, mesmo havendo as realidades distintas do Islã na região, Diouf mostra que, nada abalou a sua fé.

Não, na minha parte não mudou, eu me esforcei muito, na verdade, como eu nasci no Islã, eu conheci Islã através do Senegal, da minha família, (...) porque tem gente que chega aqui muda a cultura, muda muita coisa. Eu no meu caso, *Alhamdulillah*, aqui eu me sinto muito bem na minha religião. Eu pratico minha religião aqui muito mais do que quando eu estava no Senegal. Porque aqui eu tenho mais tempo. A hora que eu estava sentado no meu tapete para fazer a oração *maghrib*, aí você me ligou. Então, eu me sinto bem aqui, eu faço oração quando eu não trabalho, tipo hoje é o domingo, eu faço oração na hora certa né, mas quando fico na rua, a situação não permite, eu espero quando chego em casa, eu pago. Talvez não seja coisa boa, mas a gente não

tem como. Estou fazendo as rezas, orações, mas Zakaat, de vez em quando, eu mando dinheiro para minha mãe lá no Senegal. Então, estou fazendo jejum também. Leitura de Alcorão, sempre, eu leio de manhã e de tarde, duas vezes por dia.(DIOUF, 2020).

Ao refletir sobre adaptação do muçulmano no contexto brasileiro, Akanni diz:

Brasil não é um país islâmico, a forma de viver, a cultura tudo está totalmente na contra mão do Islã, principalmente as mulheres, a forma de vestir, homens também. Mas você vai vendo as coisas acontecendo e você vai se adaptando. A tendência é que afete a sua fé. Você é obrigado andar na rua, às vezes olhando para o chão, você é capaz de bater lá no poste. Então, você que vai se contendo, para não obter muitos pecados, principalmente no mês de jejum de Ramadã, quando você vê essas coisas.(AKANNI, 2020).

Akanni se opõe ao fanatismo, que pode impedir os fiéis a não cumprirem com os seus deveres do dia a dia, mas pensa que os fiéis devem-se adaptar às realidades com os devidos cuidados. Por exemplo, um muçulmano ao encontrar com uma mulher ou uma muçulmana ao encontrar com um homem trajando de um jeito que pode chamar atenção aos olhos deles. O próprio olhar em jogo pode comprometer a fé. No caso da alimentação, é evidente que há dificuldades, relativamente às carnes de boi, frango, cordeiro e etc que na sua maioria não é abatida de forma lícita (*halal*), sendo *haram* conforme *Shariah* Islâmica. Acontece que no Brasil muitos muçulmanos acabam não seguindo os tabus alimentares adequadamente.

[...] Islã não quer dificuldade de comer. Os que não têm carne halal, podem comprar qualquer carne ou frango que tem e fale *bismi-allahi*, você come. Mas se você pudesse ter carne, frango e peixe, seriam mais saudáveis. Mas quando não achar, não tem problema. (AKANNI, 2020).

Akanni não mencionou carne suína, porque o caso dela é muito mais complexo para que *Shariah* abrisse uma brecha, uma margem de flexibilidade na dieta muçulmana, salvo na fome extrema. Nessa ótica, relacionamos o caso de não abertura de brecha ao relato de Diouf:

Eu não como qualquer comida brasileira. Ai, tem um cara, já faz dois meses que ele me vendeu a comida que ele faz no restaurante dele, prato feito para trazer. Mas antes de trazer, eu expliquei para ele, olha, eu não como nada de porco. O feijão não pode ter porco nem nada (feijão limpo). O frango, não sei se é *Halal* ou *Haram*, mas antes de comer frango, eu vou falar *bismi-allahi-arrahmani-arrahimi*, acabou, aí eu como.

Mas eu estou fazendo de tudo para evitar comer carne de porco. Porque eu sei que a dificuldade que a gente tem é isso. Comida brasileira tudo tem porco, se você não toma cuidado, aí você acaba de comer sem querer. (DIOUF, 2020).

Diouf estava vivendo numa circunstância na qual tem mais opções para comer, ou seja, ele não estava sofrendo o tipo de fome sublinhada pela *Shariah*, como a linha vermelha que pode causar a perda de vida. Ele resolveu a se colocar bem firme com o mandamento islâmico. Antes de comer qualquer comida, seja *halal* ou não, o Islã recomenda mencionar *basmalat: bismi-allahi-arrahmani-arrahimi* (em nome de Allah, o misericordioso e o misericordioso), sobretudo quando a alimentação ocorrer numa situação duvidosa, como carnes das quais não se sabe a proveniência, como foram preparadas ou abatidas.

Num outro momento, Akanni lembrou dos processos que ele e seus irmãos da comunidade do Centro Cultural Islâmico da Bahia, quando se esforçavam para conseguir as carnes conforme *Shariah* prescreve. Ele contou que “no centro, algum tempo atrás, a gente marcava para andar na feira e comprar carneiro para abater entre nós. Frango, a gente ia lá na granja ou até no lugar onde a gente pode preparar frango ou, abater galinhas vivas ou comprar e preparar lá, a carne *halal*.” Compreende-se que, Islã por outro lado, quer que os praticantes lutem na vida, não fiquem com os braços cruzados. Por isso, os membros da comunidade saem à procura de alimentos. Eles desempenharam um papel de *mujahidun*, por se esforçarem. Afinal, vale se esforçar, como se diz no ditado brasileiro “quem não arrisca, não petisca.” E em Árabe, se diz: *intajitahid, satanjah*, “se esforçar, vai passar.”

Os imigrantes sempre estão conectados com seus países natais e também com os países para onde migram ou se encontram. É possível caracterizar a experiência de imigração numa dupla vivência, como dois lados de uma só moeda. Esta dupla face da vivência e experiência, imigrantes por vezes geram intensas contradições, podendo causar sofrimento e dificuldades reais para os mesmos. Apesar de tudo isso, eles mantêm aquela relação com suas terras natais, principalmente, com as famílias. Sobre isso, Akanni diz:

Mantenho sempre ligação com a família, os amigos e a comunidade. Eu converso com eles através das redes sociais. Sim, todos os dias, eu falo com a minha família. Eu estou sempre mantendo contacto com eles pelo telefone. Hoje em dia, pelo Whatsapp, já ajuda muito, outros meios de manter contacto com a comunidade. (AKANNI, 2020).

A maioria dos imigrantes do CCIB chega ao Brasil por conta própria. Ao chegar, se informam sobre Centro Cultural Islâmico da Bahia em termo de orientação sobre as práticas. Diouf relata como teve contacto com a mesquita.

Esse é o meu jeito, eu como muçulmano também, tenho minhas obrigações, quando chegar num lugar, você tem que saber primeiro onde tem mesquita. Ai minha relação com a mesquita, quando cheguei aqui logo, eu tive sorte, aonde eu moro, a mesquita é pertinha, não dá nem 15 minutos. [...]. (DIOUF, 2020).

Caso houver alguma necessidade de ajuda financeira, o CCIB pode buscar meios para saná-las. Religiosamente, essas ajudas são vistas como *fi-sabilillahi* (no caminho de Allah). É importante saber também que, CCIB só consegue fazer essas ajudas financeiras com o apoio dos *Zakat* (caridades) e das outras organizações islâmicas como a já citada WAMY, a RABITA (Liga do Mundo Islâmico) entre outras. No caso das orientações para as práticas, elas são dadas pelo próprio centro ao qual os imigrantes estão vinculados. Geralmente, o Centro Cultural Islâmico da Bahia não tem condições de albergar muçulmanos imigrantes ou brasileiros, exceto por razões de urgências extremas. O imã Abdul Hamid é o único que tem o direito de dormir no centro. Geralmente ele tem habitação já pronta no mesmo, por ser um líder da comunidade.

Akanni, como um membro importante da diretoria do CCIB, conta sobre a importância das organizações islâmicas internacionais.

A Junta Islâmica Internacional, foi quem me trouxe, na época, para Bahia. E tem também WAMY, eles contribuíram muito, com a sede em São Paulo, São Petras Campo. Então esses que financiavam meu salário, manutenção da casa. Antes de comprar a casa, era ela que financiava água, luz, telefone e tal. E hoje tem a (Rabita) Liga do Mundo Islâmico, também está ajudando na manutenção do Centro. Paga salário no Centro. Hoje em dia, quando tem Ramadã ou alguma coisa, a organização dos Emirados Árabes também ajuda. O Kuwait também ajuda de vez em quando. (AKANNI, 2020).

Esses imigrantes, por alguns motivos, sofrem com preconceito por causa do Islã, podemos até falar pela islamofobia, uma vez que esse preconceito é praticado contra os sujeitos que se apresentam como muçulmanos. E esses são tidos e/ou vistos pelas pessoas como um bode expiatório. Vamos olhar situações de preconceito vividas por Diouf e Akanni.

Na verdade, a única dificuldade que eu não consegui esquecer, foi aqui em Salvador, no Porto da Barra. Como eu estava no Ramadã, fiquei em casa um mês sem trabalhar.

Ai naquela época também, eu tava pedindo Allah para me dar mais paciência. Quando acabou o Ramadã, eu voltei a trabalhar. Aí eu fui a um restaurante onde eu pegava água. Ai uma mulher me perguntou, oi Hady, faz tempo que não apareceu aqui para pedir água, eu falei que sim, porque eu estava jejuando. De repente, tem um cara, um cliente que estava lá. Ai como ele viu que eu estava conversando com ela, o cara levantou e me xingou, quase me bateu. Disse que vocês muçulmanos querem estragar o mundo, fala muita besteira. Eu também quase bati nele, porque eu tava com um copo de água (copo de vidro). Eu logo estava pedindo a Deus para me dar paciência. Aí tinha uma viatura da polícia, eu fui lá e conversei com os policiais, sabe, aqui tudo é regra. A gente não pode fazer justiça na própria mão, chamaram o cara. E eu queria levar ele para Delegacia para fazer queixa, aí os policiais falaram para mim, quem tava lá para testemunhar, eu falei a mulher. Aí eu fui lá conversar com a mulher para acompanhar a gente na delegacia, a mulher não quis. Sabe, aqui no Brasil. Ai, os policiais disseram para mim, se você quer perdoar ele, você perdoa, se ela não quer ir, aí não tem como. Ai cara chorou quase, me disse, me perdoa. Eu perdoei ele. Ai eu mostrei a ele, que eu sou muçulmano, pronto eu vou perdoar você, eu dei exemplo a ele. (DIOUF, 2020).

