



UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-
BRASILEIRA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
INSTITUTO DE HUMANIDADES E LETRAS
MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM HUMANIDADES

**MUÇULMANOS AFRICANOS NO CEARÁ: NARRATIVAS E PRÁTICAS
RELIGIOSAS CONTEMPORÂNEAS**

Ana Eliziane Sabino

**Redenção
2018**

UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-
BRASILEIRA
INSTITUTO DE HUMANIDADES E LETRAS
MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM HUMANIDADES

**MUÇULMANOS AFRICANOS NO CEARÁ: NARRATIVAS E PRÁTICAS
RELIGIOSAS CONTEMPORÂNEAS**

Ana Eliziane Sabino

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Mestrado Interdisciplinar em
Humanidades, como pré-requisito para a
obtenção do título de Mestre.

Orientação: Prof. Dr. Bas'llele Malomalo

**Redenção
2018**

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

Sabino, Ana Eliziane.

S121m

Muçulmanos Africanos no Ceará: Narrativas e práticas religiosas contemporâneas / Ana Eliziane Sabino. - Redenção, 2018.
123f: il.

Dissertação - Curso de Programa De Pós-graduação
Interdisciplinar Em Humanidades, Coord. Do Curso De Mest.
Interdisciplinar Em Humanidades, Universidade da Integração
Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2018.

Orientador: Prof. Dr. Bas'Ilele Malomalo.

1. Islamismo. 2. Práticas Religiosas. 3. Muçulmanos. 4.
Migrações. I. Título

CE/UF/BSCL

CDD 261.2709

ANA ELIZIANE SABINO

**MUÇULMANOS AFRICANOS NO CEARÁ: NARRATIVAS E PRÁTICAS
RELIGIOSAS CONTEMPORÂNEAS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Mestrado Interdisciplinar em
Humanidades, como pré-requisito para a
obtenção do título de Mestre em
Humanidades.

Orientação: Prof. Dr. Bas'llele Malomalo

Aprovada em: 30/01/2018

FOLHA DE APROVAÇÃO

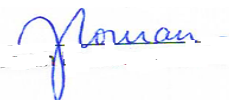


Prof. Dr. Bas'llele Malomalo (Orientador)
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB

Prof. Dr. Ronald Apolinário de Lira (Co-orientador)
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB



Prof. Dr. Pedro Acosta Leyva (Examinador Externo ao Programa)
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB



Profa. Dra. Julie Sarah Lourau Alves da Silva (Examinadora Externa à Instituição)
Universidade Católica de Salvador - UCSAL

Dedico esta dissertação ao meu pai, José Maria Sabino. Que você esteja feliz no Mundo Espiritual para o qual se mudou há dez anos. Sigo com saudades.

AGRADECIMENTOS

A escrita de um trabalho acadêmico é uma etapa de um grande e importante processo que envolveu o contato com muitas pessoas/instituições. A cada uma, o sentimento de gratidão se faz presente pela colaboração em cada momento do curso. Aqui expresso a minha gratidão.

Ao bondoso Deus, sendo “Inteligência Suprema e Causa Primeira de todas as coisas”, o qual eu fui ensinada a crer e, acima de tudo, sentir e, com o diálogo com meus interlocutores, aprendi a compreendê-lo como uma das possibilidades diante de muitas divindades que outras pessoas acreditam;

À minha mãe, Maria de Lourdes Marques, e ao meu pai, José Maria Sabino (In Memoriam), pela dedicação, pelos ensinamentos de superação de dificuldades, pela dedicação com a qual criaram suas treze crianças, por acreditarem na educação que a elas deram. O exemplo de vocês eu guardo em meu coração, e cada linha dessa dissertação tem um pouco do muito que com vocês aprendi: o amor em tudo o que se faz;

Às minhas irmãs, Evani, Ana Lúcia e Zilda, pelo carinho, pelos sorrisos que me proporcionaram. Por serem como mães para mim. Pelo apoio e cuidado durante o período do mestrado, diante de lágrimas e vontades de desistir, vocês me deram a mão e os ombros de uma forma que nenhuma palavra seria capaz de expressar. Eu acredito em vocês e torço para que consigam realizar os sonhos de vocês;

À minha madrinha/irmã Romana, pela acolhida na sua casa no Maciço de Baturité, tanto no período de seleção no mestrado, quanto nos dias de aula que eu precisava de um abrigo para dormir o mais próximo possível da Universidade. A gratidão se estende aos seus filhos, Edimilson e David, por sempre colaborarem comigo, tanto fora quanto dentro dos espaços da UNILAB;

À minha sobrinha Izabela Sabino, pelo apoio, mesmo que de longe, sempre atenta ao que eu estava precisando. Pelos livros presenteados, pela companhia amiga. Você me ensina a sonhar todos os dias;

À minha irmã, Juliana Sabino, pelas companhias a Redenção em alguns dias em que precisei ir fazer entrevistas ou resolver quaisquer questões referentes ao mestrado. Agradeço de coração a sua disponibilidade e cuidado;

Aos meus queridos irmãos Juciê e Edivan, pela dedicação, proteção e amparo. Gratidão aos outros irmãos “homens”: Jesus, José, “Bill” e Assis, por despertarem em

mim um sentimento de compreensão do outro e de que família grande é um desafio, mas também um grande presente;

Às minhas amigas Liária de Sousa e Andreyana Silva, pelos cafés, passeios, pela leveza e, principalmente, por me fazerem compreender que o amor não é apenas dizer “eu te amo”, está para além disso, está no incentivo e na compreensão da ausência da amiga no período de mestrado. Com vocês eu comemorei a entrada no mestrado e com vocês celebro o fim de mais um ciclo;

À juventude do Lar Espírita Chico Xavier: Laynara Sousa, Kauê Castro, Giovanna Garcia, Janayna Barbosa, Bruna Kelly. Com vocês exercitei a escuta, que muito foi importante durante a minha pesquisa. Minhas crianças com as quais eu pude crescer e aprender;

Às colegas de graduação da Universidade Federal do Ceará, Manuelle Araújo, Jéssica Guedes, Renata Ferreira, Lyamara Freire e Juliana Almeida, por sempre estarem comigo, mesmo com o distanciamento que a academia nos causou, a amizade sempre prevalece;

À querida colega de mestrado, Elisângela Ricardo, que me apresentou a alguns estudantes da UNILAB, assim como compartilhou muitos momentos neste local, seja em apresentações de trabalhos, organizações de eventos ou cumprimento das componentes curriculares. Saiba que você é uma grande responsável pela felicidade de ter concluído a escrita desta dissertação;

À doce Mayara Martins, companheira de mestrado e de eventos acadêmicos, pela amizade, ajuda na preparação de roteiros para apresentação de comunicação. Pela acolhida na sua residência, por confiar em mim a leitura dos seus artigos e escrita da sua dissertação. Uma das melhores “coisas” que me ocorreu foi ver o quanto a sua pesquisa foi linda e importante;

Às colegas e aos colegas de mestrado: Fernando Leão, Santana Glícia, Joviano Santos, Isaac Bruno, Márcia Albuquerque, Danielle Gouveia, Alexandra Sales, Ritielly Félix, Larissa Pitanga, Paulo Garcia. Josiara Gurgel e Edimilson Barreto. Cada tema de pesquisa que vocês apresentaram, cada discussão em sala de aula, os cafés, os afetos;

Ao estimado professor Bas'Illele Malomalo, pela orientação, pela parceria, pela confiança na minha escrita. Por desenvolver pesquisas e escrever artigos que embasaram minha pesquisa. Pelas indicações de livros e eventos, pela paciência e ética durante o período da escrita da minha dissertação. Gratidão principalmente pela

inquietação que me sugeriu, no início do mestrado, a sair do meu lugar de conforto e buscar aprender sobre um tema que até então era desconhecido para mim;

Ao querido professor Ronald Apolinário, pela atenção, pelo tempo dedicado em me receber no encontro de orientação, por me convidar a ir na reunião do grupo de muçulmanos, pelo apoio durante a componente de Estágio Supervisionado, pelo cuidado com o qual leu meu texto de qualificação e pelas conversas que pude apreender o sentido de ser professor/a;

Aos professores do MIH, em especial, Carlos Henrique Lopes e Vitor Macedo Pereira, a quem conheci no primeiro semestre e muito contribuíram na reelaboração do meu projeto e algumas indicações de leituras. Ao professor Antônio Vieira, por ter sido um coordenador atento, com o qual tive o prazer de organizar as duas edições do Encontro Regional;

Aos amigos que fiz na UNILAB. Antoniel Vidal e sua alegria em me apresentar a universidade de uma forma que eu não conhecia. Grata por ter enviado seu TCC para que eu desse meu parecer antes de enviar à banca, pela companhia na monitoria da Semana Universitária e do Encontro Regional; Agradeço de coração aos colegas Mamadu Nanque, Sene Cote, Mustafá Mamadu e Mamadu Baldé, pela atenção, paciência em me ensinar muitas coisas sobre ser guineense no Ceará.

Aos profissionais da Coordenação Geral das pós-graduações, pela disponibilidade em nos atender prontamente e também responder às nossas dúvidas;

Ao professor Pedro Leyva, por ter lido e contribuído precisamente na banca de qualificação. À professora Julie Lourau por ter aceito participar e contribuir no meu exame de qualificação e por aceitar compor novamente a banca. Suas observações e sugestões foram de grande importância para o desenvolvimento da pesquisa.

Finalmente, agradeço à Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Funcap – pelo financiamento a esta pesquisa.

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo compreender como ocorrem as práticas religiosas de muçulmanos de Guiné Bissau, nas cidades de Acarape e Redenção, e os sentidos que eles atribuem às suas práticas, observando tanto a memória das práticas em seu país, quanto as diferenças notadas no local onde vivem. Os sujeitos desta pesquisa são estudantes da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – a UNILAB, e residem provisoriamente nos municípios citados, que são onde estão instalados os *campi* no Estado do Ceará. A partir da observação das reuniões do grupo em questão e de entrevistas com os sujeitos da pesquisa, busca-se a construção de uma narrativa etnográfica que analise as práticas religiosas da religião muçulmana como um dos elementos para a compreensão da complexidade que envolve os sujeitos que estão em trânsito, fora de seus países. A pesquisa colabora, ainda, para os estudos sobre a diversidade dos grupos islâmicos e do campo religioso brasileiro.

Palavras-Chave: Islã; Práticas Religiosas; Migrações; Muçulmanos.

ABSTRACT

This dissertation seeks to comprehend how religious practices of Muslim individuals from Guinea Bissau work out at the cities of Acarape and Redenção and what meanings the mentioned individuals attribute to their practices, also relating to their memories about them, as to the actual differences found on the new environment they live nowadays. The subjects of this research are graduate students in the Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro Brasileira – UNILAB, residing temporarily at those cited cities where the university's *campi* are based in Ceará state, Brazil. Throughout observing the Muslim students group meetings and performed interviews with the subjects of the research, we seek to perform an ethnographic narrative which analyses religious practices of the Muslim faith considering these practices as one element used to comprehend the complexity which involves those subjects who find themselves in transit, far away from their home countries. The present research can still collaborate with the better understanding of existent diversities amongst existing Islamic groups and in Brazilian religious field.

Keywords: Islam; Religious Practices; Migrations; Muslims.

SUMÁRIO

I INTRODUÇÃO.....	12
I. I Tema e problematização	12
I.II Objetivos	13
I. II. I Objetivo Geral	13
I.II.II Objetivos específicos:	13
I.III. Justificativa E Metodologia.....	13
I.IV Estrutura Do Trabalho	14
1 A PESQUISA INTERDISCIPLINAR EM HUMANIDADES: APONTAMENTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA COM MUÇULMANOS AFRICANOS	15
1.1 A trajetória da pesquisa e da pesquisadora	15
1.2 O Estudo sobre as práticas religiosas de muçulmanos de Guiné Bissau no Estado do Ceará	20
1.3 Reflexões Metodológicas.....	27
2 OS MUÇULMANOS NO BRASIL: UMA ANÁLISE DO ISLÃ NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO.....	32
2.1 Uma religião de movimento: o surgimento do Islã e sua expansão no Continente Africano.....	33
2.2 A Heterogeneidade dos grupos Islâmicos no Brasil a partir de uma revisão bibliográfica.....	41
2.3 Muçulmanos, migrações e trabalho	50
2.4 O Islã e os muçulmanos no Ceará.....	54
2.5 Conheça o Islã: a FAMBRAS e os livros sobre os ensinamentos islâmicos.....	57
3 MEMÓRIA E NARRATIVAS DOS MUÇULMANOS DE GUINÉ-BISSAU	62
3.1.Campo da pesquisa: a pesquisadora e os interlocutores	63
3.2. Conhecendo os sujeitos da Pesquisa.....	71
3.2.1 - Ambiya.....	71
3.2.2 - Mamadu Nahl	72
3.2.3 Hadid	73
3.2.4 Mamadu Furcan.....	74
3.3 Família e Religião na trajetória dos sujeitos da pesquisa	74
3.4 A escola corânica e a escola de Brancos	83
4 MUÇULMANOS AFRICANOS NO CEARÁ: PRÁTICAS RELIGIOSAS CONTEMPORÂNEAS	92
4.1 Estudantes Muçulmanos e a Universidade	93
4.2. As reuniões do grupo de Muçulmanos e a relação com a comunidade não muçulmana	98
4.3. Os pilares do Islã e a prática cotidiana.....	106
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: UMA REFLEXÃO SOBRE A ESCRITA DA DISSERTAÇÃO	114

LISTA DE FONTES ORAIS:	118
FONTES ELETRÔNICAS	119
REFERÊNCIAS	120

I INTRODUÇÃO

I. I Tema e problematização

O estado do Ceará, em termos de manifestações religiosas, é um local plural, embora ainda tenha predominância da religião cristã, é possível ver que há forte presença de outras crenças, inclusive as religiões de matriz africana. Há também outras, cuja expressão é menos comum, entre elas é o Islã.

Na cidade de Fortaleza há um local em que alguns muçulmanos e muçulmanas se reúnem para realizar orações e estudar a religião, o Centro Cultural Beneficente Islâmico do Ceará - o CCBIC, que agrega pessoas brasileiras e de outras nacionalidades. Dentro dessas múltiplas nacionalidades, citamos a presença de jovens de países africanos. Muitos destes são universitários e residentes na capital cearense, que estão presentes em cursos de graduação da Universidade Federal do Ceará ou de outras instituições particulares de ensino.

Para além dos muçulmanos africanos que residem em Fortaleza e tem a oportunidade de frequentar o espaço do CCBIC, há os que residem mais longe, no maciço de Baturité, especificamente nos municípios de Acarape e Redenção, que estudam na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - a UNILAB. Nestes municípios citados, não há uma mesquita - local apropriado para as orações - e nem um lugar fixo onde estes jovens possam se encontrar periodicamente. Diante deste contexto, a pesquisa que se apresenta nesta dissertação buscou responder à seguinte pergunta de partida: **como ocorrem as práticas religiosas destes estudantes que residem em Acarape e Redenção?**

Esta seria a questão de partida que embasou outras questões que estavam embutidas na primeira: há uma comunidade de muçulmanos nesses municípios? Como se dá a interação dos muçulmanos com as pessoas que não seguem a religião? Como os muçulmanos elaboram seu cotidiano nos espaços da Universidade?

A partir desta dúvida, surgiu o projeto “Muçulmanos africanos no Ceará: narrativas e práticas religiosas contemporâneas”, cujos objetivos serão descritos na próxima seção.

I.II Objetivos

I. II. I Objetivo Geral

Compreender, a partir das falas dos sujeitos, como ocorrem as práticas religiosas de muçulmanos africanos no Ceará, especificamente nos municípios de Acarape e Redenção.

I.II.II Objetivos específicos:

1. Identificar os muçulmanos africanos que estudam na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira;
2. Compreender, a partir de relatos orais, a trajetória dos sujeitos da pesquisa em relação à religião no seu país de origem, Guiné-Bissau;
3. Elaborar uma escrita narrativa das experiências dos muçulmanos e a interação com a Universidade e a comunidade não muçulmana;
4. Analisar as narrativas orais, visando uma compreensão do sentido de ser muçulmano em um local onde a religião é pouco conhecida;

I.III. Justificativa E Metodologia

As experiências de estudantes internacionais, principalmente os dos países africanos são constituídas de narrativas que envolvem desde as dificuldades com a cultura diferente da sua, até casos de discriminação. O racismo se torna uma marca na trajetória dessas pessoas. No caso desta pesquisa, que além de serem estudantes africanos, ainda são praticantes da religião muçulmana, que a esta é ligada uma ideia de terrorismo e fundamentalismo religioso.

Estar atento às práticas religiosas destes é também discutir sobre intolerância e diálogos entre as religiões. Uma vez que se busca compreender a interação com a comunidade, penso em hipótese que há uma dificuldade em cumprir algumas indicações das religiões - principalmente as das orações e de jejum - como também o estranhamento, por parte da vizinhança, em relação ao modo de se vestir, as expressões muitas vezes em língua árabe e ao movimento corporal que as orações exigem.

Para a realização desta pesquisa foi feita uma escolha de quatro estudantes de Guiné-Bissau. A primeira observação participante foi na observação de uma reunião mensal que ocorreu na residência de um dos membros do grupo. Posteriormente, foram realizadas cinco entrevistas de história de vida a fim de conhecer a trajetória deles enquanto muçulmanos em Guiné-Bissau, junto às suas famílias e na escola, depois na Universidade, aqui no Ceará.

I.IV Estrutura Do Trabalho

No primeiro capítulo, *A Pesquisa Interdisciplinar Em Humanidades: Apontamentos Metodológicos*, é retratado como se deu a trajetória tanto da pesquisadora que escreve, quanto a elaboração do projeto de pesquisa. Uma descrição das pesquisas que já foram realizadas e uma reflexão acerca da metodologia interdisciplinar pela qual o estudo foi elaborado.

O segundo capítulo, *Os Muçulmanos No Brasil: Uma Análise Do Islã No Campo Religioso Brasileiro*, traz uma descrição da complexidade da religião por meio de um histórico do Islã em seu surgimento, a expansão pelo continente africano. Ainda se pode observar as expressões e movimentos muçulmanos na história do Brasil. Para se compreender o estado dos estudos sobre as comunidades muçulmanas em outros lugares do Brasil e a situação divergente de muçulmanos africanos que estão inseridos em outras realidades diferentes das dos sujeitos desta pesquisa.

O terceiro capítulo, *Memória E Narrativas Dos Muçulmanos De Guiné-Bissau*, se debruça sobre a memória das práticas religiosas dos sujeitos da pesquisa em Guiné-Bissau. Neste capítulo são apresentados os quatro estudantes que relataram suas histórias de vidas sobre suas famílias, as experiências educacionais na escola formal e na escola islâmica.

O quarto e último capítulo, *Muçulmanos Africanos No Ceará: Práticas Religiosas Contemporâneas*, é uma análise do cotidiano destes estudantes, tanto nos espaços da Universidade, a observação dos preceitos religiosos longe do país de origem e a interação com os demais grupos sociais.

1 A PESQUISA INTERDISCIPLINAR EM HUMANIDADES: APONTAMENTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA COM MUÇULMANOS AFRICANOS

Introdução

A pesquisa sobre os muçulmanos africanos no Ceará possui uma trajetória que envolve, além das experiências no Mestrado Interdisciplinar em Humanidades, uma história sobre o interesse em se pesquisar sobre a religião. Este capítulo é uma descrição da trajetória da pesquisadora e das motivações para escolha do tema, assim como uma reflexão sobre a metodologia do estudo.

1.1 A trajetória da pesquisa e da pesquisadora

Nas leituras para a escrita deste trabalho, na busca pela elaboração da narrativa que justificasse minha pesquisa, em matéria de tema e metodologia, encontro um artigo de Loriga, intitulado “O eu do historiador”, que aborda o lugar da subjetividade de quem pesquisa, dentro dos estudos historiográficos. Embora minha pesquisa esteja em uma linha de pesquisa do Mestrado Interdisciplinar em Humanidades, o lugar da minha formação, assim como a proposta de abordagem busca um diálogo de saberes, a minha formação e o ponto de partida são fundamentais para a compreensão da elaboração do problema de pesquisa. No artigo citado, a autora coloca: “O historiador não deve apagar sua subjetividade como queria Ranke. Ele deve aprender a reconhecê-la e a transformá-la em uma fonte de conhecimento. Ele deve, sobretudo, descobrir a historicidade do seu eu”¹.

As pesquisas, assim como as escritas resultantes delas são bem mais do que um produto final. Os sujeitos da pesquisa possuem uma trajetória que lhes são particulares, mas, ao mesmo tempo são importantes para se entender a dinâmica na qual eles se fazem atores. Da mesma forma uma pesquisa tem sua trajetória e este percurso está diretamente ligado à história de vida de quem pesquisa, que também é importante para a visualização de como as questões se elucidaram para se tornarem um problema de pesquisa.

¹ LORIGA, Sabina. *O Eu do historiador*. Revista História da Historiografia. Ouro Preto. nº 10. pp 247-259. dez/ 2012. p. 254.

Trata-se de procurar elucidar a natureza rigorosa da pesquisa qualitativa, a partir da atitude existencial e epistemológica do pesquisador em seu contexto de vida, segundo seus diversos níveis de constituição e de realidade, percebidos e elucidados na autocompreensão e na compreensão compartilhada de sua condição histórica - sua gênese como indivíduo, sociedade e espécie...²

A minha trajetória de interesse e, posteriormente, de pesquisa sobre o Islã nasceu de uma curiosidade despertada a partir de uma telenovela que assisti na infância e que, depois de dez anos tive a oportunidade de assistir novamente. Embora tenha sido educada na Doutrina Espírita, estive atenta às manifestações de outras religiões e a novela abordava temas que, de início, não sabia diferenciar se era algo próprio da religião ou da criação da autora.

De autoria da escritora Glória Perez, a telenovela “O Clone” foi ao ar pela primeira vez em outubro de 2001. O folhetim contava a história de Jade, uma muçulmana criada no Brasil, com a família original do Marrocos que, após a morte de sua mãe, teve que voltar para o país onde sua família residia e, por conseguinte, viver uma realidade que não estava habituada, inclusive em relação à religião e a forma como eram vivenciados os costumes ditos tradicionais.

Acostumada a viver no Brasil, a personagem se viu em uma situação em que passa a se questionar sobre a religião que ela seguia a partir do momento em que foi orientada a usar o véu islâmico, o *Hijab*, e compreender como se estabeleciam os relacionamentos. Ela presencia sua prima virar noiva de um homem que ela não conhecia, evidenciando o estranhamento a uma realidade distinta da sua. Algumas expressões utilizadas pelos personagens da novela tiveram grande presença no cotidiano das pessoas que assistiam, assim como cresceu o comércio de acessórios que faziam referência à novela.

As telenovelas da Rede Globo de Televisão, ou porque não dizer, qualquer telenovela que apresente uma audiência considerável,

² GALEFFI, Dante Augusto. O Rigor nas Pesquisas Qualitativas: uma abordagem fenomenológica em chave transdisciplinar. In: MACEDO, Roberto Sidnei. *Um Rigor Outro Sobre a Qualidade nas Pesquisas Qualitativas: Educação e Ciências Humanas*. Salvador: EDUFBA, 2009. P. 15.

acabam por ditar moda, estabelecer novos comportamentos e mesmo expressões orais (como inshAllah ou Harebaba), ademais de influenciarem até mesmo a produção de mercadorias. Enfim, passam a estar “na boca do povo” e, de tal modo, que tornam assunto nas famílias, nas mesas de bares, em ambiente de trabalho.³

Além do choque intercultural, a novela também apresentava uma discussão sobre a criação de estereótipos. Havia um fanático pela religião, que condenava mulheres e se via horrorizado com as diferenças entre a cultura do seu país e os costumes brasileiros. As mulheres que sonhavam em encontrar maridos religiosos, bons e ricos. Também mostra uma versão masculina que almeja ter filhos do sexo masculino. Ademais, a formulação de um homem com qualidades de sábio que vivia a dar conselhos sobre o cotidiano. As discussões desta novela abriram espaços sobre a visibilidade islâmica no período. Barbosa parte “do pressuposto de que a novela permitiu que a comunidade islâmica brasileira adquirisse visibilidade, além de levar às casas dos espectadores um pouco da cultura árabe-islâmica, ainda que de modo estereotipado”.⁴

Próximo à estreia da novela, houve o ataque às “Torres Gêmeas”, no Estados Unidos, que também despertou a atenção das pessoas, devido ao fato das reportagens, em especial do Jornal Nacional, atribuíam o fato aos muçulmanos, que eram chamados de terroristas. A falta de informação fazia com que se reproduzisse o discurso em vários locais. Na escola em que estudava não foi diferente. Eu nunca ouvi falar do termo “muçulmano” até o dia do atentado ao World Trade Center. Perguntamos à nossa professora, à época eu fazia a quarta série do Ensino Fundamental, e ela respondeu que muçulmanos eram fanáticos que cometiam crimes em nome de Deus.

A tese de doutorado de Porto traz uma discussão sobre o imaginário e a interação com os espectadores da novela “O Clone”. O historiador alerta para o papel de humanização do ser muçulmano que a novela possibilitou uma discussão maior. A partir de um contraponto entre a novela e os telejornais, Porto descreve as

³ BARBOSA, Francirosy Campos. Telenovela e Islã: dos estereótipos à visibilidade. Horizonte. Belo Horizonte. v.13, nº38. p. 771-802. abr/jun 2015. p 772

⁴ Idem, Ibidem. p. 774.

diferenças entre a imagem de muçulmano destes e daquela. De um lado, vemos nos jornais os muçulmanos ligados à ideia de terrorista. Na obra de Perez, a sentimentalidade e subjetividades dos muçulmanos humanizados.

O islã é um tema que passa ao longo do cotidiano da maior parte do povo brasileiro, logo uma telenovela que levou essa temática para o horário nobre da televisão brasileira contribuiu na divulgação do conhecimento histórico acerca dessa cultura, trazendo à tona importantes debates, discussões, ampliando, deste modo, os limites desse debate até o grande público. Além disso, dada a conjuntura da globalização contemporânea, marcada por uma mídia que, algumas vezes, tende a uniformização da maneira pela qual cada um se vê e também como vê os outros, a novela “o Clone”, apesar de reiterar alguns estereótipos, contribui para a construção de uma alteridade, provendo leituras do rosto do outro muçulmano que foi humanizado em um momento marcado pelo acirramento de tensões entre islã e Ocidente, principalmente após os atentados do dia 11 de setembro de 2001⁵.

Antes de saber da existência de muçulmanos no Ceará, trabalhei durante dois meses em um sindicato no Centro de Fortaleza e, em meio a muitos contatos que tive, o de uma moça que trabalhava no escritório de um sírio, me indicou sobre a existência de uma “mesquita” que estava ofertando curso de árabe gratuito. Logo me interessei em fazer o curso, mesmo sendo em um horário que eu não poderia cursar, não deixei passar a oportunidade de ir falar com o chefe da moça e pegar o contato de e-mail. A partir daquele fato, pude perceber o quanto havia de diferente na minha cidade, que não conhecia.

A segunda vez que a telenovela foi exibida em canal aberto, dez anos depois da primeira vez, contribuiu para que muitas questões que eu tinha sobre a religião se multiplicassem. Unido à vontade de conhecer mais sobre o Islã, me veio a oportunidade, na Graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal do Ceará, de ter contato com os (as) muçulmanos (as) de Fortaleza. Na disciplina de “Metodologia da Pesquisa em Ciências Sociais, juntamente a outras duas colegas, elaborei um projeto que tinha como objetivo compreender a subjetividade feminina no

⁵ PORTO, César Henrique de Queiroz. *Uma reflexão do Islã na mídia brasileira: Televisão e mundo muçulmano*. (2001-2002). Tese de Doutorado. Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo. 2012.

Islã. Antes de escrever o projeto, entramos em contato, por meio de um *site*, com uma moça do Centro Cultural Beneficente Islâmico do Ceará – CCBIC. Nunca tínhamos ido ao local e não anotamos o endereço correto, apenas que era na Rua São Paulo, esquina com Filomeno Gomes. Ao chegar lá, não encontramos o centro na esquina, o que nos restou a opção de perguntar à vizinhança onde ficava. Para nossa surpresa, nenhuma das pessoas abordadas sabia da existência do local.

Não foi difícil o primeiro contato. Fomos recebidas por um Imam⁶ de Moçambique, que nos entregou vários livretos informativos sobre o Islã. Os títulos eram “Islã em Foco”, “Coisas que todo muçulmano deve saber” e uma cópia impressa do “Alcorão Sagrado”.

Na nossa segunda visita, podemos assistir a uma oração. Sendo de obrigação dos muçulmanos cinco orações diárias, presenciamos uma apenas, pelo tempo que permanecemos dentro da *mussala*.⁷ Tivemos que nos “cobrir”, ou seja, colocar uma peça de roupa que cobria nossas cabeças e ombros, além de uma saia comprida. No espaço, mulheres ficavam atrás, e os homens no espaço da frente, separados por uma armação de madeira preenchida com vidro.

Além deste espaço de orações no bairro Jacarecanga, também tivemos contato com outro local de oração, no bairro Aldeota. Era uma casa, com o espaço reservado às discussões sobre a religião e orações bem menor que o da outra.

Fizemos um projeto sobre as mulheres dentro da *mussala* e, em outra disciplina chamada “sociologia das diferenças sociais”, trabalhamos um relato de campo sobre nosso contato com os muçulmanos do centro islâmico. Também aliada à disciplina de “antropologia da religião” pude escrever um ensaio analisando três livretos do projeto “conheça o Islã”, da Federação das Associações Islâmicas do Brasil – FAMBRAS.

⁶ Este termo será usado ao longo desta dissertação para se referir ao líder das orações nos espaços pesquisados.

⁷ Este termo se refere às salas/espacos de oração pesquisados.

Posteriormente, realizamos uma pesquisa com um muçulmano convertido, de modo a perceber os discursos de mudança religiosa em uma realidade de família cristã em contato com um novo muçulmano. O fato da pesquisa precedeu minha mudança de curso para História, na mesma Universidade. A pesquisa foi retomada no último ano da graduação, no momento da escrita do projeto de mestrado, que, inicialmente seria estudar, a partir da história oral, as formas de prática da religião antes da construção do CCBIC.

Com as leituras do mestrado e a própria reflexão em torno da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro- Brasileira, mudei o problema da pesquisa, com atenções voltadas para o cotidiano e práticas religiosas, além dos aspectos social e subjetivo das migrações, por meio da análise da história oral e cotidiana dos muçulmanos africanos nos municípios de Acarape e Redenção para como se percebem enquanto muçulmanos em um local que está fora dos países que nasceram e que está dentro de uma realidade de não conhecimento da religião.

1.2 O Estudo sobre as práticas religiosas de muçulmanos de Guiné Bissau no Estado do Ceará

Esta pesquisa é um esforço de compreensão dos sentidos que os muçulmanos de Guiné Bissau que vivem no Ceará - nos municípios de Acarape e Redenção - atribuem às suas práticas religiosas. As experiências religiosas individuais possuem sentidos diferentes. A religiosidade, no caso do estudo que se pretende, pode ser percebida, também, como uma forma de resistência. Os indivíduos possuem várias ferramentas para se adaptar aos locais em que estão. Uma marca da cultura que adquiriram é a religião. No caso do Islã, que é tomado pelos seguidores da crença como um estilo de vida, que compreende aspectos econômicos e sociais, além do religioso; deste feito, a “religião serve, assim, para manter a realidade daquele mundo socialmente construído no qual os homens existem nas suas vidas cotidianas”⁸, ou seja, são os preceitos religiosos que influenciam as condutas e muitas ações cotidianas no caso dos religiosos.

⁸ BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulos, 1985. P. 55.

O sentido como uma visão dos significados a partir das experiências individuais. A religião possui fundamentos, mas cada indivíduo atribui para si um sentido dessas práticas e são suas vivências cotidianas, bem como suas histórias de vida que revelam isso. O objetivo é fazer uma análise do cotidiano deles, enquanto sujeitos em trânsito, para perceber o papel das práticas religiosas nesta realidade.

