

# REVISTA ENTRERIOS

Revista do Programa de  
Pós-Graduação em Antropologia da  
Universidade Federal do Piauí

## Antropologia e Islã: reflexões teórico-metodológicas sobre pesquisas na América do Sul e no Oriente Médio

Bruno Ferraz Bartel  
Gisele Fonseca Chagas  
(Orgs.)

Celso de Brito  
Gisele Fonseca Chagas  
(Orgs.)



REVISTA  
**ENTRERIOS**

---

Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia da Universidade  
Federal do Piauí

EntreRios – Revista do PPGANT – UFPI  
Vol. 5, n. 1

ISSN: 2595-3753  
Teresina, 2023



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – CCHL  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – DCIES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA – PPGANT  
Campos Universitário Ministro Petrônio Portela, Bairro Ininga, Teresina, Piauí.  
CEP 64049-550 – Tel.: (86) 3237-2152



#### **Reitor**

Prof. Dr. Gildásio Guedes Fernandes

#### **Vice-Reitor**

Prof. Dr. Viriato Campelo  
Comissão Editorial (PPGANT – UFPI)  
Alejandro Raul González Labale  
Carlos Roberto Filadelfo de Aquino  
Carmen Lúcia Silva Lima  
Celso de Brito  
Márcia Leila de Castro Pereira  
Maria Lídia Medeiros de Noronha Pessoa  
Mônica da Silva Araujo  
Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento

#### **Conselho Editorial**

Andréa Luisa Zhouri Laschefski – Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)  
Alejandro Frigerio – Universidad Católica Argentina / CONICET  
Christen Anne Smith – University of Texas at Austin (UT Austin)  
Daniel Granada – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)  
Gabriel Maria Sala – Università Degli Studi di Verona  
Joana Bahia – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UFRJ)  
Laura Selene Mateos Cortez – Universidad Veracruzana – Xalapa – México (UV)  
Leila Sollberger Jeolás – Universidade Estadual de Londrina (UEL)  
Lorenzo Macagno – Universidade Federal do Paraná (UFPR)  
Luis Roberto Cardoso de Oliveira – Universidade de Brasília (UNB)  
Rosa Elisabeth Acevedo Marin – Universidade Federal do Pará (UFPA)

#### **Editores Chefes**

Celso de Brito  
Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento

#### **Revisão**

Bruno Ferraz Bartel e  
Gisele Fonseca Chagas

#### **Capa**

Claudia Duarte

#### **Diagramação**

Claudia Duarte | Avellar e Duarte

EntreRios – Revista do PPGANT – UFPI  
Vol. 5, n. 1  
ISSN: 2595-3753  
Teresina, 2022

# SUMÁRIO

## Apresentação:

Bruno Ferraz Bartel | Gisele Fonseca Chagas ..... 5

## ARTIGOS

Islam vivido: búsqueda espiritual y expresión corporal más allá de la mezquita

*Lived Islam: Spiritual Search and Body Expression beyond the Mosque*

*O Islã vivido: busca espiritual e expressão corporal além da mesquita*

Arely Medina ..... 13

Projetos missionários e representações sobre a diversidade cultural: o evangelho transcultural para árabes na “Tríplice Fronteira

Silvia Montenegro..... 38

De artes e efracções: reflexões sobre uma etnografia multissituada

*Of arts and efracctions: reflections on a multi-site ethnography*

Liza Dumovich ..... 70

Os donos da Mesquita, elites locais: Etnicidade e poder no Centro Islâmico de Porto Alegre, Rio Grande do Sul

*The Mosque Owners, local elites: Ethnicity and power in the Islamic Center of Porto Alegre, Rio Grande do Sul*

Maria Alice Tallemberg Soares ..... 96

## ENTREVISTA

Percursos na Antropologia do Islã: Entrevista com Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto

Bruno Ferraz Bartel..... 114

## RESENHA

MA, Jianxiong; ABT, Oded; YAO, Jide. (Eds.). *Islam and Chinese Society: Genealogies, Lineage and Local Communities*. Abingdon: Routledge, 2020.

Thaís Chaves Ferraz | Maria Gleiciane Fontenele Pereira |

Francisca Amélia Barbosa Barros..... 124

# Apresentação

Bruno Ferraz Bartel<sup>1</sup>

Gisele Fonseca Chagas<sup>2</sup>

Na América Latina, o Islã é uma religião minoritária num contexto marcado pela pluralidade de expressões religiosas, sobretudo as cristãs católicas e evangélicas. Conforme apontado por Karam, Logroño-Narbona e Pinto (2015), a presença islâmica na América Latina e no Caribe é inscrita por meio de histórias plurais. Existem aproximadamente três períodos que expressam as dinâmicas históricas e culturais do Islã na região. O primeiro, no período colonial dos séculos XV ao XIX, definido pelo influxo de *mouriscos* ibéricos<sup>3</sup>, de africanos

---

<sup>1</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt) da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Integrante do Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM). Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt) da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Integrante do Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM).

<sup>2</sup> Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal Fluminense (UFF) e pesquisadora e vice coordenadora do Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM). Agradecimentos ao CNPq, pela Bolsa de Produtividade em Pesquisa, e à FAPERJ pela bolsa de Jovem Cientista do Nosso Estado (2019-2022).

<sup>3</sup> Gilberto Freyre, por exemplo, reimaginou explicitamente uma relação especial com os mouros. Obra-chave na construção da identidade nacional no Brasil do século XX, o livro “Casa-grande e senzala” foi publicado com o intuito de ser um estudo sócio-histórico, mas tornou-se uma “ficção fundadora” da nação. Freyre se esforçou para estudar a formação do Brasil a partir de três povos: africanos, ameríndios e europeus. Contudo, o colonizador português, para Freyre, era diferente dos demais colonos do norte da Europa, não só porque Portugal servia como uma espécie de “ponte cultural” entre a Europa e a África, mas também pela marca mourisca na Península Ibérica que moldou a colonização portuguesa no Brasil (Karam, Logroño-Narbona e Pinto, 2015).

muçulmanos escravizados<sup>4</sup> e de trabalhadores imigrantes javaneses e indianos<sup>5</sup>. Durante esses séculos, pode-se afirmar, de forma geral, que o Islã era vivenciado não apenas como uma religião, mas também como uma identidade étnica, que ia além das práticas religiosas dos indivíduos. O segundo período está ligado às migrações do Oriente Médio para as Américas entre o final do século XIX e início do século XX, o que resultou na criação de muitas das instituições islâmicas e formações comunitárias na região. Nesse período, o Islã estava ligado aos imigrantes palestinos, sírios, libaneses e seus descendentes, sendo visto principalmente como uma religião étnica<sup>6</sup>. A maioria deles se estabeleceu na Argentina, Brasil, Colômbia e Venezuela (Montenegro, 2019; Pinto, 2022). Distintas tradições religiosas islâmicas seguiram os fluxos de migração voltados para a América Latina a partir do século XX, em particular para a Argentina e o Brasil. O período mais recente começou na última década do século XX, com a crescente conversão ao Islã de não-árabes na região<sup>7</sup>. Esses novos muçulmanos rejeitam as conotações étnicas que as identidades muçulmanas adquiriram nas Américas, reivindicando e promovendo uma definição e compreensão mais universal do Islã. No entanto, novas classificações étnicas surgiram, não como marcadores das fronteiras entre muçulmanos e não-muçulmanos, como acontecia nos períodos anteriores, mas como indicadores das histórias e identificações culturais atuais dos vários grupos que compõem a comunidade islâmica (*umma*) nesta parte do mundo.

O dossiê aqui apresentado reúne pesquisas etnográficas produzidas em distintas paisagens islâmicas (México, Tríplice Fronteira e Brasil). Os artigos, cada uma à sua maneira, apontam para os fluxos simbólicos e histórias conectadas entre os cenários

---

<sup>4</sup> A presença de muçulmanos escravizados no Brasil chamou a atenção de viajantes, historiadores e antropólogos (Ramos, 1937; Bastide, 1971; Rodrigues, 2010) que puderam descrever os vestígios dessa presença e a repressão à qual os negros eram submetidos por causa de suas crenças (Montenegro, 2019). Além disso, os chamados Malês tiveram um papel fundamental em algumas das mais conhecidas revoltas contra o regime escravagista, o que mostra que eles se organizaram em torno de sua identidade religiosa e empunharam suas crenças como símbolo de libertação (Reis, 1986).

<sup>5</sup> Sobre a identificação étnica e religiosa entre os muçulmanos indianos orientais no Suriname, ver: Sinha-Kerkhoff (2015).

<sup>6</sup> Na Argentina, assim como no Brasil e em outros países latino-americanos, o maior fluxo de entrada de imigrantes entre 1880 e 1930 foi representado por sírios, libaneses e palestinos, que fundaram as primeiras instituições muçulmanas. Embora tenham entrado mais esporadicamente nas décadas seguintes, muitas dessas instituições ainda existem hoje (Montenegro, 2019).

<sup>7</sup> A conversão de latino-americanos sem origem árabe ou muçulmana fortaleceu-se a partir do final dos anos 1990. Foi também nesse período que alguns ramos do sufismo (via mística do Islã) começaram a se espalhar em países como Argentina, México e Colômbia, onde essa presença é mais significativa. Outro fenômeno associado à configuração do Islã em diferentes países latino-americanos tem sido a influência e a competição entre países como a Arábia Saudita e o Irã, após a revolução de 1979 (Montenegro, 2019).

latino-americanos e as sociedades muçulmanas médio-orientais, contribuindo para a compreensão dos processos históricos e sociais que moldam a própria região. Adotando a abordagem crítica proposta por Arjun Appadurai (2000) para os “estudos de área”, optamos por seguir uma perspectiva mais processual em relação ao que denominamos “América Latina”. Esse enfoque visa evitar as “geografias de traços” que tradicionalmente têm sido responsáveis pela criação e disseminação do conhecimento sobre o mundo, baseando-se na concepção de territórios culturais específicos e suas supostas características distintas da vida em coletividade (Appadurai, 2000).

No México, o censo do Instituto Nacional de Estatística e Geografia (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, INEGI), realizado em 2010, registrou a presença de quase 4 mil muçulmanos. De acordo com Campos (2015), os migrantes muçulmanos no México têm se concentrado historicamente em duas regiões, a saber: 1) a imigração xiita do início do século XX na região norte de Laguna e na cidade de Torreón; e 2) na Cidade do México, onde sunitas e drusos formaram a maioria dos imigrantes que chegaram na segunda metade do século XX. Ao contrário de países como a Argentina ou o Brasil, o que chama a atenção deste processo é que as mesquitas e/ou salas de oração (*mussalas*) começaram a ser construídas a partir dos anos 1980 (Montenegro, 2019).

O primeiro artigo, intitulado “Islam vivido: búsqueda espiritual y expresión corporal más allá de la mezquita”, de Arely Medina, tem o México como contexto etnográfico. O texto visa analisar os processos de diversificação religiosa para compreender, através do método narrativo, a dinâmica de três mulheres convertidas ao Islã. Do ponto de vista metodológico, a proposta atentou para os itinerários dessas muçulmanas, seguindo o percurso de seus espaços vividos e/ou habitados para compreender sua busca devocional e expressão corporal além das mesquitas. Essas expressões eram acompanhadas de aspectos advindos do campo da sensorialidade, tais como a recitação em árabe, música, movimento, emoções e imagens geradas pelo pensamento. Assim, pode-se afirmar que houve uma integração da religiosidade no cotidiano, uma vez que a perspectiva do sagrado foi incorporada às rotinas vivenciadas.