A tendência desse preconceito, poderia se virar em um conflito, se Diouf não fosse paciente como Islã o recomenda. Ele soube que tinha razão, mas preferia ser mais prudente possível para resolver essa tensão entre ele e o culpado que cometeu o preconceito contra ele por ser um muçulmano. Ele viu que era necessário perdoar a quem o xingou, ele o perdoou. Outro caso de preconceito nos foi narrado por Akanni.

No início, quando fui fazer palestra, alguma roda de conversa, a visão que se tinha, era sempre aquele extremista no Islã ou homem bomba chegou na cidade. Já não tá com alguma bomba aqui para jogar e matar a gente. Pela visão que a invenção ocidental faz sempre com o Islã, pelo que acontece na Ásia menor (Oriente Médio). Mas são mais assuntos ligados à política do que religião. Terrorismo não é peculiar do Islã, como todas as religiões. (AKANNI, 2020).

Akanni também destacou as contribuições que o CCIB faz para promover relações entre comunidade islâmica e sociedade baiana. Essas contribuições geralmente, são as que trazem o diálogo, a tolerância, a harmonia e a paz entres as religiões. As mesmas ajudam a eliminar os ódios e estabelecer o respeito mútuo.

Noutro dia, estávamos dividindo a Cesta-Básica [...]. Na distribuição, tudo que projeto tem, eu apoio no lar. Já oferecemos aulas para comunidades, não somente para os muçulmanos mas comunidade em geral. Dar aula de Inglês, principalmente aula de

iorubá que é uma língua africana, já promovemos festas para as crianças no dia da criança, dia dos pais, casamento, batismo. Tudo isso acontece no centro e a gente está sempre participando com o pessoal da comunidade e de fora da comunidade. (AKANNI, 2020).

De acordo com Diouf, "o Islã está crescendo devagar e devagarinho [...]. Eu vi que as pessoas aqui, são pessoas boas, os africanos, árabes etc, e os brasileiros que foram convertidos para Islã também. Só falta a busca de sabedoria e estudar cada vez mais." Ele está se referindo à comunidade do CCIB, pois não tem um olhar geral sobre o Islã no Brasil. Quando perguntamos a Diouf, se ele vê Islã no Brasil diferente da sua terra natal? Disse que "acho que não tem nenhuma diferença na religião, porque a gente reza como eles." Num outro momento, fizemos a mesma pergunta a Akanni, ele respondeu de forma detalhada e justificada, após responder que sim.

Sim, é diferente. O Brasil é um país diferente e a forma de você praticar é diferente. Você encontra já no próprio país (Nigéria), onde tem mais de 100 milhões de muçulmanos. Tenho oportunidade imediata com as mesquitas [...] para fazer as orações. Todo mundo, a sua família, é muçulmano, amigos. A forma de você praticar, justamente é diferente. Por exemplo, no trabalho, pode fazer orações na Nigéria. (AKANNI, 2020).

Para Akanni o tamanho da população islâmica na Nigéria pode ser visto como a primeira diferença; segundo, a quantidade das mesquitas que se tem naquele país, marca uma grande distância em relação ao Brasil; terceiro, é a grande massa dos praticantes tanto por parte da família como dos amigos que têm Islã como a sua fé; e por último, é a forma como se pratica o Islã. Apesar dessa explicação, podemos entender que, o olhar dos dois não diz respeito a uma diferença dos próprios cinco pilares do Islã: testemunho de fé (*shahadah*) cinco orações (*khamsat salawat*) por dia, jeju (*siam*), caridade (*zakaat*) e peregrinação (*hajj*), mas sim há uma conforto na localidade onde tem maior praticante.

4. IMIGRAÇÃO E COMUNIDADE ISLÂMICA EM SÃO FRANCISCO DO CONDE

4.1. A comunidade islâmica de São Francisco do Conde

São Francisco do Conde é uma cidade do Recôncavo Baiano situada na porção norte da Baía de Todos os Santos e localizada a 77 km de distância de Salvador. O município possui cerca de 40 mil habitantes e, segundo o IBGE, é um dentre os municípios brasileiros com o maior percentual de negros declarados, cerca de 90% da população. A presença de uma comunidade afro-muçulmana nesta cidade deriva da existência do Campus dos Malês, ligado à Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), uma instituição do ensino superior que nasce baseada nos princípios de cooperação solidária do Brasil com os países lusófonos, em especial os PALOP e Timor-Leste. O próprio nome deste campus universitário constitui um lugar de memória da, já citada, Revolta dos Malês, uma forma de lembrar e homenagear a história da resistência africana, e também islâmica, na Bahia. O Campus dos Malês foi o último a ser criado na UNILAB, constituindo um campus fora de sede com cerca de 95% do seu corpo discente negro. Este campus também é o principal espaço de integração estudantil com diferentes nacionalidades dos países CPLP, entre os quais se encontram os afro-muçulmanos, todos da Guiné-Bissau e, quase sempre, associados à tradição sunita do Islã.

Figura 7.1



Fonte: Acervo da Comunidade de São Francisco do Conde e de Salvador, Encontro mensal da comunidade islâmica dos estudantes em São Francisco do Conde.

Um levantamento feito por Daniel De Lucca e Rafael Butti (2020), no início de 2020, identificou a presença de 282 estudantes africanos no campus, destacando entre estes 169 guineenses, 92 angolanos, 9 são-tomenses, 9 cabo-verdianos e apenas 3 moçambicanos. Entre o grupo de guineenses, a maior nacionalidade africana do campus, cerca de 33 estudantes são muçulmanos que vieram para a UNILAB em busca do ensino superior e permanecem querendo contribuir com seus familiares em seu país de origem. Considerando que Guiné-Bissau é um país com quase metade de sua população muçulmana - com uma estimativa em torno de 45% segundo o Censo de 2009³⁵ - fica no ar a pergunta: por que o conjunto dos estudantes guineenses no campus não acompanha esta mesma proporção de estudantes guineenses seguidores do Islã? Será o Brasil um país menos atrativo para se estudar, segundo a visão deste público? Ou será que as condições de acesso ao edital - que envolve a linguagem burocrática dos documentos, viagens do interior à Bissau, uma prova escrita e, claro, domínio da língua portuguesa - são mais difíceis para muçulmanos que para cristãos?

Figura 7.2



Fonte: Acervo da Comunidade de São Francisco do Conde e de Salvador, Encontro mensal da comunidade islâmica dos estudantes em São Francisco do Conde.

A Guiné-Bissau é o único país parceiro da UNILAB, do qual vêm os estudantes muçulmanos para o Campus dos Malês, desde 2014 até o presente ano. Ainda que Moçambique seja um país da CPLP com significativa presença do Islã, até agora o referido campus não

³⁵ Censo de 2009 disponível em < https://pt.wikipedia.org/wiki/Religião_na_Guiné-Bissau#cite_ref-1 > Acesso em: 16 de agosto de 2021

recebeu nenhum estudante muçulmano desta nacionalidade que, em verdade, é a menos representativa do conjunto dos estudantes estrangeiros. No processo seletivo em seu país de origem, os estudantes passam por exame de redação em língua portuguesa, têm que providenciar os bilhetes de identidade e passaportes, preencher formulários para inscrição e financiar suas próprias passagens aéreas, com apoio familiar ou não. Neste sentido, seria importante considerar o modo como este processo seletivo é entendido localmente, restringe ou constrange o recrutamento de afro-muçulmanos para a imigração estudantil proporcionada pela UNILAB.

Os estudantes muçulmanos começaram a se organizar em comunidade na cidade de São Francisco do Conde no ano de 2016, embora os primeiros tenham chegado em 2014. A partir de 2016, os veteranos e recém-chegados seguidores do Islã começaram a se reunir para estudo e práticas religiosas. Os encontros sempre eram semanais, mas ao longo do tempo constatou-se uma baixa disponibilidade dos estudantes, devido às tarefas universitárias. Assim, as reuniões foram organizadas uma vez por mês. Não havendo mesquita em São Francisco do Conde, a partir de 2016, este grupo começou a frequentar o Centro Cultural Islâmico da Bahia, localizado em Salvador, para realizar as duas principais festas dos muçulmanos: o Ramadão e o Tabasque.

Figura 8



Fonte: Acervo da Comunidade de São Francisco do Conde e de Salvador, Tabasque.

A comunidade islâmica de São Francisco do Conde, formada basicamente por estudantes afro-muçulmanos, também encontra-se conectada pelos meios digitais, como *Whatsapp* e *Messenger*, importantes vias de comunicação que ajudam a programar as agendas

dos encontros e reuniões. Nesse processo, me³⁶ incumbiram do cargo de *imã* - líder, onde passei a responsabilizar da comunidade, para organizar e dirigir as reuniões e as rezas. Também há uma contribuição coletiva na organização destes encontros. Cada membro paga um montante de dez reais, após receber o auxílio, para a alimentação que ocorre nestas reuniões, às 10:00 e às 15:00, são feitas rodas de leitura do livro jardim dos virtuosos, os relatos proféticos do profeta Muhammad. Depois há um intervalo e então rezamos, para depois comer e, finalmente, voltarmos para fazer mais leitura do mesmo com reza de novo.

Atualmente, se realiza a *jumah* - a reza de congregação - toda sexta-feira, na casa de Nembali Mané, também estudante da UNILAB. Ele é responsável por fazer o chamamento de reza - *athan* - na congregação. Essa modalidade de reza, só começou no dia 11 de maio 2019. É bom mencionar também que ao dirigir esses encontros, eu tenho que preparar as leituras e as anotações dos livros - Alcorão Sagrado e Jardim dos Virtuosos - para fazer *Khutbah* - sermão ou discurso. Geralmente, o discurso é feito em ambas as línguas: árabe e crioulo, que tem a sua duração mais ou menos 30 minutos. Após isso, realizamos a reza em conjunto.