Quando os homens se voltam para a vida cotidiana, eles veem as coisas em termos cotidianos. Se são religiosos, esses termos serão de alguma maneira influenciados por suas convicções religiosas, pois é da natureza da fé reivindicar a soberania efetiva sobre o comportamento humano.⁹

O principal objetivo desta dissertação é analisar como ocorrem as práticas religiosas de muçulmanos africanos no Ceará, a partir dos relatos dos mesmos. Além disso, o estudo permite: Identificar os muçulmanos que vivem em Redenção e Acarape; Analisar as narrativas de vida destes sobre as práticas religiosas; desenvolver uma narrativa que descreve as percepções dos sujeitos sobre suas histórias de vida e sobre as reuniões mensais que ocorrem na residência de um dos membros do grupo; estabelecer uma comparação da prática religiosa entre o local em que estão, no caso, as cidades referidas e o local de origem, Guiné-Bissau.

Por se tratarem de indivíduos em trânsito, que não estão residindo no seu país de origem, buscamos analisar a concepção de espaço, tomada por Certeau¹⁰ como sendo “um lugar praticado”, para compreender os significados dos espaços utilizados para as reuniões, cujas finalidades são, além do encontro entre muçulmanos, uma oportunidade de estudo e de orações. Estas reuniões são realizadas uma vez por mês, em um dia de domingo, cada ocasião em uma casa de um membro diferente. Bissio coloca que “o espaço social é constituído por um conjunto de sistemas de relações”¹¹, a ação de pesquisa se volta para uma discussão sobre as ocupações e transformações desses espaços sociais. Aliada à categoria de espaço, Bissio está atenta para o conceito de lugar, que aparece no momento em que o espaço se nota

⁹ GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004. P.117.

¹⁰ CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2012.

¹¹ BISSIO, Beatriz. *O mundo falava árabe: A civilização árabe islâmica clássica através das obras de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. P. 25

interior ao dispositivo simbólico, compreendendo que o espaço social não é, necessariamente o espaço habitado por uma comunidade, mas um espaço dotado de significados.

Como não existe um local específico para as reuniões do grupo de muçulmanos em questão, a elaboração da narrativa que diz respeito aos espaços significados pelos muçulmanos sugere uma discussão sobre as práticas e suas dimensões de estratégias e táticas. A categoria “tática” é abordada como uma arte, nas palavras de Certeau, do “fraco”, sendo empregadas por grupos sociais que não são hegemônicos, no caso da pesquisa, os muçulmanos. Seriam as reuniões do grupo uma tática de resistência em meio a um conjunto simbólico onde igrejas, especificamente, as evangélicas são predominantes?

Por meio da observação sobre como as práticas dos muçulmanos são vistos como terroristas ou são pouco aceitas pelo discurso de se tratar de uma religião estrangeira, outra categoria observada neste estudo é a de “estigma”; Goffman entende esta condição como a situação de indivíduos que passam por alguma forma de rotulação social baseado nas diferenças observadas pelos grupos sociais, no que toca às expectativas normativas. “A sociedade estabelece os meios de categorizar as pessoas e o total de atributos considerados como comuns e naturais para os membros de cada uma dessas categorias”¹².

Um dos moradores de Acarape, discente do Mestrado Interdisciplinar em Humanidades, relata que um grupo de muçulmanos chegou à cidade, estabelecendo um acampamento em um posto de gasolina nas proximidades de um dos campi, com o intuito de se construir um centro religioso no município. O grupo causava estranhamento, tanto pela vestimenta que adotava, quanto pelo fato de realizarem as orações diárias em público.

O outro caso diz respeito a uma mobilização dos próprios estudante da Unilab, contra a xenofobia presente nas palavras do jornalista Donizete Arruda. Em julho de

¹² GOFFMAN, Erving. *Estigma*. Notas sobre a manipulação da Identidade Deteriorada. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988. P.11.

2016, o mesmo realizou umas declarações, dentro do quadro de um programa, alegando a ligação dos estudantes africanos ao Estado Islâmico e sugerindo um monitoramento por parte das autoridades. A universidade em questão se posicionou sobre o caso, lançando nota. Nas palavras presentes na nota,

O radialista, em seu malabarismo ilógico dos fatos, tenta atrelar aos estudantes africanos da Unilab ao Estado Islâmico, partindo de uma notícia publicada em nível nacional sobre operação antiterror da Polícia Federal, em que aponta brasileiros envolvidos em ações de terrorismo¹³.

O jornalista, ainda, expõe os países africanos e o trânsito de estudantes entre Brasil e países de África. A fala do jornalista gerou uma mobilização dentro da universidade, com compartilhamentos e acusando de xenofobia o autor das falas.

Os sujeitos da pesquisa afirmam que, quando se reúnem enquanto grupo muçulmano, buscam fazer isso com as portas abertas para que as demais pessoas possam ver o que eles estão fazendo e se habituarem às suas práticas e não se limitam a interação apenas com os praticantes da mesma religião. Como ainda não há, nas cidades relatadas na pesquisa, um local fixo de encontro, como há em Fortaleza e muitos não têm condições de se deslocar semanalmente até a capital, eles se reúnem nas casas uns dos outros e não compartilham apenas de assuntos ligados à religião, mas como uma prática grupal de acompanhamento das condições que cada membro vivencia.

A discussão voltada para a subjetividade dos muçulmanos também abre espaço para uma compreensão do contato entre as culturas diferentes e o quanto esse contato influencia o olhar, os pontos de vista do que se é a partir do que se diferencia dos outros. Destarte, não apenas a identidade como um elo de identificação, mas as alteridades emergem enquanto categorias a serem observadas.

A palavra alteridade em sua origem latina, *alteritas*, tem como significado a ideia de transmissão de uma qualidade, de uma

¹³ Nota de Repúdio às declarações xenofóbicas e racistas contra a comunidade acadêmica da Unilab – 22 de julho de 2016. Disponível em :<http://www.unilab.edu.br/wp-content/uploads/2016/07/Unilab-Nota-contra-racismo.pdf> . Acesso: 10/08/2016.

condição, um estado de ser do “outro”. Este estado de ser, que pertence ao diverso, ao diferente, traça os liames daquilo que se reconhece como seu, como o que somos.¹⁴

A alteridade é empregada, desta forma, como um reconhecimento do outro. O saber lidar com diferenças culturais e saber se reconhecer enquanto diferente. Neste sentido, o fato dos sujeitos da pesquisa estarem em contato com alguns grupos sociais que vão tornando essa relação complexa: os muçulmanos que frequentam os mesmos espaços de oração, os não-muçulmanos com os quais eles interagem no dia a dia, como também os indivíduos que partilham a sua mesma realidade, a de imigrante, mas que possuem trajetórias de vida diferentes, por serem de países distintos.

A este processo de reconhecimento através do ‘outro’, daquilo que não sou, damos o nome de alteridade, a qualidade e estado de ser do outro, que o diferencia do meu próprio ‘ser’ e dos meus. Essa dinâmica praticamente cotidiana, quando inserida em processos migratórios, entretanto, toma uma dimensão muito mais expressiva, pois é dentro de relação entre emigrantes/imigrantes e naturais de um local, estrangeiros e nacionais que a diferença se revela em todas as suas potencialidades, fortalecendo as concepções de quem somos em contraposição aos outros, identidade e alteridade¹⁵.

Compreender estes sujeitos em suas práticas não é somente observar o que eles falam e fazem, mas a busca de uma interpretação do sentido que eles atribuem às suas práticas e das narrativas que criam sobre os fatos que ocorreram nas suas vidas.

Dentro da realidade dos muçulmanos no Ceará, além dos que se concentram em Fortaleza, vemos que há adeptos da religião oriundos de vários países, o que aumentou com implantação da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira- Unilab, nos municípios de Acarape e Redenção. Com a criação da instituição e o seu propósito de integração, estudantes dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa vieram, para o Ceará e Bahia, cursar o nível superior.

¹⁴ OLIVEIRA, Adriana Capuanode. Alteridade e Identidade: “Quem somos”, “Quem são” nas vivências de processos migratórios. In: DANTAS, Sylvia Duarte. *Diálogos Interculturais – Reflexões Interdisciplinares e intervenções psicossociais*. São Paulo: IEA-USP, 2012. P. 87.

¹⁵ Idem, Ibidem. p. 87.

Os estudantes que são escutados nesta pesquisa estão na realidade de estudantes africanos que vêm para o país a fim de cursarem o ensino superior. Ser muçulmanos é uma característica é uma questão que é particular, dentro de muitas questões nas quais muitos estudantes africanos enfrentam quando chegam ao país.

Os africanos no Brasil tornam-se objetos de uma dupla discriminação: são negros e africanos, condições que os colocam em uma categoria abaixo, por exemplo, dos negros brasileiros. São alvos de manifestações e atos de racismo e intolerância. Se por um lado a violência física e simbólica é manifestada por meio das pessoas pertencentes às instituições oficiais, por outro, ela é manifestada e perpetuada pela sociedade brasileira.¹⁶

Os dados apresentados não especificam ser de muçulmanos, mas se colocam na situação que é comum aos sujeitos desta pesquisa: são estudantes, vindos de países africanos de língua oficial portuguesa e experimentam uma realidade de motivação das diásporas contemporâneas. Embora seja significativa a presença de africanos no Ceará após a implantação da Unilab, Langa nos afirma que foi na segunda metade dos anos de 1990 que teve início, por meio de um grupo de angolanos, a presença de estudantes africanos, financiados pelo Programa de Estudantes Convênio- Graduação (PEC-G), com o intuito de estudarem nas universidades públicas. A partir dos anos 2000, também vieram por meio de facilidades oferecidas por instituições de ensino superior privadas. Sobre o cotidiano dos estudantes africanos, Langa ressalta:

No cotidiano, os estudantes africanos percebem as dificuldades dos brasileiros em chamá-los pelos nomes próprios, substituindo-os pela categoria nativa brasileira “negão” e, facilmente esqueceram-se das nacionalidades e dos nomes dos países de origem, diluindo tudo na categoria genérica de “africano”.¹⁷

¹⁶ MALOMALO, Bas'Illele; VARGEM, André. A imigração africana contemporânea para o Brasil: entre a violência e o desrespeito aos direitos humanos. In: BADI, Mbuyi Kabunda; FONSECA, Dagoberto José; MALOMALO, Bas'Illele. (Org.) *Diáspora Africana e migração na era da globalização: experiências de refúgio, estudo, trabalho*. Curitiba: CRV, 2015. P. 122

¹⁷ LANGA, Ercílio Neves Brandão. Diáspora Africana no Ceará no Século XXI: ressignificações identitárias e as interseccionalidades de raça, gênero, sexualidade e classe no contexto da migração estudantil internacional. In: BADI, Mbuyi Kabunda; FONSECA, Dagoberto José; MALOMALO, Bas'Illele. (Org.) *Diáspora Africana e migração na era da globalização: experiências de refúgio, estudo, trabalho*. Curitiba: CRV, 2015. P. 168.

Ismael Tcham¹⁸, realiza uma reflexão sobre a situação dos estudantes africanos no Brasil. É apontado em sua pesquisa o fato de que aumenta cada vez mais o número de estudantes oriundos dos países que foram colônias de Portugal que vêm para o Brasil, em especial na região Nordeste.

As experiências dos jovens angolanos, cabo - verdianos, guineenses e moçambicanos que fizeram travessia no Atlântico na perspectiva de realizarem seus estudos nas universidades brasileiras, demonstram, por meio de relatos, serem uma experiência fértil, na medida em que, apesar de estarem em trânsito, a interação com os brasileiros e de outros intercambistas estrangeiros e a troca simbólica que dela decorre no espaço intra e extra universitário nesta diáspora, cria uma atmosfera favorável pra que estes atores sociais desenhem imagens de si e dos “outros”...¹⁹

Um dos objetivos da pesquisa é que os estudantes africanos pudessem expressar a forma como se relacionam com o seu país de origem, assim como as implicações de ser africano aqui no Brasil e lá, baseado no imaginário de Continente Africano miserável e cheio de doenças, com educação precária e instabilidade política. A relação com o racismo também é abordada na pesquisa.

Como resultado, o autor percebeu que: há uma valorização dos países de origem, porém, nota-se uma dificuldade de se integrar às culturas que os recepciona. Questões sociais, como, por exemplo, de estudantes que vêm por meio de convênios, terem dificuldades desde a “moradia até a regularização da estadia no Brasil”²⁰ vão se apresentando como desafios para o estabelecimento dos imigrantes africanos.

O trabalho com os muçulmanos vindos dos países africanos possibilita uma compreensão das concepções de identidades, em seu sentido antropológico e histórico. Compreender estes sujeitos em suas práticas não é somente observar o que eles fazem, mas a busca de uma interpretação do sentido que eles atribuem às suas práticas e das narrativas que criam sobre os fatos que ocorreram nas suas vidas.

¹⁸ TCHAM, Ismael. *A África fora de casa: sociabilidades, trânsitos e conexões entre os estudantes africanos no Brasil*. Dissertação de Mestrado. Programa de pós-graduação em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco. 2012.

¹⁹ Idem, Ibidem. p. 26.

²⁰ Idem, Ibidem. p. 34

1.3 Reflexões Metodológicas

Os sujeitos desta pesquisa são estudantes internacionais de Guiné Bissau do sexo masculino. São indivíduos participantes de uma realidade de diáspora contemporânea em que estão em um país que não é o seu de origem. Vivenciam experiências de trocas culturais frequentes que dialogam e, até mesmo confrontam com seu modo de vida e concepções de mundo. Nesta pesquisa, utilizo esta metodologia pelo fato de permitir uma maior aproximação entre a pesquisadora e os sujeitos da pesquisa. As narrativas em torno das práticas religiosas e memória da religião em Guiné Bissau é elemento importante na compreensão das práticas religiosas contemporâneas e na apreensão das subjetividades.

As sociedades complexas moderno-contemporâneas são constituídas e caracterizam-se por um intenso processo de interação entre grupos e segmentos diferenciados. A própria natureza da complexidade moderna está indissoluvelmente associada ao mercado internacional cada vez mais onipresente, uma permanente troca cultural através de migrações, viagens, encontros internacionais de todo tipo, além do fenômeno da cultura e comunicação de massas.²¹

Quando nos atentamos às narrativas de vida - biografias e trajetórias individuais, adicionamos o fato de que os indivíduos nasçam em particulares tradições, dividindo um país comum, a mesma religião, há uma heterogeneidade de percepção da realidade, mediada pelas subjetividades, o que demanda uma análise mais minuciosa, por se tratar de experiências individuais dentro de uma realidade maior, por isso a escolha em trabalhar com um número pequeno de indivíduos.

Sabemos que nenhuma sociedade é relativamente simples ou homogênea. Mesmo nas de menor escala, encontra-se alguma diferenciação, seja de natureza sociológica, seja a do nível dos universos simbólicos. Pode-se dizer que a própria possibilidade de vida social reside na interação das diferenças, como a conhecida problemática antropológica da troca e da reciprocidade. O que está em jogo, constantemente, é a unidade social com que se trabalha, de modo mais ou menos arbitrário²².

²¹ VELHO, Gilberto. Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades contemporâneas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. p. 38

²² Idem, Ibidem. p. 44.

Partindo de um diálogo interdisciplinar entre a História e a antropologia, a pesquisa que segue propõe um diálogo metodológico analisando fontes orais e elaborando uma etnografia das práticas religiosas. Ao compreendermos a trajetória da história como uma disciplina, especificamente nos oitocentos, podemos notar uma preocupação, sobretudo, com a separação, catalogação e classificação de documentos ditos oficiais para a elaboração de uma escrita da história enquanto um passado comum, em uma escala macro. As particularidades de pequenos grupos ou outras temáticas ficavam de fora dessas análises.

A questão metodológica nas ciências humanas tem um histórico de questionamentos e reformulações. Tomando como exemplo o da história enquanto ciência, um dos aspectos que podemos destacar é a questão dos temas de interesse das disciplinas ao longo do tempo. Como nos descreve a historiadora Irineia dos Santos:

A chamada “virada antropológica” na História deu-se nas décadas de 1970 e 1980 com a ampliação de temas de pesquisa ligados à *cultura*. De fato, ao voltar o olhar para a temática cultural – movimento que já vinha acontecendo na historiografia desde o século XVIII e intensificado com a Escola dos *Annales* – os historiadores puderam refletir objetos que, até então, estavam mais fortemente vinculados às pesquisas antropológicas e etnológicas.²³

O século XX, com pesquisadores preocupados com os rumos que a pesquisa histórica tomava, assim como a emergência de temas que outrora dizia respeito a outras ciências como antropologia, sociologia, foram apropriados pelos pesquisadores, ampliando, assim, o campo temático e as possibilidades de fontes. Entre essas novas metodologias, a história oral toma sua importância, ao passo que permitia também uma aproximação maior com os grupos subalternos, cuja maior marca era a oralidade.

É possível tomar a História Oral em uma dimensão técnica e teórica. Técnica, pela discussão historiográfica que a mesma não seria senão um procedimento metodológico, porém, em um aspecto teórico, existe um debate em torno da

²³ SANTOS, Irineia M. Franco dos. História e Antropologia: Relações Teórico-Metodológicas, debates sobre os objetos e os usos das fontes de pesquisa. *Revista Crítica Histórica*. Ano I, nº1, Junho/2010.

complexidade e problematização que a História oral conota. Lozano nos chama atenção para a questão da oralidade, tanto propondo uma aproximação com um aspecto fundamental da vida humana, que é a comunicação, quanto para a construção de novos conhecimentos e produção de fontes para pesquisa. Por este motivo, é defendido que História Oral seja bem mais que um procedimento ou técnica de pesquisa.

Diria que [a História Oral] é antes um espaço de contato e influências interdisciplinares; sociais, em escalas e níveis locais e regionais. Com ênfase nos fenômenos e eventos que permitam, através da oralidade, oferecer interpretações *qualitativas* de Processos históricos-sociais. Para isso, conta com métodos e técnicas precisas, em que a constituição de fontes e arquivos orais desempenha um papel importante. Dessa forma, a história oral, ao se interessar pela oralidade, procura destacar e centrar sua análise na visão e versão que dimanam do interior e do mais profundo da experiência de atores sociais.²⁴

A História Oral, nesta pesquisa, é construída a partir de relatos em entrevistas semiestruturadas de conteúdo biográfico a fim de se permitir aos muçulmanos participantes uma reflexão sobre o passado em volta da prática religiosa em Guiné Bissau. A proposta é de aproximação da pesquisadora com os sujeitos, quanto uma análise das falas e também sobre a forma como os indivíduos selecionam e elaboram seu texto falado. O cotidiano religioso no país em que foram criados é simbólico e muito marca em matéria de subjetividade e memória. A História Oral possibilita, além da visão histórica das práticas, uma percepção sobre as subjetividades e elaboração discursiva dos sujeitos. Permite compreender o que se fala e o que se cala, sobre o que se deseja lembrar e relatar, além de uma proximidade entre pesquisador e sujeitos de pesquisa.

O valor do uso da História Oral reside na possibilidade de diálogo a ser mantido entre os entrevistados e o pesquisador, onde a subjetividade na construção do conhecimento histórico não brota exclusivamente de uma única posição, mas do diálogo entre o entrevistador e o entrevistado. A construção das lembranças

²⁴ LOZANO, Jorge Eduardo Aceves. Práticas e estilos de pesquisa na História Oral contemporânea. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos e Abusos de História Oral*. Rio de Janeiro: FVG, 2006.

apresentadas passa pelo molde subjetivo de elaborá-la, sempre aproximando o indivíduo do espaço social memorado.²⁵

A História Oral permite uma análise dos pontos de vistas individuais sobre processos que envolvem grupos sociais, problematizar os discursos e verificar as apropriações de experiências vivenciadas a partir dos indivíduos e uma reconstrução do vivenciado mediado pelas sensibilidades e subjetividades. Por meio das entrevistas enquanto um procedimento, cabe ao pesquisador uma tarefa bem mais ampla do que a simples coleta dos depoimentos. Saber que abordagem é a mais adequada a cada grupo ou indivíduo específico e, principalmente, evitar que os atores envolvidos sejam apenas instrumentos para se alcançar o objetivo da pesquisa. É importante que se crie um vínculo entre quem vai colher as entrevistas, pois, como indica Portelli: “uma entrevista é uma troca entre dois sujeitos: literalmente uma visão mútua”²⁶, permitindo ao pesquisador um contato humanizado com os sujeitos.

A etnografia é compreendida bem mais que a narração de uma pesquisadora sobre suas percepções acerca do grupo em questão. É um processo de construção mútua, em que os sujeitos da pesquisa vivenciam uma realidade, em seus cotidianos. Para que se obtenha um texto etnográfico complexo, é relevante um olhar crítico e problematizador no momento da observação participante. O conhecimento teórico e pragmático sobre a realidade islâmica é imprescindível. Sem conhecimento prévio sobre o grupo muçulmano, não há possibilidade de avanços, tão pouco de se ter em mente um problema a ser desenvolvido na pesquisa.

Geertz, ao fazer uma reflexão sobre o entendimento antropológico chama atenção para os conceitos da “experiência próxima” e “experiência distante”. Na concepção do antropólogo, para se fazer um trabalho etnográfico demanda conhecimento sobre a realidade a ser observada. A “experiência próxima” seria a

²⁵ JUCÁ, Gisafran Nazareno Mota. *A Oralidade dos velhos na Polifonia urbana*. Fortaleza, Imprensa Universitária, 2003.

²⁶ PORTELLI, Alessandro. Forma e significado na História Oral. A Pesquisa como um experimento em igualdade. *Traduções*. São Paulo. 14. Fev 1997.

forma como os “nativos” ou, no caso dos muçulmanos que colaboram com esta pesquisa, explicam a realidade por eles vivenciada. A “experiência distante” seria o ponto de vista de quem observa.

Um etnógrafo sempre vai embora, levando com ele textos para posterior interpretação (e entre estes “textos” que são levados, podemos incluir as memórias – eventos padronizados, simplificados, retirados do contexto imediato para serem interpretados numa reconstrução e num retrato posterior.²⁷

O que o pesquisador escreve é resultante não de uma simples observação, mas de um diálogo, de um esforço metodológico que busque um processo de escuta e análise. Uma grande parcela do que é visto nas etnografias vem dos interlocutores, da visão primeira que eles têm acerca do mundo e deles mesmos. Foucault chama atenção para a formação dos discursos, principalmente os discursos sobre si: “o discurso não é simplesmente o que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar”.²⁸

O principal conhecimento sobre o campo provém dos indivíduos que dele fazem parte. Antes da inserção do pesquisador em campo, os interlocutores já elaboravam uma compreensão de si e das suas práticas. É fato que não se torna possível observar uma realidade da maneira como se idealiza, em sua totalidade, e o fato do pesquisador estar presente já modifica campo observado. Levando em consideração que os sujeitos falam por si e também realizam um auto interpretação, é importante que se coloque a contribuição deles nos trabalhos etnográficos.

Já foi dito o bastante para se poder afirmar que o controle nativo sobre o conhecimento adquirido no campo pode ser considerável e mesmo determinante. A escrita etnográfica atual está procurando novos meios de representar adequadamente a autoridade dos informantes.²⁹

²⁷ CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

²⁸ FOUCAULT, Michel. “A ordem do discurso”. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

²⁹ CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

É importante observar numa cultura, mas saber o que ela representa na vida das pessoas é imprescindível. Se por um lado, há uma proposta científica de se compreender, analisar, descrever e interpretar uma realidade, por outro, os interlocutores foram os produtores desta cultura, dessa realidade. São eles que vivem, que sentem, que relatam e que se expressam, por isso devem ser considerados como participantes no processo de elaboração das etnografias: eles conheceram primeiro e têm mais propriedade sobre suas realidades.

Conclusões:

Para se chegar a um recorte temático em uma pesquisa, sempre se tem uma justificativa que se pauta em relevâncias pessoais, sociais e metodológicas. A abordagem interdisciplinar descrita em um diálogo entre antropologia e história no esforço de observação das práticas religiosas, assim como de análise de entrevistas por meio da História oral.

2 OS MUÇULMANOS NO BRASIL: UMA ANÁLISE DO ISLÃ NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

Introdução

Para se compreender sobre o recorte deste estudo – as práticas religiosas de muçulmanos africanos no Ceará – é relevante que se apresente alguns aspectos da religião que são fundamentais: a história, os cinco pilares, assim como o papel do Profeta, Muhammad. Este capítulo trata-se de uma apresentação da multiplicidade que é o Islã, desde um aspecto histórico, a partir dos fatores que contribuíram para sua expansão mundial, em específico, o continente africano, passando por uma análise bibliográfica da diversidade dos grupos muçulmanos no Brasil que são descritos nas pesquisas acadêmicas, para se estabelecer uma diferença entre as formas de se vivenciar a religião no país. Ainda é apresentado o projeto “Conheça o Islã”, cujo material é distribuído gratuitamente, inclusive na reunião dos muçulmanos que fazem parte desta pesquisa, recebi um dos livretos.

2.1 Uma religião de movimento: o surgimento do Islã e sua expansão no Continente Africano

Sobre a história da África e dos povos africanos, em discussões recentes, podemos observar que há uma crítica a uma história eurocêntrica que, durante muito tempo, se dedicava a contar a história do mundo a partir da Europa. Durante séculos de produção historiográfica, foi calada a história do continente africano, sendo sua presença relatada nos livros a partir de uma noção de escravidão, como se a história desses povos e indivíduos só tivesse começado a partir do contato com os europeus. Um dos argumentos usados para justificar tal silenciamento era baseado na ausência de documentos e fontes escritas que pudessem comprovar a história dos africanos, que tinham seus grupos marcados pela oralidade.

Se a *Ilíada* e a *Odisseia* podiam ser devidamente consideradas como fontes essenciais da história da Grécia Antiga, em contrapartida, negava-se todo valor à tradição oral africana, essa memória dos povos que fornece, em suas vidas, a trama de tantos acontecimentos marcantes. Ao escrever a história de grande parte da África, recorria somente a fontes externas a África, oferecendo uma visão não do que poderia ser o percurso dos povos africanos, mas daquilo que pensava que ele deveria ser.³⁰

O Islã surgiu na Arábia medieval, por volta do ano de 610, por meio de Muhammad, o principal mensageiro da religião. Nos primórdios, a religião contava com menos de uma centena de seguidores que sofriam hostilidade das outras pessoas que faziam parte da região no período. Com uma proposta unificadora das tribos e grupos sociais que estavam divididos entre credos e deuses, a religião em cinco séculos após a morte de Muhammad já apresentava uma expansão “que se estendia das margens do rio Ebro, do Senegal e do Níger, no Oeste, até as margens dos rios Syr-Daria e Indus, no Leste, e avançava ao Norte até o Volga, em pleno coração do continente euroasiático, atingindo ao sul a costa oriental da África”.³¹

Nesta área, em sua parte central, havia uma maioria muçulmana, ao contrário da parte periférica, em que o Islã estava presente entre os dirigentes e também em

³⁰ UNESCO.M. Amadou Mahtar M'Bow. Prefácio *História Geral da África vol. III*. 2010.

³¹ HRBEK, Ivan. A África no contexto da história mundial. In: UNESCO. *História Geral da África vol. III: África do século VII ao XI*/ editado por Mohammed El Fasi. Brasília: UNESCO 2010. p. 1

alguns comerciantes que difundiam os Islã ao passo que se deslocavam para além de suas fronteiras.

Do ponto de vista islâmico, não é correto dizer que o profeta Maomé tenha sido o fundador do islã ou que ele pregasse uma nova fé. O islã não é nome de uma fé única que fora pela primeira vez apresentada por Maomé, pois que este último seria o último de uma linhagem de profetas, os quais reafirmava cada um a fé do seu predecessor. Isso deriva da doutrina islâmica segundo a qual Deus, desde que criou os homens, enviou-lhes profetas para guiá-los, mostrando-lhes a melhor via a seguir na terra para prepará-los à eterna beatitude; tendo finalmente estimado que a humanidade atingira um grau de perfeição suficiente, a ponto de receber as suas últimas revelações, para compreender e apreciar as leis que deveriam reger a conduta em todas as esferas, Ele escolheu para desempenhar o papel de último entre os profetas um árabe, habitante da cidade de Meca, chamado Muhammad ibn Abd'Allah, membro da cabila dos Kuraish.³²

Muhammad seria o “último elo de uma cadeia de profetas” responsável pela unificação e volta ao monoteísmo que os profetas que vieram antes dele, representados na crença do judaísmo e cristianismo (Abraão, Moisés, Jesus). Durante quarenta anos ele foi comerciante e tinha um bom reconhecimento em questão de negócios. Lembramos que

A meca era o principal centro comercial e religioso da Arábia. A religião dos árabes pré-islâmicos era em geral de essência tradicionalista e seu culto endereçava-se a deuses ou espíritos que habitavam, acreditava-se, blocos de pedras, rochedos, árvores ou poços.³³

Embora se afirmasse como um mortal igual aos demais, Muhammad não deixou de ser um parâmetro de liderança para os muçulmanos, que vêm nos seus ditos (*hadiths*) e na conduta do mesmo (*sunnah*) uma referência para as relações humanas e com o sagrado.

As mensagens que Muhammad propagava, cujas revelações eram atribuídas ao anjo Gabriel, tinham um teor moral voltado para os princípios de igualdade, de

³² EL FASI, Muhammad; HRBEK, Ivan. O advento do Islã e a ascensão do Império Muçulmano. In: UNESCO. *História Geral da África vol. III: África do século VII ao XII* editado por Mohammed El Fasi. Brasília: UNESCO 2010. p.39

³³ Idem, Ibidem. p. 41.

modo que seriam consideradas todas as pessoas, independentemente da posição social que ocupavam. Reunindo em torno de si um pequeno grupo de seguidores, o então profeta do Islã despertava a atenção do grupo social que compreendia os abastados, que eram em geral banqueiros e comerciantes de Meca. Por se tratar de uma postura considerada revolucionária, implicava ameaça aos grupos dominantes, que, por sua vez receava a perda de importância da Ka'ba enquanto o maior santuário da região. Como já citado, este local era importante para os comerciantes devido às peregrinações anuais, que geravam lucros aos que viviam do comércio.

É possível apontar que até 622 os muçulmanos, sob a liderança de Muhammad sofriam perseguições por motivos religiosos, mas, sobretudo, por motivos políticos, o que fez com que o líder aconselhasse a migração de vários convertidos para a região da Etiópia cristã; este ano também se configura, na tradição islâmica, como o início do calendário islâmico, que é marcado pela hidjra, ou hégira, a migração de Muhammad junto aos muçulmanos para Yathrib, que posteriormente se chamou Medina (Madinat al-Nabi).

Muhammad liderou a comunidade muçulmana e contribuiu para o seu fortalecimento. As cidades de Meca e Medina são dois centros importantes simbolicamente dentro da realidade islâmica. Enquanto na primeira, o profeta inicia seu empreendimento como difusor da fé, na outra ele se consolida como um líder, o que possibilitou seu retorno à Meca e seu reconhecimento como tal. Foi também nessas duas cidades que Muhammad recebeu as citações do Alcorão, que por ser o livro dos muçulmanos, simboliza as próprias palavras de Deus (Allah). A importância das palavras contidas no Alcorão se refletem na legislação islâmica – *Sharia* – que é baseada nos preceitos corânicos. “Os ensinamentos do Corão são de natureza global e visam guiar o homem em suas relações com Deus, assim como com os outros membros da sociedade humana. Os preceitos e os princípios corânicos constituem o fundamento da fé islâmica”.³⁴

Durante o período de vida de Muhammad e devido à adesão dos povos da península arábica ao Islã, o mesmo se tornou a religião dos árabes.

³⁴ Idem, Ibidem. p. 46.

O advento do islã alterou o modo como as pessoas viam a língua árabe. O Corão foi o primeiro livro escrito em árabe, e os muçulmanos acreditavam que esta era a língua em que fora revelado. Era expresso na linguagem em que se compunha a poesia dos primeiros tempos, mas agora usada para um fim diferente. Para os que aceitavam o Corão como palavra de Deus, era essencial entender a sua língua; para eles, a poesia antiga era não só o *diwan* dos árabes, mas também a norma de linguagem correta.³⁵

O entendimento dos sentidos das práticas dos muçulmanos necessita de uma compreensão dos fundamentos que guiam a crença que eles professam. A fé islâmica possui 5 fundamentos que são chamados de pilares.