Na América do Sul, as comunidades muçulmanas têm sido foco de pesquisas etnográficas principalmente a partir dos anos 2000, o que tem contribuído para o avanço do conhecimento das identidades negociadas, rituais, práticas devocionais e experiências religiosas islâmicas em contextos culturais distintos<sup>8</sup> (Barbosa,

---

<sup>8</sup> As referências acadêmicas sobre as comunidades islâmicas concentram-se nas regiões Sudeste e Sul do país, a exemplo das cidades do Rio de Janeiro (Cavalcante Junior, 2008; Chagas, 2006; Dumovich, 2012; Ferraz, 2015;

2007; Castro, 2007; Montenegro 2000). A região da Tríplice Fronteira (fronteira entre Paraguai, Brasil e Argentina) reúne importantes comunidades muçulmanas, sunitas e xiitas, compostas principalmente por imigrantes libaneses e seus descendentes nascidos no Brasil e no Paraguai. Tais comunidades fundaram espaços institucionais, incluindo escolas, mesquitas e centros religiosos. Pioneiros árabes muçulmanos chegaram à fronteira na década de 1950, vindos do Líbano e, em menor escala, da Palestina, formando um pequeno grupo de famílias. A partir da segunda metade da década de 1980, ocorreu um fluxo mais significativo de imigrantes libaneses para a região, predominantemente em razão dos conflitos no sul do Líbano (1982-2000). Segundo algumas estimativas, existem aproximadamente 20 mil imigrantes vivendo e trabalhando nas cidades fronteiriças de Ciudad del Este no Paraguai, Foz do Iguaçu no Brasil e Puerto Iguazú na Argentina (Montenegro, 2019).

Silvia Montenegro, em seu artigo “Projetos missionários e representações sobre a diversidade cultural: o evangelho transcultural para árabes na Tríplice Fronteira”, analisa o projeto missionário da Igreja Evangélica Árabe (IEA) de Foz do Iguaçu, que tem como objetivo evangelizar árabes muçulmanos vindos tanto da Europa ou Estados Unidos quanto do Oriente Médio. A complexidade religiosa existente na região torna o papel do Islã significativo em termos locais, devido aos dilemas enfrentados pelos muçulmanos convertidos. A diversidade cultural e a paisagem étnica da Tríplice Fronteira são constantemente exaltadas como patrimônio da região, principalmente por parte da Prefeitura e das empresas de turismo locais. Nesse sentido, o projeto da IEA não se torna um empreendimento isolado, pois representa uma expressão particular dos projetos e das formas de expansão religiosa traçadas por igrejas e organizações do campo evangélico autodenominado “transcultural”, tanto na região das três fronteiras quanto no Brasil, Paraguai e em nível mundial.

Já no caso do Brasil, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), os muçulmanos somavam 35.167 pessoas em 2010. Contudo, alguns estudos apontam que o censo nacional subestimou o número de muçulmanos no país; dados etnográficos sugerem que estimativas plausíveis para 2014 poderiam variar entre 100 e 200 mil muçulmanos no Brasil (Pinto, 2013; 2015). A instituição muçulmana mais antiga é a Sociedade Beneficente Muçulmana de São Paulo, criada em 1929, en-

---

Montenegro 2000; Pereira Junior, 2011), São Paulo (Barbosa, 2007; Castro, 2007; Raietparvar, 2014), Curitiba (Marques, 2010), Florianópolis (Espinola, 2005) e Porto Alegre (Pereira, 2001; Soares, 2017).

quanto outras instituições formadas por drusos<sup>9</sup> e alauítas<sup>10</sup> datam de 1929 e 1931, respectivamente. Entre 1950 e 1972, muitas outras instituições se estabeleceram em cidades como Rio de Janeiro, Curitiba e São Paulo. Segundo Paulo Pinto (2015), durante as décadas de 1980 e 1990, a disponibilidade de financiamento proveniente da Arábia Saudita e do Irã, bem como da Jordânia e dos países do Golfo, permitiu que comunidades e instituições muçulmanas construíssem mesquitas no Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Campo Grande, Cuiabá, Brasília e outras cidades dos estados do Paraná e São Paulo. A última década, contudo, vem presenciando mudanças nas configurações do Islã no Brasil, com o aumento de conversões de brasileiros e a chegada mais expressiva de muçulmanos oriundos de outros universos, como Turquia e países africanos, como imigrantes e refugiados.

É neste contexto que o artigo “De artes e efrações: reflexões sobre uma etnografia multissituada”, de autoria de Liza Dumovich, se insere. No artigo, destaca-se a dimensão individual dos serviços religiosos oferecidos pelo movimento Gülen. Esses serviços visam construir sujeitos devotos por meio da incorporação de disposições morais, cognitivas e afetivas baseadas nos princípios da tradição islâmica da Turquia. A proposta metodológica da autora visou abordar a mobilidade de grupos sociais marcados por contextos islâmicos transnacionais. O caráter da etnografia multissituada destacou as conexões do movimento Gülen entre Brasil, Argentina, EUA e Turquia. Os resultados evidenciam a existência de múltiplos significados, imaginações e emoções que conectam os participantes ao centro difusor como uma comunidade moral global.

O artigo de Maria Alice Tallemberg Soares, em “Os donos da Mesquita: elites locais, etnicidade e poder no Centro Islâmico de Porto Alegre, Rio Grande do Sul”, analisou as relações de poder entre homens palestinos e outros membros da comunidade muçulmana na cidade de Porto Alegre (RS). A exaltação da etnicidade palestina e o uso do árabe como língua dominante no Centro Islâmico puderam ser entendidos como uma forma de delinear fronteiras étnicas dentro da mesquita. Isso é evidenciado pelos quadros e objetos dispostos no espaço da mesquita local.

---

<sup>9</sup> Os drusos concentram-se principalmente em países como Síria, Líbano e Israel. Apesar de terem sua origem histórica no ismailismo (a maior parte dos ismailitas atualmente segue a autoridade religiosa de Agha Khan), os drusos não se reconhecem como parte do xiismo (Pinto, 2010).

<sup>10</sup> Entre os xiitas, aqueles que aceitaram Musa al-Kazim (745-799) como líder (*imam*) continuaram como um grupo coeso até o décimo-primeiro imam quando houve uma nova cisma que deu origem aos alauítas (Pinto, 2010). A genealogia religiosa dos alauítas é extremamente complexa, uma vez que inclui vertentes xiitas setimanas, undecimanas e duodecimanas (*jafari*) (Mervin 2002).

Na seção “Entrevista”, o professor e coordenador do Núcleo de Estudos do Oriente Médio da Universidade Federal Fluminense (NEOM/UFF) Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto comenta seu percurso intelectual nos estudos sobre o Islã no Oriente Médio e no Brasil. O professor destaca que atualmente a Antropologia do Islã no Brasil se articula a partir de dois eixos: a produção científica de pesquisadores que possuem pesquisas realizadas em comunidades muçulmanas no Brasil e a de pesquisadores que também tiveram experiências de trabalho de campo em sociedades de maioria muçulmana no Oriente Médio e no Norte da África. Isso permite, segundo ele, uma circulação de ideias entre pesquisadores com experiências etnográficas plurais, possibilitando a elaboração de olhares antropológicos ancorados em realidades sociais e culturais diversas.

Neste sentido, o presente dossiê é uma contribuição aos estudos sobre Antropologia do Islã no contexto latino-americano, somando-se à literatura já produzida principalmente a partir de núcleos de pesquisa ligados a programas de pós-graduação. Adicionalmente, nos últimos anos, tem-se notado um processo de internacionalização das pesquisas a partir da ida de pesquisadores latino-americanos, sobretudo brasileiros, às sociedades muçulmanas do Oriente Médio a fim de ampliarem os universos teórico-metodológicos dos seus estudos e desenvolverem as suas etnografias e redes acadêmicas no exterior<sup>11</sup>. Convidamos, portanto, os leitores para refletirem sobre as complexidades das configurações do Islã nos artigos aqui apresentados.

---

<sup>11</sup> Uma consulta parametrizada nos diretórios de grupos de pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) no Brasil aponta para a existência de cinco grupos que contemplam a região do Oriente Médio/Magreb nas áreas de: Antropologia (Núcleo de Estudos do Oriente Médio – NEOM / UFF - <https://neom.uff.br/>), Ciência Política (Grupo de Estudos Oriente Médio e Magreb – GEOMM / PUC Minas - <http://www.geomm.com.br/>), Comunicação (GRUPIC - Grupo de Pesquisa Imagens em Conflito: Estética e Política no Cinema do Oriente Médio - UAM), Direito (Grupo de Estudos em Direito Internacional, Migração e Cultura do Oriente Médio - LEIn / UFSM) e História (Núcleo de Estudos do Oriente Médio - NEOM / USP).

## Referências:

- APPADURAI, Arjun. (2000). Grassroots Globalization and the Research Imagination. *Public Culture*, v.12, n.1, p. 1-19.
- BARBOSA, Francirosy Campos. (2007). *Entre arabescos, luas e tâmaras: performances islâmicas em São Paulo*. Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- BASTIDE, Roger. (1971). O islã negro no Brasil. In: *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora. p.203-218.
- CAVALCANTE JUNIOR, Claudio. (2008). *Processos de Construção e Comunicação das Identidades Negras e Africanas na Comunidade Muçulmana Sunita do Rio de Janeiro*. Mestrado em Antropologia. Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- CAMPOS, Camila Pastor de María (2015). Guest of Islam: Conversion and the Institutionalization of Islam in Mexico. In: *Crescent over Another Horizon*. Austin: University of Texas Press. p.144-189.
- CASTRO, Cristina Maria de. (2007). *A construção de identidades muçulmanas no Brasil: um estudo das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás*. Doutorado em Ciências Sociais. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos.
- CHAGAS, Gisele. (2006). *Identidade, conhecimento e poder na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro*. Mestrado em Antropologia. Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- DUMOVICH, Liza. (2012). *Ya Habibi: Crise de Vida, Afeto e Reconfiguração do Self Religioso na Conversão de Mulheres ao Islã na Mesquita da Luz*. Mestrado em Antropologia. Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- ESPINOLA, Claudia. (2005). *O véu que (des)cobre: Uma etnografia da comunidade árabe-muçulmana em Florianópolis*. Doutorado em Antropologia Social. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- FERRAZ, Thais. (2015). *Halal, Haram e o Possível: Senso Moral e Razão Prática Entre Muçulmanos Sunitas no Rio de Janeiro*. Mestrado em Antropologia. Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- KARAM, John; LOGRONO NARBONA, María del Mar; PINTO, Paulo Gabriel Hilu da. (2015). Introduction. In: KARAM, J.; LOGRONO NARBONA, M.; PINTO, P. *Crescent over Another Horizon*. Austin: University of Texas Press. p.1-21.
- MARQUES, Jakson. (2010). *Muçulmanos em Curitiba: uma análise das dinâmicas identitárias a partir do jornal Assiráj*. Mestrado em Antropologia. Curitiba: Universidade Federal do Paraná.
- MERVIN, Sabrina. (2002). Quelques Jalons pour une Histoire du Rapprochement (taqrib) des Alaouites vers le Chiisme. In: *Islamstudien ohne Ende, Festschrift für Werner Ende*. Deutsche Morgenlandische Gesellschaft, Wuzburg: Ergon Verlag. p. 281-288.
- MONTENEGRO, Silvia. (2022). Sufi Western Islam: The Muslim Latin American Landscape. In: Tottoli, R. *Routledge Handbook of Islam in the West*. London: Routledge. p.261-272.
- MONTENEGRO, Silvia. (2019). Experience of Muslims in Latin America. In: LUKENS-BULL, R.; WOODWARD, M. *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives*. New York: Springer. p.1-19.
- MONTENEGRO, Silvia Maria. (2000). *Dilemas identitários do Islam no Brasil: a comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*. Doutorado em Sociologia e Antropologia. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- PEREIRA JUNIOR, Mauro. (2011). *A Ciência Revelada: Codificação Religiosa e Racionalização na Comunidade Muçulmana Sunita Carioca*. Mestrado em Antropologia. Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- PEREIRA, Lenora. (2001). *A discreta presença dos muçulmanos em Porto Alegre: uma análise antropológica das articulações de significados e da inserção do islamismo no pluralismo religioso local*. Mestrado em Antropologia. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. (2022). Islam and Muslims in South America. In: Tottoli, R. *Routledge Handbook of Islam in the West*. London: Routledge. p.184-196.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. (2015). Conversion, Revivalism, and Tradition: The Religious Dynamics of Muslim Communities in Brazil. In: KARAM, J.; LOGRONO NARBONA, M.; PINTO, P. *Crescent over Another Horizon*. Austin: University of Texas Press. p.107-143.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. (2013). Islã em números: os muçulmanos no Censo Demográfico de 2010. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES R. *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes. p. 267-282.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. (2010). *Islã: religião e civilização*. Uma abordagem antropológica. São Paulo: Editora Santuário.