No ano de 2017, este grupo de estudantes participaram do evento internacional “Terceiro Encontro dos Jovens Muçulmanos no Nordeste” em Salvador, onde havia pessoas de diferentes partes do Brasil e de outros países: egípcios, paquistaneses, senegaleses, guineenses, nigerianos, palestinos, entre outras nacionalidades. O encontro estabeleceu um espaço transnacional de trocas e intercâmbios, financiado pela instituição islâmica internacional chamada WAMY - Assembleia Mundial dos Jovens Muçulmanos. Já no ano 2018, o mesmo grupo de estudantes participou do quarto encontro deste evento, que dessa vez, foi feito no estado de Sergipe, na cidade itabaiana, onde o grupo participou de palestras e atuou na divulgação do Islã naquela cidade.

³⁶ **Abdulai Djabi** tomou a responsabilidade da Comunidade Islâmica de São Francisco do Conde, em 2016 a 2021, afim de liderar o cargo do imã (líder).

Figura 9



Fonte: Acervo da Comunidade de São Francisco do Conde e de Salvador. Estudantes da Unilab fazendo a divulgação do Islã na cidade sergipana de Itabaiana, 21/08/2018.

A entrada da pandemia em 2020, provocada pela Covid-19, também impactou a comunidade islâmica de São Francisco do Conde que parou com as suas atividades, as rezas da sexta-feira e encontros mensais, após o decreto do estado de emergência no município. Com volta de uma relativa normalidade, a comunidade voltou a realizar as suas atividades com cuidados especiais, exceto os encontros mensais, sempre seguindo as normas de prevenção estabelecidas no município. A única atividade que estava sendo realizada fora *jumah* (sexta-feira), ocorreu em 19 de março de 2021. Desde então, o autor deste trabalho, condutor das rezas de congregação e o imã da comunidade se despediu do grupo e se mudou para Santa Catarina. Esta mudança promoveu uma transição da liderança na comunidade islâmica, no encontro mensal do dia 14 de março de 2021, após leituras e rezas. Nessa ocasião, discutiu-se sobre a nova liderança e partir da mesma, aproveitou-se fazer *dua* (súplica) a fim de desejar uma boa viagem a primeiro líder desta comunidade

No que diz respeito à questão de transição da liderança, especificamente para cargo de imã, a comunidade pediu para que os interessados se apresentassem voluntariamente no intuito

de escolher um *imã* para tal liderança. A princípio, não foi fácil, mas a comunidade decidiu indicar dois irmãos Nembali Mané e Iero Candé. Os dois aceitaram a proposta de auxiliarem um ao outro neste processo de liderança e mediação com a Mesquita de Salvador.

Após a indicação dos ambos, aguardou-se para informar o grupo, quando no primeiro dia de Ramadã, o mês de jejum. Nesse dia, o Julio Sani Lopes, estudante da Unilab e secretário da comunidade islâmica, escreveu uma “Nota Informativa” dizendo que:

Irmãos Muçulmanos, Passamos para informar à comunidade que os irmãos Nembali Mané e Iero Cande, aceitaram a proposta de ficar como os líderes da comunidade. Portanto, passam a partir de agora a desempenhar esse importante papel, tanto que, devem ser tratados como tais. Assalamu Aleikum!(LOPES, 2021).

Após essa nota, os dois novos cheikhs, deixaram os seus votos de confiança e algumas instruções que foram passados pelo secretário da comunidade no mesmo dia.

Os novos Cheiks (Nembali & Iero), desejam a todos/as um feliz Ramadã, que Allah facilite a nossa missão e que sejamos capazes de aproveitar as virtudes deste mês sagrado. Ainda sobre Ramadã, Comunicam o seguinte: 1. Lembrar os membros da comunidade a importância de se congregar para quebra de jejum, ainda que se faz necessário atentar para as medidas de biossegurança para evitar a propagação de COVID-19. Diante do exposto, propostam encontros para quebra de jejum nos finais de semana. Modelo de encontro: 1. Estipular um preço de acordo com a maioria. 2. Aberto a disponibilidade de cada um/a, no tocante ao valor e produtos para quebra de jejum. 3. Os locais de encontro serão acordados e fixados mediante a manifestação dos membros. Assalamu Aleikum! (LOPES, 2021).

4.2. Formação religiosa e trajetórias no Islã

Como foi dito anteriormente, todos os estudantes afro-muçulmanos que vivem em São Francisco do Conde são de nacionalidade guineense. Esta característica fortalece a unidade e a identidade do grupo que, além de religiosa, também atravessa aspectos da imaginação nacional e da própria língua (crioula) guineense. Estes estudantes enfrentam várias dificuldades relativas à prática de sua fé. Na verdade, alguns nem conseguem rezar cinco vezes por dia devido aos estudos, e só conseguem fazê-los quando voltarem para casa. Também a alimentação fornecida pelo restaurante universitário da UNILAB apresenta, por vezes, poucas opções para os muçulmanos comerem, tendo em conta a oferta frequente de carnes suínas que muitas vezes

são misturadas em outras tigelas, ou com carne de boi ou com a feijoada, típica refeição brasileira.

Esta seção, e as seguintes, exploram a experiência destes estudantes, considerando suas trajetórias religiosas e imigrantes, refletindo sobre as dificuldades, as possibilidades e os desafios enfrentados por estes afro-muçulmanos, em sua adaptação e acolhimento na sociedade anfitriã. Para isso serão mobilizados relatos dos próprios estudantes coletados por meio de entrevistas gravadas com cinco estudantes.

Alassana Dem³⁷ contou que devido às dificuldades na alimentação, alguns estudantes preferem fazer suas refeições em suas próprias moradas. Segundo Dem, as pessoas ficam curiosas por saber por quê ele não come carne suína e nem bebe vinho. Já Baticã Braima Ença Mané³⁸, estudante do curso de Letras, relatou sobre as dificuldades associadas à ausência de uma Mesquita em São Francisco do Conde.

Aqui não tem mesquita porque se tivesse seria muito bom, quando você estiver com as pessoas que praticam essa religião logo, você fica mais ligado com mais paixão e mais dedicação porém mesmo assim eu estou caminhando graças a Deus. (MANÉ, 2016)

O depoimento de Mané, não é distinto de Cálido Mango³⁹, estudante do bacharelado de Humanidades, que falou sobre as diferenças de possibilidade de expressão de sua religiosidade na Guiné-Bissau e em seu novo contexto de vida.

Em primeiro lugar eu digo que a minha mudança de meu país para cá tem relação com a minha religião, eu deparei com algumas dificuldades que ainda continuo deparando porque lá na Guiné-Bissau, tinha costume de rezar todos os cinco (5) horários na mesquita. Algo que eu não consigo fazer aqui em São Francisco do Conde, por motivo da não existência de uma mesquita. (MANGO, 2016).

Em conversa e entrevista com estudantes do Campus dos Malês, estes relataram sobre as suas experiências vividas no Islã, desde Guiné-Bissau até São Francisco do Conde, onde estão morando atualmente. Nos interessa saber aqui como eles se inseriram no mundo religioso. No Islã, é veementemente recomendável que as crianças sejam educadas pelos pais, desde seu

³⁷ Estudante do bacharelado em Humanidades. Entrevista realizada no dia 16 de dezembro de 2016.

³⁸ Entrevista realizada no dia 12 de dezembro de 2016.

³⁹ Cálido Mango, guineense, estudante do Bacharelado em Humanidades, campus dos Malês, entrevista realizada no dia 12 de dezembro de 2016.

momento precoce, entre os 7 e 14 anos, a fim de adquirirem uma iniciação religiosa. Mas estes percursos educacionais e formativos não ocorrem sempre do mesmo modo como conta Iero Candé⁴⁰.

Eu nasci numa família islâmica. Mas o meu pai morreu bem cedinho, quando era criancinha. Aos quatro anos perdi meu pai. Eu vivi quase só com a minha mãe. A minha adolescência sempre foi com a minha mãe, mas na verdade, eu não tive uma educação assim, muito apegada à religião. Comecei estudar o ensino islâmico (escola islâmica) com treze ou quinze. Mas não tive tanta exigência por parte da família de pegar ou seja a família não estava bem apegada à religião. Então a minha vida religiosa começou mais quando eu me tornei adulto, 17 a 18 anos, ali eu mesmo comecei a frequentar mesquitas, participar dos encontros islâmicos, que se realizavam nas aldeias próximas, assim sucessivamente. Também tive vários colegas que foram ler Alcorão nos países vizinhos: no Senegal e lá na Guiné-Conacri. E aí, quando eles voltaram para Guiné-Bissau, eu ficava sempre com eles. Eu andava com eles e passeava com eles e aí, nesse circunstância comecei aproximar mais à religião, viver mais à religião. Assim, no que diz respeito à adolescência tive pouca influência islâmica. A família praticava, mas só que eles não me obrigavam a praticar. (CANDÉ, 2020).

Percebe-se que a forma como Candé adquiriu o conhecimento do Islã, ocorreu por meio do apoio dos colegas. Por sua vez, Aramatu Injai⁴¹ apresenta características diferentes da trajetória religiosa de Candé. Desde muito cedo Injai começou a aprender os ensinamentos do Islã. Ela nem precisava sair de casa para buscar aprendizado, já que o pai pagou um professor particular para ela.

Eu quando era criança, meu pai procurou uma pessoa que dava aulas de árabe. Eu aprendi não só a ler Alcorão, mas a aprender a ler e a escrever. Até que sabia ler, até aos meus dez e onze anos sabia ler e escrever algumas coisas, mas ao decorrer do tempo como eu parei de frequentar esse lugar eu acabei me esquecendo como escrever, mas a leitura, como era a decoração, aí eu tenho ainda decorado muitas suratas do Alcorão. E hoje como estou aqui no Brasil, também estou frequentando a nossa comunidade, estou aprendendo algumas coisas e tenho algum aplicativo em que eu uso para saber mais sobre o Islã e também para fazer as minhas rezas. E a minha vivência aqui é um pouco difícil, porque é uma comunidade em que não temos muitas

⁴⁰ Iero Candé, nascido em 3 de março de 1992, em Bambadinca, atualmente mora em São Francisco do Conde, no Centro, se identifica como sunita, é estudante do curso de Relações Internacionais e fala três línguas: fula, crioulo e português, além disso, compreende um pouco de francês. Entrevistado no dia 19 de janeiro de 2020.