O primeiro é a *shahada*, ou o “testemunho da fé”, considerado como o monoteísmo absoluto e declarado, que é expresso por meio de uma frase que contém a declaração da unicidade de deus e da importância que Muhammad tem nesta realidade. É uma frase dita em árabe que quer dizer “Não há outro Deus senão Allah e Muhammad é o seu Profeta”³⁶. Esta declaração é considerada como “a mais breve e simples profissão de fé se comparada a todas as religiões do mundo”. Essa frase também simboliza um reconhecimento e um pertencimento que aproxima o muçulmano do seu profeta e também de Allah.

Juntamente a *shahada*, o segundo pilar está na oração, *salat*, que deve ser realizada, pelo menos, cinco vezes ao dia. As orações devem ser feitas em direção à cidades de Meca - cidade importante na simbologia islâmica. Cada momento de oração tem a sua peculiaridade e sua sequência de movimentos, quais sejam em pé, curvados, prostrados e sentados.

O terceiro fundamento é o jejum de Ramadã. Esse jejum consiste em se privar dos ditos prazeres materiais: alimentação, bebidas e relações sexuais, começando no momento da aurora até o sol se pôr. Sendo o nono mês do calendário lunar

³⁵ HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das letras, 1994.p.66

³⁶ EL FASI, Muhammad; HRBEK, Ivan. *O advento do Islã e a ascensão do Império Muçulmano*. In: EL FASI, Muhammad; HRBEK, Ivan.(org) *História Geral da África* vol. III: África do século VII ao XI/ editado por Mohammed El Fasi. Brasília: UNESCO 2010.p. 46

islâmico, que se iniciou com o episódio da Hégira, o Ramadã foi o mês em que Muhammad teve as primeiras revelações do Alcorão.

Como quarto pilar, é apresentado o *zakat*, um tributo “consistente em dar aos pobres e uma determinada categoria de necessitados uma parte dos bens que permaneceram com ela durante um ano”³⁷ e tem uma relevância na própria história do início do Islã: “A *zakat* sublinhando a importância da caridade, era geralmente necessária nos primeiros tempos de Islã com o objetivo de permitir a sobrevivência de imigrantes pobres, desprovidos de qualquer recurso”³⁸. Essa quantia, que varia de 2,5 % a 10% era recebida pela *Umma* (comunidade islâmica) e, depois desta coleta, fazia-se uma divisão do valor entre os grupos de indivíduos indicados e mencionados o Corão.

A peregrinação à Meca – o *Rajj* - apresenta como o quinto fundamento da fé islâmica.

A peregrinação é obrigatória para todos os muçulmanos, mas o cumprimento deste dever não se impõe senão àquele que possui os meios financeiros de realiza-lo, se a viagem não lhe apresenta nenhum perigo e se sua saúde é boa.³⁹

Fasi e Hrbek atentam para a questão de que o Islã, além de religião, se apresenta como um estilo de vida complexo, que abrange desde a esfera econômica, social e política. A comunidade islâmica que se formou sob a liderança de Muhammad possuía suas peculiaridades. A *Sharia*, entendida como o conjunto das leis islâmicas, diz respeito, também às regras de culto e código de conduta.

Após a sua morte, a expansão do território da religião para fora das fronteiras da região da península ficou a cargo dos califas, os sucessores de Muhammad. Não foi um período simples, porém complexo, que envolveu muitas compreensões sobre os critérios de sucessão do líder. Sendo uma das principais causas a ampliação e conversão das gentes, coloca-se que o que movimentou a difusão do Islã não era a conversão a todo custo, mas de ampliar o domínio por meio da religião.

³⁷ Idem, Ibidem. p. 47

³⁸ Idem, Ibidem. p. 47

³⁹ Idem, Ibidem. 47

A Teoria política do Islã efetivamente exige que sejam os muçulmanos aqueles que exercem o poder, porém, ela não impõe que todos os sujeitos de um estado muçulmanos sejam convertidos à verdadeira fé. A tarefa das conquistas no primeiro século da Hégira⁴⁰ não era converter os não-muçulmanos ao estado islâmico – realização última, aos seus olhos, de um plano divino para a humanidade – que a de convertê-los no campo de batalha.⁴¹

A islamização no continente africano ocorreu de forma diversa, a depender da região em que as invasões se efetivaram. Tendo como primeira área africana a ser ocupada pelos árabes o Egito, não houve dificuldades maiores pela adesão da população – ou pelo menos uma resistência não significativa – pelo fato da confusa dominação bizantina na região. Como aponta El Fasi,

A islamização do Egito é, portanto, um processo assaz complexo no qual intervieram numerosos fatores: conversões religiosas sinceras, busca de vantagens fiscais e sociais, temor de perseguições, decadência a Igreja Copta, imigrações muçulmanas.⁴²

Diferentemente da população do Egito que bem foi bem receptiva aos ensinamentos islâmicos, a população do Magreb tinha uma relação mais heterogênea que dificultava a assimilação: o cristianismo do litoral e das cidades, o judaísmo nas montanhas e as religiões tradicionais no interior com os berberes.

A associação do Islã e do comércio na África subsaariana é um fato bem conhecido. Os grupos mais ativos no plano comercial, tais como dioula, os haussa e os dyakhanke, estiveram entre os primeiros a se converterem quando seus países entraram em contato com os muçulmanos e sua conversão explica-se por fatores sociais e econômicos.⁴³

A parte da África Ocidental teve uma peculiaridade: os costumes incorporaram o Islã, de maneira que os integrantes das comunidades não abandonaram seus

⁴⁰ Século VII do calendário Cristão.

⁴¹ EL FASI, Muhammad; HRBEK, Ivan. Etapas do desenvolvimento do Islã e sua difusão na África. In: UNESCO. *História Geral da África vol. III: África do século VII ao XI* editado por Mohammed El Fasi. Brasília: UNESCO 2010. p. 70

⁴² EL FASI, Muhammad.. A Islamização da África do Norte.. In: UNESCO. *História Geral da África vol. III: África do século VII ao XI* editado por Mohammed El Fasi. Brasília: UNESCO 2010. p. 74

⁴³ HRBEK, Ivan. A difusão do Islã na África, ao Sul do Saara.. In: UNESCO. *História Geral da África vol. III: África do século VII ao XI* editado por Mohammed El Fasi. Brasília: UNESCO 2010. p. 88

cultos. O contrário aconteceu: a religião era praticada juntamente com os rituais locais.

Desde a sua chegada à África Ocidental, o Islã teve que lutar contra costumes e práticas não-muçulmanas. Para a maioria dos convertidos, a esta nova religião jamais significou o total abandono de todas as práticas não-islâmicas associadas à sua religião tradicional.⁴⁴

Na região da África negra dominada pelo Islã, havia muitos aspectos em comum com os grupos sociais da Arábia de Muhammad. A principais características eram: sociedades agrárias que mantinham uma estrita ligação com elementos da natureza e baseadas na oralidade.

As sociedades africanas negras, nos quais o Islã penetrou, são rurais; elas têm laços funcionais com a terra e com todos os elementos do seu imediato entorno (o mineral, o vegetal, o ar e a água). Nestas culturas, agrárias e fundadas na oralidade, podemos a rigor descobrir algumas analogias com alguns dos aspectos socioculturais do mundo árabe pré-islâmico. Isso não quer dizer que as estruturas sociais do mundo islâmico assemelham-se às daquelas da África.⁴⁵

Os almorávidas, na segunda metade do século XI, se instalaram na Mauritânia, expandindo seu território através da religião pelo Sul, alcançando o Reino de Gana e outros territórios, incluindo até outro continente, como o caso da Península Ibérica. “Na Guiné, o islamismo consolidava-se, sobretudo entre os fulas e mandingas, progredindo entre beafadas e em alguns núcleos de balantas (os balanta mané) e de manjacos na Região de Belundo”⁴⁶.

Guiné Bissau, a despeito de seu território relativamente pequeno, possui uma considerável pluralidade de etnias e culturas. A observação desta realidade e as manifestações culturais que decorrem a partir desta dinâmica leva Cardoso a observar três tendências que viriam a caracterizar o islã no local. Trata-se de sua

⁴⁴ HRBEK, Ivan. A difusão do Islã na África, ao Sul do Saara. In: UNESCO. *História Geral da África vol. III: África do século VII ao XI*/ editado por Mohammed El Fasi. Brasília: UNESCO 2010. p. 89

⁴⁵ DRAMANI-ISSIFOU, Zakhari. O Islã como sistema social na África, desde o século VII. In: UNESCO. *História Geral da África vol. III: África do século VII ao XI*/ editado por Mohammed El Fasi. Brasília: UNESCO 2010. p. 127.

⁴⁶ GARCIA, Francisco Proença. O islão na África Subsariana. Guiné Bissau e Moçambique, uma análise comparativa. *Africana Studia* nº 6, 2003. 65-96. p. 68

relação com a política a primeira tendência. A segunda viria a partir da acelerada expansão da religião e a terceira diz respeito à internacionalização.

A implantação do Islã no território que hoje compreendemos Guiné Bissau está ligada à ação dos Fulas que, ao tentar uma libertação do domínio dos mandingas, vai em busca de refúgio na região de Gabú; além de ser uma busca de refúgio, os fulas iniciam um empreendimento cujo objetivo era a mudança de realidade de grupo dominado para grupo dominante. Os esforços, por parte dos fulas em expandir e ampliar o domínio sobre os Forriá, Beafadas e Nalu desencadeava uma guerra santa. É importante colocar que, em Guiné Bissau não apenas a religião, mas a etnia é pontual para a compreensão das manifestações culturais.

O progresso do islamismo no território que corresponde à actual Guiné-Bissau foi, portanto, simultaneamente a consequência das Guerras Santas declarada pelos almani dos Fulas, e da acção dos mandingas. Mas o mesmo progresso acabou por se traduzir na conquista de novas terras dos “infieis” e na imposição de uma cultura e uma religião estrangeira aos povos autóctones, provocando o desmantelamento das estruturas políticas tradicionais e implantando o domínio político sobre os outros grupos étnicos⁴⁷.

Garcia nos aponta a unificação política religiosa de Futa-Toro e Futa-Djajon, no século XVIII como um acontecimento relevante na compreensão da implantação do Islã em Guiné Bissau. Por meio dos Tocolores, que organizaram uma revolução teocrática, levando o islã para as localidades ditas animistas.

Na Guiné Bissau, os alfa, mandatários da teocracia do Fula-Djalon em 1068 derrotaram os mansa mandinga, que entraram no território da actual Guiné Bissau pela região de Kaabu, empurrando para o litoral alguns povos de religião tradicional, pelo que, segundo a tradição, podem-se dividir os povos de Guiné em povos do interior e povos do litoral, predominando as comunidades muçulmanas, nomeadamente fulas e mandingas, no interior (para além da influência das marés) e as sociedades de religião tradicional com predominância no litoral.⁴⁸

⁴⁷ CARDOSO, Carlos. *As tendências actuais do Islão na Guiné-Bissau*. In: GONÇALVES, Antônio Custódio (coord.) *O Islão na África Subsariana - Actas do Colóquio Internacional Estado, poderes e Identidades na África Subsariana*. Centro de Estudos Africanos. Universidade do Porto, 2003. p. 48.

⁴⁸ GARCIA, Francisco Proença. *O islão na África Subsariana. Guiné Bissau e Moçambique, uma análise comparativa*. *Africana Studia* nº 6, 2003. 65-96. p 72

Alguns aspectos das comunidades tradicionais da África negra favoreceram o contato com o Islã. O casamento poligâmico, o aumento da alfabetização e o comércio vieram como agentes que facilitaram a implantação do Islã nessa região. Assim como já foi citado, o fato de poderem aliar os cultos já tradicionais com o Islã também foi um elemento que favoreceu. Podemos ainda citar que, de início, O Islã era uma religião das lideranças, que utilizavam a bandeira do credo para aumentar sua zona de dominação e também como uma imposição de crença aos grupos que por eles eram dominados.

2.2 A Heterogeneidade dos grupos Islâmicos no Brasil a partir de uma revisão bibliográfica.

A historicidade da presença de muçulmanos (as) no Brasil sugere vários recortes, sendo eles temático e temporal. Não buscamos aqui as “origens” dos primeiros muçulmanos, mas um apanhado bibliográfico dessa trajetória islâmica. A história do Brasil é uma história de conflitos políticos, ideológicos, raciais que, longe de uma harmonia, é relevante se pensar nos atritos gerados a partir do contato entre diversos povos para essa formação da sociedade brasileira e sua diversidade. A história do Islã no Brasil é uma história de etnias, em que os negros escravizados têm um papel de lutas e resistências.

A historiadora Luciana da Cruz Brito⁴⁹ aborda na sua dissertação, o lugar social dos africanos no Império no início do século XIX, quando, depois da dita independência do Brasil, a província da Bahia foi a última a se “desvencilhar da então metrópole”, Portugal. Com esse desligamento, a prioridade voltou-se para o estabelecimento de regras, por iniciativa dos políticos baianos a fim de modificar o cotidiano e reter os movimentos ainda existentes da força da independência, assim como ter um controle sobre os negros, que se encontravam tanto na condição de escravizados quanto libertos.

⁴⁹ BRITO, Luciana da Cruz. *Sob o rigor da lei: africanos e africanas na legislação baiana (1830-1841)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. 2009.

A autora destaca que a maioria dos africanos que foram trazidos para a Bahia era nagô. Ressalta a dinâmica societal na qual eles se faziam participantes: diferente dos escravizados que trabalhavam nas áreas rurais, desempenhavam o serviço de ganho e trabalhos braçais. Era uma espécie de serviço um pouco mais autônomo que outras formas, sobretudo em relação aos escravizados da área rural que trabalhavam nas lavouras e nas casas dos senhores. Mais autônomo pelo fato que os indivíduos exerciam uma atividade, não estavam diretamente sob a supervisão de algum encarregado, pagavam um “jornal” ao proprietário e podia ter uma maior circulação na cidade e, depois da retirada do valor que deviam aos senhores, o que acumulava para si poderia servir para comprar sua alforria. É importante destacar que, embora fosse aparentemente autônomo, os trabalhadores de ganho viviam sob vigilância do Estado.

Grande parte destes trabalhadores de ganho eram africanos muçulmanos, que, além de exercerem essas atividades, tinham o grau de alfabetização bem maior que de outros escravizados, pelo fato da religião se basear no livro. A pesquisa indica, ainda, que muitos já foram arrancados dos seus lugares de origens adeptos da religião muçulmana e alfabetizados para a compreensão do Islã. Assim, muitos se apropriaram de elementos da religião para uso no cotidiano e se reuniram em torno das questões da libertação.

Esta era a situação do levante dos Malês, ocorrido em 24 de janeiro de 1835, um movimento composto por africanos muçulmanos, que tinha como um dos ideais a tomada da Bahia a fim de se libertarem e instalar um califado, dentro dos princípios islâmicos, se caracterizou como uma “bem articulada tentativa de acabar com a escravidão na Bahia, abolindo o cativeiro no modelo até então existente”⁵⁰.

Reis coloca a sociedade baiana na ocasião do levante com uma complexidade muitas vezes paradoxal, que não poderia ser reduzida a dois grupos sociais. Envolveria bem mais que isso:

Os escravos, por exemplo, não eram propriedades apenas de grandes senhores de engenho e negociantes urbanos - aqueles que poderíamos chamar de “classe dominante” -, pois seus donos

⁵⁰ Idem, *Ibidem*. p. 37.

estavam espalhados por diversas classes e setores sociais. Havia até casos de escravos que possuíam outros escravos, um paradoxo surpreendentemente radical do escravismo. Não é suficiente discutir a história desse período baseados num modelo de sociedade que se limite apenas aos senhores de engenho e de escravos. Esta é uma visão empobrecedora, mesmo quando se reconhece quase de favor a existência de outras categorias sociais.⁵¹

O movimento não pode ser pensado apenas na duração do levante, mas nas questões que antecederam e nas suas repercussões em uma sociedade que, embora estivesse proibida de realizar o tráfico de pessoas africanas, ainda mantinha a escravidão como a base de sua economia.

A rebelião de 1835 aconteceu em meio a um clima político e social tumultuado, tanto na Bahia como no Brasil em geral. Depois da independência, em 1822, o país enfrentaria problemas que com frequência emergia durante a formação dos Estados nacionais da América Latina: divisão entre classes dirigentes, conflitos entre federalistas e centralistas, liberais e conservadores, republicanos e monarquistas. Em muitas regiões do Brasil essas divergências foram acompanhadas de revoltas populares, muitas vezes dirigidas contra o sistema monárquico adotados pelos arquitetos da independência, sobretudo, inclusive, contra a cabeça coroada do Estado, imperador d. Pedro I. Com a abdicação desde 1831, o país atravessará tempos ainda mais turbulentos sob regime regencial, pontilhado por movimentos federalistas e republicanos em diversas regiões.⁵²

O movimento foi compreendido pela elite baiana como uma afronta à escravidão, além de conter um profundo questionamento às imposições culturais e religiosas europeias, tendo em vista seus princípios religiosos alicerçados na religião muçulmana frente ao catolicismo predominante.

A rebelião de 1835 estava planejada para acontecer no amanhecer de um domingo, 25 de Janeiro, dia de Nossa Senhora da Guia. Essa era, naquela época, uma grande celebração, parte do ciclo de festas do Bonfim, bairro ainda rural, cheio de roças hortas e engenhocas, distante cerca de oito quilômetros do Centro de Salvador. Domingo, dia de Nossa senhora da Guia - um bom dia para escravos se rebelarem, já que estariam mais livres da vigilância senhorial. A escolha de dias Santos, domingos e feriados para o exercício da rebeldia fazia parte do modelo de movimentação política dos escravos da Bahia e no mundo. Ao contrário dos rebeldes modernos, que concentram seus protestos nos dias de trabalho - a greve sendo

⁵¹ REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil*. A História do Levante dos Malês em 1835. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. P. 20.

⁵² Idem, *Ibidem*. P. 44.

modelo típico - os rebeldes escravos agiam tipicamente durante o tempo de lazer.⁵³

Como resposta, os sujeitos sofreram punição. Novas leis de repressão, especificamente aos libertos, inclusive, propondo a deportação como medida provavelmente mais eficaz.

Os próprios documentos citavam os africanos libertos como apoio para a conspiração dos escravizados. Incluindo a própria referência às escolas de instrução primária. Foram apreendidos pela polícia, sob porte dos africanos, escritos objetos e alcorões, de modo que tudo o que fosse atribuído aos muçulmanos era confiscado a ponto de as pessoas seguidoras da religião não deixarem seus pertences em locais onde pudessem ser achados.

Ainda nesta abordagem da presença de escravizados muçulmanos, no Rio de Janeiro do século XIX havia também uma preocupação com as práticas religiosas dos mesmos. Costa e Silva aponta que, em meados de 1869, Fouchon e Dupon eram os responsáveis pela venda de Alcorão em sua loja e que eles vendiam em média, cem exemplares por ano. Sabia-se que o livro dos muçulmanos era escrito em língua árabe, o que fez com que os donos da livraria citados importassem, além dos livros, gramáticas da língua árabe, a fim de permitir que os leitores aprendessem e compreendessem o livro na sua língua original.

Talvez muitos dos compradores do Alcorão não fossem capazes de o ler, mas queriam possuí-lo, como repositório da palavra de Deus, como um objeto de prestígio, como uma fonte de poder sobrenatural ou como um símbolo material da fé.⁵⁴

As repressões sociais e policiais não permitiam que os muçulmanos praticassem sua religião, o que fazia com que muitos se declarassem cristãos. Até o número de Alcorões que foi descrito poderia ser exagero, sendo que, provavelmente seria vendido menos da metade, o que, ainda assim, representava um número significativo frente às condições sociais dos sujeitos consumidores do livro. Costa e

⁵³ Idem, Ibidem. P. 125.

⁵⁴ COSTA E SILVA, Alberto da Costa. Comprando e vendendo Alcorões no Rio de Janeiro do Século XIX. *Estudos Avançados*. 18 (50), 2004. p. 285.

Silva complementa ainda, que houve havia ações repressivas contra muçulmanos e estes sofriam perseguições que eram notificadas na imprensa.

Algumas das ações repressivas contra os muçulmanos repercutiam na imprensa, embora raramente, porque os vexames contra escravos ou ex-escravos eram matéria de rotina. Nos jornais do século XIX, podemos encontrar, porém, aqui e ali, bons exemplos de suspeitas e perseguições que recaiam sobre os islamitas. Assim, na edição de 21 de setembro de 1853 do diário fluminense *Correio Mercantil*, na qual se publicou um artigo de autoria de um correspondente de Pernambuco, com a seguinte história. No começo do mês, a polícia do Recife prendera um grupo de africanos, sob a liderança de um alufá nagô, um certo Rufino, chamado Abuncare em sua terra natal, estava formando “uma nova seita religiosa”. Com Abuncare foi encontrado “um livro, que ele declarou” - escreve incredulamente o jornalista, - ser “o Alcorão”, bem como “muitas folhas de papel escritas em hebraico” (sic). A polícia contou-lhe que Abuncare merecia a prisão, porque era vadio e “explorava” seus correligionários, “obrigados” a arcar com sua manutenção. E assim concluía: por causa desse adepto de Maomé, Recife passou por vários dias em estado de alarme, pois muita gente acreditava que uma rebelião de escravos estava sendo preparada pelos muçulmanos.⁵⁵

A manifestação dos muçulmanos causava preocupação nos grupos predominantes provavelmente pela própria repercussão que o levante dos Malês teve. O fato de se referir ao Islã como uma seita e as escritas em hebraico - que poderiam ser em língua árabe, relatada pelo desconhecimento do correspondente jornalístico - sugerem um desconhecimento sobre o sentido das práticas religiosas e a importância da simbologia do livro e da língua.

Ao observarmos que o Islã, historicamente, está ligado às migrações, nesta seção abordaremos alguns trabalhos que foram realizados a partir de uma dinâmica migratória, de modo a refletir como o Islã e os muçulmanos, assim como as problemáticas sociais que eles estão envolvidos é de interesse de várias áreas do conhecimento. Na área da geografia, temos o trabalho de Poliana Fabíola Cardoso⁵⁶ que traz um trabalho sobre identidades imigrantes em Foz do Iguaçu, a partir de um

⁵⁵ Idem, *Ibidem*. p. 287.

⁵⁶ CARDOSO, Fabiana Fabíula. *O Líbano ausente e o Líbano Presente: espaço de identidades de imigrantes libaneses em Foz do Iguaçu*. Tese de Doutorado. Setor de Ciências da Terra. Programa de pós-graduação em Geografia. Universidade Federal do Paraná. 2012.

estudo sobre a comunidade libanesa, assim como uma discussão sobre migração e a complexidade das análises referentes ao tema.

A migração é o deslocamento temporário de pessoas para um país em busca de trabalho, no mais das vezes. O processo migratório seria simples de estudar, caso fosse apenas temporário, utilitário, e sem consequências socioculturais; entretanto, existem outras variáveis que não são mencionadas nas definições clássicas na qual se baseia esse trabalho, mas que são ligados a uma fenomenologia do sujeito migrante⁵⁷.

A autora coloca a migração como um deslocamento temporário de pessoas, em questão no seu trabalho, de um país para outro, deixando para trás sua origem, mas carregando uma bagagem cultural. Todo grupo social tem uma cultura própria, elaborada social e sociologicamente, que caracterizam e são caracterizadas pelos seus modos de vida. Os sujeitos são educados e vivenciam o cotidiano a partir de um aparato cultural que media suas interações com a natureza e com os demais integrantes do seu grupo social ou de fora dele. As migrações, a partir do contato dos sujeitos migrantes com outras concepções culturais, produz identidades plurais.

As diferenças entre cultura e identidade cultural, então, se justificam no fato de que a identidade se mostra em contextos de diferença, ou seja: se dá conta da identidade, conscientiza sobre a marca cultural da diferença, em contato com outro por meio de imagens vinculadas sobre o eu e o outro⁵⁸.

Tecendo uma reflexão, colocamos a tese de doutoramento de Samira Osman, a fim de discutir a proximidade entre pesquisadora e campo e pensando na concepção de Islã enquanto uma religião de estrangeiros. A autora toma o caso dos libaneses, explora a situação dos sujeitos imigrantes e também dá abertura para uma problemática ainda pouco explorada: a do retorno.

Nessa pesquisa estive preocupada em abordar o processo migratório árabe em relação às questões de assimilação e adaptação à nova pátria, como também à manutenção e preservação de marcadores culturais de origem, tanto do grupo cristão quanto do muçulmano.⁵⁹

⁵⁷ Idem, Ibidem. p. 26

⁵⁸ Idem, Ibidem p. 35.

⁵⁹ OSMAN, Samira Adel. *Entre o Líbano e o Brasil: Dinâmica migratória e História Oral de Vida*. Tese de Doutorado. Programa de Pós -Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 2006. p.2

Em seu trabalho, são elencados três pontos a se analisar sobre o retorno na situação migratória: “a questão das redes sociais na migração (no país de destino) das redes sociais do retorno (no país de origem) e das redes sociais entre os indivíduos”⁶⁰. O retorno enquanto uma das possibilidades subjetivas trazidas com os imigrantes, a partir do imaginário que se tem em torno da provisoriedade do migrar. Ao migrar, os sujeitos saem de seus países em busca de algo almejado, porém, há a expectativa de volta, devido a uma ligação com seu país original, ao ponto de se entender que “a ideia do retorno como um mito está presente no imaginário ou na retórica tanto dos que partiram, quanto dos que ficaram como uma forma de expiar a culpa da partida”.⁶¹ As subjetividades dos imigrantes divididos entre o aqui e o lá, entre as responsabilidades a se cumprir com o que se busca e da “missão” de retornar para junto dos seus.

O trabalho de Gisele Chagas⁶², aborda as relações de poder a partir das formas de conhecimento religião, aliado à construção das identidades religiosas. A experiência da pesquisadora tem como campo de análise a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro (SBMRJ). Tendo como ponto de partida o conhecimento islâmico como transnacional, Chagas ressalta a tradição do conhecimento como dependente da forma com a qual ocorre a transmissão, do local onde esse conhecimento é transmitido e, sobretudo, do que fica desse conhecimento nos membros da comunidade. As apropriações destes podem ser perceptíveis no cotidiano dos religiosos.

A comunidade muçulmana do Rio de Janeiro apresenta um caráter multiétnico, composta em sua grande maioria, por revertidos brasileiros; a outra parcela, por árabes e africanos de várias origens. Esta pesquisa colabora para a discussão de como há o envolvimento dos grupos étnicos dentro dos centros religiosos. A mesma pesquisadora ressalta que teve pouco contato com os membros africanos que frequentam a SBMRJ. Ainda podemos compreender as relações de poder e o “papel

⁶⁰ Idem, Ibidem. p. 16

⁶¹ Idem. Ibidem. p 105.

⁶² CHAGAS, Gisele Fonseca. *Conhecimento, identidade e poder na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado. Programa de pós-graduação em Antropologia. Universidade Federal Fluminense. 2006.

da mesquita como um lugar central no imaginário religioso e na prática dos muçulmanos”, juntamente à dimensão pedagógica da transmissão do conhecimento para a comunidade e o estabelecimento de uma autoridade religiosa.

O reconhecimento de que as mesquitas são um local de manutenção da fé, compreendendo o destaque desta na vida das pessoas que a frequentam. O significado da mesquita inserido na simbologia da religião e os fatores que indicam esse papel. Nas sociedades ditas muçulmanas, a mesquita possui um papel além de religioso, mas também político, recebendo financiamento do Estado por atenderem a demandas sociais. Em comunidades muçulmanas diaspóricas, sobretudo em casos de grupos de refugiados e em realidades nas quais a religião em questão não é predominante, a primeira preocupação dos membros é um espaço físico onde eles possam atuar como mesquitas.

A mesquita também é um local de objetificação doutrinal, uma vez que é o centro de manutenção da doutrina religiosa e de suas práticas rituais através da organização e aplicação, por parte das autoridades religiosas responsáveis, de práticas disciplinares que criam nos membros da comunidade religiosa sentimentos e comportamentos apropriados para serem desempenhados nas atividades que são desenvolvidas naquele espaço.⁶³

Dessa maneira, as mesquitas não são apenas um local de orações, mas de sociabilidade, confraternização e da busca pelo aprendizado de um estilo de vida. Não é para existir uma diferença da vida dentro e fora da mesquita, mas uma ideia de continuidade.

As comunidades e grupos muçulmanos no Brasil são diversos, tanto em sua formação, composição, quanto nas vivências religiosas que são particulares. Quando se busca um estudo que analise esse conjunto de símbolos, já é possível compreender a dinâmica que a religião assume de acordo com a realidade dos praticantes, além do recorte do islã associado às migrações, também são tomados, por exemplo, os ritos, o cotidiano, a *performance*, a fim de compreender a aproximação cultural. No Brasil, as comunidades não são compostas somente por estrangeiros, mas se configura como um diálogo entre culturas diferentes.

⁶³ Idem, Ibidem. p. 39.

As práticas religiosas estão para além das paredes das mesquitas e salas de oração muçulmanas. Bianca Tomassi⁶⁴ em sua dissertação, busca compreender como ocorria a aproximação entre Islã e Hip-Hop da análise das *performances* na cidade de São Paulo. Um dos problemas se encontrava no ponto correspondente à identificação - se eles se identificavam mais como muçulmanos ou como pessoas do Hip-Hop. “Parte-se do princípio que compreender as “performances” ritualística e artística vivenciada no cotidiano nos permite também entender os aspectos da vida social e os papéis representados pelos agentes que transitam entre Islã e Hip-Hop”.⁶⁵ É importante colocar que o que aqui se entende por *performance* é uma experiência vivenciada, uma experiência simbólica.

A autora destaca a dificuldade de pesquisa pelo fato do grupo em questão não fazer parte de atividades ou estarem inseridos nas mesquitas. Aborda, ainda a relação entre negros e o Islã nas Américas, citando o caso dos Estados Unidos da América. “Ao que tudo indica, os anos 60 foram uma época de ‘expansão’ do Islã entre os negros, mas nem todos aderiram ao Islã. Martin Luther King, por exemplo, era cristão, mas tinha muitos colegas e amigos muçulmanos e tratava com respeito.”⁶⁶

O problema de “qual o sentido de ser muçulmano” É uma das questões Francirosy Campos Barbosa⁶⁷, ainda na perspectiva da *performance*, busca “dar conta” do mundo sensível que envolve os muçulmanos. Campos entende a *performance* como um elemento para que se elabore estudos sobre a antropologia da experiência. A antropóloga coloca a performance, também como algo estritamente ligado à experiência e o teatro como uma concepção da vida social, fazendo uma distinção entre a performance estética (dramas estéticos teatrais) e performance social (ritos, dramas sociais)⁶⁸ para compreender como os muçulmanos

⁶⁴ TOMASSI, Bianca Catherina Tereza. “Assalamu Aleikum Favela”: A performance Islâmica no movimento Hip-Hop das periferias do ABCD e de São Paulo. Dissertação de Mestrado. Instituto de Artes. Universidade de Campinas. 2011.

⁶⁵ Idem, Ibidem. p. 2

⁶⁶ Idem, Ibidem. p. 10

⁶⁷ BARBOSA, Francirosy Campos. *Entre Arabescos, Lua e Tâmaras. Performances islâmicas em São Paulo*. Tese de Doutorado. Programa de pós-graduação em Antropologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 2007.

⁶⁸ Idem, Ibidem. p. 30

expressam uma percepção de si e das representações sociais que são construídas em relação a eles.

2.3 Muçulmanos, migrações e trabalho

Este tópico traz uma abordagem da realidade de muçulmanos, em especial, os africanos, no tocante às experiências de migrações, em muitos casos, em situação de refúgio e as ações no âmbito do mercado de trabalho e perspectiva social. Allan Rodrigo de Campos Silva⁶⁹ problematiza a condição dos imigrantes que, diferente soa estudantes da UNILAB, que vieram ao Brasil por motivos de estudos, estes encontram suas realidades dentro da indústria avícola *halal* brasileira.

O início do século XXI representou um grande crescimento nas questões migratórias por diversos fatores, entre ele uma crescente onda xenofóbica na Alemanha, expulsão de ciganos no governo Sarkozy e a guerras e conflitos que influenciam os refúgios, em especial, nos países do Oriente Médio. Não foi diferente para os indivíduos dos países africanos que, a fim de saírem de situações de adversidades em seus países, como crises políticas e instabilidades econômicas, solicitam refúgio no Brasil.