RAMOS, Arthus. (1937). As culturas negro-mahometanas. In: *As culturas negras no novo mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. p.333-349.

RAIETPARVAR, Ana. (2014). *O Leão e o Crescente: Construções da Identidade Nacional e Religiosa entre Iranianos no Brasil*. Mestrado em Antropologia. Niterói: Universidade Federal Fluminense.

RODRIGUES, Raimundo Nina (2010). Os negros maometanos no Brasil. In: *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. p. 44-77.

REIS, João. (1986). *Rebelião escrava no Brasil: história do levante dos malês*. São Paulo: Brasiliense.

SINHA-KERKHOFF, Ellen Bal, Kathinka. (2015). Ethnic and Religious Identification among Muslim East Indians in Suriname (1898-1954). In: KARAM, J.; LOGRONO NARBONA, M.; PINTO, P. *Crescent over Another Horizon*. Austin: University of Texas Press. p.63-81.

SOARES, Maria. (2017). *Para além do sagrado: uma etnografia das práticas femininas no Centro Islâmico de Porto Alegre*. Mestrado em Antropologia. Niterói: Universidade Federal Fluminense.

# Islam vivido: búsqueda espiritual y expresión corporal más allá de la mezquita

*Lived Islam: Spiritual Search and Body Expression beyond the Mosque*

*O Islã vivido: busca espiritual e expressão corporal além da mesquita*

**Arely Medina**

Doutora. en Ciencias Sociales, CUCEA, Universidad de Guadalajara

## Resumen

Este artículo presenta reflexiones en torno a la búsqueda espiritual de tres mujeres mexicanas conversas al islam. Desde un enfoque cualitativo se analiza el contexto del islam en México respecto a los procesos de diversificación religiosa para comprender a través del método narrativo las dinámicas de estas tres mujeres conversas al islam. Desde la perspectiva de la religión vivida se hizo etnografía sobre cómo se piensa el islam, se externaliza y se corporiza. La propuesta metodológica es poner atención a los itinerarios de estas tres musulmanas para salir de la mezquita y seguir la ruta de los espacios vividos y habitados.

Palabras clave: Islam vivido, consumo cultural, espiritualidad, corporalidad, México.

## Abstract

This article presents reflections on the spiritual search of three Mexican women converts to Islam. A qualitative approach analyzes the context of Islam in Mexico regarding the processes of religious diversification to understand through the narrative method the dynamics of these three women converses to Islam. From

the perspective of lived religion, ethnography was made on how Islam is thought, externalized, and embodied. The methodological proposal is to pay attention to the itineraries of these three Muslim women to leave the mosque and follow the route of the lived and inhabited spaces.

Keywords: Lived Islam, cultural consumption, spirituality, corporality, Mexico.

## Islam en México

El islam contemporáneo en México que comenzó a desarrollarse a finales del siglo XX está compuesto por una mayoría conversa y una minoría migrante. Cada localidad ha permitido particularizar la práctica colectiva de las comunidades y en gran medida la práctica y percepción individual del musulmán en México. Es decir, hablamos de una diversidad de historias, procesos de asentamiento, agrupaciones, doctrinas, prácticas colectivas y trayectorias individuales, resultado de otros procesos mayores tales como el proselitismo internacional, la educación islámica, las migraciones, los contextos religiosos locales, la etnicidad, las experiencias personales, los flujos de información, como procesos de desinstitucionalización religiosa.

El islam en México crece, aunque marginalmente si lo comparamos con otras adscripciones religiosas, pero su aumento es visible. En el censo de población y vivienda de 2020 se registró la presencia de 7,982 musulmanes; casi duplicando su número respecto al año 2010 donde se registraron 3,760 musulmanes, y diez años antes, en el 2000 sólo se registraron 500 musulmanes. Su crecimiento ha involucrado dinámicas que van más allá de los espacios colectivos y el aumento de mezquitas, está relacionado con la movilidad versátil del mensaje islámico que logra asentarse de manera flexible a las necesidades locales y en ella las individuales, por lo que seguir estudiando al islam como una práctica que se desarrolla dentro de la mezquita, limita la comprensión de su presencia y sus variadas formas de practicarse.

La práctica islámica ha tomado rutas diversas que amplían la oferta islámica, esto va aparejado del uso de espacios alternos que permite su difusión ya sea como proselitismo religioso, como oferta cultural, educativa o altruismo. Observar metodológicamente estos itinerarios del islam que lo movilizan hacia a otros espacios permite también comprender otras formas de acción y autonomía de los musulmanes. Creo pertinente reflexionar las trayectorias que salen del margen colectivo y

sobre todo que desinstitucionalizan la práctica para comprender cómo se vive el islam: incorporando la creencia como un conjunto de prácticas que trascienden la mezquita y logran desenvolverse en el mercado espiritual y cultural, así como en espacios cotidianos.

La reflexión que acompaña esta investigación versa sobre los itinerarios del islam en dos espacialidades, la Ciudad de México y Guadalajara, para observar la movilidad de la oferta islámica y cómo es susceptible de situarse en espacios no ortodoxos y mezclarse con otras ofertas religiosas, espirituales, culturales y de bienestar como son las terapias alternativas. A través de la narrativa e itinerarios de tres conversas al islam se busca observar cómo participan de una práctica islámica a veces distanciada de la ortodoxia y cómo viven el islam a través de las materialidades, hábitos y prácticas corporales. El trabajo de campo se dio en dos momentos: en 2010 en la Ciudad de México con la conversa al sufismo y terapeuta en Constelaciones Familiares (TCF), Leyla Fátima; y entre el año 2019 y 2020 en Guadalajara con las conversas al islam Habibah y Aisha Aguirre. Cabe mencionar que hubo un antecedente de observación sobre las prácticas intersticiales que se viven a través del islam, el sufismo y las CF con nuestra participante, Leyla Fátima (MEDINA, 2019); y las experiencias de la religión vivida en Guadalajara a través del caso de Habibah.

## Búsqueda espiritual y consumo cultural

La religiosidad contemporánea es resultado de los efectos seculares que trajo aparejada la modernidad y con ella la globalización y transnacionalización. Casanova (2007) distingue tres tipos de secularización; uno como decadencia de las creencias religiosas, aquí podríamos vincularlo a las posturas clásicas de la evolución o estadios sociales, Comte y Marx estarían más que de acuerdo, incluso lo postulan como un proceso universal del desarrollo humano. Una segunda acepción se entiende como la privatización de la religión y precondition para la vida democrática y liberal. Muchas sociedades actualmente guardan en su constitución la libertad de creencias y la separación entre religión de los asuntos públicos y políticos. Esto nos lleva a la tercera forma, la que distingue las esferas seculares, el estado, la economía y la ciencia emancipadas de las creencias religiosas. Casanova entiende estas tres acepciones como proposiciones independientes que dan diferentes modelos de secularización en diferentes sociedades.

Esta explicación es importante porque nos permite comprender los paradigmas teóricos con los que se entiende la actual religiosidad y la presencia variada de sistemas de creencia. El paradigma europeo sostiene el declive de las creencias y prácticas religiosas, mientras el estadounidense supone que su nación surgió como un estado secular, aunque como señala Casanova (2007), las evidencias históricas muestran otras realidades. Entender la religiosidad contemporánea en México, que es el caso que nos ocupa, es atender el proceso de secularización pero situado en sus propias circunstancias. En el caso mexicano, como latinoamericano, sabemos que la religiosidad y las creencias se siguen viviendo de múltiples maneras y están presentes en varias dimensiones de la vida cotidiana. En este contexto también se observa la pérdida del monopolio católico como muestra de la relajación de las tradiciones, la falta de confianza en el sistema y como resultado también de la incursión de otras religiones o prácticas, lo que se va sumando a la tendencia a la desregulación de las ortodoxias, la desacralización, la competencia entre creencias y prácticas, así como la convivencia o fusión entre estas. Sobre esto último, Bastian (2011) señala que en nuestro contexto latinoamericano el mestizaje se ha mantenido tradicionalmente, por lo que la hibridez no es un elemento radicalmente nuevo como en sociedades europeas. El mestizaje tampoco es estrictamente resultado de una individualización, sino que la religiosidad se sigue viviendo colectivamente. Más bien se genera una tensión entre institución, colectividad e individualidad que trae como resultado recomposiciones religiosas entre lo institucional y las prácticas individuales. Respecto al monopolio católico latinoamericano, Parker (2008) evidencia dos tendencias: la no pertenencia a alguna religión, es decir, los *sin religión* que no los aparta de creer en algo o bien, creyente sin pertenencia a una iglesia o *a su manera* como resultado de la desconfianza institucional. En el caso mexicano hay cambios considerables que se expresan en la movilización o conversiones religiosa y no necesariamente en la pérdida de fieles, sino en las formas cómo se práctica y se definen los fieles, por ejemplo como “católicos a su manera” o “por tradición” (HERNÁNDEZ, GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, DE LA TORRE, 2016).

En esta línea, no se trata de reducir la dinámica religiosa simplemente a un declive o disminución, sino a una comprensión de cómo la dimensión religiosa sigue manteniendo un lugar en la vida social. Talal Asad suscribe que lo secular no es la emancipación de la humanidad respecto a la religión, sino cómo la religión se reubica (cfr. CASANOVA, 2007, 4). Si bien la modernidad trajo aparejada una suerte de individualismo, la religión como sistema toma variadas formas respecto a cómo se cree o cómo los individuos

adquieren grados de compromiso con su religión, incluso como transforman a ésta, derivado de los procesos sociales que van estructurando a la sociedad misma.