⁴¹ Aramatu Injai, nascida em 22 de abril de 1995, solteira, ex-aluna da UNILAB, cursa mestrado em Estudos Literários na Universidade Estadual de Feira de Santana Bahia (UEFS), fala três línguas: crioulo, português e tem proficiência em Inglês. Entrevistada no dia 19 de julho de 2020.

pessoas. É um país laico, mas a religião é pouco conhecida aqui, isso às vezes dificulta também. (INJAI, 2020).

Fatumata Binta Baldé⁴², por sua vez, nos conta que a sua educação religiosa não foi prosseguida na casa dos seus pais, mas com o tio. "No meu país, eu vivo na casa do meu tio. [...]. Eu fiz um pouco de leitura de forma *caranta* na casa dos meus pais." Contudo, a maioria de sua experiência islâmica foi com tio. Baldé também nos conta que quando chegou ao Brasil, o seu comprometimento com esta religião reduziu: "aqui não me permite fazer 100%, mas 50%" do que fazia em sua terra natal.

Falando da experiência religiosa, Aminata Arcadia Jaite⁴³ se vê como pertencente a duas linhagens religiosas, por causa dos seus pais, a primeira que é cristã, a qual a mãe pertence, e a última que é islâmica, ligada ao pai.

Eu faço parte de duas religiões, porque a minha mãe é cristã e meu pai é muçulmano. Mas como cada qual é livre de escolher o seu caminho dependendo do lugar que você saiu, então eu escolhi a religião muçulmana. E eu acho que a minha inserção foi boa. Porque eu estou aprendendo ainda, eu acho que vou aprender cada dia mais. Porque a religião não é uma coisa de hoje, é coisa de muito tempo. Então, agora, está sendo um pouco compatível tendo em conta o nosso modo de viver e a nossa sociedade. Mas eu acho que eu estou me integrando muito bem. (JAITE, 2020).

Uma trajetória diferente é a de Gracinda Fanta Jau⁴⁴, que sempre se viu como muçulmana.

A minha inserção na religião islâmica, não posso dizer quando é que iniciou, porque eu sou muçulmana, eu vim dos pais muçulmanos. Então, acredito que eu comecei desde a prática da minha mãe. Porque a minha mãe e o meu pai são os muçulmanos. Então, nasci e me guiaram para a linha muçulmana. Me ensinaram como é que eu posso fazer como é que um muçulmano deve ser considerado muçulmano, o quê que deve aplicar e o quê que deve abdicar também para não cair nos erros. Então, desde lá que começou, desde de pequeno, desde que eu nasci. A minha convivência toda foi na base da linha islâmica. (JAU, 2020).

⁴² Fatumata Binta Baldé, nascida em 32 de agosto de 1997, em Bissau, solteira, estudante do Bacharelado em Humanidade, e falante de três línguas: fula, crioulo e português. Entrevistada no dia 25 de julho de 2020.

⁴³ Aminata Arcadia Jaite, nascida em 15 de junho de 1997, solteira, estudante do curso Bacharelado e falante de duas línguas: crioulo e português. Entrevistada no dia 26 de julho de 2020.

⁴⁴ Gracinda Fanta Jau, nascida em 23 de fevereiro de 1994, é enfermeira e estudante do curso de Pedagogia, fluente em duas línguas: português e crioulo, e com conhecimento razoável do inglês, francês e fula. Entrevistada no dia 20 de setembro de 2020.

É comum acontecer assim essa trajetória de Jau no Islã, tal como acontece com as pessoas nas outras religiões. Pois os pais são reflexos que atraem as crianças a seguirem qualquer que seja doutrina que eles se sentem pertencentes. Com outras palavras, as crianças são moldadas de acordo com os pais.

4.3. Viagem ao Brasil, desafios nas práticas da fé

Todos esses estudantes começaram as suas experiências islâmicas na Guiné-Bissau e hoje estão no Brasil. Acreditamos que a vinda deles não foi um processo automático, pois passaram pelas vias burocráticas, ligadas às exigências das documentações e identificações estatais, após passarem pelo processo seletivo da Unilab, entregas de passaportes, bilhetes e certificados. Aqui, nos interessa compreender mais as razões e os sentidos que eles dão para sua imigração estudantil.

Minha vinda do Brasil, posso dizer que é uma oportunidade, porque eu sempre tive esse sonho de estudar e me formar depois voltar para ajudar a família. Então, quando apareceu esta oportunidade de vir estudar no Brasil, não tive muitas dúvidas de abraçar esta oportunidade. Eu estava fazendo ano zero na faculdade de medicina, mas como apareceu resultado do teste da Unilab, conversei com a família e os amigos, mas sempre muitos me aconselharam de vir para o Brasil, porque não era seguro ficar a fazer ano zero em Bissau. (CANDÉ, 2020).

Diferentemente de Candé, a explicação de Injai destaca seu sonho de estudar fora do seu país.

Eu desde criança, o meu sonho é estudar fora do país. Eu optei vir ao Brasil, porque eu queria fazer um curso fora de Guiné e além disso, eu sabia dessa bolsa da UNILAB, aí eu optei vir, eu me inscrevi e passei nos concursos, e escolhi curso das letras, porque me identificava mais com esse curso. Optei vir por Brasil, porque gostava mesmo do Brasil também. A escolha da Unilab foi uma questão de oportunidade (INJAI, 2020).

O olhar de Injai para o Brasil, é também a questão da oportunidade que a Unilab disponibiliza para seus países parceiros da CPLP, a organização pela qual a Guiné-Bissau está vinculada. Atualmente, Unilab, é a principal universidade que os guineenses se candidatam para fins de estudos acadêmicos, visto que é uma instituição federal da qual o governo guineense não consegue controlar e não pode se apresentar (pelo menos por enquanto) como intermediário entre os estudantes, visto que os seus sistemas de editais para bolsa são feitos via internet. Os

estudantes fazem tudo por conta própria ou com ajuda da família, pois governo é um leigo a esse sistema. Se o governo guineense tivesse podido controlar muitos desses estudantes que vieram para Unilab, nem todos teriam essa oportunidade, porque os que viriam, são os filhos dos ricos e o sistema seria muito mais restrito pelo Ministério da Educação da Guiné-Bissau, devido ao personalismo, à influência das grandes famílias no Estado e à corrupção da classe política. Por isso, Injai também não esqueceu de mencionar a “questão da oportunidade.”

A estudante Fatumata Binta Baldé, nunca sonhou vir estudar no Brasil, “Bem bem, o Brasil não é meu país preferido. Eu sempre preferia estudar nos Estados Unidos. Mas é que meu irmão estudou aqui, ele me inscreveu do jeito que ele queria, eu nem sabia o que é BHU.” Com certeza, Baldé só tinha um olhar focado aos Estados Unidos, mas acabou por estar aqui no Brasil pela coincidência. É possível entender na fala dela, que o procedimento que seu irmão fez, foi um pouco coercivo, mas a ajudou, porque é muito difícil sair da Guiné-Bissau para ir estudar nos Estados Unidos ou seja há menos chance de conseguir a bolsa de estudo para Estados Unidos do que para Brasil.

Aminata Arcadia Jaite resume a sua vinda para o Brasil como “algo de sucesso”, uma das melhores coisas que aconteceu na sua vida, algo sem precedente. Por sua vez, Gracinda Fanta Jau diz: “minha vinda para cá, foi pelo meio de estudo, vim para estudar e pretendo também voltar.” Entendemos que todos esses estudantes vieram com ambições de estudar, mas a religião islâmica os ligou como um corpo dentro do qual tem um coração, que seria o caso da fé que os une. Eles lutam para que essa fé não seja influenciada pelas outras práticas contrárias do Islã no seu dia a dia. Nessa ótica, nos interessa saber se estar no Brasil mudou com relação a fé deles como também as suas práticas religiosas: cinco orações, alimentação, jejum, leitura do Alcorão. Eles, realmente, enfrentam um grande desafio desde que chegaram no Brasil, conforme Candé na citação abaixo.

Não mudou, mas influenciou algumas coisas nesse caso. Porque a prática religiosa não é nada fácil. Então, estando numa sociedade como sociedade brasileira que é muito diferente em termo de costume e cultura que não é tão fácil assim. Você tendo contacto com a religião, de certa forma, acaba por influenciar na prática mas mudar, não mudou nada. Porque eu praticava muito ou seja eu antes de vir eu era uma pessoa muito bem ligada à religião. Então, não é fácil assim a gente deixar de praticar, mas sempre vai ter essas influências da realidade social brasileira. Prática: foi um pouco difícil, no momento da oração o que mais me dificultava, onde é que eu virava para rezar ou onde eu ficava à posição da reza. Quando eu cheguei aqui dificultou muito. Porque eu não tinha aquele aplicativo que orienta como você reza. Eu rezava mas só

que eu aprendi também, se você não souber, você pode se posicionar de qualquer lado. Orientação do sol, eu me orientava com sol. (CANDÉ, 2020).

Segundo Candé, a realidade social brasileira não o impedirá de fazer as suas práticas, por ser uma pessoa bem apegada ao Islã, apesar de algumas influências que podem o desafiar. Não se duvida que houve algumas influências, pois, o abraço entre as pessoas é algo bem comum aqui no Brasil, sobretudo no próprio Campus dos Malês, pois o referido ato é a forma de saudação generalizada ali.

O abraço entre homem e homem, e entre mulher e mulher, é algo normal no Islã, mas entre homem e mulher é considerado ilícito, digamos *haram*, de acordo com *Shariah* islâmica, a não ser que seja entre pessoas casadas. Mas de certa forma, todos estudantes muçulmanos passaram por estes desafios nas práticas da fé. Todavia, isso não é algo que poderá afastar a pessoa do Islã. Mas há outros meios que podem influenciar as práticas da fé, como conta Injai.