Mundos religiosos se encontram e se cruzam em razão de premência das relações mercantis. Na realidade, a religião migra junto com os sujeitos e as instituições e, o universo do trabalho lhe dá materialidade. Ela faz parte da Cultura migratória e se alimenta por processos transnacionais para poder vincular os imigrantes em seu interior. A possibilidade de expressar as crenças e/ou produzi-las no interior do cenário migratório, em dimensões coletivas, reforça a coesão, a identidade de grupos e demonstra o seu conhecimento social. Os trabalhos na certificação Halal São reveladoras dessa realidade. Nesse sentido, ser migrante e, muçulmano, torna-se um recurso, uma espécie de capital social a serviço do capital econômico, no caso, empresarial que atua no interior dos frigoríficos⁷⁰.

⁶⁹ SILVA, Allan Rodrigo de Campos. *Imigrantes Afro-islâmicos na indústria avícola halal brasileira*. Dissertação de Mestrado. Programa de pós-graduação em Geografia Humana. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 2013.

⁷⁰ TEDESCO, João Carlos. “*Com a faca no pescoço*”: trabalho, mercado e religião. A certificação halal e os imigrantes nos frigoríficos de aves no Sul do país. Revista Signos, Lajeado, ano 37, n. 2, 2016. p. 169

A maior parte dos sujeitos imigrantes é incorporada na indústria avícola, devido ao crescimento desta e da implicação de uma mobilidade de trabalho e mão de obra. Esta pesquisa abre para uma discussão da mobilidade do trabalho destes imigrantes africanos que possuem uma peculiaridade: serem muçulmanos trabalhando em uma indústria que é voltada para o consumo dos próprios muçulmanos.

Sobre o mercado halal e suas exigências internacionais:

Os padrões Halal envolvem uma ampla cadeia produtiva e comercial irmanada nas noções de garantias, confiança, qualidade e ritualismo religioso para atender às exigências, em particular, dos consumidores muçulmanos. Países como a Índia, Paquistão, Malásia, África do Sul, Estados Unidos, Egito, Arábia Saudita, Marrocos, Kuwait, Rússia são os atuais principais mercados (Silva, 2012). Cada país impõe exigências e requisitos considerados fundamentais para a obtenção da certificação, portanto, há regramentos diferenciados⁷¹.

Outro fato a se observar dentro desta realidade das migrações está relacionado às migrações senegalesas no Brasil. Aqui destacamos a presença dos mesmos no centro-oeste, sul e nordeste também. Brignol e Costa trazem uma reflexão sobre as manifestações dos grupos de imigrantes nas redes sociais:

O fenômeno da migração senegalesa no Rio Grande do Sul tem despertado atenção devido ao crescente fluxo de imigrantes dessa nacionalidade em solo gaúcho. Os dados do fenômeno migratório em direção ao Brasil são relevantes: de acordo com informações divulgadas à agência EFE (através de dados disponibilizados pela Polícia Federal) de 2000 a 2012, o número de migrantes africanos no país aumentou em 30 vezes. Segundo relatório da Agência da ONU para refugiados (ACNUR) até outubro de 2014, 2.164 solicitações de refúgio de cidadãos senegaleses estavam sendo processados.⁷²

As autoras buscam uma compreensão das dinâmicas de comunicação entre migrantes senegaleses e comunidades gaúchas. O intuito delas é fazer uma análise semiótica, a partir de imagens e postagens do grupo no estado do Rio Grande do sul. Ainda nesta realidade, temos uma matéria da revista Carta Capital que fala sobre as condições dos senegaleses nos abatedouros.

⁷¹ Idem, Ibidem. p.164

⁷² BRIGNOL, Liliane Dutra; COSTA, Nathalya Drey. *Migrações e usos sociais do Facebook: uma aproximação à webdiáspora senegalesa no Rio Grande do Sul*. REMHU. Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana. Brasília, ano XXIV. nº 46. pp. 91-108. jan/abr 2016. p. 92

O encarregado de selecionar a mão de obra segue até os negros, às centenas, e escolhe os que levará pelas características físicas: os mais jovens, os mais altos, os mais corpulentos, quem tem os braços mais longos, as pernas mais fortes e as canelas mais finas (canela grossa indicaria “preguiça”). Até mesmo a genitália é examinada, para verificar a existência de hérnias capazes de comprometer o trabalho pesado. Mulheres são descartadas. Homens com aparência frágil, velhos ou doentes, *idem*. A cena remonta a uma época nem tão distante da nossa história, mas acontece hoje mesmo, em Brasileira, no Acre, principal ponto de chegada de haitianos e senegaleses. O fluxo é constante e não cessará nos próximos anos, apesar do esforço combinado entre os ministros de Relações Exteriores do Brasil e do Haiti para a concessão de vistos antes da chegada dos migrantes. Haitianos, senegaleses, somalis, congoleses e também bengalis (naturais de Bangladesh), sírios e de outras nacionalidades têm migrado não só para fugir dos países de origem, mas por causa de uma forte demanda por seus braços nos frigoríficos do Centro-Oeste e Sul que exportam mensalmente toneladas de frango para o resto do mundo.⁷³

Os trabalhos dos senegaleses se nota a partir de uma influência do agronegócio do Brasil, aliada à fuga da hostilidade do país de origem. No caso da cidade de Marechal Cândido Rondon, no Paraná, com sua formação dada por alemães, se nota o contato com as diferenças raciais. O local de instalação dos trabalhadores hospedados era precário e estes recebiam pouco mais do que um salário mínimo para exercer atividades tais como empacotar e carregar caixas. Esse serviço, em geral, é recusado por brasileiros por se tratar de um local considerado o mais insalubre e frio do frigorífico.

O volume cada vez maior de carne de frango exportado para os países árabes que precisam da certificação *halal*, baseada nos preceitos do Islã. O País é hoje o maior produtor e exportador de carne de frango *halal* do mundo. Em 2013, exportou quase 1,8 milhão de toneladas de aves e mais de 300 mil toneladas de carne bovina abatidas pelo método. Os animais devem ter o pescoço cortado de uma vez para não haver sofrimento, a cabeça não pode ser decepada e o sangue deve escorrer totalmente. Todo o processo precisa ser realizado por um muçulmano com a frente do animal voltada para Meca, a cidade

⁷³ Revista Carta Capital. *O drama dos muçulmanos nos abatedouros brasileiros* - por Cynara Menezes - 17/06/2014. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/revista/803/onde-ala-nao-influencia-3446.html>
Acesso em 23/03/2017.

sagrada dos islâmicos. O sangrador deve mencionar o nome de Alá enquanto degola, dizendo *Bismillah* (em nome de Deus)⁷⁴

Os muçulmanos senegaleses são submetidos à exploração de altas jornadas de trabalho. O fato de serem contratados pelas indústrias avícolas está relacionada à prática *halal* supracitada. Para atender a uma demanda de exportação internacional de alimentos, esses indivíduos são solicitantes de refúgio no Brasil e entram no país pela Bolívia e pelo Equador. Como eles solicitavam o status de refugiados, tinham direito à Carteira de Trabalho e Previdência Social - CTPS. A cor da pele também é um fator notado não apenas em Marechal Cândido Rondon, como também em na Cidade de Caxias do Sul. Se na primeira cidade a influência era alemã, na segunda, era italiana.

Muçulmanos, eles são bastante disciplinados e praticamente não se envolvem em conflitos. Não consomem bebidas alcoólicas e não apresentam aquela malícia tão comum ao brasileiro. Os únicos registros encontrados na polícia dizem respeito a casos de racismo. Eles foram as vítimas. (...)

A dificuldade de conseguir a legalização é apenas uma diante das provações que precisam passar por aqui. Falta da família, preconceito, condição de vida precária são exemplos da negação de direitos humanos a estrangeiros. Além disso, há o discurso do senso comum que enxerga os senegaleses como estrangeiros que estão aqui para "tirar a riqueza de Caxias". Não obstante, os senegaleses ajudam a mostrar que o mundo vai muito além da praça.⁷⁵

No nordeste brasileiro, especificamente em Recife, a comunidade senegalesa possui uma realidade distinta das condições dos senegaleses de Caxias do Sul e Marechal Rondon. Trabalhadores no comércio, eles têm questões relacionadas à adaptação às leis do país, por conta da poligamia. Dividem o cenário do comércio pernambucano com outros sujeitos, brasileiros e de outras nacionalidades. São frequentadores do Centro Islâmico de Recife, e já compõem a metade do grupo.

A 3.175 quilômetros da terra natal, os imigrantes experimentam os sentimentos do deslocamento geográfico, linguístico e cultural. "O mais difícil é enfrentar a saudade de casa e da família. Estou no Brasil há dois anos e não me acostumo com alguns costumes. Aqui vocês costumam comer em pratos individuais, enquanto lá sentamos todos

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Revista UCS. *A Nova cara do Imigrante*, por Vagner Espeiorin. Ano 2 nº 11. Maio 2014
Disponível em: <https://www.ucs.br/site/revista-ucs/revista-ucs-11a-edicao/senegal-a-nova-cara-do-imigrante/> acesso 27/03/2017

juntos ao redor de um grande prato. Aqui também as pessoas precisam ser convidadas para comer. Lá se alguém chegar na sua casa na hora do jantar todo mundo come, não precisa convite”, compara Mame Mbengue.⁷⁶

Por uma compreensão de que a religião está dentro das formas de resistências dos imigrantes, nas experiências de refúgio, que se busca uma análise dos sentidos das práticas religiosas, que variam conforme a realidade observada. Em alguns casos, os muçulmanos são compreendidos em várias realidades que se compreendem nas subjetividades, na comparação entre o que se vivencia no país em que estão na condição de migrantes e o que se vivenciava nos países que foram deixados ao fazer a migração.

2.4 O Islã e os muçulmanos no Ceará

Este tópico objetiva uma apresentação da situação do islã e dos muçulmanos no estado do Ceará. A comunidade e o local em que os mesmos realizam orações na cidade de Fortaleza ainda é pouco explorado nas pesquisas acadêmicas, porém, com um levantamento feito para esta dissertação, pudemos colocar que os jornais do Ceará, O Povo, Diário do Nordeste e o portal de notícias Tribuna do Ceará, entre os anos de 2014 e 2016 fizeram matérias sobre o já citado CCBIC, assim como sobre o cotidiano de muçulmanos após ataques terroristas anunciados nos meios de comunicação. Langa aborda o histórico da presença deste centro islâmico em Fortaleza:

Tal grupo formou-se em 2010 a partir do chamado e iniciativa de um maluana de nacionalidade moçambicana que criou um grupo de orações às sextas-feiras -juma- no espaço onde mais tarde seria conhecido como Centro Cultural Islâmico do Ceará - CCBIC, localizado no bairro Centro, de Fortaleza.⁷⁷

⁷⁶Portal JC Online. *Comunidade Senegalesa é discreta, alegre, solidária e muçulmana* - Adriana Guarda. 10/04/2016

Disponível

em:<http://jconline.ne10.uol.com.br/canal/economia/pernambuco/noticia/2016/04/10/comunidade-senegalesa-e-discreta-alegre-solidaria-e-muculmana-230247.php> acesso em 23/04/2017

⁷⁷ LANGE, Ercílio Neves Brandão. *Diáspora africana no Ceará no século XXI: ressignificações identitárias de estudantes imigrantes*. Tese de Doutorado. Programa de pós-graduação em Sociologia. Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2016. p.181.

As matérias que aqui trabalhamos foram retiradas de portais eletrônicos, algumas estão disponíveis, também nas versões impressas dos periódicos. Em relação ao CCBIC, vemos frequentemente divulgadas a importância do local como um suporte aos muçulmanos, tanto brasileiros, quanto estrangeiros que residem em Fortaleza e cidades mais próximas.

A rotina da casa funciona de acordo com os horários das orações. Quem segue a religião islâmica é obrigado a fazer cinco orações diárias: ao amanhecer (*Fajr*), ao meio-dia (*Dhuhr*), no período da tarde (*Asr*), ao pôr do sol (*Maghrib*) e no início da noite (*Isha*). Neste momento, os muçulmanos devem parar o que estiverem fazendo, encontrar um local limpo, estender seu tapete e orar para Alá, em direção à Meca – a cidade sagrada, na Arábia Saudita.

Entre os que frequentam a mesquita, uma parte significativa é de estrangeiros, vindos de países como Guiné Bissau, Marrocos e Síria. A casa abre suas portas àqueles estrangeiros islâmicos que, eventualmente, chegam ao Brasil passando necessidade financeira e não conseguem se sustentar sozinhos. No islamismo, é preciso praticar a caridade e ajudar os “irmãos”⁷⁸.

Ainda no conteúdo sobre a comunidade muçulmana, é possível ouvir a voz subjetiva das motivações para a construção de um local de divulgação e estudos da religião muçulmana, assim como a importância de estar entre os irmãos de religião no principal dia da semana para os homens muçulmanos.

O cearense responsável pelo Centro, Abdul Rahman, conta que foi a partir das necessidades de se reunirem para fazer as orações na sexta-feira (dia sagrado do Islamismo), que os muçulmanos começaram a pensar em constituir uma **mussalla** – nome dado a um espaço reservado a orações. “Há aproximadamente 8 anos, eu conheci alguns irmãos muçulmanos da Síria. Eles faziam a reunião da sexta-feira na casa de um deles. Quando eu os conheci, eles mudaram as orações para um local na Rocha Lima, que fica próximo ao Ginásio Paulo Sarasate. Então, a sexta-feira começou a se firmar. Desse início dessa sexta-feira, nós procuramos um local mais adequado. Na época, nos foi oferecido uma certa condição por outros irmãos de São Paulo e nós fomos para outro local e ficou uma parte também na Rocha Lima, que ainda hoje estão lá”, relata Abdul Rahman.

⁷⁸ Tribuna do Ceará. *Com somente 141 fieis, islamismo representa parcela pouco conhecida da população cearense*. Por Renata Monte . 30/07/2014. Disponível em: <http://tribunadoceara.uol.com.br/noticias/cotidiano-2/com-somente-141-fieis-islamismo-representa-parcela-pouco-conhecida-da-populacao-cearense/> acesso 21/05/2017

A presença dos muçulmanos nas ruas e locais espalhados pelo estado também são notados em uma matéria especial do Jornal “O Povo”. Sobre as hostilidades das quais são vítimas a população muçulmana que circula na cidade de Fortaleza, sobretudo, em períodos que sucedem acontecimentos ditos terroristas de grande repercussão no Brasil, como já se foi discutido na introdução deste trabalho, as pessoas, influenciadas pelas mídias e pela pouca e má informação sobre a associação do Islã com ideologias de violência, manifestam seus preconceitos com os muçulmanos.

Na tarde quente de novembro em Fortaleza, três mulheres andam com a cabeça, o colo e o pescoço cobertos. São muçulmanas e vestem o véu (chamado hijab), conforme a religião orienta. “Vamos sair daqui que essas aí são do Afeganistão”, dizem dois homens que passam por elas⁷⁹.

Langa ressalta a presença de muçulmanos africanos em Fortaleza, majoritariamente Bissau-guineense e do sexo masculino. A maioria são estudantes de ensino superior, que sentem dificuldades em deixar explícito a religião que seguem, devido ao medo de reações preconceituosas. A distância dos seus países também colabora para que muitos abandonem as práticas religiosas. A presença de uma sala de orações - a mussala - se mostra como importante centro que reúne as pessoas em torno de um objetivo - o de fazer as orações e estudar a religião, que teria se perdido com o ato da migração.

Dessa forma, distintos estudantes africanos que haviam abandonado a religião por se sentirem isolados, voltaram a aderir a ela, com a consolidação deste Centro Islâmico. Ainda assim, pouquíssimos africanos islâmicos têm revelado sua fé, sendo discretos e, mantendo sua religião, muitas vezes em segredo⁸⁰.

⁷⁹ O Povo. *Vítimas do extremismo. Atentados geram hostilidades contra muçulmanos* 22/11/2015 Disponível em: <http://www20.opovo.com.br/app/opovo/dom/2015/11/21/noticiasjornaldom,3537672/vitimas-do-extremismo-atentados-geram-hostilidades-contra-muculmanos.shtml>

⁸⁰ LANGA, Ercílio Neves Brandão. *Diáspora africana no Ceará no século XXI: ressignificações identitárias de estudantes imigrantes*. Tese de Doutorado. Programa de pós-graduação em Sociologia. Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2016. p.183

O autor aponta a importância do CCBIC na interação e convivência entre muçulmanos de diversos países, assim como um local de instrução em relação às datas importantes para os muçulmanos. Complementa, ainda, que para o muçulmano diaspórico fica a dificuldade de seguir o calendário, havendo um distanciamento de algumas práticas de consumo do que não é proibido, a ponto dos mesmos ingerirem alimentos derivados, por exemplo, do porco, que é um animal cuja carne e derivados são considerados ilícitos na religião.

2.5. Conheça o Islã: a FAMBRAS e os livros sobre os ensinamentos islâmicos

Uma atenção especial em termos de assuntos islâmicos que se pode mencionar é o projeto “Conheça o Islã” da FAMBRAS. Esta instituição foi criada em 1979, a partir de uma reunião, na cidade de Brasília, com líderes de associações muçulmanas presentes em lugares diversos pelo Brasil. Foi também a FAMBRAS a primeira instituição a implantar o *halal* no país, na década de 1980. O intuito do projeto “conheça o Islã” é, a partir de uma indicação religiosa, promover a *Dauwah*, divulgação da religião.

Na página da entidade na internet, há uma seção que distribui livros, cujo conteúdo está relacionado às indicações religiosas e compreensão da doutrina, gratuitamente. Uma tentativa de aproximação entre membros de comunidades muçulmanas e também dos não-muçulmanos. Alguns livros possuem um autor definido, outros não especificam a autoria. Abaixo, uma lista de alguns livros adquiridos por meio do site:

- *Compreenda o Islam e os Muçulmanos* - Departamento Islâmico da Embaixada da Arábia Saudita, Washington DC.
- *Islam em Foco* - Hammudah Abd Al-Ati
- *O que todo muçulmano deve saber* - Dr Abudullah Al Mussleh e Dr Salah Assaui
- *Histórias de Novos mulçumanos* - IslamReligion.com
- *O profeta do Islam: Muhammad* - Biografia e Guia ilustrado dos Fundamentos Morais da Civilização Islâmica.

- *Um breve guia ilustrado para compreender o Islam*
- *A mulher no Islam: Mito e realidade* - Sherif Abdel Azim
- *Você pergunta e o Alcorão responde* - Muhammad Yahia Al-Tum
- *A mensagem do Islam* - Dr Abdurrahman Al-Sheha
- *Muhammad um Mensageiro de Deus* - Abdurrahman Al-Sheha
- *Os atributos do profeta Muhammad* - Muhammad Ibn Jamil Zino
- *O propósito da vida* - Khalid Yassin
- *Jesus Um Profeta do Islão* - Muhammad Ata Ur-Rahim
- *Profecias bíblicas sobre Muhammad* -
- *O conceito no de Deus no Islam*
- *Vida Após a Morte*
- *Meu grande amor por Jesus me conduziu ao Islam* - Simom Alfredo Caraballo

Um dos livros distribuídos é “Muhammad, o profeta do Islã”, é um guia ilustrado sobre a vida e recomendações de Muhammad, um catálogo com imagens de mesquitas e dos temas que são abordados. Os assuntos abordados são: a biografia do profeta e seu caráter, as profecias, valores morais, o papel das mulheres, direitos humanos, meio ambiente - incluindo trato com os animais -, caligrafia, arte e arquitetura islâmica. Em cada seção do livro, citações de personalidades conhecidas mundialmente como Nelson Mandela e Mahatma Gandhi. Foi distribuído principalmente no período da copa do mundo de 2014. Na ocasião do evento, também foi proposta, pela FAMBRAS, uma atividade de solidariedade que consistia na orientação, até mesmo no acolhimento de muçulmanos visitantes nas cidades-sede onde os jogos ocorreriam.

Um dos pontos abordados no livro é o respeito as pessoas de outros credos: Muhammad orientava seus companheiros a serem amáveis e transparente com as pessoas de outras crenças, mantendo uma personalidade firme e mostrando sua fé islâmica. O livro propõe uma acolhida não apenas entre os muçulmanos, mas com religiões distintas. No livro as palavras:

Muhammad demonstrou em inúmeras ocasiões quanto respeitava as pessoas sem importar-se qual era seu credo. Diz-se que eles e seus companheiros se puseram de pé em sinal de respeito ao passar um cortejo fúnebre que levava um corpo de um homem judeu que havia

falecido. Muhammad respondeu a um companheiro que lhe perguntou porque razão havia atuado assim: “ E um ser humano “ (independentemente de sua raça, credo ou classe social).⁸¹

O diálogo entre religiões poderia definir como uma comunicação de duplo sentido ou uma discussão entre pessoas de diferentes religiões, crenças e tradições que visam alcançar resultados positivos, como por exemplo, sair da confusão e suspeita mutua para chegar à compreensão e ao conhecimento, ou passar da hostilidade para a amizade.⁸²

A entidade, em suas publicações, se mostra preocupada não apenas com as causas relacionadas à religião, mas a atividades de cunho político, social e cultural. Promovendo apoio a esportistas e encontros de juventudes muçulmanas. No site também possui uma divisão, o “Canal FAMBRAS” que divulga notícias sobre as sociedades majoritariamente muçulmanas por todo o mundo, além de ofertar aos leitores um link para download dos livros que não estão disponíveis para entrega e de textos acadêmicos produzidos sobre os temas relacionados ao Islã e aos muçulmanos.

A FAMBRAS, bem como os livros distribuídos por esta, tem um grande papel, sobretudo quando se trata do primeiro contato das pessoas com o Islã. Pelo fato de enviar os livros físicos para os grupos muçulmanos, é frequente que as pessoas recebam esses livros em ações promovidas por muçulmanos.

Há os não muçulmanos que chamam à nossa religião “ Maometismo” e denominam os que creem no Islã por “ maometanos”. Os muçulmanos devem rejeitar esse conceito. Se a nossa fé fosse classificada de “ Maometismo” e se fôssemos designados por “ Maometanos”, tal fato nos traria implicações gravíssimas. Esse erro implicaria que a religião tira o seu nome de um mortal, que é Muhammad, e que o Islã não é mais do que outro “ismo” tal como Judaísmo, Hinduísmo, Marxismo, etc. Outra implicação incorreta de tal denominação é que os não avisados poderiam pensar que os muçulmanos, que eles tratam por maometanos, adoram Muhammad ou crêem nele da mesma maneira como os cristãos que creem em Jesus (como filho de Deus).⁸³

⁸¹ FAMBRAS - Muhammad - Um profeta do Islã. p. 128.

⁸² Idem. p. 129

⁸³ ABD AL-ATI, Hammudah. *Islam em foco*. São Paulo: Federação das Associações Muçulmanas do Brasil, 2008. p. 21-22

O livro supracitado tem uma abordagem que visa um diálogo com as pessoas que não conhecem o Islã. A partir de alguns conceitos da religião, explicações terminológicas, Hammudah Abd Al-Ati faz um percurso na escrita que descreve desde os fundamentos da fé islâmica, de comunidade, do universo, indicações sobre as orações, também relações familiares e um tópico chamado “Distorções do Islam” que apresenta esclarecimentos sobre assuntos como estatuto da mulher, a poligamia, o entendimento de Guerra Santa. O objetivo é uma proposta de aplicação da religião à vida diária, reforçando a ideia de que a religião é um estilo de vida.

É com razão que os muçulmanos não consideram o Islã apenas como um ideal abstrato destinado apenas à adoração imaterial. O Islã é um código de vida, uma força ativa que se manifesta em todos os campos da vida humana. Os muçulmanos consideram também que os indivíduos é centro de gravidade e a força motriz capaz de pôr o Islã ou qualquer outro sistema em pleno funcionamento, a todos os níveis. Por isso, o Islã começa sempre pelo indivíduo e prefere constantemente a qualidade à quantidade. O Islã inicia-se a partir do indivíduo. Vamos examinar a natureza do homem e descobrir como o Islã vê essa natureza. Para esclarecermos esta questão o melhor possível, sem cairmos em disputas filosóficas ou controvérsias abstratas, podemos definir o homem como um conjunto de duas naturezas complementares, em correlação extremamente íntima, e em permanente interação. Trata-se da natureza interior e da natureza exterior. Ou podemos também dizer que o homem tem uma só natureza com duas seções mutuamente relacionadas e dificilmente separáveis uma da outra⁸⁴.

O autor destaca a importância de se conhecer o islã, pelo fato de que, devido às informações fornecidas pela televisão e rádio, as pessoas têm uma noção precipitada e errônea da religião. Não só os noticiários, mas também novelas, filmes e programas que satirizam a condição de ser muçulmano. “Os comentários de rádio e as emissões da televisão, as notícias e os artigos das revistas e filmes e até os manuais didáticos, tudo parece deformar a doutrina islâmica e nem sempre inocentemente.”⁸⁵ Além de se conhecer o Islã é necessário também atentar para o detalhe cultural: cada país que o tem como religião oficial, possui uma cultura peculiar. Portanto muitos aspectos culturais que notamos oriundos de países islâmicos não necessariamente são preceitos religiosos, pois muitos costumes que existiam antes

⁸⁴ ABD AL-ATI, Hammudah. *Islam em foco*. São Paulo: Federação das Associações Muçulmanas do Brasil, 2008. p. 137.

⁸⁵ Idem. p. 10

da religião ser implantada no país permaneceram e foram ressignificados ao longo do tempo, por meio do contato entre grupos sociais diferentes.

O livro de Caraballo, “Meu grande amor por Jesus me conduziu ao Islã”, relata a experiência do autor enquanto cristão e os motivos pelos quais ele optou pela conversão ao Islã. Ele relata que nasceu católico e, por este motivo foi educado para acreditar que o catolicismo seria uma religião unicamente verdadeira, e as outras que existiam antes e depois dela seriam consideradas falsas religiões. No ano de 1978 ele teve o primeiro contato com a religião muçulmana e pode perceber que os muçulmanos acreditam que Allah enviou seus profetas por todo o mundo, por isso afirmam a veracidade também do judaísmo e cristianismo.

Ao longo do livro, ele cita suas “decepções” com o cristianismo: os evangelhos que narram a vida de Jesus não foram escritos por ele, mas por pessoas que provavelmente nem tenham conhecido o mesmo pessoalmente e também o fato de terem sido escritos muito após sua morte.

No final do livro, Caraballo⁸⁶ faz um chamado para ao Papa e aos demais líderes religiosos que existem no mundo, para se unirem ao Islã:

Esse chamado está dirigido a todos os líderes do mundo, em especial aqueles que guiam e governam milhões de pessoas de outras religiões, seitas e ideologias. Convido todos vocês a abraçarem o Islã. Venham para o Islã, e vocês serão salvos do castigo de Deus. Se você é judeu ou cristão, Deus lhe dá uma dupla recompensa quando abraçar o Islã.

Instituições como a FAMBRAS são apontadas como produtoras de bens simbólicos e atuam, principalmente, em casos de conversão. Como já abordamos ao longo dos tópicos anteriores, o Islã no Brasil é uma religião que a maioria está entre os convertidos brasileiros e os imigrantes internacionais.

Observa-se, portanto, que, dentro da visão de viver plenamente a mensagem do Islã, o tripé economia-educação-proselitismo tem

⁸⁶ CARABALLO, Simon Alfredo. *Meu Grande Amor por Jesus me Conduziu ao Islam*. São Paulo: Federação das Associações Muçulmanas do Brasil, 2008. p. 81

funcionado como forte cadeia produtora de bens simbólicos e símbolos religiosos. Uma espécie de “ponta de lança” na penetração e avanço das práticas islâmicas no Brasil e América Latina, ou retomando as palavras de Geertz, uma pedra atirada na cultura brasileira, abrindo espaços de atuação na já tão diversa realidade religiosa do país⁸⁷.

Esta instituição e o material que ela distribui contribui para o acesso ao Islã de forma mais didática, possibilita o conhecimento dos princípios da religião mesmo sem ter a oportunidade de ir a um centro religioso. A qualidade do material, a seleção temática e os títulos convidativos demonstram um cuidado e uma estratégia de tornar o Islã, que é tomado como um estilo de vida, mais presente e pertinente aos assuntos contemporâneos.

Considerações:

Este capítulo se compôs a partir de um esforço na compreensão da complexidade do Islã nas esferas da vida social. A participação de africanos muçulmanos em movimentos no Brasil oitocentista, como uma expressão de movimentos sociais em oposição às condições às quais estavam submetidos.

O processo de expansão da religião que envolvia muitos conflitos e questões econômicas, antes de religiosas, assim como a diversidade e heterogeneidade da situação dos muçulmanos e dos grupos que eles fazem parte, de modo que não é tarefa simples estabelecer um perfil de muçulmano no Brasil.

3 MEMÓRIA E NARRATIVAS DOS MUÇULMANOS DE GUINÉ-BISSAU

Introdução

Este capítulo trata-se de uma abordagem a partir da memória dos estudantes que foram entrevistados, desde a minha inserção no campo e a escolha dos interlocutores. Uma análise da forma como descrevem suas vivências familiares, as relações dos mesmos com a etnia, suas experiências em relação à educação, o que

⁸⁷ LIMA, César Rocha; RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. Principais produtores de bens simbólicos no Islã brasileiro. Revista Nures. Ano X. Set. Dez. 2014. P. 19.

eles chamam de “Escolas de Brancos”, que são as escolas ditas regulares e as “Escolas corânicas”, voltadas para o ensino da religião muçulmana. Em alguns casos, as “Escolas de Brancos” possuem ensino vocacional direcionado à religião cristã.

3.1.Campo da pesquisa: a pesquisadora e os interlocutores

As pesquisas em ciências humanas que são realizadas a partir da interação entre pesquisadora e pessoas pertencentes a uma realidade diferente da sua são oportunidades de aprendizado, tanto sobre a dinâmica societal quanto às estratégias metodológicas. No caso desta pesquisa, foi uma reflexão sobre a aproximação e distanciamento e ainda dos recursos dos quais os sujeitos que fazem pesquisa dispõem para se chegar aos sujeitos do estudo.

Na ocasião desta pesquisa e construção do projeto inicial, a única informação que tinha era a de que havia estudantes muçulmanos na universidade na qual eu realizava o curso de mestrado. O problema da pesquisa e os objetivos específicos estavam, primeiramente, no esforço de se identificar esses sujeitos e os países que eles são originários. A segunda informação que eu tinha é que, pelo próprio público da universidade, eram dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP).

Minha colega de mestrado, a qual dedico agradecimentos pela realização desta pesquisa, Elisângela, ao saber da minha pesquisa e por residir em Acarape, junto a duas outras estudantes de Guiné-Bissau, me passou o número de um dos rapazes que aqui vou chamar de Cahf⁸⁸. De imediato, por não ter ainda um problema mais definido, não entrei em contato com ele, só vindo a acontecer meses depois, com o auxílio do aplicativo de mensagens *Whatsapp*.

No livro “Arte de pesquisar”, a autora nos fala dos recursos para pesquisar:

Nesse jogo ou nesta “arte” de fazer pesquisa, o jogador precisa ter alguns atributos para poder entrar no campo científico, alguns podem ser vistos como *internos*, atributos que devem fazer parte do indivíduo

⁸⁸ Os nomes dos sujeitos da pesquisa serão, por questões de recomendação do Conselho de Ética, preservados. Serão substituídos por nomes das Surat do Alcorão. Por questões Metodológicas e simbólicas, os nomes dos participantes que se chamam Mamadu permanecerão, mas os segundos nomes também serão substituídos.

que quer ser pesquisador. Cito, entre eles: ética, curiosidade, interesse real, empatia, paciência, paixão, equilíbrio, humildade, flexibilidade, iniciativa, disciplina, clareza, objetividade, criatividade, concentração, delicadeza, respeito ao entrevistado, facilidade para conversar com outras pessoas, tranquilidade e organização.⁸⁹

Diante disso, entrei em contato o Cahf. Penso em pressuposto que, por ser um grupo pouco conhecido e pelas motivações expressas nessa seção, tais a incompreensão social sobre o islã e as declarações do jornalista,⁹⁰ o interlocutor não se mostrara receptivo à conversa com a pesquisadora que o contactava.