Berger (1999) en su clásico, *Dosel Sagrado*, manifiesta que la secularización lleva en su propio peso la pluralidad religiosa y la desmonopolización de las tradiciones religiosas, lo que condujo a aperturar un mercado religioso: “El resultado es que la tradición religiosa que antes era autoritariamente impuesta, ahora es un producto que depende del *marketing* (...) es más que nada una situación de mercado” (198). Mardones (2005) expresa que los procesos seculares son transformaciones estructurales que se dan entre el capitalismo neoliberal, la empresa, las multinacionales, la organización en red, las descentralizaciones que logran las acciones en red, el poder, el pluralismo y la competitividad. La modernidad tardía o hipermodernidad ha sido un proceso que deja atrás a la sociedad de producción para ser una sociedad de consumo, se expresa en la imagen de una sociedad red, donde la hiperconectividad a través de sus múltiples herramientas ha logrado que la vivencia y percepción de espacio-tiempo y las relaciones sociales que se generan, sean fenómenos que movilizan no sólo al sector económico, sino a diversos agentes que se mueven en diferentes escalas y dimensiones en un campo social transnacional (SCHILLER y LEVITT, 2004). En la dinámica transnacional se da la globalización de lo sagrado que muchas veces va de la mano de los aspectos culturales, ya que la religión puede ser un performance de actos culturales (LEVITT, 2007)

Parker (2008) observa para el caso latinoamericano que el pluralismo religioso es resultado de la cultura del consumismo, la nueva economía, los medios de comunicación en masa, como la renovación de los movimientos sociales y étnicos. En la religión se generan cambios en las formas en cómo se expresan las religiones y las religiosidades, hay creencias y mensajes más heterodoxos derivados del pluralismo. Hay mezclas, hibridaciones, circulación constante de bienes simbólicos y capitales religiosos.

Frigerio (2005) retomando a Stark y Iannaccone (1993) considera, a diferencia de Berger cuando habla del pluralismo y el mercado religioso, que los sistemas de creencia no pierden credibilidad, y que es justo el pluralismo el que permite que los actores adquieran compromiso con sus elecciones, lo que para Mardones (2005, p. 109): “El mercado ha penetrado en el mundo de lo sacro y reduce a mercancía el mundo religioso”.

En este mercado religioso, la teoría de la elección racional supone la abierta competencia entre sistemas de creencia o religiones y su relación con la religiosidad individual. En esta dinámica, el individuo es un actor que figura como proveedor, gestor

de los bienes de salvación, o consumidor. El mercado abre ofertas de los bienes escasos como son las promesas de la salvación, poderes sobrenaturales, vida eterna, felicidad, amor y es en la producción e interacción colectiva donde puede observar cómo estos bienes y recompensas se legitiman.

La dinámica con la que se hace presente el islam en México se inscribe en la modernidad tardía e hiperconectividad, en los procesos de movilización religiosa, cultural y económica. El islam se ha transnacionalizado a través de diferentes agentes religiosos como los institucionales, pero también hay otros agentes que no siempre su intención principal es el proselitismo, entre estos actores figuran los creyentes que comparten su fe, los migrantes, los turistas, las agencias culturales e incluso profesionistas. Se genera una movilización que permite que el islam llegue de variadas formas y dimensiones. En el caso de México el islam ha incursionado no necesariamente de la mano del proselitismo institucional, apenas contamos con el caso murabitun en Chiapas y el movimiento Ahmadiya, y la *dawah* internacional que llega sólo después de que una comunidad se instaló. Es más común que el islam venga de la mano de viajeros que al entrar en contacto con este sistema de creencia se convierten y se ven impulsados a la organización comunitaria, también por migrantes, por los medios de comunicación, por la industria cultural y la circulación de elementos culturales tales como la gastronomía, la música tradicional, los idiomas, y objetos variados.

La presencia del islam en México está compuesta por una mayoría de conversos que eran católicos, una minoría de cristianos y entre estos dos antecedentes se combina el tipo de buscadores espirituales. Respecto a los musulmanes de origen migrante, se encuentran los árabes, turcos y paquistaníes. Entre los árabes y turcos destaca una mayoría masculina; mientras que la migración paquistaní se caracteriza por ser familiar. Cada actor ocupa un lugar en la circulación del islam y genera itinerarios que en lo individual van tomando forma en el escenario local.

Por ejemplo, es notable que los primeros conversos al islam se hallan iniciado en un contexto de migración entablando amistad o noviazgo con musulmanes extranjeros, o bien tras el uso de tecnologías de la información y comunicación, también es notable la presencia de la *dawah*<sup>1</sup> internacional, que al mismo tiempo que trae una oferta religiosa, lleva consigo dinámicas culturales de los lugares de desarraigo. En el caso de la migración, los musulmanes que llegan al país no sólo se integran a

---

<sup>1</sup> Se refiere al proselitismo, aunque en el islam no se considera parte de la práctica, por lo que la primera acepción de la palabra *dawah* es llamar a otros por medio de los ejemplos y la palabra.

una comunidad religiosa, sino que son participes de la sociedad y cultura, buscan estrategias de integración económica, social y cultural, en las cuales se va dejando una marca de prácticas deslocalizadas al mismo tiempo que ellos se vuelven en consumidores de lo local (HERNÁNDEZ, 2018; MEDINA, 2020).

En su conjunto, estas dinámicas han sido parte de las rutas que dan forma al islam en México, pues no sólo se trata del asentamiento de comunidades o grupos islámicos, sino de la apertura a la diversidad de prácticas, doctrinas, formas de expresión, de congregación e incluso de separación. Las trayectorias individuales son un elemento clave para comprender las formas de concebir la religiosidad y los modos de socializar en una sociedad de diversidad religiosa, aunque con su particular cultura católica, abren también nuevas rutas de expresión. Por tanto, musulmanes conversos como migrantes generan dinámicas colectivas e individuales para gestionar su práctica islámica tanto al interior de la colectividad como fuera de ella.

El aumento tanto de musulmanes como de presencia migrante ha creado un mercado cultural, religioso y *halal*<sup>2</sup> (MEDINA, 2022). Previo a este mercado, estrategias mercantiles de lo sagrado ya estaban constituidas en México, y en esta mercantilización estaban presentes elementos culturales de Medio Oriente y Asia, como religiosos que convivían con otras expresiones culturales o religiosas. La dinámica de este mercado se caracteriza por la competencia de “empresas comerciales, industriales culturales, como las mismas iglesias, religiones tradicionales o nuevos movimientos religiosos, que buscan establecerse de acuerdo con la lógica de la oferta y la demanda” (DE LA TORRE, GUTIÉRREZ ZÚÑIGA; 2005, p. 10).

Los elementos islámicos presentes en esta dinámica de mercado se distribuyen de dos formas. Una que es propiamente para consumo *halal*, y otra que se oferta como parte de una experiencia cosmopolita, y ambos generalmente circulan en una oferta arabizada. En este mercado al incremento de la presencia musulmana corresponde un incremento de demanda de productos religiosos de categoría *halal*, ya sea la vestimenta, ornamentos, objetos de oración o culto y la comida, además de que todo esto está abierto al consumo de los no musulmanes. En México la promoción y venta se ofrece en redes sociales, Gutiérrez Mueller (2016) considera que una de estas plataformas es Facebook a través de grupos de venta *halal*, en general Internet es el canal de promoción. También se puede encontrar esta oferta en ferias culturales, espectáculos, poco a poco son visibles tiendas organizadas por migrantes que importan mercancía de sus

---

<sup>2</sup> Lo permitido y aceptable, en contraposición a *haram*, lo prohibido o pecado.

lugares de origen, así como el incremento de restaurantes y puestos de comida a la usanza mexicana, aunque en sus lugares de origen hay mucha similitud con este tipo de negocio. Los conversos al crear lazos de amistad o amorosos (MEDINA, 2020) en otras latitudes geográficas, aprovechan la oportunidad para importar productos *halal*, ya sea para consumo personal, familiar o venta. En su conjunto estas dinámicas, tanto para musulmanes como no musulmanes, se integran como parte de un mercado cultural y espiritual por donde transitan buscadores espirituales, buscadores de nuevas experiencias culturales o trascendentales, religiosos, o curiosos.

## Islam vivido

La religión vivida es una perspectiva que nos permite comprender cómo las personas se relacionan con lo sagrado. Se trata de la relación entre las formas humanas y las figuras santas, sus consecuencias en la vida diaria, de las relaciones entre el cielo y la Tierra (ORSI, 2006). En el escenario descrito, los individuos expuestos a la oferta pueden transitar entre diferentes propuestas, consagrarse como buscadores espirituales, ser parte o no de una comunidad y generar individualismo religioso resultado de la pérdida de la autoridad y tradiciones institucionales que a su vez permiten experiencias centradas en el yo sagrado. Lo sagrado aparece como un componente de posibilidades, lo que nos permite cuestionarnos sobre cuáles son sus características para entender qué experiencias definen lo religioso o espiritual, sus dimensiones y cómo se vive. La vida religiosa o espiritual del día a día podemos comprenderla como: “la actividad que sucede fuera de las instituciones o eventos religiosos, pero esto no significa que descartemos la influencia que esas instituciones ejercen o que descuidemos lo que sucede con la religión organizada todos los días” (AMMERMAN, 2007, p.6).

El presupuesto ontológico con el que partimos es que el mundo divino se vitaliza y se vive no a través sino por las personas, por la acción sobre las cosas, los eventos que emergen de las experiencias, se forma el mundo divino: “no necesariamente depende de las creencias de las gentes en los poderes religiosos o las cosas mágicas. Más bien, los mundos divinos son creados a través de relaciones y acciones concretas entre personas, cosas, espíritus, y deidades que toman formas tangibles como intangibles” (ISHII, 2012, p. 372). Ingold (2012) considera que hay que reconocer la vida que hay en las cosas, pues son parte de ella. En su transcurrir hay flujos y cambios, es un proceso constante de creación porque la vida es multidireccional.

En esta dinámica entonces no sólo es lo externo sino su relación con la conciencia: cuerpo y mente no están separados, los objetos no son ajenos a la acción e interpretación que los actores ofrecen, puesto que se sustenta de los hábitos, historias y prácticas culturales (MORGAN, 2005). La estética aquí toma un lugar central tanto en la vida colectiva como individual puesto que su expresión material otorga pertenencia y permite entender cómo la experiencia o comprensión de lo religioso toma forma en lo sensorial (MEYER, 2018). Hay un juicio estético y conocimiento sensible de la capacidad de percibir el mundo que se alimenta de las estructuras sociales y las sensibilidades particulares.

Las expresiones del creer son observables entonces en lo que las personas dicen y hacen (MORGAN, 2005), y en ellas está la creencia, en la corporización de prácticas y acciones, en su incorporación. Morgan explica que el creer no ocurre sin un cuerpo, su materialidad a través de los objetos, rituales, ceremonias y comportamientos diarios son su dominio físico. La etnografía del creer permite comprender como las prácticas hacen presente lo sagrado a través de dispositivos, sensaciones, imágenes, imaginarios, formas intangibles y tangibles (COHEN, 2016).

En el caso del islam este enfoque resulta pertinente puesto que los modelos clásicos nos agotan su comprensión, estudios como los de Turam (2020), Kaliszewska (2019), Jeldtoft (2011) o Sahu y Huter (2012) lo evidencian. El enfoque del islam vivido (*Live islam, everyday islam*) es otra forma de ver y entender esta práctica en relación con la agencia del creyente y la institución, su aparente homogeneidad y límites. Estos autores han encontrado por ejemplo cómo procesos de islamización reconfiguran las identidades y en ello las acciones materializadas en el consumo, los amuletos, las formas de orar y los comportamientos. Estas transformaciones llegan a ser un estilo de vida y de concebirse un buen musulmán como parte de una decisión personal en los múltiples espacios que habitan, puesto que: “ser musulmán no es algo que tú eres, sino algo que tú activamente decides hacer [...] hacer islam es practicarlo” (JELDTOFT, 2011, p. 140) ya sea en lo privado o en lo público. Y aunque se trate de una religión institucionalizada, su práctica no está exenta de ser activada mediante otras creencias donde el individualismo y el pragmatismo están conectados, así podemos comprender que el islam pueda compartir con la práctica de reiki y generar una visión de salud, amor, donde dios es el mismo poder universal (JELDTOFT, 2011), o donde la etnicidad permite configurar la práctica (KALISZEWSKA, 2019); o reflexionar sobre el género o las actividades seculares (TURAM, 2020).