Muitas vezes não dá tempo para cumprir essas orações de todos os dias. Isso mudou. Mas acredito que [...] eu ainda continuo respeitando coisas que eu tinha respeitado no meu país, as coisas que eu sei que eu não devo fazer, aí eu tento. E às vezes também a situação nos impede de fazer como estudantes, e às vezes a hora de rezar, você já está na sala de aula. E questão também da vestimenta, tem certas coisas que você acaba se entrando, por conta da sociedade [...] aí você se envolve sempre, saber que talvez isso deve ser contra o Islã, como arranjos de postiches, essas coisas, mas eu posso dizer que mesmo assim eu tento ainda, tento muito para não perder essa linha, porque eu sei que a única salvação que temos é Deus, então temos que crer nele, orar e pedir a ele. (INJAI, 2020).

Injai nos remete à mesma citação, olhando para o tempo que estudos roubam deles. Não somente a vida acadêmica mas também os eventos culturais cujos ambientes não permitem que se desenvolvam as práticas religiosas.

Baldé mostra uma questão delicada: “jejum não mudou nada, porque eu tenho um problema de saúde que não permite que eu faça jejum.” Por outro lado, afirma que “vestimenta mudou um pouquinho porque meus pais não gostavam que eu vestisse uma roupa pequena, mas aqui eu visto.” Após chegar ao Brasil, começou a vestir roupa mais curta, algo diferente do que fazia lá na sua terra natal. Mas Baldé também cumpre seus deveres religiosos: “eu faço um pouco da leitura do Alcorão que eu peguei lá em Salvador com cheikh.”

Por sua vez, Jaite conta que.

A fé não muda de uma hora para hora. Cultura e modo de viver é muito diferente com a nossa cultura sim, e principalmente com a religião islâmica, no vestuário e a comida que é totalmente diferente. E falando das orações, às vezes, é um pouco complicado, tendo em conta o nosso horário que sempre coincide. Muitas das vezes, a gente esquece-se que o tempo passa... Eu não consigo seguir perfeitamente a oração, às vezes, a gente fica para fazer noutra momento. Então, é isso que eu sempre falo que tá um pouco difícil.(JAITE, 2020).

Ela acredita que a sua fé não mudou, isso pode ser verdade. Mas também é possível compreender a partir da sua narrativa de que há possíveis desafios que ela enfrenta face à sociedade brasileira, em específico no estado onde ela está vivendo, apesar de ela assegurar fortemente na sua fé, mostrando quão árdua a fé de uma pessoa pode resistir. Para ela, há necessidade de separar as duas, fé e prática religiosa, não torná-las como se fosse um corpo só. Contudo, no Islã, fé sem a prática não gera harmonia com Allah.

Gracinda Fanta Jau conta sobre como sua vinda para o Brasil impactou nas questões da vestimenta.

Na verdade, a minha vinda para o Brasil, por parte islâmica, posso até dizer que tenho só para agradecer, porque nada me tirou na linha que eu tava, a linha que os meus pais me ensinaram, tipo, muçulmana. Eu vim para o Brasil, continuei sendo muçulmana como eu sou e continuarei. Vestimenta: Na verdade, eu não tenho nenhum problema e eu não sinto vergonha de vestir ou ter o véu na minha cabeça para me identificar mais ainda que eu sou. Do mesmo jeito que eu estava na Guiné e usava o véu de vez em quando, também aqui no Brasil, uso o véu de vez em quando. Não sinto vergonha de usar. Nada me tira para usar isso.(JAU, 2020).

Jau não vê nenhum impedimento dela seguir usando o véu em qualquer ambiente, seja público ou privado. Ela quer nos mostrar também que o Brasil não foi o primeiro país que ela começou a usá-lo, mas o usava na Guiné-Bissau. Nessa lógica, entendemos que ela está nos chamando atenção de que, o uso desta vestimenta, se tornou o seu modo de vestir e continuará a ser.

A questão alimentar também é um problema para os estudantes muçulmanos em São Francisco do Conde, sobretudo no que tange a uso de restaurante universitário (RU) da Unilab, como já destacado anteriormente. Nesta questão também podemos inserir os estudantes evangélicos, que não comem carne do porco e outras coisas. Os que se veem dentro deste regramento, se mantendo vigilantes às comidas são os muçulmanos e alguns evangélicos que

negam comer carne suína. Por essa ocasião, Candé narra sobre as dificuldades que ele enfrenta, reforçando a fala de Alassana Dem atrás, a respeito das comidas no refeitório.

A alimentação foi uma questão difícil, sinceramente, porque a gente come mais no RU, então uma vez eu comi carne de porco sem saber, foi aquele negócio que eles colocam do frango, as vezes vem do porco, naquele dia Amorê (funcionária do refeitório da Unilab, Francisca Bispo Bispo) botou, mas eu esqueci de perguntar, ela não falou também para mim que era calabresa do porco, ela botou e esqueci de perguntar, depois que eu comi fiquei sabendo que é do porco. E também comi uma pipoca feita do porco, porque eu não sabia, colega que fez, eu estava na turma falou que pipoca que eu comi era feita do porco, mas eu não sabia que era do porco. Eu pergunto de vez em quando ao comer no RU. As vezes, Amorê fala que eu não preciso perguntar, ela já sabe que eu sou muçulmano, mas as vezes ela esquece, é por isso que eu pergunto de vez em quando: olha Amorê, essa é a carne do porco? Outra coisa também, a gente está morando com pessoas que não são muçulmanos, então às vezes eles compram algumas coisas e colocam na geladeira que eu não como nesse caso, garrafas de cerveja, essas coisas assim. Ou faz churrasco com calabresa do porco que eu não como, aí são coisas, que sempre ficam difíceis. (CANDÉ, 2020).

Candé acabou comendo carne suína, mas só soube depois do ocorrido. Isso lhe causou grande preocupação, pois tem consciência de que este é um interdito, segundo a *Shariah* islâmica. Neste sentido, seria importante que o restaurante universitário (RU) considerasse a situação e a dieta dos estudantes, muçulmanos, evangélicos ou ligados a outra prescrição, religiosa ou não. Também seria bom não somente fixar a informação do cardápio no mural, mas informar por emails aos estudantes, a fim de saber que tipo de alimento será servido, caso houver a mudança no cardápio. Apesar de que, desde o fim de 2019, o sistema do RU tem melhorado, mas até então que não existia nenhum interesse no monitoramento e na perspectiva dos usuários. Além disso, Candé destacou as dificuldades que se tem no período de jejum, no Brasil.

É muito difícil jejuar num país que não é muçulmano, porque a realidade ou a cultura brasileira, é diferente dos países islâmicos, principalmente nos vestuários e outras coisas mais. Imagina quando você está no jejum, olhar todo mundo tá comendo, você é única pessoa que não tá comendo, aí fica difícil também vestuário como é que as pessoas vestem. Aí quando você está de jejum, até você fica com medo de sair nas ruas para não complicar o processo de jejum. Porque há coisas que você não deve olhar. Às vezes você encontra uma pessoa vestida de um jeito. (CANDÉ, 2020).

Segundo preceito islâmico, ao jejuar um muçulmano, não basta ele ficar sem comer e beber, também é obrigatório que o jejuador se preserve ou abstenha de tudo que pode alimentar a sua alma, principalmente ver as pessoas com vestimentas que expõem seus corpos, tanto ao vivo como virtual, isso é um algo, é mais um desafio aos fiéis, sobretudo no mês sagrado como Candé narra.

4.4. Estranhamentos: da curiosidade à hostilidade

Nosso interesse aqui é compreender o olhar voltado a esses afro-muçulmanos, um olhar brasileiro marcado pelo estranhamento, pela curiosidade e também pela hostilidade, visto que muitas vezes eles sofrem o preconceito. Isso também é um tipo de dificuldade que pode afetar a estabilidade emocional e a subjetividade destes estudantes. Este é um tema pertinente para as pesquisas atuais sobre o Islã. Esses estudantes possuem uma visão crítica e defensiva contra o olhar estranho que busca classificá-lo e estereotipá-lo.

As vezes você começa relacionar com a pessoa, a pessoa descobre que você é muçulmano, aí começa te olhar de outro jeito. Isso aconteceu muitas vezes comigo. Até uma vez, uma menina (minha amiga brasileira), quando eu cheguei aqui no primeiro semestre. Quando ela soube que eu sou muçulmano, ela falou para mim que eu não devo falar para as pessoas que eu sou muçulmano. Falei para ela por quê? Ela falou que as pessoas vão me odiar nesse caso. Falei que não, eu sou muçulmano, não posso me esconder. Então, eu acho que as pessoas não têm noção do que é ser muçulmano. Ser muçulmano é outra coisa, ser árabe é outra coisa. Muçulmano não tem nada a ver com o ser terrorismo. Uma vez, eu coloquei vestimenta dos muçulmanos e fui para faculdade, um colega chama para mim, olha, você não deve vestir assim, eu disse, deixa de brincadeira. Mas eu sei que é isso que ele tem na cabeça. Falou que você não deve vestir assim, estou com medo de você não colocar uma bomba aqui. Não respondi para ele, porque ele falou de jeito de brincadeira, mas eu fiquei mal. Foi preconceito que ele estava fazendo comigo mesmo, porque sou muçulmano. (CANDÉ, 2020).

As imagens dos muçulmanos são socialmente carregadas de significados negativos por conta das imagens e discursos midiáticos, com uma visão estereotipada vinculada ao terrorismo, ao fundamentalismo, ao radicalismo e à violência. Mas Candé mostra que sua liberdade religiosa, como um muçulmano, tem que falar mais alto do que os outros pensam. Se os malês escravizados não se escondiam por serem muçulmanos na Bahia, na época do escravismo, o que dizer de hoje, quando Candé, enquanto um sujeito livre e do século XXI, luta para combater

o preconceito religioso. A brincadeira do amigo, que trata a associação entre o Islã e o terrorismo de maneira jocosa, é ofensiva e agressiva. O racismo religioso, assim como outras formas do racismo, também se manifesta em brincadeiras e piadas. E é justamente nesta aparente inocência do riso e do humor, onde mais se propaga a islamofobia e o preconceito, mesmo entre os amigos.

Injai não identificou o preconceito em sua experiência, mas sim uma grande curiosidade das pessoas não muçulmanas.