Marcamos um local cujo acesso e horário para ele eram mais adequados. Como ele informara que não tinha muito tempo, só a quarta-feira depois do almoço (Era uma quarta-feira do mês de setembro de 2016), o ponto de encontro seria o restaurante universitário do campus Liberdade, em redenção, às 13h.

Ao chegar ao local, não o vi, esperei cerca de cinquenta minutos sem que ele aparecesse. Como pesquisadora em contato inicial que buscava uma aproximação, o respeito às decisões e disponibilidade dos interlocutores era fundamental para que se estabelecesse uma relação de confiança para que suas experiências fossem narradas. Retornei uma mensagem perguntando se estava tudo bem e sugerindo novamente um encontro em dia, hora e locais que estivessem dentro da disponibilidade dele. Não obtive resposta. O aplicativo e suas setas azuis sinalizavam que a mensagem fora recebida e visualizada. Cafh indicava, com seu silêncio, que não se sentia à vontade para colaborar com a pesquisa. Esta experiência me colocou diante de uma dimensão ética da pesquisa: a da participação espontânea e voluntária das pessoas envolvidas. O momento do pesquisar é um jogo de negociações e a interpretação deve ser dada, pelo pesquisador, de uma maneira que este organiza e a torne coerente e apresentável para eventuais leitores.

⁸⁹ GOLDENBERG, Mirian. *A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 69

⁹⁰ O caso das declarações do Jornalista Donizete Arruda pode ser consultado na nota de repúdio emitida pela UNILAB, na página, em que a reitoria da instituição emite nota de repúdio: “No último dia 21 [Julho de 2016], o jornalista Donizete Arruda, no programa Ceará News 7, quadro Conexão Brasília-Ceará, fez declarações xenófobas e racistas que atingem a comunidade acadêmica da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab). Em nota emitida nesta sexta-feira (22), a Reitoria da Unilab repudia as declarações e esclarece fatos”. Disponível em: <http://www.unilab.edu.br/noticias/2016/07/22/reitoria-emite-nota-em-repudio-as-declaracoes-xenofobas-e-racistas-contra-a-comunidade-academica-da-unilab/>.

Goldenberg Salienta ainda as limitações e constrangimentos que podem ocorrer em virtude das entrevistas: os sujeitos se encontram em uma situação na qual suas trajetórias, narrativas, são documentadas pela pessoa que se propôs a fazer a pesquisa, que também é o responsável pelo registro e conservação do material. Há uma indicação para algumas qualidades, que na concepção de Goldenberg são essenciais para o pesquisador/a em busca de êxito nas entrevistas: “interesse real e respeito pelos pesquisados, flexibilidade e criatividade para explorar novos problemas em sua pesquisa, capacidade de demonstrar compreensão e simpatia para saber o momento de sair de cena”.⁹¹

Desta maneira, o primeiro contato parecia não ter sido uma boa experiência, mas os pesquisadores precisam analisar as melhores formas de se conseguir os dados para o estudo. No caso deste, os dados eram delicados por tocarem assuntos pertinentes ao cotidiano e histórias de vida. Mais uma vez, tive que me utilizar de outra pessoa para uma aproximação. Desta vez, consultei o Zatará, amigo de Guiné-Bissau, que residia com outros estudantes, entre eles uma moça do curso de letras, que era muçulmana. Com o intermédio dele, pude marcar para ir à residência de Aisha⁹² explicar a minha pesquisa e, quem sabe, fazer com que ela aceitasse ser interlocutora da pesquisa.

Ao chegar na residência de Aisha, que fica próxima ao campus Liberdade, para a alegria de uma pesquisadora em busca de inserção no campo de pesquisa, Aisha estava com Khadija, outra moça que também era muçulmana, estudante de enfermagem. Aisha estava a trançar os cabelos de Khadija. Ao explicar minha pesquisa, pude observar um fato já descrito por Langa: o distanciamento das estudantes africanas que chegam ao Brasil da religião Muçulmana.

Em vários momentos, durante a conversa, as Aisha e Khadija dissertavam sobre a falta de conhecimento, por não frequentarem a religião. A resistência em participar da pesquisa era registrada cada vez que eu perguntava e elas respondiam

⁹¹ Idem, Ibidem. p. 57.

⁹² Os nomes das estudantes que mediarão o processo de identificação dos sujeitos da pesquisa também foram preservados.

“Eu não conheço muito sobre a religião” e quando eu insistia em dizer que me interessava para além de conhecer a religião, como se dava a interação delas com as pessoas de outras religiões. Aisha respondeu “é normal, não tem nada demais”. Khadija foi enfática ao responder que não morava em Redenção, mas em Acarape. Os minutos de interação intercultural culminaram na chegada de outros colegas de Guiné-Bissau e eles começaram a falar na língua crioula. Nesse momento a comunicação entre pesquisadora e interlocutoras foi cessada. As compreensões de Geertz sobre a primeira e a segunda mão sobre a propriedade dos indivíduos da pesquisa, aos pesquisadores só é dado a saber a partir do que os interlocutores têm a narrar.

Mais uma vez, por intermédio da minha amiga Elisângela e, me utilizando de uma outra rede social, contactei com o Ambiya, que por sua vez, se mostrou mais aberto.

Como respeito à voz dos interlocutores, marquei em uma ocasião que fosse melhor para ele. Combinamos um encontro informal no pátio do campus Liberdade. Nunca levei nenhum equipamento para gravação ou anotação, como uma forma de não impor a participação deles. Ambiya estava no local combinado e conversou um pouco comigo até aceitar que eu pudesse ir a uma reunião dos muçulmanos. Ele explicou que se reuniam cada mês em locais diferentes, confirmando o que Khadija havia falado. Ressaltou que passaram uns meses sem se reunir por conta de rumores gerados pelas declarações do jornalista da rádio, Donizete Arruda. Eu seria comunicada sobre a reunião que ocorreria em breve.

A primeira entrevista ocorreu em fevereiro de 2017, em um dos espaços que eu busco a compreensão de ser muçulmano a partir da interação com ele: a própria universidade. Foi neste espaço que ele relatou a primeira parte da entrevista: as vivências enquanto muçulmano em Guiné-Bissau. Posteriormente neste texto, abordo a história de vida deste e dos demais sujeitos da pesquisa.

Ainda nesta reflexão sobre os subsídios que temos sobre a pesquisa, podemos ressaltar o papel da mediação também do co-orientador Ronald Lira, que, por ser professor da universidade, muçulmano e pesquisador sobre a história do Islã, a partir

de um diálogo, sugeriu a observação de alguns aspectos, tais como os dias de reuniões, a configuração interna do grupo. Foi por intermédio deste professor que tive a oportunidade de assistir a um encontro dos muçulmanos. Como já fora citado em outras ocasiões deste texto, são realizados nas residências dos estudantes. Esta ocasião foi aproveitada como um momento de maior aproximação com os possíveis interlocutores.

Embora tendo uma noção de como desenvolver a pesquisa, somente o campo possibilita a visualização das atitudes mais apropriadas. Como observa Goldenberg:

Um dos principais problemas a ser enfrentado na pesquisa qualitativa diz respeito à possível contaminação dos seus resultados em função da personalidade do pesquisador e de seus valores. O pesquisador interfere nas respostas do grupo ou indivíduos que pesquisa. A melhor maneira de controlar essa interferência é tendo consciência de como sua presença afeta o grupo e até que ponto este fato pode ser minimizado ou, inclusive, analisado como dado da pesquisa⁹³.

Pude destacar, assim, alguns pontos observados a partir da reunião:

- 1 - A divisão de gênero das atividades: os rapazes ficavam na sala estudando o alcorão e as moças estavam na cozinha, preparando o almoço;
- 2 - Com exceção do professor, os demais participantes eram africanos, de Guiné-Bissau;
- 3 - No horário das orações, eles se ajuntavam no mesmo espaço, homens e mulheres, seguindo uma indicação que ocorre em muitos espaços da religião islâmica: homens à frente, mulheres atrás.

O primeiro ponto, da separação de gênero, de início foi observado por mim, mas resolvi guardar como uma pergunta para a investigação posterior, quando tivesse definido o perfil dos entrevistados. Como observadora iniciante, não queria iniciar com o material de anotação, para que não houvesse desconforto dos participantes da reunião. Antes de iniciar, o Imam falou que eu poderia fazer anotações, se eu julgasse melhor. Ao notar que as mulheres se dirigiram à cozinha, me desloquei até o local, pedindo água a aproveitando a oportunidade de conhecer mais sobre o grupo. Havia

⁹³ GOLDENBERG, Mirian. *A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 55

2 moças na cozinha e era importante saber a visão delas sobre o grupo. “Nós somos um grupo fechado”, ressaltou Máriam ao falar sobre a realidade do grupo e sobre as motivações pelas quais o grupo era fechado. Uma oportunidade de reflexão sobre a interação dos indivíduos entre si e com a comunidade.

Ao retornar ao ambiente da sala onde os homens faziam a leitura do livro em árabe, me foi possível perceber a musicalidade das pronúncias das palavras do livro sagrado. Sentado no chão sobre um grande tapete, os homens, embora muitos, por não falar a língua árabe, se empenharam na leitura, na pronúncia. O Imam coordenava o momento e os demais liam em conjunto. Após o momento da leitura, abriu-se um diálogo cujo objetivo seria tirar as dúvidas. Neste momento, pude observar que todos que estavam no local, com exceção de mim do professor Ronald eram africanos, mas não tinha conseguido, ainda, identificar a nacionalidades de cada um. Falando em português, eles começaram a tirar dúvidas que tinham sobre as orações. Como já foi citado, um dos pilares do Islã é as cinco orações diárias. As dúvidas se voltavam para os horários das orações, se estas poderiam ser realizadas depois da hora indicada. Outra dúvida que se tinha era sobre os movimentos que se fazem durante a oração e como proceder em caso de erro nas sequências destes. A saber sobre as orações:

No Islã, os horários das orações diárias obedecem ao calendário lunar [calendário tradicional], o que nos desloca dos meios concretos de viver a vida, nos obrigando a transcender até mesmo os marcadores da lida diária consolidada no calendário solar [calendário convencional].⁹⁴

É importante colocar que a maioria de jovens que havia no grupo era masculina; na ocasião da reunião que participei, coordenada pelo Imam guineense, havia aproximadamente doze homens e três mulheres, e que as mulheres estavam na cozinha, restando a mim, enquanto pesquisadora, o trânsito entre esses dois espaços, no qual eu escolhi ficar na sala, local em que o imam e o jovem que eu já havia entrevistado estavam. Na dinâmica da compreensão acerca do que tinham dúvidas, uma das perguntas que fizeram foi “uma mulher pode conduzir a oração? ”.

⁹⁴ BARBOSA, Francirosy Campos. *Performances Islâmicas em São Paulo: entre arabescos, luas e tâmaras*. São Paulo: Edições Terceira Via. 2017. p. 135.

Esta pergunta foi feita por Nahl, que posteriormente veio a ser mais um dos meus interlocutores. O imam explicou que, em uma reunião de mulheres seria possível. A discussão se alongou até o horário da oração. Naquele momento, as duas moças que estavam e Fatma, que chegará posteriormente, foram para a sala.

O terceiro ponto observado foi o da disposição de gênero no espaço da oração. As moças se cobriram com um véu. Todos, homens e mulheres, retiraram os calçados e começaram a fazer a oração. Após este momento, Ambiya se dirigiu a mim com a observação: “você pode observar que as meninas ficavam mais na cozinha”. Eu respondi que tinha reparado, mas a inquietação de pesquisadora não deixou passar a pergunta: “tem alguma explicação para isso? ”. Esta foi uma oportunidade de perceber que nem sempre os sujeitos sabem explicar o que se passa dentro do círculo que fazem parte. Talvez não tivesse a noção do que representava aquela divisão, mas eu já havia observado isto em outra ocasião, quando da pesquisa com muçulmanos e muçulmanas em Fortaleza, no Ramadã de 2015, as mulheres prepararam os alimentos para serem consumidos após a quebra do jejum.

Esta experiência de aproximação ainda tem duas observações que podem ser meios de se compreender as relações interculturais e tecer uma problematização sobre a descrição dos encontros: como são de Guiné-Bissau (somente um membro pertencia a outro país, Moçambique, no momento da pesquisa e este não estava presente), os encontros são momentos de confraternização e os mesmos costumam falar em língua crioula - pressuposto meu, que posteriormente foi constatado nas entrevistas, após as perguntas aos sujeitos da pesquisa - e que, pela minha presença e do professor, o português foi a língua falada durante toda a reunião. A partir disso, podemos compreender a pesquisa em suas faces, sendo uma delas a do diálogo e negociações simbólicas. A presença de pesquisadores em campo altera a dinâmica habitual. Por mais que eu desejasse, no primeiro momento, uma observação inicial, se os estudantes falassem em outra língua que não fosse a portuguesa, de minha parte haveria um entendimento mínimo, o que diz muito sobre a relação entre a pesquisadora e os sujeitos da pesquisa.

Ao compreender esse diálogo intercultural, o último momento que descrevo é sobre os contrastes que havia entre o vivido no espaço da universidade e no espaço do encontro: o almoço. Com um aspecto cultural, a refeição do grupo era realizada

com os recipientes dos alimentos postos no chão, e cada um se servindo com suas mãos e talheres, ao redor da comida, de cócoras, ao passo que fora reservado um espaço para mim e para o professor que me acompanhava, com dois pratos individuais. Era a atitude comunitária de Guiné-Bissau em contraste com a dinâmica individualista presente no modo de cear mais praticado no Brasil.

A partir deste encontro, pude rever Ambiya e conhecer o Imam, Furcan e também Hadid. Estava formado o corpo dos interlocutores que iriam contribuir para que, a partir de seus relatos sobre as práticas religiosas, a escrita e desenvolvimento desta pesquisa fosse possível, com os seus “conhecimentos de primeira mão”. O espaço que tive durante o encontro levou-me a perceber que não seria o mais adequado entrevistar ou ter conversas mais alongadas naquela ocasião, também uma forma de evitar que o momento de confraternização entre irmãos em religião ficasse em torno das minhas dúvidas. Para isso, utilizamos os espaços da universidade para a realização de todas as entrevistas. Se são muçulmanos universitários e a academia foi motivo pelo qual vieram ao Brasil, o lugar da universidade também é de reflexão sobre práticas religiosas a partir do que é ou não permitido se fazer nos campi.

Sobre a escolha de sujeitos do sexo masculino, em vez de pesquisa com mulheres, Ferreira faz uma reflexão:

Nesse sentido é que propus a investigar até que ponto pesquisadoras do islã são agraciadas a pesquisar o lugar ocupado pelas mulheres muçulmanas na religião islâmica? Parti do pressuposto de que há uma ‘exigência curricular’, que recai sobre essas pesquisadoras. Na qualidade de antropóloga e pesquisadoras do islã tal exigência constitui-se como necessidade de discutir relações entre o feminino e o masculino na religião, mesmo não sendo este o objetivo da pesquisa.⁹⁵

Essa busca pelos sujeitos da pesquisa proporciona uma reflexão metodológica, do se fazer pesquisa para além do que dita os manuais de técnicas. Buscar estratégias metodológicas que respeitassem os espaços comuns, os individuais e os subjetivos foram o principal desafio para se recolher relatos de vida

⁹⁵ BARBOSA, Francirosy Campos. Pesquisadoras performers: suas etnografias e metodologias. p. 215/216. In: BARBOSA, Francirosy Campos. (Org.) *Olhares Femininos sobre o Islã: etnografias, metodologias e imagens*. São Paulo: Editora Hucitec, 2010.

dos sujeitos dispostos a narrar sobre como é ser muçulmano na contemporaneidade. Tendo em vista também alguns desafios assinalados por Ferreira,

É difícil para aquele que tem uma crença, entender que uma pessoa possa ser apenas pesquisadora e gostar muito do que faz. Estar neste lugar não é simplesmente cômodo, pois podemos ocasionar, no outro, determinadas expectativas que, em muitos casos, não serão correspondidas. Ler, aprender, observar, compartilhar este universo são caminhos fundamentais para quem pretende avançar no conhecimento de determinado tema. Mas, para quem está do outro lado, para aquele que vivencia a religião, que lê com outra finalidade, que reza, que acredita, talvez seja realmente muito difícil entender como nós antropólogos podemos fazer tudo isso e continuar à parte, ou seja, não compartilharmos dos mesmos “segredos” e das mesmas “cosmologias.”⁹⁶

Entender a pesquisa realizada não com objetos de estudos, mas com sujeitos que conseguem selecionar fatos e organizar pensamento de modo a expor sua vida para uma compreensão maior, que é das narrativas e práticas religiosas, me faz descrever esses momentos como uma ciência dos encontros e das narrativas. A partir desta reflexão, apresento, a seguir, cada um dos rostos que compõem este estudo.

3.2. Conhecendo os sujeitos da Pesquisa

3.2.1 - Ambiya

Nascido no setor autônomo, a capital Bissau, este foi o primeiro interlocutor a relatar sobre sua experiência enquanto muçulmano em duas realidades: em Guiné-Bissau e no Brasil. A entrevista foi realizada em dois dias. A primeira, em fevereiro de 2017, e a segunda, em outubro do mesmo ano. Egresso do bacharelado em humanidades, cursa a terminalidade no curso de pedagogia. Reside em Acarape e veio para o Brasil no ano de 2014.

Ambiya se apresenta como sendo da etnia fula, o que, segundo o mesmo, é possível de se identificar a qual religião a pessoa pertence, a partir deste dado. Na sua fala, a ligação com a religião:

⁹⁶ Idem, *Performances Islâmicas em São Paulo: entre arabescos, luas e tâmaras*. São Paulo: Edições Terceira Via. 2017. p. 71.

E aí a minha ligação com a religião muçulmana veio assim né. Eu nasci naquela família muçulmana, todo mundo é muçulmano, né, por conta de ser etnia Fula e aí o meu pai logo, tipo, tem aquela tradição, quando um... né, os filhos deles, logo na nascente aí leva e faz aquela conversão, né.

Ambiya tem uma compreensão sobre o passado sócio histórico da própria etnia da qual faz parte - a etnia fula. A partir da explanação do interlocutor, esta etnia não é nativa do território de Guiné-Bissau, por ser um grupo cujo passado é nômade, que se estabilizou durante a “Guerra dos Impérios”, no território que hoje é o país em que nasceu. Seu nome árabe também tem justificativa no deslocamento do grupo étnico. O que se observa nos relatos é que há fulas na Etiópia, Egito, Oriente Médio, estendendo até a Índia. Além dele, todos os irmãos têm nomes árabe. Seu primeiro nome é o nome do Profeta da religião.

Ambiya desenvolve sua narrativa falando das regiões de Guiné-Bissau em que as práticas da religião muçulmana são recorrentes. Cita duas etnias que são muito importantes no seu país, em termos de religiosidade cristã, juntamente com os cultos tradicionais, que são elas Manjaco e Balanta.

3.2.2 - Mamadu Nahl

Vindo da região de Ingoré, Nahl relata ter terminado o curso de Bacharelado em Humanidades, ele estuda a terminalidade no curso de História. Nahl veio de uma família que não era “originalmente” muçulmana. Seus avós iniciaram na religião, a partir da conversão de sua avó.

Daí a minha vó converteu; aí na nossa casa os meus pais são bem mais ou menos tradicionais, sabe? Eu nasci na religião muçulmana; eu pratico e estudo desde quando eu era criança eu frequentei a escola corânica e até 2007 que eu deixei de estudar e fui pra cidade que é Bissau, estudar na casa do meu tio. E os meus pais não aceitavam, sabe, eu estudar lá porque o meu tio bebe (risos) porque na nossa religião isso não é permitido. Quando eu tava na nossa casa mais ou menos... eu não praticava a religião muçulmana cem por cento, mas os meus pais praticavam, sabe? Os meus pais brigavam comigo para rezar, essas coisas, mas, coisas de juventude. Aí eu não

praticava... às vezes rezo uma vez por semana, (risos) e foi na casa do meu tio... aí que eu perdi mesmo, sabe? Isso só praticamos na verdade a religião muçulmana na casa do meu tio no mês de ramadan. E a gente pratica mesmo lá o meu tio, neste mês não bebe, sabe? Fica sem beber um mês sagrado onde todos os muçulmanos respeitam. E, como o meu tio bebe, eu comecei a beber lá, sabe, a cometer ato ilícito, que não é permitido na nossa religião. Essa é a minha até então, mas meus pais ainda não sabem que eu bebo, até aqui no Brasil.

A maior parte dos membros da família de Nahl era da religião cristã e parte era das religiões tradicionais. Quando relata sobre cultos tradicionais do lugar em que nasceu, demonstra dificuldades em descrever quais são estes cultos e como eles são realizados, embora parte de sua família tenha dedicado sua trajetória de vida a estas práticas.

3.2.3 Hadid

Da etnia mandinga, Hadid Nasceu no ano de 1984. Sendo órfão, ficou sob a responsabilidade de um orfanato que ele ficava no período diurno, retornando à residência no final do dia. É importante colocar que ele era órfão de pai o que caracteriza o órfão na tradição em que ele foi educado. Nas palavras dele: “De pai, porque pra nós, órfão é aquele que não tem pai. No islã, órfão é aquele que não tem pai, que a gente considera órfão. Existe órfão de mãe e pai, mas no islamismo, órfão é do lado do pai”. cursou Bacharelado em Humanidades e hoje cursa a terminalidade em História.

Hadid desenvolve sua narrativa em torno de três fatos da sua vida: 1- a experiência enquanto órfão beneficiário de organização não governamental; 2 - a sua experiência como comerciante de produtos importados e 3 - sua narrativa sobre “fazer as coisas acontecerem” em uma organização fundada pelo seu irmão.

A trajetória deste sujeito se cruza com o período de golpe militar em Guiné-Bissau, período em que o mesmo saiu da tutela do orfanato em busca de refúgio.

3.2.4 Mamadu Furcan

A entrevista com Mamadu Furcan ocorreu coincidentemente no dia 11 de setembro de 2017. É importante relatar foi o processo de reaproximação deste interlocutor. Matriculada inicialmente no componente curricular 'colonialismo e pós-colonialismo na África Lusófona', discutindo as problemáticas das independências dos países africanos, os sentidos das diásporas, as poesias que envolviam o período de manifestações que antecederam e que sucederam este momento político, social e cultural, Furcan foi convidado a estar presente, por ser bolsista da professora que ofertara a disciplina.

Como já o conhecia da ocasião da visita à reunião, cumprimentei-o e perguntei como estavam os encontros mensais. Ressaltei a alegria em revê-lo e falei sobre o desenvolvimento da minha pesquisa. Furcan se ofereceu para ajudar em eventuais questões que pudessem aparecer em meu trabalho. Como já havia entrevistado a metade do número de sujeitos que pensei para a minha pesquisa, sondei-o para saber se era interessante para ele participar relatando a sua experiência enquanto jovem universitário muçulmano, o que ele prontamente aceitou e ressaltou a importância de se fazer pesquisa sobre Islã.

3.3 Família e Religião na trajetória dos sujeitos da pesquisa

Neste tópico, trago uma abordagem de como ocorreu a educação dos jovens sujeitos da pesquisa a partir do primeiro grupo social que tiveram contato: suas famílias. Muito das relações que eles têm com a prática da religião se dão pela influência e apropriação que tiveram em seus grupos familiares.

Furcan tem 27 anos, seu pai era militar, mas faleceu antes do seu nascimento, quando sua mãe estava grávida. Embora seja Beafada, ele nasceu entre os fulas e, como não conheceu o pai, colocaram-lhe o nome de Mumni. O nome do meio de Furcan carrega um significado:

O Mumni para os fulas, por exemplo, é uma pessoa que perdeu o pai antes de conhecer o pai ou a mãe... exato e é isso mesmo. Mas agora

tem uma correspondência em árabe, em árabe significa crente, crente quem acredita em Deus. Exato, isso que aconteceu meu nome... (Furcan)

Furcan nasceu na capital Bissau, porém seus pais são do sul do país. Da etnia Beafada, já nasceu muçulmano, embora sua conexão mais estreita após frequentar as aulas de árabe. Ele ressalta que a religião muçulmana é algo muito amplo e ele, antes disso, ‘simplesmente praticava a religião, mas sem nenhum conhecimento profundo sobre a religião’. Um dos marcadores da sua relação com o Islã é a partir de nove anos de idade, quando terminou o alcorão.

Quando terminei, comecei lendo outros livros que reforça propriamente pra ter mais domínio ainda em termo de língua árabe, porque a língua árabe é um pouco complexo. Língua árabe, está escrito o alcorão e língua árabe que as pessoas falam é totalmente diferente. E muitas das pessoas confundem de que são mesmo mais, são diferentes porque a língua que foi colocada o alcorão, a língua de mais pesada relação, aquilo que as pessoas falam dia-a-dia. Então, a partir dali eu comecei cautelando minhas práticas religiosas e outras práticas da vida social também, porque a religião começa já guiando, fazendo certas questões que não está ligado com a religião e isso para mim era uma questão muito pesada. Então eu começava rezando todos os dias cinco orações e depois disso e também não frequentava, por exemplo, balada na Guiné – Bissau... (Furcan)

A partir dos quinze anos, não frequentava mais baladas e parou de ter contato com a música. O interlocutor procura ressaltar que no Islã é proibida a música e quaisquer instrumentos musicais. Nas baladas, além da música, há a bebida alcóolica, que, como já foi explicitado, também é proibido no Islã.

Na sua configuração familiar, sua mãe demonstrava mais preocupação, agoniada pelo fato do jovem ser órfão. Indicava que ele se esforçasse mais na leitura do livro sagrado.

A preocupação da família de Furcan, assim como nas famílias dos outros interlocutores era bem próxima: o distanciamento da religião. O medo do desvio é real dentro da tradição de muitas famílias. A vinda dele para o Brasil sugeriu muitas dúvidas:

Sempre mandava pra que eu estudava mais o alcorão, a relação, por exemplo, posso dizer a escola portuguesa, né, porque ela tinha medo

para que eu não tinha o conhecimento científico e depois rejeitar a religião porque isso é a grande preocupação dos nossos pais na Guiné - Bissau, principalmente os muçulmanos. Até existem algumas pessoas que não vieram para o Brasil, entendeu, enquanto os pais tinham dúvidas, “será que esta pessoa, chegando lá no Brasil, vai praticar a religião”? Isso é a grande dúvida. Aconteceu propriamente, um irmão centrado, uma pessoa desiste, entendeu, encontra a pressão dos pais. (Furcan)

Por uma questão de opressão é que as famílias muçulmanas se preocupam como anda a prática dos jovens no Brasil, pelo que é possível perceber nos relatos dos jovens que cederam entrevistas para esta pesquisa. O imaginário em torno do Brasil enquanto um país desviador pode ser percebido em diversas falas, como no caso de Furcan:

Quando você fala pra pessoa: “Vou estudar no Brasil! ”... “Meu Deus! Será que você vai conseguir rezar? Será que você vai conseguir cumprir com todas as normas da religião? ”. Então, eu sempre digo: “Depende da pessoa, depende propriamente da educação, né, em que sociedade que você saiu! ”, porque eu saí de uma sociedade religiosa, a minha mãe é uma grande... é uma mulher religiosa e também os meus irmãos e propriamente o estado chama um professor e lhe ensina o livro sagrado, também moramos juntos, aprende muita coisa com ele. Falando sobre reza, diariamente o muçulmano deve rezar cinco vezes. Começa, por exemplo, de manhã cedinho, como aqui no Brasil, posso dizer, quatro horas da madrugada, meio dia, quinze horas e também dezoito e vinte e depois daquele outro pode acontecer a partir de vinte e uma horas ou vinte e duas horas, depende da pessoa, né? (Furcan)

A sua relação com a família era facilitada pelo fato do mesmo se identificar como um praticante da religião:

Então em relação à família, os meus familiares, pode-se dizer, somos todos muçulmanos. Então simplesmente, por exemplo, filhos de muçulmanos, mas somos praticantes, porque o meu irmão eu posso dizer é mais resistente em relação a eu e também a minha irmã. A minha irmã é uma, até uma vez um homem, né, é responsável da nossa cultura disse para a minha mãe depois: “Você devia agradecer a Deus porque você tem três filhos, mas todos são praticantes, não simplesmente os muçulmanos”. (Furcan)

Ambiya chama a atenção de que a maioria dos países que ele denomina de “países da colonização”, tem sua maioria católica⁹⁷, embora sua narrativa em relação

⁹⁷ Os países da colonização seriam os países da África que foram colonizados e, conseqüentemente tiveram suas línguas e cultos religiosos afetados pela cultura dos colonizadores.

à vivência religiosa seja mais voltada para o cristianismo protestante. No seu relato, o interlocutor descreve o ritual ao qual é submetida uma criança ao nascer, e que tem a ver com o primeiro pilar da religião muçulmana, o testemunho da fé.

Eu nasci naquela família muçulmana, todo mundo é muçulmano, né, por conta de ser etnia Fula e aí o meu pai logo, tipo, tem aquela tradição, quando um... né, os filhos deles, logo na nascente aí leva e faz aquela conversão, né. Tu converte logo. Tem uma cerimônia que eles fazem que eu não vou saber tipo explicar muito bem assim, mas aí leva e... tipo um batizado. (Ambiya)

Ele fez este ritual por volta dos cinco anos de idade. De acordo com seu relato, as crianças de sua etnia devem fazer este ritual por volta dos cinco anos de idade. As crianças fazem enquanto pequenas por ser algo próprio da educação e tradição familiar na qual vivenciam em seus cotidianos. Sendo ele o filho mais novo de quatro irmãos, tudo o que os mais velhos vivenciaram em suas trajetórias relativas a educação, tentaram reproduzir na educação dele. Ao passo que recorda as obrigações das cinco orações diárias, o mesmo relata que está mais apegado aos preceitos religiosos aqui no Ceará do que quando estava em Guiné-Bissau.

Sua família, de tradição muçulmana sempre estava em observação das orações. “Se não rezar, não vai comer”. Um fato que se pode observar é a circunstância da obediência, as negociações. A prática da religião, neste caso, não estava relacionada, necessariamente, à crença, mas à urgência de satisfazer uma necessidade básica: a de alimentação. A prática da oração é pilar para os muçulmanos. Em uma visita ao CCBIC, me foi relatado que uma das coisas que pode fazer com que a pessoa deixe de ser muçulmana é o não cumprimento das indicações das cinco orações.

Ambiya relata, ainda, relata que sua família não queria que ele saísse de Guiné-Bissau, mas que, se tivesse de se afastar do país, fosse para outro onde a religião tivesse mais expressão, como Marrocos e Turquia. O receio das famílias vinha do preconceito com o Brasil.

Mas aí não deu certo e acabou aparecendo a oportunidade do Brasil né. Bom, aí depois que apareceu a oportunidade, ninguém rejeitou né,

porque eu já tava também crescido né, com 20 anos de idade. E aí então, teve que assim, aquela desconfiança mesmo, mas só que sempre tem aquele medo, da família, da questão religiosa, porque o Brasil é um país conhecido, não né, não tem nem ligação com o islamismo, e, pelo que a gente vê também né, o Brasil por exemplo, lá fora você vê o Brasil, tipo assim, no caso, o país da perdição né. Os que seguem aí a religião, acham que o Brasil é o país da perdição, então, tem isso na cabeça do povo lá da minha família, eles sempre perguntam isso. (Ambiya)

Na família de Ambiya há uma diversidade de ocupações, em relação aos países árabes, cujas famílias já são marcadas por um ramo de atividades, na região de onde veio, é mais diversificado, de modo que ele possui irmãos que trabalham no banco, outro nas alfândegas, outros na agricultura.

Ambiya relata que sua família o intuía à prática compulsória do jejum até os dezoito anos, que foi uma idade em que o mesmo passou a ser um pouco mais distante da religião, principalmente por influências externas, tais a própria escola de brancos que será discutida neste trabalho. Enquanto estava na região de Gabu, era menos dificultoso para ele ser muçulmano, pois a maioria das pessoas com as quais se relacionavam eram muçulmanas.