## Caso Léyla Fátima: se considera el sufismo como el corazón

El caso de Léyla se adscribe a la comunidad sufí Halveti Yerráhi que llegó a la Cd. de México en 1987 como resultado de la movilidad migratoria en Estados Unidos y el proyecto transnacional de la Orden Halveti Yerráhi fundada en Turquía. La primera comunidad estaba situada en Nueva York donde se adscribían mexicanos. Estos eran danzantes concheros y tras el intercambio de creencias con el *sheij* de NY y un sueño profético, llegaron con el *sheij* a la basílica de Guadalupe para solicitar permiso a la Virgen para fundar la *tekke* sufí, por lo que la comunidad en México incluye una peregrinación hacia la basílica de Guadalupe donde los derviches giróvagos danzan. Entre sus actividades también incluye las reuniones y festividades para sus integrantes, crea espacios abiertos para buscadores espirituales a través de la ceremonia del *dhirk* o remembranza, incluso su *sheija* menciona: “somos como un bebedero, así como los colibríes que beben y siguen andando, la mayor parte de la población de aquí así lo ha hecho” (cfr. GILET, 2020).

Esta *tekke* ha creado otros espacios de intercambio interreligioso y de terapias alternativas, como es el instituto Luz sobre Luz donde participan líderes religiosos, hay exposiciones culturales, religiosas y capacitación como oferta de terapias de salud y bienestar, como la Terapia de Constelaciones Familiares (TCF) (Medina, 2019). Aunque cada lugar mantiene sus fronteras, éstas han sido vinculadas por sus participantes. Algunos sufíes se han preparado por ejemplo en la TCF, de tal manera que al integrarlas como parte de su profesión ocupan un lugar en la creencia cosmogónica que se tiene, en este caso con el islam sufí, como podrá observarse con este caso.

Su nombre islámico es Léyla Fátima, lo adquirió en 1990 después de tomar la mano, es decir, su ritual de conversión con la comunidad sufí Halveti Yerrahi, dar los cuatro pasos guiados por los cuatro profetas: Abraham, Moisés, Jesús y Muhammad. Léyla vive en la Ciudad de México y cuenta con estudios universitarios, es licenciada en educación especial en el área de audición y lenguaje, maestra en comunicación y tecnología educativa además ha obtenido certificaciones en acupuntura, biodescodificación emocional, psicoterapia corporal, TCF, y método Yuen.

Antes de entrar al islam a través del sufismo era practicante de yoga por lo que cuando llegó por primera vez a la *tekke* encontró similitudes con la meditación, el estar descalzos en el recinto de oración y seguir una norma alimentaria.

Su asistencia a la *tekke* le hizo acercarse a la TCF, ya que arriba del recinto está el Centro de Salud Sistémica, Instituto Luz sobre Luz, donde entre el año 2005 y 2007 se formó como consteladora familiar a través del Centro de Constelaciones Familiares Sowelu A.C y del Instituto Hellinger Landshut de Alemania, perteneciendo a la 8ª generación. En Luz sobre Luz entre el año 2010 y 2012 formó parte de la primera generación de la Formación Internacional en Nuevos Avances de las Constelaciones Familiares.

En su trayecto como musulmana, Léyla asistió a otras comunidades islámicas de la zona, pero observó que había una presencia muy masculina que le hizo sentir incomoda a diferencia de la *tekke*, donde además es dirigida por una *sheija*, “Acá si hay muchos hombres, pero son como más dulces, como más suaves, y acá (otra comunidad) yo los sentí como más friitos<sup>3</sup> [sic]”. La organización de la *tekke* está dada por una mujer que se convirtió en *sheija* y eso ha permitido romper con los estándares ortodoxos del islam. Explica además que la convivencia es neutral para todos en la *tekke*, y donde el ritual del *dhirik* que es parte de la remembranza, tiene mucho de eso: “Estamos en círculo, músicos adentro, mujeres, hombres, los que van a cantar o tocar, luego está el círculo de mujeres, afuera el círculo de hombres”. Léyla me compartió su experiencia, me invitó a participar de un *dhirik* un jueves por la noche, en efecto, hombres y mujeres comparten el mismo espacio y se integran a través de la danza que crea varios círculos, el cuerpo ocupa un lugar importante no sólo en la convivencia con el otro, sino en la dinámica de recrear a través del ritual el movimiento y la unicidad. A través de la remembranza que consta de la recitación continua del *La Illahe Illalah* (No hay más dios que Allah) y la respiración profunda mientras también se recitan los 99 nombres de Allah con un movimiento del cuerpo que se inclina de derecha a izquierda mientras la música suena y el derviche al centro comienza sus giros, visualmente parece que se eleva, el calor corporal se intensifica, los movimientos aumentan su velocidad, y se percibe cierto trance en algunos presentes, este trance va disminuyendo conforme todos al unísono van alentando el ritmo y se realiza la oración.

Para Léyla esta parte ritual es importante, explica que el sufí se vacía al girar, no sólo el derviche sino los acompañantes al danzar en círculo forman el giro: “el punto es vaciarse, empezamos sentados, dice la *sheija* –Permítenos levantarnos con las

---

<sup>3</sup> Friito se refiere a ser frío, que en la descripción toma la forma de una persona distante o indiferente.

vestiduras-, tus vestiduras y soltar, desaparecer de ti, eso es el psique, soltar todo el rollo de todos los días [...] y llega un momento en que sale una especie de ascensión, hasta que llega un momento en que empezamos –*aaahhh, uuhhh, oohhh*- que es mucho manejo del aliento, para barrerse y dejar que el corazón sea”.

Léyla comentó que los inicios de la comunidad en México están vinculados a las danzas concheras de la mesa del Santo Niño de Atocha, y que no hay ningún punto inflexible ya que todo se trata de la unicidad; “La visión finalmente es la esencia, de donde viene todo y que finalmente yo creo no hay mucha diferencia”. Incluso comenta que quedó la tradición de invitarse a participar en velaciones de los concheros, por ejemplo el día de muertos, es bien sabido que el 12 de diciembre de cada año, que se conmemora a la Virgen de Guadalupe en la Basílica y varios grupos danzantes asisten, los derviches no son la excepción como parte del reconocimiento de la llegada de la comunidad. Para Léyla es fácil ver que el sufismo es un abrazar la diversidad puesto que tiene puntos de encuentro con otras tradiciones y culturas, pero sobre todo porque considera que todo viene de Dios: “Dios hace lo que quiere, y si él hace lo que quiere, pues creó todas las culturas, creó todas las formas y creó todas las religiones, entonces ¿Por qué iba a ver problema con nosotros, si el que manda es Dios? Entonces pues punto”. Esa facilidad de convivencia y aceptación también la observa en que muchos sufís de su comunidad han pasado por otras prácticas, han sido buscadores espirituales. El vínculo entre una tradición y otra está en que ambas reconocen la unicidad y el origen de todo, en el caso del islam es Allah, y en el sufismo el corazón juega un papel importante no sólo en el cuerpo sino como representante del Yo, del alma. Léyla retomando siempre en sus intervenciones la imagen de la unicidad explicó que su acercamiento y comprensión al islam fue de la mano con el aprendizaje de la TCF, “Así fui profundizando más en el islam, como finalmente se considera el sufismo como el corazón”. Comenta que cuando fue aprendiendo más del islam le parecía curioso encontrar eco con sus estudios de psicoterapia corporal, porque se trataba de: “Desarmar el rollo emocional a partir del cuerpo [...] ya después de ver todo eso, valió oro”.

Léyla asiste regularmente a la *tekke* para realizar la remembranza, pero es una enseñanza que se la lleva a sus actividades cotidianas. Entre estas actividades está atender a sus pacientes y ofrecer terapia de CF. Su casa está acondicionada tanto para ser una vivienda como un espacio de consulta. En ese momento era un apartamento acogedor con decoración colorida, olor a incienso, algunos libros de consulta,

sobre la mesa su material para la TCF y cerca a los sillones un velo que lo señaló como el que usa para la oración. Pero también suele ser espacio para retiros sobre todo en ramadán. Por ejemplo, por instrucciones de la *sheija* se ha abstraído en ejercicios espirituales, además del ayuno obligatorio en este mes sagrado. Recuerda que en una ocasión debía hacer a lo largo del día varias *Al-Fatiha* (*sura* 1 del Corán) junto a varios *raka'ah* (movimiento del cuerpo en el momento de la oración), cuando de repente al decir en árabe:

Guíanos por el camino recto ¡Pum! Veo todo negro y lo que veo es cómo se están formando los mundos, justo y claro, ¿desde el vacío no? Ni siquiera atraviesa la mente, mucho menos los moralismos, mucho menos nada, solo es la esencia. Guíanos directo a la esencia, desde ahí surge todo, pero no fue una experiencia que me la dio mi intelecto, me la dio *Al-Fatiha* solito en árabe, viene de la experiencia.

La recitación en árabe para ella es importante incluso cuando no entienda el creyente porque no se trata del intelecto, sino de lo que vive: “Me vale un carajo la traducción, yo digo, olvídate de la traducción, vamos a leer en árabe. El árabe te va a dar lo que te va a dar, para que meterte con el intelecto, lo vives”.

Entender el papel del cuerpo vinculado a la psique, las emociones, el Yo, el corazón le permiten a esta sufi entender su ser y estar en el mundo. Relata que en una remembranza comprendió que al igual que la teoría de la TCF, el cuerpo es un medio para honrar a los ancestros, a los otros: “Había una parte del intelecto que estaba haciendo los intercambios de los glóbulos, y que si vienes para acá y que si honras al otro, este tipo de movimientos que hacemos, te agachas y ves al otro, desintegras al otro, ves al otro en donde ves a Dios, no como el Dios que está separado de la humanidad, todo esto es parte de eso, es tu experiencia”.

## Caso Aisha: las danzas que mencionan a Allah

Los casos de Aisha y Habibah, nuestras siguientes informantes, están situados en la Zona Metropolitana de Guadalajara y los itinerarios individuales que nos llevan hasta la Cd. de México y en el caso de Habibah hasta Egipto. Sus historias surgen en la joven comunidad islámica de Guadalajara fundada en 2009. El actual islam en Guadalajara está representado por varios grupos resultado de las trayectorias individuales, la capacidad de agencia de los conversos, los procesos de identidad étnica y conversa, la movilidad interreligiosa, la creciente desafiliación de

la ortodoxia, y la resignificación de los marcos normativos. La constante movilidad trajo como resultado la presencia de sunnas, shías, y guiños con el sufismo e incorporación de prácticas variadas.

Esta comunidad llamada Islam Guadalajara, se inscribió en las prácticas tecnológicas, experiencias viajeras de buscadores espirituales o cosmopolitas (MEDINA, 2014) no sólo de conversos sino de migrantes árabes, paquistaníes, turcos y de India. El inicio de esta comunidad presenta dos dinámicas: 1. Ser itinerante y lograr resignificaciones de lugares de oración, esto permitió que la comunidad fuera flexible ante las circunstancias y mantuviera un dialogo respecto a la diversidad religiosa e hiciera una propia lectura de una sociedad católica; y 2. integrar la diversidad islámica tanto de migrantes como conversos, donde las prácticas culturales de los migrantes no eran problema y en ocasiones eran absorbidas por los conversos como pautas a seguir, pero otras tantas se tomaban de otras fuentes de información resultado de las trayectorias individuales de los conversos, algunos como buscadores espirituales, además del bagaje católico resultado de su primera socialización religiosa.