Na verdade, nunca senti preconceito, mas gera sempre curiosidade em as pessoas quando eu falo que eu sou uma muçulmana e as pessoas ficam perguntando como é essa religião, como funciona. Muitos acham que deve ser um outro tipo de religião como aqui no Brasil. Outros ficam achando que deve ser tipo Umbanda e Candomblé, eu tento explicar a pessoa que não é assim. Por exemplo, as minhas colegas da sala da licenciatura ficam me perguntando toda hora, toda hora mesmo. As pessoas me chamavam num cantinho, perguntando sobre a minha religião, eu tentava explicar a pessoa. (INJAI, 2020).

O desconhecimento do Islã no Brasil, em especial na Bahia, está relacionado à própria derrota do Levante dos Malês, bem estudado pelo historiador João Reis. Este historiador argumenta que após a revolta, o Islã, seus praticantes e a língua árabe foram fortemente perseguidos, promovendo um apagamento da religião e da cultura islâmica que, no século XIX, eram muito presentes entre a população negra da Bahia. Como o passado dos muçulmanos na Bahia é pouco conhecido, há também uma grande ignorância sobre o Islã contemporâneo. A aproximação estabelecida, pelos não-muçulmanos do Islã com as religiões da Umbanda e do Candomblé, pode decorrer da confusão criada em função da vestimenta. Mas os princípios entre estas denominações religiosas e o Islã são bem diferentes.

A xenofobia é uma outra nomenclatura usada para se referir ao preconceito ligado ao tratamento hostil dado aos estrangeiros. Jaite prefere usá-la ao invés do preconceito.

Então, [...], eu acho que sim. Não só como uma mulher islâmica, mas como um ser humano diferente que veio de outro contexto totalmente diferente. Porque no momento de jejum, se a gente botasse as nossas roupas ai, o povo fica exclamando, perguntando por quê que você botou essas roupas, por quê você está vestindo assim, essas coisas. Eu acho também que é um pouco de xenofobia tendo em conta que eles não conhecem bem a realidade de outro mundo, de outros países. Então dificulta também bastante botar certos vestuários aqui. (JAITE, 2020).

Jau também rejeita a ideia de preconceito, mas reconhece que sofreu vários questionamentos derivados do estranhamento:

Não, na verdade, por enquanto, não houve preconceito ainda nessa parte, mas só houve estranhamento, porque na maioria das vezes que eu uso véu, eu indo para mercadinho ou para outros lugares. Porque eu uso véu aqui em São Francisco do Conde, andar por todos os lados. Houve estranhamento, tem pessoas que me perguntam, você é irmã? ou você está fazendo formação de irmã, você é quem? por quê que você usou essa coisa? Digo assim, eu sou muçulmana, o que é muçulmana? Que religião? [...] toda hora que eu passo uma pessoa, duas pessoas, três pessoas e fico assim! Quantas perguntas? Quantas perguntas, gente? Cada um pergunta por quê que você usou essa aqui, é para quê? Religião? É para isso, é para aquilo. Graças a Deus, até então, ninguém. Não sei, ao dar as minhas costas, se a pessoa me xinga ou fala alguma coisa, mas não houve preconceito, mas estranhamento sim. (JAU, 2020).

Os muçulmanos e as suas vestimentas se tornaram um centro de atenções. Para tanto, eles precisam se explicar e se justificar a qualquer momento que forem questionados. Injai também fala de sua experiência com pessoas que não são muçulmanas.

Eu em particular, gosto de qualquer pessoa, não importa a sua religião eu respeito, porque a gente nasce de uma determinada religião as vezes ou depois a pessoa escolhe outra religião. Então, a única coisa que me cabe é respeitar essa pessoa e vê-la como a pessoa, mesmo que ela está fazendo a coisa que a minha religião não faz ou coisa diferente da minha religião, eu tento respeitar máximo possível para entender. O que eu mesmo não aturo, é que a pessoa também me estranha e tentar falar alguma coisa sobre a minha religião, não permito isso porque eu respeito máximo da pessoa e também exige o mesmo da pessoa. Eu gosto de respeitar e não tenho muita coisa de julgar outra pessoa da outra religião. (INJAI, 2020).

Nessa mesma questão, discutimos uma situação delicada que diz respeito à relação de Jaite com a família da parte de mãe. Nessa circunstância, ela como muçulmana, a sua relação com a parte não muçulmana, se tornou um enorme desafio.

Então, a relação que eu tenho com outras pessoas que não são muçulmanas, não é boa mesma, começando na minha casa, porque a minha mãe não é da religião muçulmana. E tenho maioria da minha família que não é muçulmana, porque estou no meio do mar com dois barcos assim. Então outra é muçulmana e outra é cristã, sempre que a minha relação não é boa, porque, eles compreendem que eu escolhi a religião muçulmana. (JAITE, 2020).

Jaite se vê dentro de uma relação complexa, por fazer parte de duas famílias, uma cristã e outra islâmica. Ela optou pelo Islã, mas essa diferença criou um bloqueio do bom relacionamento entre ela e a família da mãe.

Por outro lado, Jau fala da sua boa relação com as pessoas que não são da fé islâmica, concentrando a sua fala nas orientações do profeta Muhammad. Ela aponta um dos pontos importantes, já destacados por Injai, relativo ao respeito. E esse respeito deve ser recíproco entre os seres humanos. Isso faz parte do ensinamento islâmico que Jau aprendeu.

Eu tenho bom relacionamento com todo mundo posso dizer, porque se levamos em consideração, que o nosso profeta indica para a gente, quais são as orientações, você tanto sendo muçulmana ou não sendo muçulmana, todos os seres humanos, você deve respeitar, primeiro fator, segundo fator, você tem que reconhecer pessoas como pessoas mesmas, sendo cristã, sendo pagã, sendo o que pessoa for, respeite, eu estou fazendo isso e eu faço isso cada dia mais, Nem se quer que a pessoa for de outra religião eu respeito, considero também aquela pessoa como ser humano. (JAU, 2020).

Candé por seu turno, disse que a sua “relação é de boa, mas sempre existe este preconceito, esse estranhamento para com os muçulmanos, mesmo fazendo algumas coisas, ou errando, as pessoas começam a falar que ele é muçulmano, mas das outras formas, tudo de boa.” Para ele, não obstante os preconceitos e estranhamento contra os muçulmanos que o deixa desconfortável, mas ele não vê a sua relação restrita com os não muçulmanos.

Nosso interesse também foi saber como estes estudantes afro-muçulmanos veem o Islã aqui no Brasil. Candé disse que “o Islã está evoluindo no mundo. Então, o Brasil também não fugiu disso. Os líderes islâmicos no Brasil estão fazendo um grande trabalho, a difusão da religião islâmica no país. Hoje em dia, você encontra muitos brasileiros muçulmanos em diferentes cidades.” No ponto de vista dele, comparando o Islã aqui no Brasil com sua terra natal, apresenta alguma diferença.

Religião islâmica no Brasil e no meu país, tem pouca diferença, mas não é tão assim, porque a corrente islâmica que eu sigo, ela é *Tijania*, então algumas práticas de *Tijania*, são um pouco diferentes, ou seja, há algumas práticas que você observa na *Tijania* e você acaba não encontrando essas nos outros lugares, principalmente aqui. Uma vez, eu fui para chamar, fazer aquele chamamento (Athan) lá em Itabaiana, porque na mesquita onde eu aprendi a chamar, lá se chama duas vezes. Então, quando eu fui chamar lá em Itabaiana na mesquita, o cheikh me chamou uma vez, logo, fui para repetir (fazer segunda vez), cheikh falou para mim não, aqui só se chama uma vez.

Então, isso foi um pouco estranho para mim, porque eu principalmente, as mesquitas que eu frequentava lá no país, na Guiné-Bissau, a maioria das mesquitas chamam duas vezes. (CANDÉ, 2020).

A pouca diferença que Candé apontou, a qual é conhecida como *Tijania*, é uma sub-corrente dentro da corrente sunita cujas práticas se diferenciam pouco. Injai, por sua vez, não viu grande diferença. Nesse sentido, o Islã continua sendo a mesma fé islâmica que ela seguia lá no país dela como aqui no Brasil.

Na verdade, eu não achei nada diferente, porque a oração é a mesma, a forma de Calâm é a mesma coisa, porque acredito que Islã não muda, porque como é em árabe, mesmo não sabendo, tem algumas tentativas de traduções que você lê porque nunca falaram que a tradução nunca será mesma. Eu vejo a mesma coisa do meu país que aqui, isso é que motiva mais ainda. Porque não tem essa coisa de um deslocamento do sentido ou um deslocamento espiritual. Porque se eu já orava de um jeito no meu país, chegar aqui vejo as pessoas orarem doutro jeito, isso às vezes gera estranhamento mas graças a Deus não aconteceu, é a mesma coisa, mesmo hábito como no meu país. (INJAI, 2020).

Também Baldé afirmou que não identificou no “Islã (praticado no Brasil) nenhuma diferença.” A única observação que enfatizou “é que quando eu cheguei aqui, o que eu tenho um pouco de dúvida é no momento de jejum, é que no meu país a gente começa a jejuar das 5:00h às 6:00h ou às 7:00h. Mas aqui a gente começa das 3:00h às 5:00h.” Jaite o viu contrário, pois ela disse que “aqui é muito diferente, tendo em conta a cultura e conservação islâmica que são muito fortes no meu país. Então, aqui é totalmente diferente, principalmente, ser mulher muçulmana e africana do outro continente.” Jau, por sua vez, disse o seguinte sobre as diferenças do Islã, em Guiné-Bissau e no Brasil:

Na verdade sim. Para dizer no Brasil inteiro, para mim ficaria muito chato, porque só conheço o estado da Bahia, só Salvador e São Francisco do Conde. Então, posso dizer que é diferente. Aqui não tem muitos muçulmanos, só tem poucos muçulmanos, na verdade, só tem nós que viemos do outro continente e mais um bocado dos brasileiros que eu conheço. Então é diferente. (JAU, 2020).

Um último questionamento levantado nas entrevistas foi a respeito da relação desses estudantes muçulmanos com sua família e sua comunidade na terra natal. Candé contou que “na verdade, sempre falo com a família. Eles me perguntam, você tá rezando? Você tá

seguindo? Falo que sim, estou seguindo nas medidas de possíveis, estou num país não muçulmano, mas eu estou fazendo na medida que Deus me possibilita a fazer.”