Outro aspecto a se observar é o das afetividades. Ambiya possuiu namorada brasileira que se distanciou por conta da incompreensão família em relação à religião muçulmana:

A família ficou assim naquele pavor mesmo de que poderia acontecer, entendeu, aí eles me viam como um sequestrador, como um terrorista mesmo. Eu não estou aqui a incentivar a Cassia a fazer más práticas, a desviar, mas são os tempos, até hoje ela viu que ninguém levou a filha dela, a filha dela ali e nunca aconteceu nada e foi em outros momentos porque eu sou assim desse tipo que deixa as coisas acontecerem, que deixam o tempo falar e aí agora é de boa. (Ambiya)

Ambiya relata que, para que um homem tenha matrimônio com uma mulher, é necessária a mediação de um líder religioso que, com uma fruta descrita como “uma fruta assim, tipo, um verde, né, aí fica, você tem que descascar ainda, aí tem uma outra casca lá dentro “e, a partir do pedido que se faz, se estabelece um noivado e o ideal é que não haja, antes do casamento, nenhum tipo de relação entre os nubentes.

De uma família de cinco integrantes, Nahl se refere a eles com adjetivo de “bem tradicionais”, que ele explica que “quer dizer a pessoa que reza cinco vezes por dia, que não bebe, cumpre ao máximo da ordem religiosa”. Tendo um irmão que pratica “cem por cento”, a este não é dado a saber que Nahl consome bebidas alcoólicas.

Um dos pontos que percebo no tocante à relação entre pesquisadora e sujeitos é que não me senti convidada a perguntar porque ele praticava atos que vão de encontro às indicações religiosas, mesmo tendo conhecimento de que aquilo não era correto na religião. Metodologicamente analisando, não cabe quem pesquisa elaborar juízo de valor, mas uma percepção dos sentidos que aquelas práticas possuem e que são atribuídos pelos sujeitos; uma busca da compreensão das “teias de significados”, expressas por Geertz. É na busca desta descrição densa que busco este esforço de leitura das práticas, que poderia ser direta, caso tivesse a oportunidade de estar no grupo lá em Guiné-Bissau, como quando estive presente na reunião de muçulmanos, quanto nos encontros em busca dos dados para a pesquisa em um *locus* onde também é possível fazer a observação das práticas, inclusive da ausência delas - a universidade.

Geertz leva a uma reflexão sobre a prática da etnografia, que também pode ser colocada em outras propostas metodológicas:

O que um etnógrafo enfrenta de fato (...) é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem de, de alguma forma, primeiro aprender e depois apresentar. E isto é verdade em todos os níveis de atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar linhas de propriedade, fazer o censo doméstico... escrever seu diário⁹⁸.

Sobre a noção de ser um bom muçulmano, ou que pratica “cem por cento”, nos apropriamos da noção que Geertz nos traz, sobre visão de mundo e o quanto os

⁹⁸ GEERTZ, Clifford. *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2015. p. 7.

símbolos sagrados atuam na síntese da visão de mundo, valores éticos e morais, estilo de vida de um povo, observa-se que:

Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado das coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem arrumado para acomodar tal tipo de vida⁹⁹.

Neste sentido, o envolvimento dos indivíduos com a religião, suas concepções e suas práticas religiosas tendem a demonstrar a complexidade que o papel da religião desempenha na vida dos indivíduos e, conseqüentemente, na sociedade. Ainda refletindo sobre a obra de Geertz:

O estudo antropológico da religião é, portanto, uma operação em dois estágios: no primeiro, uma análise do sistema de significados incorporados nos símbolos que formam a religião propriamente dita e, no segundo, o relacionamento desses sistemas aos processos socioestruturais e psicológicos¹⁰⁰.

Sobre a afirmação de ser muçulmano, Nahl coloca: “eu amei a religião muçulmana, sabe, segui através dos meu pais, então eu gostei mesmo”. A vivência de Nahl, em relação à mesquita, passa por uma concepção de que não se pode aliar a vida religiosa à vida política, o que o fez entrar em um choque de realidade ao ver campanhas eleitorais dentro da mesquita, justamente por conta de um Imam xiita que frequentava o espaço.

Para Nahl, a memória de Ramadã pode ser expressa:

Todo mundo tem que ter roupa nova, aí você vai com essa roupa nova pra mesquita. Depois você volta e antes de você ir pra mesquita você não pode comer. Você vai sair e chega em casa a comida pronta, sabe... os nossos pais compra, sabe, fazem uma festa, sabe, chamamos os nossos amigos, que é cristão também... e você tem que sair da tua casa pra cumprimentar vizinhos, sabe? (Nahl)

⁹⁹ Idem, Ibidem. p. 67.

¹⁰⁰ Idem, ibidem. p 91.

Nahl narra as dificuldades que tinham em seguir a religião e era a sua família a responsável por mantê-lo o mais próximo possível das práticas. É importante perceber nos relatos, não apenas o que os aproximava da religião, mas também os desvios. A trajetória de Nahl nesta perspectiva de perceber a vivência de sujeitos muçulmanos que estão em situação de migrações, pelo fato de que, embora ele afirme não seguir “cem por cento” a religião, ainda se considera muçulmano. A partir dos relatos dos sujeitos da pesquisa, seguir “cem por cento a religião” é estar atento aos cinco pilares. É buscar uma conduta o mais próximo da do Profeta e líderes religiosas, juntamente com o ato da autoafirmação de ser muçulmano.

Hadid estudou até a terceira série na Agência Muçulmana da África financiada pelo Kuwait entre os anos de 1991 até 1999. Juntamente com um amigo Senegalês, trabalhou em uma loja no período de 1999 a 2005. Este amigo possuía uma loja que vendia roupas que saíam dos Estados Unidos e do Brasil tendo como cidades referenciais Nova York e São Paulo.

Hadid relata que não teve dificuldades e pratica a religião neste período, pelo fato do amigo também ser muçulmano e na sua família, a de sua também possuía um prática de que, se “a pessoa não reza não pode almoçar”. Esta era uma regra imposta pelo seu tio.

As experiências de Hadid com a religião também está no fato dele ter sido “o homem que faz as coisas funcionarem”: Por ter trabalhado muito tempo no comércio, adquiriu muito conhecimento ao se relacionar com diversos tipos de personalidades. Nas palavras dele a pessoa ‘não tá no mercado só para ganhar dinheiro. A pessoa tá para ganhar experiência’. Ele se descreve como um sujeito dinâmico ativo, o que fez com que seu irmão o convidasse a participar da parte administrativa de uma Organização Não Governamental que fundou.

O irmão de Hadid tinha ganho uma bolsa de estudos no Kwait e, após o término do período de estudos pelo bom desempenho reconhecido por meio das suas notas, trabalhou com assuntos islâmicos em um ministério do mesmo país, após o ano de 2007. Após, frequentou a universidade e ao retornou a Guiné-Bissau, fez um projeto uma organização e convidou Hadid, que já tinha conhecimentos adquiridos no comércio para ajudar e ficaria com a tarefa de negociar com delegações, protocolos,

negócio com fornecedores, procedimentos que viabilizassem o processo de financiamento.

A organização tratava-se de

A organização juvenil islâmica. Aí essa organização ajudava as pessoas também devido o financiamento que ela recebe, ajudava as pessoas. Por exemplo, as pessoas órfãs que beneficiava, que a gente dava tipo aquele aquele auxílio, todo mês que a gente recebe lá do outro país, que é Kwait, Arábia Saudita, outro país. A gente dava, cada mês chega e... mas como você sabe, o projeto é coisa temporário, não é coisa de toda vida. Nesse caso, o financiador, por exemplo, o orfanato assim, tipo nesse caso do orfanato, tem pessoa que vai doar o dinheiro dele, os bens deles, mas essas pessoas, a partir do momento que a pessoa morre ou faleceu, aquela coisa vai acabar, não vai existir mais. Porque é assim que funciona. Se a pessoa tá de vida até uma idade, pronto, não tem problema, porque tipo você vai enviar documento dos meninos, cada um chegava, "vou escolher duas pessoas que eu vou ajudar". (Hadid)

Hadid era engajado e ciente qual temporário é o apadrinhamento de crianças nestas instituições. Seu desinteresse por este empreendimento se deu pelo fato de que quando a organização recebia pouco financiamento, poucas pessoas demonstravam interesse em somar, ao passo que, ao aumentar o financiamento, outras pessoas chegaram, o que aumentou a possibilidade de desvio de verba. Hadid sentiu seu trabalho destruído e sua voz silenciada:

Porque eu sou muito crítico. Eu não gosto de ver coisas que não tá indo bem, eu critico. Só pelo fato de você é meu irmão, minha irmã, se você tá fazendo coisa errada, eu não sou obrigado para te criticar. Isso não funciona comigo. Quando eu vejo que não tá certo, tenho que falar. E aí o meu irmão achou isso ruim até chegou no ponto que ele chamou "olha, você tem que ficar calado, qualquer coisa que você ver não é pra falar, tem que fingir". Assim não funciona. O que me dói é que me sacrifiquei pra fazer essa coisa funcionar aquela organização, e de repente vem um canalha, vem um bandido pra destruir tudo. (Hadid)

Hadid demonstra não gostar de corrupção o que fez se afastar da organização, quando chegou a ocasião da sua candidatura a Unilab. A tradição familiar dele se viu em conflito ao ver que o filho mais novo teria autonomia para conseguir algo sem os seus provedores culturalmente estabelecidos.

3.4 A escola corânica e a escola de Brancos

Guiné-Bissau é um dos países de língua oficial portuguesa. Assim como outros países da África, teve seus movimentos de independência na segunda metade do século XX. No ano de 2012, passou por um período de um golpe de estado no mês de abril, tendo como uma das marcas a transição as eleições de 2014. A Liga Guineense de Direitos Humanos elaborou, para o triênio de 2013 a 2015, um relatório sobre a situação dos direitos humanos no país. A fim de analisar a situação, fora constatado a violação dos direitos políticos, por meio de assassinatos e desaparecimentos

Ainda no decurso deste período, os cidadãos viram sistematicamente os seus direitos violados, mormente os direitos à liberdade de expressão e manifestação, associados à intimidação e espancamento de políticos jornalistas, músicos e ativistas dos direitos humanos numa autêntica restrição às liberdades fundamentais. (p.6)

Segundo este relatório, que também aborda os direitos das crianças, eles abordam a problemática das crianças talibés - muçulmanas - cuja prática de envio de pessoas do sexo masculino e menores de idade, com o intuito de aprenderem o Alcorão, em países como a Gâmbia e Senegal. Ao serem levadas de seu país, as crianças e adolescentes passam a ser alvo de maus tratos, tais como trabalhos forçados e exploração sexual. Sobre as condições das crianças talibés de Guiné-Bissau e outros países, especificamente no Senegal, o fotógrafo Mário Cruz e seu projeto “Talibés: Modern Day Slaves”:

No Senegal, as Daaras – ou escolas corânicas – são, tradicionalmente, conhecidas por darem uma educação religiosa e ensinarem árabe a crianças entre os cinco e os 15 anos. Essas crianças são conhecidas como Talibés, um termo árabe que significa “disciplina”. Este método tradicional de educação tem vindo a tornar-se, na última década, uma forma de escravatura moderna. Todos os dias, durante oito horas, as crianças Talibés pedem nas ruas do Senegal, de acordo com as exigências dos “marabouts” – os que lhes deveriam dar a sua educação... “Perturbou-me imenso a indiferença que existe. As pessoas sabem que os Talibés existem. É verdade que vem de uma tradição que já não é o que era. Mas todos os anos se comemora o Dia Internacional do Talibé, no dia 20 de abril, todos os anos se falam em medidas que o Governo terá de aprovar, medidas que ainda estão no Parlamento e que têm de ser aprovadas”, recorda. Estas escolas são pouco vigiadas pelas autoridades e, na maioria, as condições são degradantes. A estas condições, propícias à propagação de doenças como malária ou problemas respiratórios e dermatológicos, juntam-se os abusos físicos que, na maioria dos casos, acontecem por trás das portas das

Daaras. Os Talibés são obrigados a mendigar diariamente e são vítimas de abusos físicos. Poucas conseguem pedir ou conseguir ajuda, e a maioria sabe que “é simplesmente impossível ter o dinheiro que é imposto por estes falsos professores corânicos, os marabouts”.¹⁰¹

Baldé faz uma abordagem em torno da educação da população guineense. Segundo o que o autor disserta, Guiné-Bissau, durante muito tempo teve a sua educação dita “formal” sob responsabilidades da Missões Católicas, de caráter vocacional, que visava a evangelização nos moldes de civilização a partir de uma ótica portuguesa. Este ensino, primeiramente compreendido como “ensino elementar” passou a ser compreendido como “ensino normal” e, devido a isso, a população muçulmana se viu condicionada a aderir a esta forma de ensino, que também era considerado oficial.

Em seu artigo, Baldé busca uma compreensão, a partir da Vila de Quebo, sobre a situação do ensino árabe, como também do ensino corânico em Guiné. Buscando uma historicização das práticas de ensino na África, o autor ressalta:

Desde sempre, o poder colonial se debateu com dois problemas fundamentais: a educação a dar aos africanos e que tipo de relação devia existir entre a metrópole e suas colônias.

Por outro lado, não seria necessário recorrer à bula papal de Martinho V, de 4 de Abril de 1418, que tornava realidade o sonho do Infante D. Henrique em participar na “presa” levada pelos navegadores às terras africanas e pregar “a fé verdadeira”, a religião cristã, em vez do credo maometano” que se traduziu depois nos amplos privilégios concedidos ao rei D. Afonso V e seus sucessores em evangelizar terras conquistadas ou a conquistar.¹⁰²

É importante ressaltar que as problemáticas da relação da metrópole com a colônia, há dois aspectos: o da relação com as colônias e o segundo, de política interna de cada colônia. Ainda fazendo uma reflexão sobre o ensino, o autor destaca uma “visão estratégica da educação como uma forma mais rápida e fácil de entregar a população africana no contexto do império português”, a partir do que descrevem os estudiosos da educação nas primeiras metades do século XX. Ele tece críticas a partir da noção de capitalismo e evangelização como duas ideias fundamentais que

¹⁰¹ DW. *Talibés: os escravos da Era moderna*. Vanessa Morrinhos. Disponível em: <http://www.dw.com/pt-002/talib%C3%AAs-os-escravos-da-era-moderna/a-19266819> 18/05/2016. Acesso em 20/10/2017

¹⁰² BALDÉ, Djibril. *Da exclusão a auto exclusão da população muçulmana no sistema educativo guineense*. 7º Congresso Ibérico de Estudos Africanos. Lisboa, 2010. p. 3

rodeavam a política educativa colonial, além das tentativas de unificação cultural e linguística do império, pela imposição da cultura dominante - a portuguesa.

Inicialmente marginalizados pela administração, a população do interior em geral, e os muçulmanos em particular, desenvolveram uma resistência ao envio das suas crianças à escola dos “brancos”, porque isso chocava, não só com a sua cultura, mas principalmente com sua religião.¹⁰³

Em 1959 intensificaram os esforços para uma preservação cultural que respeitasse as especificidades das populações muçulmanas em Forreá pelo motivo do receio, por parte da população islamizada, de frequentar a “Escola de Brancos” devido às influências do cristianismo.

A formalização do acordo entre a administração portuguesa e a população de Forreá, sob a liderança do professor Leonel Bocar Baldé e Sheik Haruna Rachid Djallô - que reconhecia a especificidade da população muçulmana em geral, e a de Forreá em particular, o seu direito de preservar a sua identidade cultural e religiosa, que incluía a não adoção de nomes portugueses, como acontecia em outras áreas, o Leste, por exemplo, aconteceu durante a visita do Governador Peixoto Correia à Aldeia Formosa (Quebo) na ocasião de abertura da primeira escola naquela área, em 1959¹⁰⁴.

A escola que Ambiya estudava era de missionários brasileiros. Presbiteriana, a igreja ensinava os dogmas do cristianismo protestante. Ele estudou na região de Gabu e tinha que cumprir alguns preceitos que eram próprios da igreja presbiteriana como, por exemplo, orações e ensinamentos bíblicos. Era obrigatório fazer as orações, embora não fosse cristão. Este fato ocorria, geralmente quinze minutos antes das aulas começarem.

Ele cursava a quarta série e relata que se considerava muito jovem, de modo que a compreensão de religião que se processou mais facilmente, devido ao maior convívio cotidiano foi a cristã, embora sua família não tenha permitido a sua persistência na religião.

Ambiya falava sobre estratégias de conversão que os missionários praticavam. As estratégias de conversão que implicavam estavam nas orações, na fala, em forma

¹⁰³ Idem, Ibidem, p. 6.

¹⁰⁴ Idem, ibidem. p. 7.

de gritos de louvores, as histórias bíblicas e os cultos, as músicas. Todos estes elementos levavam os indivíduos que compõem o grupo familiar a estar atento ao anseio de compreensão. Berger já colocava, em relação à religião, “para o indivíduo, existir num determinado mundo religioso significa existir no contexto social particular no seio do qual aquele mundo pode manter a possibilidade”.¹⁰⁵

Esse mundo de possibilidade se tornou compreensível para o sujeito a pesquisa pela própria convivência com aquela realidade. A própria categoria descrita por Ambiya, ‘estratégia de conversão’, vinha por parte de um grupo social que se encontrava em uma posição de hierarquia frente aos estudantes, o que pode ter influenciado.

E não dependia do sujeito em questão a conversão, visto que ele estava convivendo com uma estrutura familiar bastante baseada na tradição islâmica. Ainda no raciocínio de Berger:

O indivíduo que deseja se converter e (o que é mais importante) “ficar convertido”, deve planejar sua vida social de acordo com seu objetivo. Precisa, assim, desligar-se daqueles indivíduos ou grupos que constituíam a estrutura de plausibilidade da sua antiga realidade religiosa, e associar-se tanto mais intensamente e (se possível) exclusivamente àqueles que servem para manter sua nova realidade religiosa. Numa palavra, a migração entre mundos religiosos significa migração entre suas respectivas estruturas de plausibilidade¹⁰⁶.

O relato de Ambiya é pontual no que se refere a 3 momentos da trajetória: o de querer vivenciar uma juventude mais livre de preceitos religiosos, o da conversão e o do retorno às práticas muçulmanas.

Ambiya relata que se via em dois mundos diferentes. Pela manhã, estudava na escola de brancos e, de lá, ia para a escola corânica. Um dos fatos elencados por ele para a descrição destes dois mundos diferentes foi quando adoeceu e seus amigos protestantes, ao visitarem a residência dele, foram fazer uma oração. Com a permissão da irmã mais velha, os presbiterianos fizeram orações em nome de Jesus.

Essa daí me marcou que eu não vou esquecer nunca, nunca, nunca, porque ali foi num momento que eu tava nessa indecisão, entendeu,

¹⁰⁵ BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985. p. 63

¹⁰⁶ Idem, Ibidem. p. 64.

de entender qual que era a religião que eu podia seguir mesmo! Mas a partir daí tipo, depois que eles viram que não, eu estou mais pra cá, né, que aqui eu já tô dentro, então não teve mais nada porque era só seguir, né, todo mundo era da religião e aí não teve mais, tipo assim, grandes momentos pra mim achar que... entendeu? Porque eu comecei a fazer Alcorão, aí podia ser, tipo, um dos momentos marcantes se eu conseguir terminar!

Segundo o que descreve Ambyia, ensino primário não é obrigatório. O que vem a ser obrigatório é a primeira classe - que nós no Brasil convencionamos chamar primeiro ano -, dependendo das condições familiares para que as crianças vão para a escola antes do período obrigatório, por volta dos sete anos de idade.

Ambyia, ao fazer a descrição da educação institucional que recebeu, ressalta uma dupla educação, na qual frequentava a “escola de branco” e a “escola árabe”.

Aí, como a gente chama lá na Guiné, né, tipo, escola de branco e escola árabe, entendeu? A gente, quando eu estudava na escola, na escola pública normal que ensina o português, né, língua portuguesa, eu também estudava o Alcorão, entendeu? E aí os pais preocupam, os pais da etnia Fula, né, dessas etnias assim que são geralmente ligadas à religião muçulmanas, eles procuram educar os filhos desse jeito. Não deixa de ir à escola, né, à escola pública que é normal aí pro país já, mas só que também você tem que fazer a escola tradicional de alcorão, né? Língua árabe. E aí eu fiz tudo aquilo, né, e aí eu fui crescendo, tipo, os meus pais sempre me levavam pra... pra mussala. Entendeu? Aí sempre os meus irmãos mais velhos, né, e aí eles já cresceram também naquele mesmo ambiente, né, que o meu pai já ensinava. (Ambyia)

Na escola corânica da realidade de Ambyia, não era formal o ensino. As pessoas iam quando tinham tempo e tinham que dar alguma contribuição para receber as aulas, que podiam ocorrer nas suas residências ou nas mussalas. As mussalas são grandes construções, comparadas a mussala de Fortaleza, que são financiadas pelas pessoas mais abastadas da região. As aulas são ofertadas por um mestre e muitos são encaminhados para as escolas corânicas nos países árabes, sobretudo, na Arábia Saudita. Quando estes retornam, vêm com o título de Imam, e podem conduzir as orações como ensinar o alcorão para as demais pessoas.

As vivências na escola corânica, entre os sujeitos da pesquisa, são distintas. Sobre a escola corânica, Nahl relata:

A escola corânica era igual a escola daqui mesmo. tem carteira, tem um quadro, e a gente aprendia o abecedário, não sei como você diz... letras... o alfabeto... do alcorão aí você tem que aprender letras durante três meses pra começar a ler. Primeira coisa você tem que aprender como é que... a prática da reza mesmo, o que você tem ler, ainda antes disso você tem que aprender coisas que você reza pra poder ler; aí a gente aprendeu isso mais seis meses. Só coisas de reza. Depois o nosso professor costuma a fazer testes no quadro; ele fica perguntando, se você não souber vai levar por arame. Batem mesmo. (Nahl)

As diferenças e hierarquia dentro da sala de aula são expressas na figura do monitor. Este monitor consistia no estudante que apresentava melhor desempenho em relação aos outros. Não apenas o destaque em sala de aula, este monitor era responsável por aplicar a palmatória nos demais estudantes que não fossem considerados com desempenho satisfatório.

Nahl, até hoje, possui um sinal na perna como cicatriz da violência causada pelo monitor, que o agrediu com uma espécie de vara. Este compara as práticas da escola com a de uma academia militar. Ressalta ainda que atualmente as práticas das palmatórias estão sendo revistas para serem abolidas.

No contraturno da escola corânica, Nahl frequentava a “escola Portuguesa”, ou “escola de Brancos”, com a diferença da escola de Ambiya, de que onde ele estudava era pública e laica, sem a presença de uma doutrina religiosa em meio aos conteúdos apresentados. No relato dele, há um Liceu dentro de uma mesquita, porém, o mesmo não chegou a frequentar pois era de iniciativa privada, portanto, pago.

Ao relatar sobre a escola árabe, Hadid coloca que, além de estudar sobre o Alcorão, ele também estudava algo que ele denomina de “Ensino acadêmico”, que seriam os conhecimentos sobre geografia, história, português. O estilo de escola que ele estudava não se restringia ao ensino voltado para a religião, como ensinar a leitura em língua árabe, os versículos do Alcorão - que aprendem a recitar -, e coloca que esta prática de ensinar apenas as ciências corânicas é muito comum no interior, onde se ensinam “simplesmente a leitura do alcorão”, pelos mestres que ele chama de Marabout. Na descrição da metodologia de ensino, o mesmo retrata como um estilo de leitura em que a pessoa que ensina, forma um grupo e cada um escreve versículos

do alcorão para que seja lido em conjunto. O que diferencia esta metodologia da escola árabe que Hadid frequentou é que esta se voltava para uma leitura de sociedade para além da religião, o que o interlocutor demonstrou uma preocupação em relação ao futuro de quem estuda nas escolas voltadas apenas para o ensino do alcorão.

O financiamento dessas escolas narradas por Hadid, por vezes é privado, cabendo aos pais pagamento de mensalidade, mas também por meio de organizações, que vão tomar a responsabilidade de pagar o professor. No seu relato é possível perceber que o governo implementou nessas ditas escolas árabes o ensino tradicional disciplinar, para que estudantes, além de terem contato com a língua árabe, passaram a aprender as línguas ocidentais contemporâneas.

A preocupação de Hadid está no fato de muitos jovens terem a oportunidade de irem para o “Mundo árabe”, que ele exemplifica como Arábia Saudita, Kuwait, e lá se dedicarem apenas ao estudo de teologia para se tornar Imam, o que acarreta sérias dificuldades no retorno a Guiné-Bissau. Por estarem diretamente ligados aos países cuja língua oficial é o árabe, muitos não aprendem as línguas ocidentais. Na concepção dele, essas escolas corânicas deveriam ser um complemento, e não a base nos estudos. Se o indivíduo é enviado já com uma base nos ensinamentos que ele chama de “acadêmicos”, ele não terá tanta dificuldade no regresso.

A pessoa chega, não pode trabalhar, não pode enquadrar no sistema de estado porque tem pouco conhecimento, fica limitado. A pessoa fica muito limitada assim mais na questão religiosa, não conhece nada da administração... Por exemplo, professor faz até ensino médio, tem que terminar, aí depois consegue a bolsa estuda árabe, depois volta, não vai ter dificuldade porque todos os documentos que eles vão ver lá vai ser em português. Aí a pessoa já vai entender porque tem o conhecimento de português, o que significa isso... enquanto aqueles que só estudam o árabe chega lá fica bloqueado. Essas pessoas vão ser tipo, imame na mesquita, não vai ter campo de atuação, só na igreja, porque faz aquele curso específico só pra fazer a reza... A pessoa que faz, tipo, Sharia, lei islâmica, vai ficar só nisso, tipo, bem limitado, de terminar algo que não tem nada a ver com questões administrativas. E aí esses países árabes eles fizeram tipo uma pesquisa, descobriram que a maioria das pessoas que eles formam nessa área tinha dificuldades. O que acontece? Essas pessoas mesmo fazem um projeto, e vai lá no mesmo país em que eles estudaram, pedir financiamento para poder desenvolver aquele conhecimento deles: abrir uma escola madrassa na região. (Hadid)

Hadid compartilha da ideia de que os estudantes só passem a estudar nessas escolas se já tiverem conhecimento disciplinar, para evitar que tenham dificuldades no regresso e não fiquem “limitados”, chegando a mencionar que os países que recebem estes jovens, já começam a fazer exigências que os mesmos vão de seus países sabendo as noções do idioma predominante e das séries do ensino médio.

Hadid tece uma crítica sobre a atuação limitada de jovens que, ao retornarem para Guiné-Bissau, têm que submeter projetos para os países árabes e tirarem seus sustentos a partir de projetos sociais. Nas suas palavras:

...por exemplo, se você fez um projeto de construir uma escola, nesse caso, ou construir um hospital, uma coisa que você sabe no futuro vai dar muito elemento, mas isso não acontece por causa de má gestão, a pessoa não conhece a gestão, porque ele só tem conhecimento de uma certa área. A pessoa vai ficar presa. Aí vai ficar todo tempo pedindo, construir, aquela coisa não vai funcionar nunca. (Hadid)

A dependência gera incômodo em Hadid, pois, na sua compreensão, são muito mais amplas as oportunidades dos indivíduos que não se restringem apenas aos assuntos islâmicos. Os que se voltam apenas para estes temas, têm de frequentemente enviar projetos de financiamentos, o que faz com que não haja tanta autonomia e fique dependente, sobretudo de prazos.

Hadid relata teve relação com um orfanato no qual ia todos os dias, ter aulas de manhã e à tarde. A situação do sujeito foi modificada na ocasião da guerra civil de 1998, que modificou tudo. Há um relato de que a mesma recebia apoio de uma instituição e que ia uma vez ao mês, busca doações tais como dinheiro e roupas que árabe forneciam.

Além desse lugar de órfãos, Hadid também relata a experiência da escola corânica que havia na mussala em que ele frequentava. Ele coloca que o fato de ter passado muito tempo com as moças no comércio em que trabalhou quase o distanciou de muitas práticas da religião e ‘ tu sabe juventude como é que funciona. ’ Os relatos da juventude como uma fase da vida em que houve a dificuldade de cumprimento de muitas obrigações religiosas.

Furcan relata que ‘de manhã, estudava na escola corânica e à tarde, estudava na escola de português’. Sua dificuldade em realizar a oração dentro da escola era representada pela não compreensão de professores cristãos diante das indicações muçulmanas, como fica descrito em sua fala:

Por exemplo, às vezes chega o momento da reza, cinco horas. Depende do professor que você vai ter. uma vez eu recordo, tinha um professor de química. Quando chega cinco horas saímos da sala, porque na sala naquela turma estamos em prece, oito pessoas eram da religião muçulmana, então saímos e fomos para a reza. Quando voltamos com a notícia que ele tinha marcado a falta e depois não vamos ter acesso à prova. Veja, temos dificuldade porque na Guiné nem todas as pessoas também compreendem propriamente a religião, é isso que é verdade. As pessoas que dizem ser os cristãos, mas não são cristãos verdadeiros. Simplesmente falam pela boca como que acontece com nós muçulmanos. (Furcan)

Os argumentos de Furcan se voltam para a questão de que os minutos que precisam sair de sala de aula para fazer a oração em nada prejudica o processo de aprendizagem. Seu relato é pontual no sentido de perceber a dinâmica de horário de funcionamento da escola que estuda: na manhã, estudantes entram sete e saem onze. Depois há o turno que entra às onze, saem quatorze. Os que entram às quatorze, saem às sete horas e as que entram de sete, saem meia noite. Segundo Furcan, se você “pega o turno de onze para quatorze, aí você fica lascado. E você pega, por exemplo, turno de quatorze para as dezessete, você fica lascado, porque a partir desse horário você tem que rezar”. Desta maneira, o fazer oração no período de aula está indo a depender da compreensão do professor que está responsável pela sala de aula na ocasião do horário do salat. Já na escola corânica, há a vantagem de se ter as instruções dos horários das orações:

A escola corânica praticamente posso dizer é uma facilidade porque você tem os colegas lá. Tem os professores orientando, fazendo, como fazer a reza, qual é o significado de algumas frases em árabe e, assim, a partir dali eu aprendi muita coisa. Então, na escola portuguesa, posso dizer, é muito complicada mesmo! É muito complicado! Porque, às vezes, você tem professor que não compreende, aí você precisa de uma forma de explicar para o professor ou o professor diz: “Não, você pode explicar! ”, mas quando você sai: “Não vou voltar a matéria, você pode pegar com um colega, não vou fazer, voltar para explicar de novo! ” E isso é muito complicado. (Furcan)

As experiências dos sujeitos desta pesquisa com a educação dita formal e a educação religiosa demonstra o quanto é complexo e diversos o discurso de como se aprende os preceitos da religião em Guiné-Bissau. O fato de estar em um local onde muitas pessoas conhecem a religião muçulmana não implica dizer que não há dificuldades em ser muçulmano se a escola que frequentam não respeita a diversidade religiosa ou não ensina às crianças e jovens por meio de metodologias que trabalhem mais a autonomia e menos o castigo como sanção para o razoável desempenho dos estudantes.

Considerações:

Este capítulo que seguiu foi uma análise das falas dos sujeitos da pesquisa em relação ao seu país: Guiné-Bissau, suas experiências familiares e escolares. As falas descrevem suas famílias como sendo as principais responsáveis por uma maior efetividade das práticas da religião. O consumo de bebidas alcoólicas ou de alimentos que não são considerados lícitos para a religião são, por muitas vezes impedidos pelos membros da família. A educação formal coloca os estudantes “em dois mundos diferentes”, ao passo que ignora a especificidade religiosa dos estudantes. As experiências da agressão física como um reparo para indisciplina em sala de aula demonstram o quanto, em termos pedagógicos, a educação nessas escolas ainda precisa ser analisada.

4 MUÇULMANOS AFRICANOS NO CEARÁ: PRÁTICAS RELIGIOSAS CONTEMPORÂNEAS

Introdução:

As práticas religiosas dos estudantes guineenses não se restringem às reuniões mensais. Elas envolvem todo o cumprimento dos cinco pilares da religião, a relação dos muçulmanos com a universidade e com as pessoas que residem na vizinhança onde moram. Este capítulo se volta para a experiência dos sujeitos em Acarape e Redenção, buscando uma análise da percepção de prática religiosa

distante da família e sem a presença de um centro religioso em que os mesmos possam se encontrar para estudos e orações.