En 2010, la diversidad trajo escisiones, no sólo doctrinales, sino de etnicidad y cultura. Nació el grupo shía, e Islam Guadalajara poco a poco se separó entre migrantes y conversos, de tal forma que en 2015 una mayoría conversa fundó la mezquita Isa Ibn Maryam e Islam Guadalajara quedó en manos del grupo migrante. Aparece también Dawah-lajara con actividades proselitistas en el espacio público para minimizar la islamofobia y promocionar una religión desde el altruismo y asistencia social.

En la actualidad es destacable que mientras algunos musulmanes son asiduos a una de las *musallah*, otros se mantienen móviles y pueden o no asistir a estos centros de culto. Otro espacio que se ha generado a través de los musulmanes es el mercado *halal* y su incursión es espacios heterodoxos y de oferta religiosa, cultural y de bienestar.

En este escenario se desenvuelve Aisha, una joven de 27 años conversa al islam desde el 2013, madre de dos niñas, con carrera técnica en danza folklórica y carrera trunca en enfermería. Aisha relató que siempre escuchó en su familia que su bisabuelo era marroquí pero nunca indagó ni relacionó el islam. Recuerda que sus papás, aunque católicos no fueron religiosos, eso la llevó a que en la adolescencia sintiera la necesidad de creer en un dios y comenzó su búsqueda espiritual. Más ade-

lante con el uso de las aplicaciones digitales, en específico Facebook, generó amistad con una joven marroquí donde entablaron conversaciones sobre islam, pero Aisha contaba con algunos tatuajes visibles, a lo que la joven marroquí le advirtió que con tatuajes ella no podía ser musulmana. Con el tiempo ve sus tatuajes como parte de su historia que le permite dar un significado a momentos especiales: “Tengo 14 tatuajes, me los empecé a hacer antes de convertirme. Trato de no mostrarlos, ¡No por la religión! sino porque no me gusta que la gente me esté preguntando, es algo mío, para mí. Es como una foto que cargas en la cartera, yo lo llevo en un tatuaje, son parte de mi historia”. Tras convertirse al islam, algunos musulmanes le han ofrecido pagar su eliminación a lo que ella responde: “Creo que dentro de los males no se me hace tan grave. Se me hace más grave meterte en la vida de los demás. Mis tatuajes no están agrediendo, no te están faltando al respeto”. Y continúa: “Las enseñanzas del islam van más a fondo que si tú traes aretes o no, que si traes maquillaje o no. Si en tu vida te la vives peleando con otra gente, hablando mal de otras personas, creo que de nada te sirve no llevar maquillaje. Yo ya en la vida es lo que he aprendido, respetar para que te respeten y tan tan”.

Hacia el 2012 Aisha vio publicidad de Islam Guadalajara y asistió a las reuniones. Atraída por la unicidad teológica y las bases científicas del islam,<sup>4</sup> tiempo después hizo su *shahada*. Comenzó a asistir a la *musallah*, tras ampliar los medios de información y educación islámica, su asistencia bajo. A la escisión entre migrantes y conversos, continuó asistiendo a la comunidad de migrantes porque sentía que con ellos no hay reproches ni vigilancia porque considera que ella no es una adoctrinada: “soy una creyente porque sé de lo que hablo, porque conozco lo que estoy practicando”.

Aisha antes de convertirse llevaba una relación con el padre de sus hijas, al año de conversión el entonces novio decide convertirse para formar familia, puesto que Aisha estaba en cinta. En un evento comunitario no sólo se dio la *shahada* sino que los animaron a casarse, aunque ahora considera que sintió presión. En tres o cuatro años de matrimonio islámico Aisha tuvo a su segunda hija y se separaron. Considera que su esposo dejó de practicar el islam, se interesó por la fiesta y el alcohol:

---

<sup>4</sup> Ha sido común encontrar en las narrativas de conversos mexicanos la alusión a las pruebas o señales científicas del Corán. En mi tiempo de acercamiento al islam encontré una guía de promoción proselitista en alemán, después la encontré en inglés y español, guía a la que se tiene acceso en las comunidades de conversos puesto que se distribuye a través de agencias proselitistas. El capítulo 1 versa sobre los milagros científicos en el Corán. ABU Harb, 2004. *Una breve guía ilustrada para entender el islam*. IIPH.

“Es muy difícil estar con un hombre no musulmán [...] yo siempre le pido a Allah que acerque a mí a las personas que se acerquen a él [...] he sabido salir adelante *Alhamdulillah*”.

El islam la acercó a amistades paquistaníes, quienes le enseñaron el arte de la henna, eso la llevo a las danzas indias, ahora está certificada por una red internacional en danza bhangra. Esta danza a diferencia de otras le permitió crear un puente con el islam: “Nació en el Punjáb, tiene mucha relación con el islam, la vestimenta no está destapada como otras danzas. Usan el *kurti*, pantalón y el velo. Algunas danzas mencionan a Allah, los mudras hacen el dedo hacia arriba y eso es la unicidad”. Este camino la ha llevado a ampliar su repertorio con la danza kalbelia, explicó que tiene relación con el yoga kundalini: “Es un yoga danzante, y también con el sufismo, tiene muchos giros sufíes [...] a veces con el shiismo, las letras de las canciones mencionan a Alí”. Por lo que de definir una doctrina islámica menciona que le gusta el sufismo porque es más espiritual y lo conecta con las danzas. Aunque también le gusta el shiismo porque hay respeto y admiración a la familia del profeta. Cabe mencionar que el primer islam que aprendió en la comunidad fue la sunna, pero su itinerario de danza la llevo al sufismo y su amistad con otros conversos incluidos la familia de Habibah, la acercaron al shiismo.

Su separación matrimonial la hizo doblar fuerzas laborales, buscar trabajo cuando su *dîn* (fe) estaba bajo no fue sencillo, recuerda que nada resultaba sobre todo porque era muy fácil corromperse. Decidió enfocarse en su religión e hijas, hizo suplicas:

Facíltame el sustento, y él me ha facilitado todo esto. Muchas veces me han dicho jeres musulmana, no puedes bailar! Pero yo trato de que mi danza tenga relación con el islam. Yo les digo, -Si Allah quiere que yo me dedique a otra cosa, él me va a facilitar, pero hasta ahora él me ha facilitado esto-.

Actualmente su fuente económica es el servicio de henna, danza y productos artesanales de la India, así como los trajes de la danza, bisutería que consigue con los hare krishna o amistades que regresan de su viaje. Incluso día a día Aisha viste kurtis, el día de la entrevista ella y su hija vestían kurtis coloridos, uno rosa con decorados verdes, y la pequeña uno rojo con decoración de espejitos que alejan el mal de ojo, según su explicación.

Su oferta es para eventos privados como bodas, bailarinas, fiestas de la comunidad paquistaní, abriendo la oferta en espacios físicos de venta cultural propios del mercado religioso como en las redes sociales, también como maestra ofertando talleres e incluso en eventos públicos locales o nacionales. Suele danzar en puntos culturales de manera libre con la intención de que conozcan la danza: “Que no sólo

existe el *belly dance*". Pero al mismo tiempo al islam: "Una cosa conecta con la otra, me ven con el velo y me preguntan - ¿de qué religión eres? -, entonces sirve para dar *dawah*, no es nada más ponerles henna, es como exteriorizar un poco de lo que traen y yo les digo, -yo como musulmán así y así-".

Aisha no se sitúa en un solo punto porque ser itinerante es para ella como viajar y su trabajo se lo permite: "Lo puedo llevar a donde sea". Ella considera que la henna si bien no es una tradición religiosa sino cultural, es un trabajo *halal* y además con "personalidad". Su convivencia con otras tradiciones espirituales quizás le permite pensar a la henna de esa manera, explica:

La persona a la que le vas a trabajar, si viene con su energía muy pesada la henna no se le pega al cuerpo. Entonces pones el trazo y así como que se levanta. Vas aplicando y se levanta, yo lo he notado cuando estoy estresada como que la henna no coopera conmigo. De hecho, tengo la costumbre de, cuando llegó con una clienta, tomarle la mano "¡Siente mi vibra! Todo tranquilo, estás en confianza- Para que me permita tanto la henna trabajarla, como la persona. Siento esa confianza y seguridad.

Esto también adquiere sentido cuando expresa que le agrada la tradición de la India porque es un espacio donde conviven diferentes religiones, los hindús, musulmanes y católicos; los colores, la alegría; que en su conjunto da un toque espiritual. Para Aisha lo espiritual es un estado de conciencia porque todos somos vibraciones, energía. Lo relaciona con el islam porque tener conciencia es estar bien: "Es una religión de paz, y uno como musulmán no se debe preocupar. Allah ya tiene tu destino, lo que se debe preocupar el ser humano es de estar bien con Allah. Y te va a facilitar todo. Con él no me ha faltado nada, me ha facilitado la henna, la danza".

Además, encuentra que en la danza hay beneficio como en el yoga, se libera energía: "Hasta a veces te llegas a enfermar [...] en Pakistán tienen la creencia de que cuando la bailarina está danzando, atrae la energía de Dios, entonces se acercan a la bailarina y pasan sus monedas, bienes, como para bendecirlos". Ve en la danza una fuente de conexión divina de bienestar físico, emocional y económico, incluso mencionó: "Me empoderé de todas maneras [...] como mujer musulmana me siento más plena, más tranquila, más auténtica, siento que puedo ser yo".

Finalmente ella entiende que dentro del islam y la danza la mujer ocupa un lugar, es pilar fundamental en la comunidad: "Es el poder femenino. Cuando uno baila atrae a Dios [...] yo no soy sin el islam [...] yo no puedo negar que Dios existe. Si tú estás bien con él, todo va a estar bien".

## Caso Habibah: Un conocimiento divino que Allah *subjanallah* te da

Habibah realizó su *shahada* en el 2009 cuando aproximadamente tenía 25 años. Oriunda de la Cd. de México, pero radicada en Guadalajara desde los 6 años de edad, donde estudió psicología. En su familia practicó el catolicismo por parte del padre y asistía a la Iglesia de los Testigos de Jehová con su madre. Recuerda las disputas entre sus padres por defender ambos su religión, lo que la hizo alejarse de ambas creencias. Sin embargo, mantuvo contacto con el catolicismo tras unirse en pareja, recuerda que en esa relación no había problemas puesto que ella entendía toda la creencia. En esa relación nacieron dos niñas criadas en la tradición católica, pero fue hasta que Habibah conoció el islam que estos roles de crianza religiosa cambiaron.

Habibah conoció el islam a través del internet en 2006. En Facebook interactuó con un marroquí musulmán cuando estaba pasando por un mal momento y entre las tantas charlas que tenían, él le recitó un *sura* que la llevó a buscar más información. Entre su búsqueda la recomendación fue que buscara una comunidad local, pero en ese momento estaba desintegrada, así que se documentaba en línea. No fue sino hasta 2009 que nació Islam Guadalajara y entonces se acercó a la comunidad. Para ella el islam llegó como predestinación, muy propia del pensamiento islámico: “Como dice Allah, cada quien ya tiene su destino en el cuello, en tu yugular”. En esta misma idea, conforme Habibah se integraba a la comunidad local, realizó su *shahada*.