Sobre esta questão, Injai respondeu que “sim, eu converso todos os dias com a minha família e isso é muito importante para mim e as pessoas, porque eu morava perto de mesquita lá em Guiné.” Também Baldé contou que, “todos os dias, quase eu falo com meu professor, minha mãe, meu pai e os meus irmãos também.” Sobre mesmo assunto, segundo Jaite, “eu mantenho (ligações familiares) porque não tenho como desligar, eu acho que isso é impossível para mim.” Finalmente, Jau fala do jeito como ela se mantém ligada com a sua família. Por essa razão, ela acaba trocando outras importantes conversas com a família que dizem respeito à sua prática religiosa aqui no Brasil.

Sim, a gente mantém esses contatos em termo religioso mesmo, inclusive todos os dias que eu levantei eu falo com a minha mãe, o meu pai. A primeira palavra que a gente fala é cumprimentar, segundo você já realizou a reza? Você já comeu? E se for a noite também, a mesma coisa, você já realizou a reza? Você já comeu? E deitou? Já realizou a reza? A gente mantém esses contatos. (JAU, 2020).

Sendo assim, entendemos que, o uso de meios de comunicação, é responsável mediador das falas entre esses estudantes e suas famílias de maneira remota, pela qual se comunicam.

5. Considerações Finais

Entende-se que os relatos e as experiências de imigrantes afro-muçulmanos do Centro Cultural Islâmico da Bahia e dos Campus dos Malês servem como testemunho vivo das articulações estabelecidas pelo Islã transnacional na Bahia. Tais articulações se desenrolam no espaço geográfico, estabelecendo conexões com outros lugares sagrados e culto, instituições e personalidades islâmicas no Brasil, na África Ocidental e também no Oriente Médio, mas também se desenrolam no tempo histórico, pois se apoiam e dialogam com a viva memória do Levante dos Malês. Esta revolta, ela mesma, é uma experiência original e fundadora da presença e da visibilidade atribuída ao Islã na Bahia e no Brasil, destaca o protagonismo dos afro-muçulmanos que foram escravizados e trazidos compulsoriamente da África Ocidental.

A presença do Islã na África Ocidental contemporânea é um tema importante na economia política e a geopolítica regional. Este tema não foi aqui aprofundado, mas vale enfatizar que possui grande importância para as Relações Internacionais. Esta última pensada como um campo de estudos científicos, ainda permanece privilegiando os problemas do Estado e suas relações, como o funcionamento de suas instituições e as vinculações inter-estatais. Este campo acadêmico tem muito a ganhar dando atenção ao fenômeno religioso e suas implicações no campo da política, da economia, da cultura e da vida social, configurando um objeto pertinente e relevante nos estudos internacionais. Nessa perspectiva, o Islã, assim como outras religiões mundiais, também podem ser visto como um fenômeno geopolítico e geoestratégico, devido a sua trajetória na história global e sua forte influência contemporânea em diferentes organizações internacionais, governos, territórios e populações. Esta pesquisa apontou caminhos nesta direção.

Em 1991, estudantes internacionais oriundos da África Ocidental que vieram para estudar na UFBA, começaram a divulgar o Islã através da História dos Malês e da luta contra escravidão. Esta forte relação histórica e geográfica, estabelecida entre o Centro Cultural Islâmico da Bahia e os cidadãos provindos desta região do continente africano, é um importante diferencial em relação a outros Centros Culturais Islâmicos espalhados pelo Brasil, cujas origens derivam sobretudo da presença de imigrantes muçulmanos que vieram do Oriente Médio.

O Centro Cultural Islâmico da Bahia (CCIB), assim como outros centros e instituições islâmicas espalhadas no Brasil, mantêm uma rede de conexões ativa, estabelecendo

comunicações uns com os outros, tendo a World Assembly of Muslim Youth (WAMY) e o Center for Dissemination of Islam in Latin America (CDIAL) como importantes organizações a partir das quais recebem orientações e financiamentos para a manutenção, para a divulgação do Islã, e para o pagamento salarial dos cheikhs e dos corpos administrativos de departamentos voltados aos assuntos islâmicos.

Para além destas conexões, passadas e presentes, entre África Ocidental e Bahia, o CCIB desempenha e aparece como um espaço referencial que estabelece uma especial conexão entre os fiéis no Brasil e a história e a cultura africana, especialmente da região Oeste. Algo muito diferente do que se vê em outras instituições islâmicas brasileiras, quase sempre criadas por imigrantes dos países do Oriente Médio. Tal especificidade por si só, dá vida à uma rica história que nem sempre conhecida nas relações afro-brasileiras, no caso mediada pelo próprio Islã transnacional. E em alguns casos, esta história funciona inclusive como um fator de atração e adesão de fiéis baianos ao islamismo.

Contudo, o Islã permanece sendo associado ao terrorismo na esfera pública, mas é sabido que o terrorismo é cometido apenas por alguns indivíduos e grupos e não pode representar todo o conjunto religioso. Mas isso deixa os fiéis preocupados e em situação delicada, pois suja e deturpa a imagem da religião e seus seguidores. Por outro lado, as próprias mídias veiculam muitas informações através das quais ele é entendido pelas histórias, filmes e imagens vindas do Ocidente. A reprodução desta representação negativa é prejudicial e inverossímil. A vestimenta torna-se aí um importante aspecto de identificação visual, sobretudo devido ao questionamento a respeito do uso do véu (*hijab*) por parte das mulheres .

Mas entende-se que o Islã possui suas próprias diretrizes que aproximam seus fiéis e estão vinculadas às leis islâmicas (*Shariah*) que são fundamentadas a partir de dois principais livros sagrados: Alcorão e Relatos e/ou Ensinamentos Proféticos. E a língua árabe é um fator importante dentro da comunidade islâmica mundial e se tornou um potente conector da religião em si, sendo que muitos dos ensinamentos na comunidade muçulmana ocorrem através do aprendizado do árabe.

Nas redes transnacionais os imigrantes passam por distintas trajetórias, onde estes se comprometem com viagens permanentes, gastos em cada retorno, chamadas telefônicas, remessas de dinheiro e presentes para família. Localmente é necessária a abertura de contas bancárias, por vezes pedidos ou pagamentos de empréstimos, também documentos específicos para o estabelecimento negócios, e frequentemente a adesão a uma associação de imigrantes ou

comunidade particular. Eles permanecem conectados tanto com os seus países de origem quanto com os países para onde migram ou se encontram. Esses imigrantes muçulmanos ficam ligados com seus parentes em sua terra natal, mas também conectam-se, via Whatsapp e Messenger, com suas respectivas comunidades islâmicas, como ocorre em São Francisco do Conde. Nesta última cidade, eles realizam a *jumah* - a reza de congregação - cada sexta-feira, e isso os ajuda a manter mais próximo da religião islâmica. No caso dos estudantes afro-muçulmanos que vivem em São Francisco do Conde, a mesma cidadania guineense fortalece sua identidade coletiva, que além de ser religiosa e nacional, também é linguística, devido ao uso do crioulo.

Esse trabalho analisou a trajetória do Islã em Salvador e São Francisco do Conde e suas conexões transnacionais entre Bahia e África Ocidental para mostrar as pertinências dos seus fiéis e as suas instituições no campo das Relações Internacionais a fim de contribuir com o debate contemporâneo sobre o papel da religião, seus praticantes e suas instituições. Por outro lado, o estudo buscou situar como duas comunidades se relacionam e desenvolvem práticas religiosas que atravessam fronteiras. Este trabalho também destacou os desafios ligados ao enfrentamento da xenofobia e da islamofobia em Salvador e São Francisco do Conde. Espera-se que o trabalho possa colaborar e, abrir novos horizontes para futuros estudos e pesquisas interessadas no tema do Islã transnacional, suas instituições e seus praticantes, sobretudo aqueles que viajam e migram. Este é um assunto que preocupa e afeta diretamente tanto as Relações Internacionais quanto a vida cotidiana e acadêmica do Campus dos Malês.

Por último, lembro que em minha última *jumah* na comunidade de São Francisco do Conde, no dia 19 de março de 2021, pouco antes de deixar aquela cidade e ir para Santa Catarina, fiquei muito comovido. Sabia que, ao deixar a comunidade, sentiria muita saudade dos meus irmãos muçulmanos de igual modo que eles. Nessa última *jumah*, trata-se do capítulo de sermão 67: “A abominação de se desejar a morte por causa de uma calamidade. A justificação do caso quando há apreensão de se perder a religião”, do livro Jardim dos Virtuosos ou Relatos do profeta. Resolvi resgatar a recomendação do nosso querido mestre profeta Muhammad, ao se despedir desse mundo, num momento intitulado, *Hajja Tul-Wada'a* (Despedida de Peregrinação), seu último sermão em Meca. Embora minha viagem fosse o motivo da despedida, não me esqueci citar a mensagem do profeta para a comunidade islâmica. Ao fechar meu *khutbah* (discurso) retomei as palavras do profeta: “Reflitam bem, portanto, ó povo, e compreendam as palavras que eu lhes transmito. Eu deixo duas coisas, o Alcorão e o meu exemplo, a *Sunnah*, e se os seguirem jamais se desviarão”. Esta foi minha preocupação com a comunidade, chamar a atenção dos irmãos da comunidade para seguirem os dois livros

já apontados. Este foi o meu dever e meu direito na comunidade islâmica de São Francisco do Conde. E esta pesquisa também é resultado desta experiência.

5. Referências Bibliográficas

AKANNI, Misbah. Depoimento [dez. 2020]. Entrevistador. Abdulai Djabi. Salvador: Centro Cultural Islâmico da Bahia, 2020. Questionário via celular, 1 arquivo M4A (1h). Entrevista concedida para a pesquisa sobre a experiência das comunidades afro-muçulmanas na Bahia.

BALDÉ, Fatumata Binta. Depoimento [dez. 2020]. Entrevistador. Abdulai Djabi. São Francisco do Conde: Unilab/Campus dos Malês, 2020. Questionário via celular, 1 arquivo M4A (11 min). Entrevista concedida para a pesquisa sobre a experiência das comunidades afro-muçulmanas na Bahia.