4.1 Estudantes Muçulmanos e a Universidade

O espaço em que a maior parte desta pesquisa foi realizada foi a UNILAB, universidade em que estudam, especificamente no Campus da Liberdade, em Redenção e a Unidade Acadêmica de Palmares, em Acarape. Para que se compreenda a importância da instituição, é importante ter em mente as condições políticas e sociais em que a mesma foi fundada e quais os objetivos da mesma. Na página eletrônica da universidade, há disponibilizada uma obra sobre a memória da instituição até o ano de 2013. Ao ressaltar a criação da mesma:

A Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, de acordo com a sua Lei de criação, tem como objetivo ministrar ensino superior, desenvolver pesquisas nas diversas áreas de conhecimento e promover a extensão universitária, tendo como missão institucional específica formar profissionais e cidadãos para contribuir com a integração entre o Brasil e os demais estados membros da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), especialmente os países africanos e Timor Leste, bem como promover o desenvolvimento regional e o intercâmbio cultural, científico e educacional¹⁰⁷.

Desta maneira, a Universidade tem uma proposta de Integração Internacional entre os países de língua oficial portuguesa, assim como faz parte de uma política da expansão do ensino superior no Brasil para além dos grandes centros, mas num processo também de interiorização.

A universidade abriu as portas no dia 25 de maio de 2011, ampliando as possibilidades de acesso ao conhecimento para estudantes do Brasil e do mundo. As atividades iniciaram no Campus da Liberdade, no município de Redenção (CE), berço da abolição da escravidão no Brasil, em 1883. A universidade nasceu com o objetivo de integrar países que têm a língua portuguesa como idioma oficial, sempre articulada com outras instituições de diversas regiões. A data para início das atividades da Unilab foi inserida em um contexto devidamente pensado: 25 de maio é o Dia da África, data alusiva à fundação da Organização da Unidade Africana (OUA). Além disso, 2011 consagrou-se como o Ano Internacional dos Afrodescendentes,

¹⁰⁷ AGUIAR, José Reginaldo. GOMES, Camila Diógenes. *UNILAB: Caminhos e Desafios Acadêmicos da Cooperação Sul-Sul*. / Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. Redenção: UNILAB, 2013. p. 7

pela Resolução da Assembleia Geral das Nações Unidas de 18 de dezembro de 2009.¹⁰⁸

Muitas questões e problemas historiográficos podem ser discutidos a partir da noção do referido município do estado do Ceará ter sido “berço da abolição da escravidão no Brasil”. As próprias relações entre as práticas de escravização no Maciço de Baturité e os movimentos abolicionistas, como a fundação da Sociedade Cearense Libertadora, e contra o tráfico interprovincial de escravos no Ceará, como as manifestações dos jangadeiros.

Enquanto os abolicionistas cearenses conduziam o movimento de libertação dos escravos na esfera da legalidade, não havia, ainda, entre eles, a pretensão de libertar toda a província. O objetivo das sociedades libertadoras era apenas emancipar alguns escravos. No entanto, em 27 de janeiro de 1881, os jangadeiros se aliaram aos abolicionistas e se recusaram a embarcar os escravos no navio Pará. Essa foi a primeira batalha dos abolicionistas contra o tráfico interprovincial de escravos. Os líderes dos jangadeiros eram o liberto José Napoleão e Francisco José do Nascimento, que ficou conhecido como Dragão do Mar¹⁰⁹.

Os sujeitos da pesquisa descrevem um elo que relaciona muito suas trajetórias: o momento de virem para o Brasil e o medo, por parte da família de um distanciamento da religião devido a distância do país de origem.

As dificuldades se apresentaram na chegada. Por ser um dos primeiros estudantes internacionais da UNILAB a alugar residência em Acarape, Ambiya chegaria se apresentando e perguntando sua religião, ao passo que respondia: “Aí você chegava por qualquer canto, pra se apresentar né, eu sou Ambiya, Guineense, tu é de qual religião? Muçulmano! Muçulmano? Que diabo é isso, entendeu? Que diabo de religião. Ninguém sabia o que você tava falando, islamismo”. Os vizinhos relacionavam a religião aos homens bomba e ao terrorismo. Em uma situação de migração, como citado no início desta dissertação, geralmente os muçulmanos buscam frequentar as mesquitas dos locais para onde se deslocam para, assim, ficarem mais próximos da religião e fortalecer o elo da comunidade.

¹⁰⁸ Idem, Ibidem. p. 36

¹⁰⁹ FERREIRA, Lusirene Celestino França. *Nas asas da imprensa: a repercussão da abolição da escravatura na província do Ceará nos periódicos do Rio de Janeiro (1884 – 1885)*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de São João del Rei, Departamento de Ciências Sociais. 2010. p. 31.

Não foi o caso dos muçulmanos africanos que chegaram aqui. Não encontraram pessoas que eram da mesma religião, nem um centro em que pudessem se reunir. Os muçulmanos viam que precisavam de táticas para que ficassem mais próximos às indicações da religião. Se reuniram, de início, eram cinco ou seis pessoas, no ano de 2013:

Aí falamos: Olha, então, a única coisa, nós precisamos ficar perto do outro sempre, né? E dar essa força entre nós mesmos, por que é muito difícil. Todos nós estávamos passando por mesma pressão da família né? Com medo do que a família tem de nós, estivemos no país da perdição e nos perder né! Entendeu? Então, aí teve essa iniciativa, no grupo tinha uma pessoa, um de nós que, que tem mais conhecimento né? Ele sabe o alcorão e sabe tudo, as regras de reza e tudo e tal. Então colocamos ele como responsável do grupo. (Ambiya)

Um fato que ficou forte entre alguns moradores da região onde a UNILAB está é que um grupo de árabes veio em busca de construir uma mesquita. É possível considerar, a partir do cruzamento de narrativas, que há várias versões sobre o ocorrido: enquanto Cahl relata que eram paquistaneses que vieram ensinar sobre a religião porque souberam da existência do grupo de muçulmanos no Maciço de Baturité, Ambiya relata que eles buscavam um local para a construção de uma mussala, que já tinham conseguido um terreno, mas que a população havia se mobilizado para que isso não acontecesse. O fato dos relatos não coincidirem, não indica, necessariamente, a ausência de veracidade nas narrativas, mas antes o nível de aproximação dos sujeitos que narram aos fatos que aconteceram.

Ter pessoas trajadas com roupas não habituais estimulou um estranhamento de moradores do local, que não entendiam o que se tratava. Os elementos das vestimentas também são responsáveis pela identificação, o que gera aproximação ou distanciamento. Esse estranhamento se dá, também, devido às construções midiáticas. Na questão de os muçulmanos africanos vestirem ou não os trajes ditos tradicionais, Nahl coloca:

Até fiquei preocupado mesmo! Porque é complicado. Porque você fala na rádio e não sabe como é que o povo vai receber essa informação. Por exemplo, eu ficava com medo tenho um meu amigo costuma usar roupa muçulmana mesmo, aí eu até avisei pra ele. Eu disse: “Olha, é bom evitar usar porque qualquer hora o pessoal pode te empalhar

mesmo, sabe? Só por causa do discurso de Donizete. ” Ele disse: “Não! Eu vou usar mesmo! (Nahl)

Nahl tomou conhecimento sobre a UNILAB quando estava “embaixo de uma árvore, usando o wi-fi de uma empresa”, quando seu amigo passou e relatou sobre a seleção da universidade. Nahl não conhecia Redenção, tão pouco que se trata de uma cidade, não possuía pessoas familiares na região e não conhecia o Ceará. A sua seleção ocorreu a partir de uma média obtida pelo seu histórico escolar nos três últimos anos do ensino básico.

O conhecimento que a maioria dos estudantes guineenses têm sobre o Brasil vem de telenovelas e outros programas televisivos, tais como “O melhor do Brasil”, com o quadro mais conhecido “vai dar namoro”, o “Programa do Gugu” ou via telejornalismo, principalmente quando noticiavam as invasões policiais em comunidades. Até no contato com a natureza houve o estranhamento. Os pernilongos, que são chamados de muriçocas, muito comuns nas cidades onde estão instalados, sobretudo nas zonas onde não há saneamento básico e muita área de matagais, assim como o jumento: “Ah, jumento, tem pessoas que conheceram jumento aqui que... Aí, antes de chegar aqui você imaginava como o Brasil, sabe, de novela, carnaval, essas coisas, chega aqui é totalmente diferente. Aqui, né, em Redenção, né? ” (Nahl). A imagem que trazem do Brasil também é relevante para o enfrentamento das diferenças culturais.

Em Fortaleza, Nahl passou por momentos em que o racismo se fez presente na interação: ele havia ido ao cinema, quando jovens estudantes disseram que ele “ajeitasse o cabelo”; a trajetória dele revela que o preconceito racial se desvela no nojo assumidos de brasileiros que afirmam não gostar de negros/africanos e que colocam isso como uma questão de opinião, quando se trata de discursos de ódio. Essa vivência de Nahl permite uma discussão sobre o racismo no Brasil, assim como a percepção das diferenças e questões raciais:

O primeiro modo de ver o negro no Brasil, o mais difundido e praticado, é tributário da conservadora (e não raramente reacionária) narrativa da história do Brasil como construção de uma comunidade tangida pela ‘harmonia das raças’: o Brasil estaria constantemente um único e unitário povo, fruto de sucessivos caldeamentos raciais entre o branco europeu, o negro africano e o ameríndio. Como se

pode desde já perceber, eis o modo de ver que objetiva fazer desaparecer o outro, o negro ou o ameríndio, mestiço, não branco, indesejável que deverá diluir-se¹¹⁰...

As discussões sobre o racismo no Brasil se ampliam com a denúncia dos preconceitos velados, da fragilidade dos discursos sobre as harmonias das raças e, sobretudo na afirmação de que as populações negras são as que mais estão sujeitas a situações de desigualdade sociais e negação de direitos básicos.

Parece inquestionável: Não existe, no Brasil, um racismo legalizado, entretanto, não é muito difícil apontar a institucionalização do Racismo, recriado e reelaborado, no Brasil, instituído pela democracia racial, está presente no fechamento para negros, mestiços, descendentes de negros e não brancos em geral, da mobilidade vertical e mobilidade horizontal. O racismo à brasileira, formulado como democracia social, está presente nas formas abertas ou sutis de discriminação e de repressão às formas laicas e religiosas de manifestação privada ou pública da cultura afro-brasileira.¹¹¹

As declarações do jornalista Donizete arruda, nas quais este fazia acusações sobre a existência de grupos terroristas que comandavam os países quais estudantes da UNILAB teriam deslocamentos de ida e volta, ocasionaram a suspensão desses encontros por, pelo menos, dois meses.

Ambiya discorre sobre a articulação de uma comissão, nas suas palavras, “uma delegação” para ter com o reitor sobre a situação de se sentirem ameaçados. A preocupação surgia, principalmente, por parte das moças muçulmanas e o receio de vestir os trajes tradicionais. Ainda nas narrativas eles deixam explícito que o reitor prometera ceder uma sala com a finalidade desta ser utilizada para estudantes praticarem a religião, mas não apenas muçulmanos. A ocasião da promessa da sala fez com que muitos muçulmanos se sentissem acolhidos.

Porque teve um cara, um de nós, Adulai, que, teve uma vez que ele disse que ele rezava nas salas, mas cara, é exatamente o que acontece aqui na universidade, é, ou seja, é a sociedade que vem pra cá, do que eles veem lá de estranho, chega aqui também, e continuam com aquela visão de estranhamento. Ele disse que uma vez foi na

¹¹⁰ FRANCISCO, Dalmir. *Comunicação, Identidade Cultural e Racismo*: In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org). ‘Brasil Afro-brasileiro. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2010. p. 126

¹¹¹ Idem, Ibidem. p. 129.

sala de aula em horário de intervalo, colocou o seu tapete lá pra reza, aí aquilo causou um certo estranhamento em todo mundo ali olhando olhando e ele não ficou à vontade.

A preocupação, na visão de alguns interlocutores, poderia ocasionar o enfraquecimento da comunidade. Na compreensão de Ambiya, o motivo de estar aqui não é propriamente religioso, mas em uma oportunidade de estudos e é esta a sua missão. Uma das táticas usadas por eles foi a não adoção dos trajes ditos tradicionais, para evitar maiores conflitos.

Embora a universidade não tenha cedido, de fato, a sala para que estudantes pudessem realizar atividades referentes às suas religiões e talvez nem seja este o papel de uma instituição como tal, enquanto um espaço cujas bases são ensino, a pesquisa e extensão, um debate sobre os diálogos interculturais, sobre o papel que as religiões e cultos exercem nas vidas das pessoas e o quanto a identificação com as religiões ocasiona uma hierarquização nos grupos sociais se faz necessário, para que não se torne apenas um local de discussão de saber acadêmico, mas que se democratize a noção das horizontalidades do saberes. Se uma universidade existe em cidades em que ainda há uma barreira em se reconhecer como negro, é fundamental que se comece um debate para além dos espaços universitários.

4.2. As reuniões do grupo de Muçulmanos e a relação com a comunidade não muçulmana

O grupo de muçulmanos é formado, em sua maioria pelos estudantes de Guiné-Bissau. A partir das entrevistas, é possível perceber algumas características que foram colocadas pelos próprios membros do grupo: o grupo é considerado fechado, composto muçulmanos africanos e auto-organizado. Os objetivos do grupo, como já descritos, também são o de ensinar as pessoas como fazer a súplica, a entender os versículos do Alcorão.

O objetivo do grupo é ensinar as pessoas. Fazendo como vamos praticar a reza, porque sabemos que viemos de um país que nem todas as pessoas tem a oportunidade de estudar árabe. Porque estudar árabe é outra coisa, estudar, por exemplo, saber só ler, sem conhecer a letra é outra coisa. Quem sabe ler sem conhecer o

alfabeto, essa pessoa praticamente não vai conseguir ler de forma que foi recomendada, então, trabalhamos isso para que as pessoas possam aprender o alfabeto Árabe e também saber como fazer uma reza. (Furcan)

Recordar o objetivo das pessoas no mundo também é um dos objetivos do grupo, no que descreve Furcan nos seus relatos. Na universidade, o objetivo seria estudar, mas no mundo, o objetivo é de louvar a Deus. Furcan assume para si uma postura de exemplo, nas suas palavras, espelho. Muitas coisas que ele fazia em Guiné-Bissau, continua a fazer no Ceará, pela figura de líder que representa.

Há certas questões que você nem se fosse, não tem conhecimento, deve deixar de fazer. Por exemplo, chegaram em um espaço, dançar como se fosse... para nós muçulmanos a dança é proibida. Ainda bem chegando como se fosse uma pessoa bêbado, dançando. Eu ainda nunca fiz isso. Até no encontro, por exemplo, na história de fato que foi feito no Cariri, chegamos de lá, as pessoas começaram a dançar. Eu fiquei mesmo parado. Depois, mais tarde, começaram: “Oi, Imam, Imam, Imam”!! Eu disse: “Não! Há uma coisa que nós devemos adotar hoje em dia”. Eu sou, por exemplo, o espelho, vou tentar ser espelho. Há coisas que não vou fazer jamais, porque também conta a responsabilidade que eu tenho aqui. (Furcan)

Furcan é escritor, o que o coloca, uma vez mais, em uma posição em confronto com a religião. Ele escreve romances a partir de uma visão de mundo que aspira para si, as questões que lhe tocam. Escrevia músicas, mas se sente responsabilizado: Embora não seja ele quem cante a música, mas ele foi o responsável que outra pessoa o faça. A influência do ambiente é colocada como relevante no desvio das práticas.

O grupo é sentido pelos membros, também como uma união, como um símbolo de resistência frente às dificuldades apresentadas no processo de liminaridade. Outro fator que também contribuiu para o estabelecimento do grupo foi o contato que tiveram com uma mussala em Fortaleza. Por conter no grupo uma diversidade de nacionalidades, houve a identificação por também se tratarem de indivíduos migrantes, fora de seus países de origem. Zaia afirma que, em situação de migrações, “para superar ou diminuir a sensação de ruptura, todos os indivíduos utilizam de

estratégias de adaptação, ou seja, buscam superar dissonâncias cognitivas e afetivas causadas pela imigração”¹¹²

O tempo e a desconstrução da figura de terrorista foi uma das conquistas narradas por Ambiya no processo do estabelecimento da comunidade. Após quatro anos de reuniões, a população não-muçulmana, na concepção do sujeito, está ‘reconhecendo aquilo como uma religião de verdade’, igual a deles, mas de um jeito diferente de cultivar.

Embora não fosse muito apegado à religião, na sua família, todos os membros o são, a dificuldade surgiu, primeiramente, pelo fato das pessoas não terem ciência da própria terminologia.

Mas, a dificuldade de relacionamento com a população local é enorme, porque ninguém sabia do termo primeiro; Aí segundo, eram muito marginalizados entendeu? Porque eram vistos como os terroristas né. Pergunta-lo: A segunda pergunta que chega é isso, aqueles é terrorista é? “Ish”, então você acaba sendo visto como uma ameaça na sociedade. (Ambiya)

Mais uma motivação para os encontros se dá pelo fato de que, muitos deles não moram com outros muçulmanos, o que poderia ocasionar o distanciamento dos pilares da religião. Os encontros, mesmo que de mês em mês, funcionam como a manutenção da fé e não ‘correr o risco de se perder da religião’, surge aí as comparações das práticas:

É muito difícil, porque, nós conhecemos algumas pessoas que lá em Bissau, eram mais próximos né? Aí tem essa questão muito de família né? E de aproximação com a comunidade mesmo, você tá ali, você sabendo que então, todo mundo aqui é muçulmano. Chega a sua hora de reza e aí todo mundo vai. É diferente quando você está em um ambiente onde ninguém vai te lembrar, e aí tentamos né esse encontro, mas só que nem todo mundo também vai, nem todo mundo agora se chegava aqui muçulmano e agora não fica mais frequentando como antes. (Ambiya)

¹¹² ZAIA, Márcia - *Imigrantes muçulmanos em São Paulo: um estudo com base na psicologia Intercultural*. In: BARBOSA, Francirossy Campos. (Org.) *Olhares Femininos sobre o Islã: etnografias, metodologias e imagens*. São Paulo: Editora Hucitec, 2010.

Esta distância é notada a partir de alguns comportamentos, como, por exemplo, o consumo de bebidas alcóolicas e outras práticas que são consideradas ilícitas pela religião.

Sobre o desafio de ser muçulmano no Ceará, é retratado também, nas palavras de Ambiya.

Ser africano, ser preto né e ser muçulmano, então, aí você acaba tendo tudo isso assim, essa pressão toda em cima de você né? Numa cidadezinha que, até agora a desconstrução está acontecendo né? Mas o povo não está totalmente desconstruído. Até hoje tem gente que ainda vê isso com um olhar assim, muito estranho né? Que as vezes tem outros que se sentem ameaçados, só por conta dessa presença mesmo né? O desafio é enorme, o desafio é enorme. Mas todos os dias a gente enfrenta né? É esse fortalecimento que eu falei né? Essa questão de você ser forte, no sentido de tá no embate com isso direto, todos os dias você tem que ter a noção de que, cara, sempre eu falo isso pros meus amigos lá da religião mesmo, “pessoal, vocês tem que saber uma coisa, nós não somos culpados por tudo que está acontecendo e eles também não são culpados, eles não tem conhecimento sobre a gente e infelizmente nós estamos no país deles, então nós temos que ser fortes e aturar tudo isso, um dia a gente vai voltar e esse sofrimento vai passar, mas pelo menos, por enquanto a gente está aqui, a gente é suposto de passar por todo esse tipo de preconceito né, que estamos passando”. (Ambiya)

Ambiya relata que uma das reuniões, quando foram fazer as orações: “Teve uma vez ali, no Acarape mesmo, numa rua ali, né, a casa era em cima e aproveitamos a varanda pra fazer a reza, aí quando começamos, a galera da rua toda saiu, todo mundo saiu olhando os africanos fazendo macumba, né (risos) ”.

As transformações discursivas são notadas no decorrer das narrativas. A primeiro momento, as pessoas questionavam sobre que ‘diabos era aquela religião’, a aproximação, convivência e observação tornaram menos dificultoso, mas não menos conflituoso o fato de se conhecer mais sobre ‘o outro’, passaram a questionar ‘ Como é vosso Deus? ’. Mas antes desta conquista, desta desconstrução, houve casos em que se tiveram muitos conflitos:

Uma vez eu lembro que nós convidamos o pessoal lá da igreja, da mesquita de Fortaleza pra fazer uma visita aqui, eles vieram porque

eles sempre usam aquelas roupas árabes, deixa barba né, e tem aquele lenço deles que eles botam na cabeça né? Que parece árabe mesmo né o vestimento dos árabes, andamos com eles aí na praça de Redenção meu irmão, aquilo causou um tumulto mesmo. Eram em todas as redes sociais, todo canto falava que os terroristas estão em Acarape e esses africanos vieram é pra acabar com gente mesmo. Estão andando com terroristas aqui. Então todo mundo ficou esperando, e aí esperaram e esperaram, nada aconteceu. (Ambyia)

A própria escolha dos locais para a reza, eles escolhem ‘a casa de uma pessoa que é um pouco discreta’. A não compreensão de ritos e crenças africanas plurais e o próprio preconceito e inferiorização das práticas sagradas afro-brasileiras gera uma leitura superficial e intolerante quanto à crença dos muçulmanos.

A chegada de Hadid foi considerada catalisadora no processo de formação e fortalecimento do grupo chegado em 2013, e com noções de organização como o já citado no capítulo anterior, ficou responsável pela parte financeira. Na narrativa do muçulmano, é possível perceber que o grupo é auto-organizado, mas que possui suas dificuldades:

Não é coisa assim fixa. Porque a gente tem um tempo muito pouco aqui. Não é uma coisa que vai continuar, aí a gente vai sair mas é só pra manter aquele sistema quando chega outras pessoas, assim, tipo, nossos pais têm uma concepção em relação ao Brasil, de que o Brasil é um país que não é muçulmano. Que é uma país que quando chega aqui vai se desviar com a influência, como eu tô dizendo, a influência, mais dos amigos. (Hadid)

Por ter mais conhecimento sobre a religião do que os que estavam aqui, seria o responsável por conduzir o grupo nas atividades da reza. Depois os reforços como cita o Furcan e fortaleceu a comunidade Hadid coloca ainda que a comunidade também é um elo que permite a segurança das famílias de Guiné-Bissau de que os filhos continuariam firmes nas práticas da religião,

Um caminho para fazer com que nossos pais ficassem mais à vontade que sabem que existe uma organização aqui, ou comunidade, assim que tem um com uma intenção de fazer com que os meninos fazer rezar, sensibilizar, chamar uns aos outros. Essas coisas. E aí a partir daí lá eles começaram a se tranquilizar, sabem que já existe um grupo aí que tá orientando as pessoas para fazer a religião. Porque o que é feio a pessoa vem dizer "não você não pode rezar" será que aquela pessoa que é católica lá, pode fazer a mesma prática aqui? É a grande questão de já que você pode fazer, porque o outro não pode fazer no mesmo espaço? (Hadid)

Hadid reivindica, assim, o direito à liberdade de culto. Se outras pessoas teriam a liberdade para expressar seu culto, eles também o teriam. Hadid era engajado com a religião tanto que trabalhou em instituição filantrópica muçulmana em Guiné-Bissau. Sua vinda ao Brasil para estudar na Unilab, além de ter sido momento importante que envolvia conflito familiar e ruptura com alguns costumes, também um enfrentamento de questões que poderiam dificultar a rotina das práticas religiosas. Recebendo as instruções de outros colegas que não poderiam rezar/cumprir as orações na universidade, o mesmo argumentava:

"Quem disse pra você que ninguém pode rezar aqui?" O Brasil é um país laico, quem vai impedir as pessoas rezar aqui?" Eles são muito inocentes também. Achavam que, quando eles vão falar isso, que às vezes não é só isso, tem outras coisas, porque a gente já se conhece como funciona isso. A pessoa vem colocar você então numa coisa de você falar para a pessoa agora não pratica, fica fazendo outra coisa. Eles vão ser motivo de você vai deixar isso e depois vai sair na rua para fofocar, fulano que fica bebendo, come porco e que vão influenciar você isso tem a ver com influência também. (Hadid)

Apesar da firmeza no seguimento dos produtos religiosos, Hadid demonstra respeito pela vizinhança.

A gente faz mais dentro, a gente não faz assim, tipo no público, só pra evitar essa situação, porque a gente, o islamismo diz assim: "dar direito de vizinhança", isso é muito claro no Islã. Por isso, quando a pessoa diz que islã é a religião de violência, eu fico vendo assim, porque é islamismo é não violência. Isso é muito bem claro que a gente tem que dar direito de vizinhança. Independentemente de qualquer coisa, o vizinho você tem que respeitar. Você não pode fazer barulho para seus vizinhos. Você tem que pedir autorização de vizinhos. O que o vizinho não quer, você não pode fazer. (Hadid)

É importante mencionar as negociações entre os membros do grupo e a comunidade não-muçulmana. Zaia, com base nos estudos a partir de uma noção da psicologia intercultural, coloca que:

Berry distingue quatro estratégias definidas: a Interação, na qual o indivíduo mantém aspectos da cultura de origem e também adquire traços da cultura atual e é considerada uma estratégia que permite uma adaptação psiquicamente mais saudável ; a segunda é a assimilação na qual o indivíduo não deseja manter a cultura de origem e adquire totalmente os traços da cultura de inserção (neste caso a valorização recai no relacionamento com a nova realidade), na

separação o indivíduo valoriza apenas os aspectos de sua cultura originária, negando a inserção no país de recepção, desvalorizando as relações autóctones; finalmente na marginalização o indivíduo não mantém traços da cultura de inserção, mantém-se à margem.¹¹³

Furcan relata que os vizinhos são satisfeitos com ele residindo próximo porque eles não consomem bebidas alcoólicas nem colocam música em um volume que seja capaz de incomodar. A aproximação fez com que muitos dos preceitos que existiam logo na ocasião da chegada deles aqui fosse diminuindo, o que não ocorreu logo na sua chegada.

Quando chegamos aqui, logo chegamos no mês não fizemos um mês depois entramos no mês de Ramadã. Mas na altura estamos no Baturité. Depois no ano seguinte, quando moramos já aqui, no mês em jejum, então acordamos muito cedo, para poder comer, e como estamos naquela movimentação, então fizemos um pouco de barulho, de manhã, logo o vizinho perguntou para nós porque nunca aconteceu isso, mas o que é que estava acontecendo? Depois eu disse verdades, esquecemos de te avisar porque já entramos no mês sagrado, que é mês de nós muçulmanos que fazemos jejum de trinta dias, então precisamos de comer, por exemplo, a partir de três horas da noite, né, de manhã. (Furcan)

Outra tática de aproximação se revelou a partir do respeito à cultura do luto. Por residir em ambiente comum a cristãos, muçulmanos, pessoas de outras crenças, Furcan solidarizou-se com a vizinha, como podemos observar:

...e outra coisa também que fizemos que ficou mesmo a mulher assim com água na boca, por exemplo, porque ela tinha um desgosto, faleceu parece a mãe dela, então passou o mês depois aconteceu um colega tava fazendo aniversário. Eu disse "não vamos fazer aniversário sem avisá-la, porque sabemos de que na nossa realidade, quando um vizinho tem desgosto, aí vocês devem compactuar o mesmo sentimento, então não vamos fugir dessa regra". Então eu desci mesmo, chamei ela. Eu pedi para que ela nos deixa somente vai ter até nove horas, vamos fechar a música. E ela disse "sinceramente não tenho nada a dizer", porque, para um brasileiro, por exemplo, pedir a autorização de um outro brasileiro, dizer não, como você tem desgosto, então eu queria pra que você me permite fazer uma atividade, mas vamos encerrar muito cedo. E ela disse pra nós o que é difícil, é difícil de encontrar aqui, mas fizemos isso porque nós víamos de uma cultura diferente. é o hábito que nós temos. Até ela agradeceu mesmo... (Furcan)

¹¹³ ZAIA, Márcia - Imigrantes muçulmanos em São Paulo: um estudo com base na psicologia Intercultural p 102. In: BARBOSA, Francirós Campos. (Org.) *Olhares Femininos sobre o Islã: etnografias, metodologias e imagens*. São Paulo: Editora Hucitec, 2010.

Furcan afirma, dessa maneira que não há motivações para que ajam diferentemente daquilo que seus pais o ensinou no seu país, 'porque no relacionamento... ambas as partes devem, por exemplo, ser tolerante'. A tolerância é colocada como um aspecto fundamental na convivência interreligiosa, tanto dentro quanto fora de seus países de origem.

Quanto ao fato da comunidade ser auto-organizada, não há nenhuma espécie de financiamento vindo de seu país ou de países árabes. O dinheiro que mantem o grupo é do auxílio que recebem da universidade. Cada membro do grupo dá uma quantia de pelo menos dez reais. Na prestação de conta de Hadid, seria cinco reais utilizados para a alimentação no dia das reuniões e as outras cinco ficariam em caixa, caso fosse necessário utilizar em caso de urgência ou problemas de saúde. Não recebiam financiamento do CCBIC, que funciona também a partir da colaboração dos participantes.

Furcan demonstra uma preocupação com o futuro da comunidade em relação à sucessão de alguém que conduza os estudos.

Até o final de 2018 eu creio que vou entrar na Fortaleza, então, se eu entrar em Fortaleza, vai ser difícil voltar aqui. Por exemplo, cada mês domingo, vai ser difícil. Se vou fazer outra atividade, então isso vai complicar muito. eu sempre faço questão de deixar algo pra que as pessoas que vão chegar mais tarde para que podem consumir aquilo que nós deixamos aqui, porque a religião deve ter, por exemplo, sucessores. (Furcan)

Antes da chegada do líder que eles chamam de Imam, já havia a ideia de se criar um grupo que se fortificou após a chegada de Hadid. A Questão da sucessão está sendo resolvida com o preparo das pessoas para assumir os rumos da comunidade.

4.3. Os pilares do Islã e a prática cotidiana

Há um livreto distribuído pela FAMBRAS que se chama “O que todo muçulmano deve saber”. Neste livro, os autores Abdullah Al Mussleh e Salah Assaui colocam os cinco pilares como algo “o qual não é permitido a nenhum dos muçulmanos desconhecer”. Dentre eles, nesta pesquisa, nos atemos apenas a três: o testemunho da fé, as cinco orações diárias e o jejum no mês de Ramadã.

A rotina dos sujeitos na universidade, dificulta o cumprimento do pilar que é o que mais está presente no cotidiano: as cinco orações. Os horários da universidade não permitem que os sujeitos cumpram as orações no momento indicado. Ambiya narra suas dificuldades e como ele faz para conseguir conciliar os horários:

Aí você faz de manhã, quando dá meio dia tu tá na faculdade, então, não tem como tu fazer naquele horário, aí você vai acumulando. Mas só que tem um processo que acontece: você acumula, aí depois chega no horário, você vai e tipo, a gente chama de paga. Tipo, vai pagando a dívida. Eu tô devendo meio dia, eu tô devendo três horas, que eu não tava em casa. Aí chega sei horas, se você não fizer, você vai tá devendo. Então chega oito horas, você tem que juntar aquilo tudo que você tá devendo e fazer. Não pode deixar de fazer quando der tempo fazer. (Ambiya)

A função de Furcan nas obrigações religiosas é ser o que ele chama de Muezim, o homem que é responsável por chamar as pessoas para a oração nas mesquitas. No grupo, ele fica responsável por conduzir as orações nos encontros mensais. Embora tenha um maior conhecimento sobre a religião, Furcan também relata que as disciplinas no curso impedem que ele cumpra as orações nos horários corretos.

Em Guiné-Bissau era mais fácil a prática do jejum, afirma Ambiya, pela própria influência familiar. Quando chega o período de Ramadã, todas as pessoas se preparavam para o jejum, de modo que nenhum alimento era preparado antes do final do dia, quando era o momento da quebra do jejum. “Se você não fizer jejum, vai ficar praticamente sem comer, porque não vai ter almoço, todo mundo está em jejum”. A fala do interlocutor leva a uma interpretação do cumprimento das obrigações

relacionadas, juntamente com a crença na importância da prática, uma conveniência que envolve castigo para os que não cumprem os horários das rezas, que ficam sem suprir as necessidades do corpo. Já o jejum, junto ao amplo sentido de purificação, se encerra na praticidade de não haver pessoa que prepare o alimento.