Tras su ritual y su proceso de conversión Habibah entró en conflicto con su pareja, no sólo por la educación religiosa hacia sus hijas, sino porque sus hábitos estaban cambiando y sentía que no era comprendida. Habibah leyó que la musulmana debe casarse solamente con un musulmán, anímicamente se sintió mal y tras reflexionarlo decidió separarse para seguir las normas islámicas: “No porque yo quiero, sino porque Allah a mí me lo prohíbe y me voy”. Se mudó con sus hijas, en ese periodo recuerda que tomar su independencia no fue fácil en lo laboral, sobre todo porque ya usaba el velo. Considera que lo que le ayudó fue mantener su fe y de esta manera Allah le dio las condiciones óptimas. Consiguió trabajo donde le permitían usar el velo y tiempo para asistir los viernes a la *musallah*.

En ese mismo periodo ella continuó navegando en las redes sociales y entabló una relación afectiva transnacional (MEDINA, 2020) con un egipcio que le propuso matrimonio. Habibah viajó hasta Egipto donde no logró crear un acuerdo matrimonial,

pero residió un año pesé a las señales que Allah enviaba. Su estadía la ve como una prueba de Allah, ella quería viajar, pero las condiciones no se daban, hizo *dúa* hasta que logró viajar, pero incluso allá seguían las pruebas como un recordatorio de que Egipto no era su destino, no se casó, la economía era mínima, sufrió un secuestro exprés, y tardó tiempo en reunir dinero para su regreso: “Desde que entras al islam Allah te pone pruebas que Dios espera que tú las pases. Al final es como la purificación”.

Pero al pasar las pruebas y mantener la fe, Habibah considera que las situaciones mejoran. Ya a su regreso a Guadalajara y seguir su convivencia en comunidad, conoció a un universitario converso con quien tiempo después contrajo matrimonio. Formaron familia y se dio el nacimiento de su hijo, ahora las dinámicas son islámicas y las hijas se inscriben a ellas. Esto ha facilitado la practicas y los hábitos que se han incorporado en la dinámica de la joven pareja. Con su esposo ha compartido una vida religiosa, viajes gestionados por agencias islámicas con fines educativos y de proselitismo. Vivieron una temporada en Cd. de México donde se acercaron a la comunidad shiia por lo que actualmente incluyen estas actividades.

Habibah al respecto se considera musulmana sin definirse completamente a una doctrina, sin embargo, reconoce que aprendió el sunismo tras su conversión, pero la convivencia con otras comunidades y sus viajes con fines religiosos le han acercado al shiismo, incluso ella y su actual esposo crean espacios de práctica shiita para celebrar fechas especiales. En esta trayectoria Habibah se ve como una estudiante del islam, ha generado autonomía tanto de la comunidad local, como de las transitadas y continua su aprendizaje bajo sus propios recursos y entendimiento.

Considera que tras su conversión generó libertad y crecimiento. Si bien ya no labora como psicóloga, encontró un nicho laboral con prácticas del cuidado de la salud y lo estético, como la *hiyama* (ventosas) y aplicación de *henna* decorativa por ser actividades recomendadas por el profeta, por lo tanto, *halal*. Se promociona en las redes sociales, pero también sus itinerarios incluyen espacios culturales los fines de semana, que se caracterizan por ser andadores o tianguis culturales, es contratada por hoteles en zonas turísticas para atender a la clientela o bodas con temática india, incluso ha compartido espacios con Aisha.

Para Habibah es importante llevar el islam de manera visible no sólo a través del uso del velo (*hiyab*) o la *abaya* que adoptó, sino en el carácter y cumplimiento

de los hábitos como un reflejo del alma y del conocimiento sagrado: “No basta con llevar el islam en el corazón, que eso debe de ser un reflejo de tu alma, y ese conocimiento no lo leí ¡eh!, ese conocimiento te llega porque es un sentimiento que dices, ¡no es que hay algo que me falta, que no estoy haciendo bien! y de repente dices bueno, si lo correcto es hacerlo pues voy a intentar”. Para ella se trata de seguir lo verdadero, no es una fe ciega en su interpretación, sino revelaciones del conocimiento que llegan a través de sueños, enfermedades, pruebas e incluso con sólo escuchar el canto de los pájaros que recitan el nombre de Allah, y las pruebas científicas de la naturaleza.

En este mismo tenor, un hogar islámico debe lucir como tal, los muros de su hogar están decorados con algunas *aleyas* (versos coránicos), tapetes de oración, un *mihrab* que marca la orientación de la Kaaba, lámparas tipo marroquí. Sobre el escritorio pequeñas banderas palestinas, artículos religiosos como el *taquiyah*<sup>5</sup> de su esposo, libros sobre islam, los libreros también guardan libros islámicos y varios coránes que ella y su esposo atesoran como recuerdos de episodios en su vida. Velos que cuelgan a un costado de la puerta por si alguien llama o si hay que salir de prisa. La puerta que recibe viste un letrero que anuncia el mes de ramadán, comenta que, así como los católicos visten su casa de luces en diciembre, ella lo hace en el mes de ramadán, decora con estrellas y la luna representativa. Pero tampoco es sólo lo ornamental, las actividades dentro del hogar son importantes, mantienen el espacio purificado: la limpieza, los actos *halal*, incluso pequeños hábitos como evitar ver programas de terror u obscenos, cotilleo, verter agua caliente en el resumidero, porque son actos que atraen a los *djinns* que ya han estado presentes molestando a su familia.

## Cierre: vivir el islam entre el cuerpo y lo espiritual

Analizar el islam desde la práctica más allá de la colectividad y los recintos religiosos nos permite comprender como el creer (MORGAN, 2005) forma parte de la construcción de la cotidianidad del creyente, esto incluye la interiorización, comprensión y exteriorización del sistema de creencia. El creer se expresa en las formas en cómo se concibe la realidad, la identidad a través, por ejemplo, de la palabra, el cuerpo y las materialidades. En los tres casos presentados podemos observar que el islam

---

<sup>5</sup> *Taquiyah* o también conocido como *kufi* es el gorro o tocado musulmán para los hombres.

reconfiguró la forma en cómo conciben y narran su historia de vida y en su presente proyectan su ser y estar en el mundo de manera que se acercan a lo sagrado, por ejemplo, hay una idea de predestinación como agente externo a la voluntad por la cual interpretan su agencia.

Los itinerarios como recurso metodológico para entender los contextos muestran que en estos casos hay aspectos socioculturales que se leen transnacional y se adecuan a los contextos locales, donde el islam institucional, ortodoxo, al mismo tiempo que busca tener un lugar en el escenario religioso tira a la desinstitucionalización como resultado de las dinámicas e itinerarios de las conversas, por lo que esto explica también la autonomía que logran tener respecto a la ortodoxia y la comunidad. Las experiencias intracomunitarias, la movilidad entre comunidades islámicas, locales, nacionales y extranjeras, así como el uso constante de las redes sociales, la participación del mercado religioso y cultural, son canales de información donde se toma y se dejan las prácticas, mismas que dan sentido a la experiencia, por lo que su adscripción es mencionada sólo como musulmanas sin una doctrina específica que seguir, podríamos decir siguiendo la idea de Parker (2008) que se trata de un islam a su manera.

En estos espacios donde se arma el itinerario sobresale la experiencia no sólo de narrar el recuerdo, sino de lo corporal. El cuerpo y el *embodiment* (MEYER, 2018) ocupan un lugar central en la experiencia religiosa. La vestimenta es un código estético sensorial con el mundo (COHEN y MOTTIER, 2016) para reafirmar la pertenencia religiosa y el cumplimiento de la norma, pero también tiene tintes cosmopolitas que se juegan en lo transnacional. Esto viene acompañado de los sentires del cuerpo a través del comportamiento ético y moral, pero también de las experiencias trascendentales por ejemplo en el *dhirk* sufí, el bhangra o el kalbelia que conectan con Allah, en las terapias de salud *halal*, la oración o los hábitos de purificación para alejar el mal como los *djinn*, o el corazón como expresión del Yo, la psique o el alma y portador de la fe, canal del conocimiento, la energía y lo espiritual.

Estas expresiones se acompañan de la sensorialidad, por ejemplo, la recitación en árabe, la música, el movimiento, las emociones, las imágenes que genera el pensamiento, se trata de una integración de la religiosidad en el cuerpo, de una incorporación de lo sagrado. Lo religioso, lo sagrado, lo sacro se refleja también en la materialidad, a través de las cosas como parte de la salvación, ya sea en la ropa o la decoración. El hogar es ejemplo de ello, los objetos pueden ser considerados como

elementos vitalizadores (ISHII, 2012) susceptibles de narrarse, vivirse, sentirse a través de la decoración islámica o incluso de Medio Oriente que evocan atmósferas del cinturón coránico (LUBECK y BRITTS, 2003), olores que remiten a espacios sagrados al prender un incienso, hacer un té o alimentos, de escenarios que remiten a Medio Oriente o espacios donde objetos sacros aguardan para una pequeña recitación o meditación.

El islam vivido son también historias y conjeturas que permiten al creyente otorgar sentido y coherencia a los eventos de la vida que se tejen en la rutina, por ejemplo, es sobresaliente la alusión al empoderamiento, la convivencia entre iguales, la toma de decisiones incluso en el divorcio, desde la visión islámica estas mujeres se ven en una mejor posición y empoderadas porque lograron salir de situaciones no deseables. En estos ejemplos, aunque se lee la predestinación es evidente la agencia y en ella se ve el transitar por otros marcos interpretativos que inyectan sentido y generan formas de practicar el islam más allá de la mezquita.

## Referencias

AMMERMAN, Nancy T. Introduction: Observing Religious Modern Lives. En *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford Scholarchip, 2007, pp. 3-17.

BASTIAN, Jean Pierre. "Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional una configuración de relaciones objetivas. En Olga Odgers Ortiz (coord.), *Pluralización religiosa de América Latina*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, 2011, pp. 19-38.

BERGER, Peter. *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós, 1999.

CASANOVA, José. Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial. En *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, núm. 7, noviembre, UAM-AEDRI, 2007, pp. 1-50

COHEN, Anouk, y DAMIEN, Mottier. "Pour une anthropologie des matérialités religieuses", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 174 (avril-juin), pp. 349-368.

DE LA TORRE, Renée y GUTIÉRREZ ZÚÑIGA. (2005). Presentación. Mercado y religión contemporánea. *Desacatos*, núm. 18, 2016, pp. 9-11.

GILET, Eliana. La historia de una comunidad sufi en México conducida por una mujer. En *Sputnik Mundo* (19 de febrero de 2020). <https://mundo.sputniknews.com/20200219/la-historia-de-una-comunidad-sufi-en-mexico-conducida-por-una-mujer-1090523373.html>

GUTIÉRREZ Mueller, Beatriz. Facebook e Internet: ¿Para qué los usan los musulmanes en México? *Trayectorias*, vol. 18, núm. 42, enero-junio, 2016, pp. 28-58.

FRIGERIO, Alejandro. Teorías económicas aplicadas al estudio de la religión: ¿Hacia un nuevo paradigma? En *Boletín de lecturas sociales y económicas*, UCA, FCSE, año 7, núm. 34, 1993, pp. 34-50

HERNÁNDEZ González, Cynthia. Los marroquíes y argelinos en la Ciudad de México: Expresiones identitarias y estrategias para la reafirmación de sus pertenencias originarias. En Álvaro Ramírez (ed) *Imágenes de poslatinoamérica*, vol. 1, Actas Fourth Annual International Conference Latin America: Tradition and Globalization in the 21 st Century, 2017, pp. 155-175.

HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ Alberto; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; y DE LA TORRE, Renée. *Encuesta nacional sobre creencias y prácticas religiosas en México*. RIFREM, CONACYT, COLEF, COLJAL, CIESAS, 2016.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes antropológicos*, año 18, n. 37, 2012, p. 25-44.