CANDÉ, Iero. Depoimento [dez. 2020]. Entrevistador. Abdulai Djabi. São Francisco do Conde: Unilab/Campus dos Malês, 2020. Questionário via celular, 1 arquivo M4A (37 min). Entrevista concedida para a pesquisa sobre a experiência das comunidades afro-muçulmanas na Bahia.

CASTRO, Cristina Maria. **A Construção de Identidades Muçulmanas: Um Enfoque Comparativo entre Duas Comunidades Paulistas**. Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol. 57, no 4, 2014, pp. 1043 a 1076.

CASTRO, Cristina Maria; VILELA, Elaine Meire. **Muslims in Brazil: a socioeconomic and demographic analysis from the 2010 Census**. Instituto de Estudos da Religião. Rio de Janeiro - RJ – Brazil 2019.

CIVILIZAÇÕES AFRICANAS. A expansão árabe na África. In: **O fascinante universo da história**. Disponível em: <<https://civilizacoesafricanas.blogspot.com/2010/06/expansao-arabe-na-africa-1-parte.html>> . Acesso em: 28 de outubro de 2019.

COSTA, Camilla. Número de centros islâmicos sobe 20% em 2015 em São Paulo. In: **BBC News Brasil**. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/09/150911_mesquitas_saopaulo_cc> Acesso em 24 de junho de 2021.

DEM, Alassana. Depoimento [dez. 2016]. Entrevistador. Abdulai Djabi. São Francisco do Conde: Unilab/Campus dos Malês, 2016. Questionário via celular, 1 arquivo M4A (15 min). Entrevista concedida para a pesquisa sobre a experiência das comunidades afro-muçulmanas na Bahia.

DIOUF, Abdul Hady . Depoimento [nov. 2020]. Entrevistador. Abdulai Djabi. Salvador: Centro Cultural Islâmico da Bahia, 2020. Questionário via celular, 1 arquivo M4A (26 min). Entrevista concedida para a pesquisa sobre a experiência das comunidades afro-muçulmanas na Bahia.

Dr. SAÚDE. **Noz de Cola – Origem, Benefícios e Como Usar!**. Disponível em: <<https://www.saudedr.com.br/noz-de-cola/>> Acesso em: 28 de dezembro de 2020.

DW. **Guiné-Bissau está preparada para ensinar árabe nas escolas?** Disponível em: <https://www.dw.com/pt-002/guiné-bissau-está-preparada-para-ensinar>. Acesso em 18/06/2021.

FERRAZ, Carolina; DELGADO, Gabriela e MOURA, Maria Carolina. Islamismo além do primeiro olhar. In: **Esquinas Revista Digital Laboratório da Faculdade Cásper Líbero**. Disponível em: <<https://revistaesquinas.casperlibero.edu.br/cotidiano/islamismo-alem-do-primeiro-olhar/>> Acesso em: 24 de junho de 2021.

GONZÁLEZ, Antonio de Diego **¿Es África para los africanos? Un acercamiento a la polémica entre Marcel Lefebvre e Ibrahim Niasse**. Universidad de Sevilla. 2014.

HAMID, Abdul. Depoimento [abr. 2019]. Entrevistador. Abdulai Djabi. Salvador: Centro Cultural Islâmico da Bahia, 2019. Questionário via celular, 1 arquivo M4A (8 min). Entrevista concedida para a pesquisa sobre a História do Centro Cultural Islâmico da Bahia.

HAYNES, Jeffrey. Religião e Política Externa nas Relações Internacionais Pós-Westfalianas. In: CARLETTI, Anna; FERREIRA, Marcos A. S. V. **Religião e Relações Internacionais: dos debates teóricos ao papel do cristianismo e do Islã**. Curitiba: Juruá Editora, 2016.

HUNTINGTON, Samuel. **Choque De Civilizações e Recomposição de Ordem Mundial**. Cidade, Editora, 1993.

INJAI, Aramatu . Depoimento [dez. 2020]. Entrevistador. Abdulai Djabi. São Francisco do Conde: Unilab/Campus dos Malês, 2020. Questionário via celular, 1 arquivo M4A (17 min). Entrevista concedida para a pesquisa sobre a experiência das comunidades afro-muçulmanas na Bahia.

JAITE, Aminata Arcadia Vaz. Depoimento [dez. 2020]. Entrevistador. Abdulai Djabi. São Francisco do Conde: Unilab/Campus dos Malês, 2020. Questionário via celular, 1 arquivo M4A (10 min). Entrevista concedida para a pesquisa sobre a experiência das comunidades afro-muçulmanas na Bahia.

JAU, Gracinda Fanta. Depoimento [dez. 2020]. Entrevistador. Abdulai Djabi. São Francisco do Conde: Unilab/Campus dos Malês, 2020. Questionário via celular, 1 arquivo M4A (15 min). Entrevista concedida para a pesquisa sobre a experiência das comunidades afro-muçulmanas na Bahia.

LONGORIA, Miguel Moctezuma. **Trasnacionalidad y trasnacionalismo**. Toluco, México: Papeles de Población UAEM. 2008.

LUCCA, Daniele BUTTI Rafael. **Os Malês nas margens do Atlântico Negro: desafios da interiorização e da internacionalização da UNILAB no Recôncavo Baiano**. In: OPENEDITION JOURNALS. 2021.

LÚCIA MAIA MARQUES, Vera. **CONVERSÃO AO ISLÃ NO BRASIL** Diferenças étnicas e a construção de novas identidades. In: OPENEDITION JOURNALS. **LUSOTOPIE**. Disponível em: : <<http://lusotopie.revues.org/1139>> Acesso em: 5 de janeiro de 2020.

MACHAQUEIRO, Mário. **Islão transnacional e os fantasmas do colonialismo português**. **RELAÇÕES INTERNACIONAIS JUNHO** : 2011 30 [pp. 071-082].

MANÉ, B.B. Ença. Depoimento [dez. 2016]. Entrevistador. Abdulai Djabi. São Francisco do Conde: Unilab/Campus dos Malês, 2016. Questionário via celular, 1 arquivo M4A (24 min).

Entrevista concedida para a pesquisa sobre a experiência das comunidades afro-muçulmanas na Bahia.

MANGO, Cálido. Depoimento [dez. 2016]. Entrevistador. Abdulai Djabi. São Francisco do Conde: Unilab/Campus dos Malês, 2016. Questionário via celular, 1 arquivo M4A (19 min). Entrevista concedida para a pesquisa sobre a experiência das comunidades afro-muçulmanas na Bahia.

MGMP. A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population. THE PEW FORUM ON & RELIGION PUBLIC LIFE. Pew Research Center 2009.

MONTENEGRO, Silvia Maria. **Identidades muçulmanas no Brasil : entre o arabismo e a islamização.** Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. 23 de fevereiro de 2002.

MOTA, Thiago Henrique. **História Atlântica Da Islamização Na África Ocidental.** Belo Horizonte Minas Gerais – Brasil Março de 2018.

NAG, Oishimaya Sen. Muslim Population By Country. In: **WORLDTLAS.** Disponível em: <https://www.worldatlas.com/articles/countries-with-the-largest-muslim-populations.html>. Acesso em: 30 de dezembro de 2020.

OESTRANGEIRO.ORG.COMUNIDADE MUÇULMANA NO BRASIL CRESCE. Disponível em: < <https://oestrangeiro.org/2013/03/22/comunidade-muculmana-no-brasil-cresce/> > Acesso em: 22 de julho de 2021.

PATHAK, Vidhan. **Counter-Terrorism in West Africa: The ECOWAS Experience.** Department of African Studies, University of Delhi. 2017.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da rocha. **Ritual, etnicidade e identidade.** São Paulo: REVISTA USP, 2005.

RESSTEL, Cizina Clia Fernandes Pereira Resstel. **Transnacionalismo.** São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. **Negros Islâmicos no Brasil Escravocrata**. CADERNOS CERU, série 2, v. 22, n. 1, junho de 2011.

SAID, Edward W. **Orientalismo: Oriente como invenção do Ocidente**. Sao Paulo: Companhia Das Letras, 1996.

SANTOS, Priscila Silva. **O estudo da islamofobia através dos meios de comunicação**. Revista Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais – IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 79-90, 10 de nov. 2016. Semestral.

SILVA, Bruno Rafael Vêras de Moraes . **O Islã Na África Do Norte E Ocidental: Recepção E Reinvenção (Séc. Vii- Xiv), 2012**. CADERNOS DE HISTÓRIA UFPE, Revista Do Departamento de História da UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERMABUCO.

THE LANCET. **Ramadan and COVID-19 vaccine hesitancy—a call for action**. Disponível em: <[https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(21\)00779-0/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(21)00779-0/fulltext)> Acesso em: 18 de agosto de 2021.

THE RELGION OF ISLAM. **O Último Sermão do Profeta Muhammad: Uma Advertência Final**. Disponível em <<https://www.islamreligion.com/pt/articles/523/o-ultimo-sermao-do-profeta-muhammad/>> Acesso em: 30 de abril de 2012.

TZVETAN, Todorov. **O medo dos bárbaros – para além do choque das civilizações**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2010.

UOL. **Milhares de muçulmanos enfrentam desafio de celebrar Ramadã em tempos de coronavírus**. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/rfi/2020/04/23/confinados-milhares-de-muculmanos-enfrentam-desafio-de-celebrar-ramada-em-tempos-de-co-vid-19.htm>> Acesso em: 17 de junho de 2020.

WAMY BRASIL. **Assembleia Mundial da Juventude Islâmica**. Disponível em: <<https://wamy.org.br/quem-somos/>> . Acesso em: 12 de setembro de 2020.

WORLD POPULATION REVIEW. **Muslim Population By Country 2021**. disponível em:
<<https://worldpopulationreview.com/country-rankings/muslim-population-by-country>>

Acesso em 14 de junho de 2021.

WRIGHT Zachary Valentine. Islam and Decolonization in Africa: The Political Engagement of a West African Muslim Community. In: **International Journal of African Historical Studies Vol. 46, No. 2 (2013) 205**. Boston University African Studies Center. 2013.