O jejum não é só a privação da alimentação corporal e das atividades sexuais, mas também dos pensamentos. “É interessante pensar a ausência da comida, assim como na ausência do sexo como uma limpeza do próprio corpo.”¹¹⁴ As dificuldades desta prática no Brasil se relaciona ao fato de que a maioria das pessoas não-muçulmanas não compreendem a dimensão que isso simboliza para os muçulmanos.

Uma sociedade totalmente diferente, você chega num certo ambiente, só você que se identifica como muçulmano ali, então é muito complicado. Vamos chegar ali e, por exemplo, eu não quero falar, conversar sobre certas coisas, que eu estou em jejum e você não tá nem aí. Vocês são meus amigos, vão tá conversando, falando palavrão, falando tantas besteiras, enquanto eu estou me tentando preservar pra não me meter nisso, aí não tem como aí você acaba se envolvendo porque é a sociedade mesmo. É a convivência. (Ambiya)

Embora nem todos consigam cumprir o jejum como seria adequado durante todos os dias, o mês de Ramadã tem uma significância para os membros do grupo: as reuniões se tornam mais frequentes. Se, no decorrer de todo o ano, eles se encontram somente uma vez por mês, neste período específico, que representa também a lembrança das primeiras revelações feitas a Muhammad, se estende para duas vezes por semana, nos sábados e nos domingos, assim como o número de frequentadores também aumenta em relação ao número que frequenta em outras épocas do ano.

Os encontros acontecem igual acontece nos encontros mensais. Nos ali já é mais fortificado, porque já no mês sagrado, a gente traz todas as dúvidas, a gente tem todo tempo pra conversar pra tirar as dúvidas e conversar mesmo sobre ensinar. Temos mais tempo de ensinamentos, temos mais tempo de conviver mesmo entre a gente, de ter aquele ambiente muçulmano, de ter um momento ali, por exemplo, lá em casa, qualquer casa que a gente escolhe pra fazer esses encontros, a gente fica ali desde esses horários de novo desde meio dia uma hora, tá lá, lendo o alcorão, que vai revendo os livros ali no alcorão, até quem tá ali vai ensinar, então procuramos ter esse momento só juntos, como acontece lá na Guiné, porque, normalmente

¹¹⁴ Idem, ibidem. p. 135.

Ramadã é um momento que os muçulmanos ficam mais próximos, nas mesquitas sempre tem gente, mesmo sem horário de reza, tem gente lá. Um lá no seu canto com Alcorão, outro lá fazendo... é um mês que a gente considera que então, esse mês que eu posso fazer muitas coisas que pra diminuir meus pecados. (Ambiya)

Nas palavras de Barbosa,

No período do jejum, restaura-se o mito da revelação do Alcorão e as novas descobertas se reintegram às experiências extracotidianas. Trata-se não só de um momento extraordinário, onde o cotidiano ganha significados. O pesquisador retoma o mito apreendido em anos anteriores e ouve outras dimensões que são dadas no mesmo evento¹¹⁵.

Um aspecto que pode ser observado é em relação à liberdade que os membros do grupo possuem em relação à frequência das reuniões. Não há uma regra sobre quantos momentos os membros devem participar em um ano, porém, o Ramadã tem essa função de retorno.

A importância do mês de Ramadã na trajetória de Nahl é a de cessar atitudes ilícitas. Na afirmativa do rapaz, este é o mês que seu tio não consumia bebidas alcoólicas e ele, por sua vez, também fazia abstenção desta atividade.

Nahl relata que trouxe de Guiné alguns materiais que seriam relevantes para mantê-lo ligado à religião: o tapete (que ele utiliza para fazer as orações sobre ele) o terço (que os muçulmanos chamam Masbaha) e o livro (Alcorão). O próprio nome também é uma memória da religião. Segundo ele, “todo Mamadu é muçulmano”.

As dificuldades em relação à prática da religião, para Ambiya, estão em relação à distância que se tem da mussala em Fortaleza:

Maior dificuldade é a distância da mesquita, porque a mesquita tá lá em Fortaleza e aí como na religião muçulmana você tem que, não pode ficar três sextas - feiras sem rezar na mesquita, sabe? Aí você

¹¹⁵ BARBOSA, Francirosy Campos. *Performances Islâmicas em São Paulo: entre arabescos, luas e tâmaras*. São Paulo: Edições Terceira Via. 2017. P. 134.

já é desvinculado da religião. Como a mesquita é longe, sabe, os meus colegas vão, assim, uma semana sim e a outra não, uma semana sim, a outra... mas eu sinto... assim, sabe, eu sou preguiçoso mesmo... (risos) (Nahl)

As influências são colocadas pelo sujeito como principais fatores para o impedimento do cumprimento das indicações religiosas plenamente. Muitos muçulmanos viram como principal tática uma adaptação: evitaram vestir as roupas que eles denominam tradicional, evitaram fazer as orações nos espaços da universidade, mas na concepção de Hadid, aquele não era suficiente para que deixasse de fazer aquilo que estaria dentro da sua crença. O mesmo chega a argumentar que autoridades como Lula, Rousseff, Obama quando vão ao encontro de personalidades árabes, estes estão com trajes tradicionais, se a universidade é laica, a mesma não deveria impedir a manifestação religiosa de qualquer natureza.

O jejum em Guiné-Bissau nos relatos de Hadid está para além da privação dos prazeres materiais; é um período de solidariedade, um mês em que havia um maior empenho no auxílio aos menos abastados:

Porque tipo, no mês do jejum é quase uma campanha, onde pessoas fazer doação, tipo bondade, ajudar aos outros, caridade. Porque... todo mundo procura aquela benção, e aquele negócio de bondade que todo mundo... aí a gente cozinha na nossa mesquita e convida todo mundo pra vir quebrar jejum lá, no final do dia, quase trinta dias a gente fazia isso. (Hadid)

O discurso de Hadid revela uma preocupação com a permanência em meio a um contexto de rupturas. Enquanto as maiorias dos muçulmanos eram uma possibilidade no de não manter muitas práticas que se tinha em Guiné-Bissau, este interlocutor pensava em um enfrentamento como forma de fortalecer o vínculo com a religião. O fato de estar no Brasil não deveria ser impedimento para continuar na sua crença e afirmando-a. Enquanto as mídias sociais insistiam em colocá-lo como homem-bomba, a resistência em afirmar que a religião difere daquilo que se propagado.

O sentido do mês de ramadã para Furcan está na memória de ligação com o Profeta e com Allah. Muitas pessoas que passam meses sem frequentar a reunião de muçulmanos, retornam para um fortalecimento do grupo.

E também outra coisa, fortificar propriamente a prática religiosa, porque no mês de Ramadã, a pessoa deve intensificar mais na reza em se intensificar mais em fazer a súplica porque é importante, são as recomendações deixadas pelo nosso querido profeta mostrando de que a importância de reza, a importância de súplica, no mês do ramadã, porque tem uma grande importância, que as pessoas não devem deixar, por exemplo, perder oportunidade de aproveitar aquela gratidão que o Senhor nos oferece neste mês, então devemos aproveitar o máximo, fazer coisas boas para que tenhamos uma recompensa melhor. (Furcan)

O mês é colocado como uma oportunidade de mudança, mesmo que pratiquem atos considerados ilícitos para a religião, como o que Furcan chama de “adulteria” - que seria o fato de se relacionar com mulheres fora do casamento -, consumo de bebidas alcoólicas e proteína suína, no mês sagrado, essas práticas são reduzidas, ou até deixadas de lado em prol do sentimento de se obter a gratidão de Allah.

Furcan afirma um cumprimento do jejum durante todos os dias do mês. Ao final do mês há uma confraternização no fechamento do jejum, o que, para Furcan, representa um choque de moralidade quando chegou ao Brasil. Os muçulmanos comemoravam o fim do mês sagrado com bebidas alcoólicas, o que suscitou questionamentos da parte do interlocutor:

Acontecia por exemplo, aqui, quando as pessoas foram à reza e voltaram da Fortaleza, fazem aquela... festinha, né? Só que, quando eu cheguei aqui, então eu vi de que... porque eu fui à festa, cheguei lá, sentei para observar. Eu vi que havia coisas que é proibido na religião. Se que somos muçulmano e estamos, por exemplo, dentro de uma comunidade, digamos chamar atenção de não fazer a prática... por exemplo, a discordância com a religião. Então, isso era o meu objetivo. Quando eu vi que tinha bebida alcoólica lá, por exemplo, na festa dos muçulmanos, para ocorrer bebida alcoólica...Eu disse então: “Não significa que eu vou tomar a decisão sozinho, mas vamos colocar isso na mesa e discutimos. Será que é importante para nós fazermos a festa e onde vai estar a bebida alcóolica”? Então, decidimos todos em conjunto que vamos deixar de fazer isso. Então vamos procurar uma outra forma de fazer a festa. Quem quiser pode fazer na sua casa. Se você leva bebida alcóolica, a responsabilidade é sua! Mas dentro da comunidade, ninguém não vai ser responsabilizado... Quando você bebe, você já não tem respeito! Ainda bem se você morre, quem vai dirigir a reza do teu cadáver? Aí que tá a grande questão. Veja, é por isso que a bebida alcóolica é um peso dentro da comunidade, porque isso já tira a pessoa de ser

muçulmana. A pessoa pode fazer adulteria, mas não tira aquele grande ponto de ser muçulmano, você considera mais a questão biológica, porque somos seres humanos, somos desse jeito, ainda vem a questão da adulteria. Porque uma vez me chamou atenção e isso é um teste, mas é difícil pra que o ser humano possa aguentar isso, porque você tem a sua necessidade biológica, mas a bebida alcóolica, quando você bebe e esquece, mesmo se fosse uma criança, vai ser condenado. Quando você morre vai criar um grande problema para que o seu cadáver seja rezado. (Furcan)

A propriedade com a qual Furcan se refere aos outros pilares como, por exemplo, ao Zakat, mostra um pouco da justificativa pragmática pela qual ele foi escolhido como líder. A elaboração da narrativa, as terminologias por ele utilizadas revelam a complexidade de experiências adquiridas na compreensão da religião:

As pessoas também que devem, por exemplo, dar este zakat, primeiramente é colocado uma pessoa pobre que tem todos órgãos completos, mas, infelizmente, não tem tanta facilidade em termos de vida cotidiana. Segunda pessoa que deve ser atribuída a este zakat é, por exemplo, um viajante, uma pessoa que tá no caminho de viagem. A terceira pessoa é uma pessoa, por exemplo, com deficiência. Pode ser deficiência física, depende de que tipo de deficiência que essa pessoa tem. E outra coisa, essa é propriamente a imam porque ela é imam? A imam em árabe significa fé! Acreditar em Deus! (Furcan)

Assim, para Furcan, ser muçulmano está para além da etnia a qual a pessoa pertence

Na Guiné-Bissau, para chamar os grupos, por exemplos os grupos étnicos que pertencem à religião, quando você fala a uma pessoa: “Eu Fula!”, todo mundo: “Isso é muçulmano!”. Mandinga é muçulmano, Beafada é muçulmano..., mas no conceito da religião muçulmana, quem é muçulmano? É a pessoa praticante! É a pessoa praticante! (Furcan)

Há também uma compreensão, da parte de Furcan, que muitos muçulmanos lançam mão de práticas que não são próprias da religião, nem são permitidas, buscando ‘refúgio’ em outros ritos, sendo para ajudar alguém, por meio de auxílios espirituais, a combater tristezas, insinuando trabalhos de feitiçaria, adereços presos à cintura, por vezes às mãos, escrever versículos do alcorão em tábuas e lavá-las com água para que esta proteja, utilização de búzios, previsão de futuro e outras

práticas. Ele compreende isso como um desvio às práticas da religião, pois nega a superioridade de Deus (Allah),

Porque você já tá saindo acreditando, em vez de acreditar em Deus, você tá acreditando numa outra pessoa que não tem tanto poder simplesmente ela disse que é mágico ou, pode-se dizer, uma pessoa que pode te ajudar a obter um futuro próspero, né, que todo mundo almeja. E outra coisa, dentro da Guiné-Bissau, as práticas que se fazem, às vezes, também são diferentes porque é dentro da religião muçulmana existe a prática cultural! (Furcan)

A religião media as relações afetivas dos sujeitos e isto se desenvolve na narrativa de Furcan a partir do momento em que o mesmo relata uns obstáculos referentes ao lidar com as diferenças:

A pessoa que não entende, você reza muito porque você é muito jovem, por exemplo, a questão da menina, eu tava namorando mesmo, eu tava namorando com uma menina. Só porque eu terminei com ela e a forma que ela vestia não me agrada. Entende, é contra a minha personalidade como religioso. Acabei de afastar disso, deixando isso porque a religião propriamente não permite, por exemplo, um muçulmano namorar. E para a nossa geração hoje em dia é como se fosse um tabu, dizendo uma pessoa que é muçulmana: “você não deve namorar, também é contra à religião”, mas a religião proibiu isso! (Furcan)

Algumas atividades Furcan parou de realizar quando foi adquirindo mais conhecimento sobre o Islã. A problemática exposta na fala dos sujeitos colocando a juventude como uma fase dificultosa na prática da religião, também aparece nos relatos de Furcan. Ele costumava fazer cover de alguns cantores, mas por ‘questão de respeitar o princípio’ e da busca por aplicar o conhecimento, ele parou de fazer.

Aqui, praticar a religião no Brasil não é nada fácil. Não é nada! Aí tem também no Ceará. Estamos aí na Redenção onde as pessoas nem conhecem a religião, nem sabem o que é islamismo, mas é complicado. Mas isso nós vamos tentar porque temos essa comunidade. O objetivo da comunidade é congregar as pessoas para nos recordar os nossos objetivos no mundo, porque todos nós, quando estamos sem religião neste mundo, dizemos duas palavras que ninguém vai dizer que eu não disse isso! (Furcan)

Furcan recorda até o dia que saiu de Guiné Bissau, em 6 de maio de 2014, fez escala em Cabo Verde e chegou no Brasil no dia oito. Prontamente, ele enfrentou

uma dificuldade - a dos horários das orações: a oração que deveria ser feita antes do nascer do sol, que em Guiné-Bissau seria realizada às 6h, não era possível, porque aqui no Brasil, 6h já há raios de sol. A oração que seria às 14h em Guiné, no Brasil tem de ser realizada ao meio-dia. A de 17h em Guiné-Bissau, se torna de 15h aqui, assim como a de 18:45 em Guiné-Bissau, aqui é realizada às 18h.

Outra coisa, é praticar propriamente a reza na hora exata! Na hora que está previsto porque tendo em conta a questão da ocupação. Nós estamos aqui para estudar. Aí você fica na faculdade desde de manhã até à tarde, não tem um tempo para voltar pra casa para fazer a reza. As pessoas deixam, depois quando chegam em casa, e fazem de uma vez. Mas na verdade, por exemplo, em nossa religião, não significa: “é proibido”, mas melhor fazer a reza propriamente na hora estipulada. Essa hora estipulada é mais importante, por exemplo, depois fazendo a reza numa outra hora, porque você já perdeu aquela hora. É muito importante isso, mas aqui é difícil. E outra coisa, é questão propriamente da realidade, aí, as pessoas podem fazer reza na faculdade, mas aconteceu algo aqui que levou a decidirmos numa reunião e para que deixamos de fazer a reza na faculdade porque um radialista uma vez falou de que a UNILAB estava instruindo os jovens e depois para fazer jovens terroristas mais tarde para colocar a bomba, destruir algum espaço. (Furcan)

Furcan relata que depois das declarações de Donizete Arruda, fizeram a reunião para que não fossem realizadas mais orações nas dependências da universidade e a suspensão dos encontros mensais. Para Furcan, as principais dificuldades estão nas relações humanas, pelo fato da maioria da população ser cristã:

Nós que estamos, por exemplo, na diáspora, ainda bem no Brasil que a maioria da população é cristã. Então, é difícil praticar a religião aqui. A grande dificuldade que acontece propriamente no RU e também no relacionamento, por que é que eu tô dizendo relacionamento? Quando você chega num determinado, vendo uma menina, aí você acaba, por exemplo, deixando essa menina sem cumprimentá-la e ela vai ficar muito mal. Vai dizer de que, por exemplo, você já excluiu ela e você não queria mesmo falar com ela, sem entender propriamente a tua parte, como se faz, você tá conservando a religião. (Furcan)

Aos homens da religião muçulmana, é vedado o contato físico com mulheres que não sejam suas irmãs, filhas e esposa, o que coloca os interlocutores em uma questão moral em que precisam decidir se cumprem os preceitos ou se desafiam as indicações para não serem acusados de machistas ou mesmo de excluir as pessoas do convívio social.

Considerações:

Os relatos dos estudantes sobre a experiência no Ceará, indicam uma tentativa de reaproximação, tanto da religião, como uma forma de se manterem, simbolicamente, próximos de Guiné-Bissau. Nas situações de diásporas e nas possibilidades de terem seus cultos silenciados, os indivíduos optaram por se reunirem em grupo para fortalecerem o sentimento de comunidade. Para além de ser um grupo religioso, é também um grupo que se preocupa em dialogar, tirar dúvidas a partir de uma leitura de mundo mediada pela religião. Cada pessoa narrou sua experiência, selecionando os fatos e elaborando uma reflexão sobre o sentido de ser muçulmanos no Ceará, o que implica: lidar com as diferenças culturais, com os preconceitos velados e com as divergências dentro do próprio grupo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: UMA REFLEXÃO SOBRE A ESCRITA DA DISSERTAÇÃO

Quatro estudantes muçulmanos com realidades distintas, vindos de Guiné-Bissau para estudarem no Brasil. Este foi o desenvolvimento deste estudo, que culminou na escrita da dissertação aqui apresentada. A pesquisa com os quatro muçulmanos que concordaram em fazer parte desta pesquisa, narrando saberes, experiências, visões de mundo e expectativa possibilitou uma discussão que aborda várias questões, tanto sociais, como subjetivas, quanto metodológicas.

As questões sociais abordadas aqui estão no fenômeno das migrações, que é complexo e que tem variadas motivações. O destino dos sujeitos que estão em situação de diáspora também diz muito sobre as questões sociais que permeiam os mundos dos imigrantes. No caso dos sujeitos desta pesquisa, o motivo maior do deslocamento foi o de serem estudantes de nível superior em uma universidade que busca a interiorização e a internacionalização dos saberes acadêmicos. Distantes de suas famílias, os jovens buscaram, entre os pares da mesma religião, um

fortalecimento, uma maneira de recriar uma Guiné-Bissau muçulmana no microespaço de uma residência, pelo menos uma vez ao mês.

Estando os sujeitos da pesquisa amparados por um programa que lhes garante a permanência nos países durante o período de curso e que oferece um auxílio - ainda que insuficiente - financeiro, coloca-os em uma posição diferenciada dos sujeitos indicados no início desta dissertação, cuja realidade é a de subemprego e solicitação de refúgio. O fato de falarem a língua portuguesa facilitou a comunicação, diferente dos muçulmanos senegaleses que trabalham na indústria avícola local, que precisam, além de reelaborar uma noção de cultura já estabelecida, uma adaptação à língua e as condições de trabalho que subalternizam suas condições humanas.

A afirmação de ser muçulmano africano no Ceará compreende um jogo de negociações, que passam pelo lado subjetivo de se mostrar ou não praticante da religião. Ser muçulmano é aquele que se afirma enquanto tal ou apenas aquele que pratica? O que definiria o ser muçulmano é uma questão bem mais complexa, que não pode ser analisada apenas pelo lado que segue a religião, mas aos desvios, que são relevantes para a percepção dos sujeitos enquanto aqueles que elaboram um modo de vida e mais: são capazes de compreender e refletir a cerca de suas práticas. Se há uns que conseguem cumprir com os pilares mais importantes da religião, que são as orações e o jejum de Ramadã, enquanto outros expressam as dificuldades em seguir, é porque tratam-se de individualidades que estão inseridas em situações de conflito e tentativa de unicidade.

Cada sujeito tem sua trajetória de vida, que possui alguns pontos em comum: primeiramente, a religião e, intrinsecamente, uma família que os direcionou na religião; em segundo lugar, as experiências na escola que eles chamam 'de branco' ou de 'portugueses' e a escola corânica. E por último, o fato de estudarem na mesma instituição de nível superior. Os rastros de trajetória se cruzam, mas o objetivo deste estudo não era a busca de uma unicidade, uma harmonia, mas a percepção de como os sujeitos elaboram as narrativas das suas práticas religiosas. É justamente na divergência do discurso sobre as práticas que é possível perceber a complexidade dos relatos. A não observação dos preceitos religiosos encontram sua justificativa no distanciamento do país de origem e também na influência do meio em que estão. O fato do Brasil visto como o local da 'perdição' e do 'desvio' permite compreender como

a construção midiática uma visão distante pode mediar a imagem que se tem do “outro”.

As compreensões metodológicas emergem a partir da compreensão do tempo da pesquisa. O tempo que não se limita em dizer em quantos meses o estudo foi desenvolvido ou da duração de cada entrevista, mas se trata de um tempo subjetivo, o tempo das narrativas e das trajetórias dos jovens muçulmanos que residem em Acarape/Redenção. A pesquisa possibilitou uma compreensão de mundo visto com um olhar negro, imigrante e muçulmano. O tema da pesquisa-as práticas, ou melhor, as narrativas sobre elas- tornou-se uma oportunidade de percepção dos muçulmanos guineenses como sujeitos históricos que compreendem o mundo simbólico no qual fazem parte, porque eles o elaboram, seja acompanhando ou desviando.

Se a cultura é a lente pela qual observamos o mundo, a interação entre as culturas diferentes possibilita a leitura de um mundo plural, que se baseia em concepções diversas e as práticas religiosas também são responsáveis. Não se tratando apenas de perceber o que a religião indica, mas quais são os métodos que as pessoas usam para melhor seguirem.

A busca metodológica de reescrever as trajetórias de vida, a começar por uma apresentação deles por eles mesmos, o conhecimento da família como responsáveis pelas primeiras formas de educação a eles dada, as vivências nos ensinamentos laicos e religiosos são fundamentais para que não se tenha uma impressão de uma pesquisa sem rosto e sem trajetória. As reuniões são apenas mais uma forma que eles utilizam para uma maior prática da religião, mas a observação dos preceitos e a relação entre a universidade e comunidade não muçulmana.

Bem mais do que sujeitos da pesquisa, foram laços de amizade que pude construir, a partir do respeito com o ouvir os relatos e no trato com as fontes orais. Cito também o interesse pela religião e suas vivências cotidianas, especificamente o Islã. Esta pesquisa está concluída, mas não está encerrada. É necessário que se faça novas perguntas, que se elaborem novos problemas, pois, se o mundo é dinâmico, as reflexões sobre ele o deveriam ser também.

LISTA DE FONTES ORAIS:

- Primeira entrevista com Ambiya – Redenção/ Fevereiro 2017 – disponível em acervo pessoal de Ana Eliziane Sabino;
- Segunda entrevista com Ambiya – Acarape/ Outubro 2017 – disponível em acervo pessoal de Ana Eliziane Sabino;
- Entrevista com Nahl – Redenção/ Fevereiro 2017 - disponível em acervo pessoal de Ana Eliziane Sabino;
- Entrevista com Hadid – Redenção/ Outubro 2017 - disponível em acervo pessoal de Ana Eliziane Sabino;
- Primeira entrevista com Furcan – Redenção/ Setembro 2017 - disponível em acervo pessoal de Ana Eliziane Sabino;
- Segunda entrevista com Furcan – Redenção/ Setembro 2017 - disponível em acervo pessoal de Ana Eliziane Sabino.

FONTES ELETRÔNICAS

- Nota de Repúdio às declarações xenofóbicas e racistas contra a comunidade acadêmica da Unilab – 22 de julho de 2016. Disponível em :<http://www.unilab.edu.br/wp-content/uploads/2016/07/Unilab-Nota-contra-racismo.pdf> . Acesso: 10/08/2016.
- Revista Carta Capital. *O drama dos muçulmanos nos abatedouros brasileiros* - por Cynara Menezes - 17/06/2014. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/revista/803/onde-ala-nao-influencia-3446.html>. Acesso em 23/03/2017.
- Revista UCS. *A Nova cara do Imigrante*, por Vagner Espeiorin. Ano 2 nº 11. Maio 2014

Disponível em: <https://www.ucs.br/site/revista-ucs/revista-ucs-11a-edicao/senegal-a-nova-cara-do-imigrante/> acesso 27/03/2017.

- Portal JC Online. *Comunidade Senegalesa é discreta, alegre, solidária e muçulmana* - Adriana Guarda. 10/04/2016. Disponível em: <http://jconline.ne10.uol.com.br/canal/economia/pernambuco/noticia/2016/04/10/comunidade-senegalesa-e-discreta-alegre-solidaria-e-muculmana-230247.php>. acesso em 23/04/2017.
- Tribuna do Ceará. *Com somente 141 fieis, islamismo representa parcela pouco conhecida da população cearense*. Por Renata Monte . 30/07/2014. Disponível em: <http://tribunadoceara.uol.com.br/noticias/cotidiano-2/com-somente-141-fieis-islamismo-representa-parcela-pouco-conhecida-da-populacao-cearense/> acesso 21/05/2017.
- DW. *Talibés: os escravos da Era moderna*. Vanessa Morrinhos. Disponível em: <http://www.dw.com/pt-002/talib%C3%A9s-os-escravos-da-era-moderna/a-19266819> 18/05/2016. Acesso em 20/10/2017

REFERÊNCIAS

ABD AL-ATI, Hammudah. *Islam em foco*. São Paulo: Federação das Associações Muçulmanas do Brasil, 2008.

AGUIAR, José Reginaldo. GOMES, Camila Diógenes. *UNILAB: Caminhos e Desafios Acadêmicos da Cooperação Sul-Sul*. / Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. Redenção: UNILAB, 2013

BALDÉ, Djibril. *Da exclusão a auto exclusão da população muçulmana no sistema educativo guineense*. 7º Congresso Ibérico de Estudos Africanos. Lisboa, 2010.

BARBOSA, Francirosy Campos. *Entre Arabescos, Lua e Tâmaras. Performances islâmicas em São Paulo*. Tese de Doutorado. Programa de pós-graduação em Antropologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 2007.

BARBOSA, Francirosy Campos.(Org,) *Olhares Femininos sobre o Islã: etnografias, metodologias e imagens*. São Paulo: Editora Hucitec, 2010.

BARBOSA, Francirosy Campos. Telenovela e Islã: dos estereótipos à visibilidade. *Horizonte*. Belo Horizonte. v.13, nº38. p. 771-802. abr/jun 2015. p 772

BARBOSA, Francirosy Campos. *Performances Islâmicas em São Paulo: entre arabescos, luas e tâmaras*. São Paulo: Edições Terceira Via. 2017

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BRIGNOL, Liliane Dutra; COSTA, Nathalya Drey. Migrações e usos sociais do Facebook: uma aproximação à webdiáspora senegalesa no Rio Grande do Sul. REMHU. Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana. Brasília, ano XXIV. nº 46. pp. 91-108. jan/abr 2016.

BRITO, Luciana da Cruz. *Sob o rigor da lei: africanos e africanas na legislação baiana (1830-1841)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. 2009.

CARABALLO, Simon Alfredo. *Meu Grande Amor por Jesus me Conduziu ao Islam*. São Paulo: Federação das Associações Muçulmanas do Brasil, 2008.

CARDOSO, Fabiana Fabíula. *O Líbano ausente e o Líbano Presente: espaço de identidades de imigrantes libaneses em Foz do Iguaçu*. Tese de Doutorado. Setor de Ciências da Terra. Programa de pós-graduação em Geografia. Universidade Federal do Paraná. 2012.

CHAGAS, Gisele Fonseca. *Conhecimento, identidade e poder na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado. Programa de pós-graduação em Antropologia. Universidade Federal Fluminense. 2006.

CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

COSTA E SILVA, Alberto da Costa. Comprando e vendendo Alcorões no Rio de Janeiro do Século XIX. *Estudos Avançados*. 18 (50), 2004.

FAMBRAS - *Muhammad* - Um profeta do Islã.

FERREIRA, Lusirene Celestino França. *Nas asas da imprensa: a repercussão da abolição da escravidão na província do Ceará nos periódicos do Rio de Janeiro (1884 – 1885)*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de São João del Rei, Departamento de Ciências Sociais.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FRANCISCO, Dalmir. *Comunicação, Identidade Cultural e Racismo*: In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org). 'Brasil Afro-brasileiro. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2010.

GALEFFI, Dante Augusto. O Rigor nas Pesquisas Qualitativas: uma abordagem fenomenológica em chave transdisciplinar. In: MACEDO, Roberto Sidnei. *Um Rigor Outro Sobre a Qualidade nas Pesquisas Qualitativas: Educação e Ciências Humanas*. Salvador: EDUFBA, 2009.

GARCIA, Francisco Proença. *O islão na África Subsariana*. Guiné Bissau e Moçambique, uma análise comparativa. *Africana Studia* nº 6, 2003. 65-96.

GEERTZ, Clifford. *O Saber local*. Novos Ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas*. O antropólogo como autor. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

GEERTZ, Clifford. *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2015

GOFFMAN, Erving. *Estigma*. Notas sobre a manipulação da Identidade Deteriorada. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.

GOLDENBERG, Mirian. *A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

JUCÁ, Gisafran Nazareno Mota. *A Oralidade dos velhos na Polifonia urbana*. Fortaleza, Imprensa Universitária, 2003.

LEVI-STRAUSS, Claude. Noção de Estrutura em Etnologia. In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LIMA, César Rocha; RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. Principais produtores de bens simbólicos no Islã brasileiro. *Revista Nures*. Ano X. Set. Dez. 2014.

LORIGA, Sabina. *O Eu do historiador*. *Revista História da Historiografia*. Ouro Preto. nº 10. pp 247-259. dez/ 2012.

LOZANO, Jorge Eduardo Aceves. Práticas e estilos de pesquisa na História Oral contemporânea. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos e Abusos de História Oral*. Rio de Janeiro: FVG, 2006.

MAFFESOLI, Michel. *Conhecimento comum*. Compêndio de uma Sociologia Compreensiva. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

OSMAN, Samira Adel. *Entre o Líbano e o Brasil: Dinâmica migratória e História Oral de Vida*. Tese de Doutorado. Programa de Pós -Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 2006.

PORTELLI, Alessandro. *Forma e significado na História Oral. A Pesquisa como um experimento em igualdade*. Traduções. São Paulo. 14. Fev 1997.

REAL, Edson Alexandre Santos, *Islamismo, memória e oralidade: processo de cisão da Mesquita Islã e a fundação da Mussala, entre imigrantes e brasileiros, na cidade de Belo Horizonte*. REAPCBH – Revista Eletrônica do Arquivo Público da Cidade de Belo Horizonte, número 1, maio de 2014.

REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil. A História do Levante dos Malês em 1835*. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SANTOS, Irineia M. Franco dos. *História e Antropologia: Relações Teórico-Metodológicas, debates sobre os objetos e os usos das fontes de pesquisa*. *Revista Crítica Histórica*. Ano I, nº1, Junho/2010.

SILVA, Allan Rodrigo de Campos. *Imigrantes Afro-islâmicos na indústria avícola halal brasileira*. Dissertação de Mestrado. Programa de pós-graduação em Geografia Humana. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 2013.

TCHAM, Ismael. *A África fora de casa: sociabilidades, trânsitos e conexões entre os estudantes africanos no Brasil*. Dissertação de Mestrado. Programa de pós-graduação em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco. 2012.

TEDESCO, João Carlos. “Com a faca no pescoço”: trabalho, mercado e religião. A certificação há mal e os imigrantes nos frigoríficos de aves no Sul do país. Revista Signos, Lajeado, ano 37, n. 2, 2016.

TOMASSI, Bianca Catherina Tereza. “*Assalamu Aleikum Favela*”: A performance Islâmica no movimento Hip-Hop das periferias do ABCD e de São Paulo. Dissertação de Mestrado. Instituto de Artes. Universidade de Campinas. 2011.

VELHO, Gilberto. Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades contemporâneas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.