ISHII, Miho. "Acting whit things. Self-poiesis, actuality, and contingency in the formation of divine worlds", *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2 (2), 2012, pp. 371-388.

JELDOFT, Nadia. "Lived Islam: religious identity with 'non-organized' Muslim minorities", *Ethnic and Racial Studies*, 34 (7), 2011, pp. 1134-1151

KALISZEWSKA, Iwona. "What good are all these divisions in Islam? Everyday islam and normative discourses in Daghestan". *Contemporary Islam*. Springer, 2016, pp. 1-23 (<https://doi.org/10.1007/s11562-019-00436-9>)

LEVITT, Peggy. Redefining the Boundaries of Belonging: The Transnationalization of Religious Life. En *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford Scholarchip, 2007, pp. 103-120.

LUBECK, Paul M., y BRYANA Britts. La sociedad civil musulmana en los espacios públicos urbanos: globalización, cambios discursivos y movimientos sociales. *Revista de Estudios de Asia y África*, México, El Colegio de México, septiembre-diciembre, vol. xxxviii, núm. 3, 2003, pp. 480.

MARDONES, José María. Religión y mercado en el contexto de transformación de la religión. En *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto, 2005, pp. 103-110.

MEDINA, Arely. *Islam en Guadalajara. Identidad y relocalización*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2014.

MEDINA, Arely. Intersticios de las prácticas religiosas en escenarios seculares. El caso del sufismo en México. En NAVARRO Ramos, ORTIZ Acosta, FLORES Soria, FUERTE (coords). *Espiritualidad sin religión. Interioridad, jóvenes y creencias religiosas*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, ITESO Universidad Jesuita de Guadalajara, 2019, pp. 194-211.

MEDINA, Arely. "Migración por matrimonio islámico. De las primeras migraciones árabes y turcas a las contemporáneas", *Revista Estudios Jaliscienses*, núm. 121, agosto, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2020, pp. 47-58.

MEDINA, Arely. "El camino hacia lo Halal: Ética y sacralización de los alimentos en la vida del musulmán en Guadalajara", *Religião & Sociedade*, 42(2), 2022, pp. 155-175.

MEYER, Birgit. "A estética da persuasão: as formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo", *Debates do NER*, año 19, núm. 34, agosto-diciembre, 2018, pp. 13-45.

MORGAN, David. *The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Los Angeles: University of California Press, 2005.

ORSI, Robert A. *Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton University Press, 2006.

PARKER, Cristián. Pluralismo religioso, educación y ciudadanía. *Sociedade e Estado, Brasília*, vol. 23, núm. 2, 2008, pp. 281-353.

SAHU, Biswamitra, HUTTER, Inge. "Live Islam in India and Bangladesh: negotiating religion to realize reproductive aspirations", *Culture, Health & Sexuality*, vol. 14, núm. 5/6, mayo-junio, 2012, pp. 521-535 (<https://www.jstor.org/stable/23265702>).

SCHILLER, Nina y PEGGY Levitt. "Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizer la simultaneidad". *Migración y Desarrollo*, segundo semestre, 2004, pp. 60-91.

TURAM, Berna. "Ordinary Muslims: Power and Space in Everyday Life", *International Journal of Middle East Studies*, vol 43, núm. 1, 2020, pp. 144-146.

## *Entrevistas*

AGUIRRE, Aisha. Entrevista sesión 1. Entrevista concedida a MEDINA, Arely. Zapopan, Jalisco, 2 octubre de 2020. Archivo WMA (1:07:31 min.). Proyecto *Religiosidades heterodoxas en Guadalajara*.

HABIBAH. Entrevista sesión 1. Entrevista concedida a MEDINA, Arely. Zapopan, Jalisco, 17 de julio de 2019. Archivo WMA (1:56:18 min.). Proyecto *Religión y sociedad en México: recomposiciones desde la experiencia y el sentido practicado*. Proyectos estratégicos de CIESAS con una duración de dos años (2019-2020).

HABIBAH. Entrevista sesión 2. Entrevista concedida a MEDINA, Arely. Zapopan, Jalisco, 26 de julio de 2019. Archivo WMA (1:37:53 min.). Proyecto *Religión y sociedad en México: recomposiciones desde la experiencia y el sentido practicado*. Proyectos estratégicos de CIESAS con una duración de dos años (2019-2020).

HABIBAH. Entrevista sesión 3. Entrevista concedida a MEDINA, Arely. Zapopan, Jalisco, 30 de julio de 2019. Archivo WMA (1:24:48 min.). Proyecto *Religión y sociedad en México: recomposiciones desde la experiencia y el sentido practicado*. Proyectos estratégicos de CIESAS con una duración de dos años (2019-2020).

LÉYLA, Fátima. Entrevista sesión 1. Entrevista concedida a MEDINA, Arely. Cd. de México, 20 de junio de 2010. Archivo WMA (1:19:26 min.). Proyecto *Islam en Guadalajara. Procesos de Identidad y relocalización* (2010-2011), El Colegio de Jalisco, programa de maestría en Estudios sobre la Región.

# Projetos missionários e representações sobre a diversidade cultural: o evangelho transcultural para árabes na “Tríplice Fronteira”<sup>1</sup>

Silvia Montenegro

A diversidade religiosa na Tríplice Fronteira pode ser abordada a partir de uma perspectiva nacional que considere os campos religiosos das três cidades: Puerto Iguazú, Foz do Iguaçu e Ciudad del Este e a maneira como cada tradição religiosa territorializa sua presença institucional, negocia e constrói sua identidade nesses espaços nacionais, marcados pela configuração específica de cada um dos três campos religiosos. Mas, uma abordagem desse tipo minimiza aquilo que a diversidade religiosa de Tríplice Fronteira tem de mais singular, as circulações religiosas através das fronteiras jurídicas e comunitárias bem como a possibilidade de reconhecer as barreiras e limitações que restringem as formas de intercâmbio e expansão religiosa transfronteiriça. Longe de se tratar de dois tipos de análise excludentes, o segundo enfoque permite considerar a incidência que as circulações têm em relação às territorializações nos contextos nacionais e as conceitualizações do espaço de fronteira elaboradas pelos diferentes grupos.

É certo que nem todos os grupos religiosos projetam ou inscrevem sua ação em dinâmicas de expansão ou de intercâmbio que pretendam atravessar as

<sup>1</sup> Artigo publicado originalmente In: MACAGNO, Lorenzo; MONTENEGRO Silvia; BÉLIVEAU, Verónica Giménez (orgs.). *A Tríplice Fronteira. Espaços Nacionais e Dinâmicas Locais*. Curitiba: Editora Universidade Federal do Paraná, 2011, pp. 147-180. Neste artigo, agradeço especialmente a Daminán Setton, com quem realizei a maioria das etapas de trabalho de campo na Igreja Evangélica Árabe. As conversas e debates realizados na fronteira, a confecção conjunta de nosso diário de campo e a sistematização compartilhada dos dados obtidos tornaram possível este artigo.

fronteiras nacionais ou as fronteiras étnicas mas, algumas religiões de raiz conversionista planejam se reproduzir e multiplicar fundando templos e pregando do outro lado das fronteiras ou, inclusive, se especializando para alcançar determinados grupos concebidos como culturalmente diferentes<sup>2</sup>. E, embora, na Tríplice Fronteira, líderes religiosos católicos ou muçulmanos podem manifestar que estão mais preocupados por manter aqueles fiéis que por “tradição” ou origem étnica formam as comunidades, alguns grupos evangélicos se esforçam em promover a “opção” da conversão. Os esforços para ultrapassar as barreiras étnicas produziram, nesse contexto, interessantes especializações culturais da religião, que, ao mesmo tempo, transformam as tradições nas quais se originam e abrem relações com uma esfera transnacional de formação missionária e de fluxos de significados sobre certos grupos ou etnias. Exemplos destes empreendimentos são as Igrejas Evangélicas para árabes instaladas desde a década de 90 em Foz do Iguaçu, as três Igrejas Evangélicas para chineses que funcionam em Ciudad del Este, a Missão Transcultural SEMEAR, com sede em Foz do Iguaçu e a Missão Transcultural Etnia, com sede em Belo Horizonte e filial em Foz do Iguaçu.

Este trabalho analisa o projeto missionário da Igreja Evangélica Árabe de Foz do Iguaçu (IEA) enquadrado na prática e tradições do evangelho transcultural das denominações evangélicas e que se alimenta da experiência e debates que, na esfera interdenominacional transnacional dessa tradição, dedica-se à especialização religiosa para evangelizar árabes muçulmanos tanto na Europa ou Estados Unidos quanto no Oriente Médio. As representações sobre a diversidade cultural elaboradas por estes grupos na Tríplice Fronteira e as ações definidas neste contexto para evangelizar os árabes tanto em Ciudad del Este, Paraguai, quanto em Foz do Iguaçu, Brasil, enraízam-se em um processo de confrontação criativa. A experimentação e a exaltação da diversidade cultural são assumidas por este projeto missionário como uma provocação proveitosa para o intelecto, tratando-se de um caso onde a construção de imaginários sobre múltiplas “outredades” e a confluência de diferentes fluxos de significados religiosos levam a um processo cultural generativo (HANNERZ, 1996). Em uma região onde a diversidade cultural é tematizada e se funde a discursos diversos, a existência visível de uma comunidade árabe deu origem a um projeto cujo objetivo é atravessar as barreiras desse grupo para evangelizá-lo e é no contexto

---

<sup>2</sup> Para uma análise das lógicas de expansão e intercâmbio dos grupos religiosos na Tríplice Fronteira, ver Silvia Montenegro e Verónica Giménez Béliveau, 2006, pp. 181/196.

desse exercício missionário que os evangélicos têm elaborado interpretações particulares a respeito da “especificidade muçulmana” do grupo ao qual orientam sua ação religiosa.

É fácil perceber que a diversidade cultural e a paisagem étnica da Tríplice Fronteira são oficialmente exaltadas como patrimônio da região, principalmente pela Prefeitura e as empresas de turismo de Foz do Iguaçu. A menção de que na zona interagem mais de 63 etnias, “convivendo pacificamente”, é um slogan da cidade que as comunidades imigrantes e as comunidades religiosas também acionam em determinadas situações, no contexto das negociações com o espaço público. A zona das três fronteiras, assumida por muitas religiões como laboratório da diversidade, tomou a forma de um espaço privilegiado para colocar à prova os potenciais do exercício da evangelização transcultural. A Missão Evangélica Transcultural “SEMEAR” é outro dos empreendimentos evangelizadores instalados em Foz do Iguaçu, cujo objetivo é fornecer treinamento missionário transcultural através de colaboradores de diferentes denominações do campo evangélico. Na sua sede da cidade de Foz são oferecidos cursos de idiomas e capacitação e um programa de treinamento que pode durar de 1 a 3 anos. Os folhetos e anúncios da Missão SEMEAR remetem à diversidade cultural das três fronteiras, e à localização da instituição em uma área “estratégica para o treinamento transcultural”. As chamadas missões transculturais irradiam-se de Foz do Iguaçu até o Paraguai e a Argentina, e a Missão também ecoa o discurso, já oficializado, que exalta a diversidade cultural para definir o território onde se estabeleceu: “Quem visitar Foz do Iguaçu, se surpreenderá com a cultura das 92 etnias que compõem a população local. A região é um exemplo para o mundo de convivência pacífica entre povos de diferentes costumes e nacionalidades”. Em SEMEAR, a transculturalidade significa atravessar fronteiras nacionais, pregar na Argentina ou no Paraguai, diferente de outros projetos para os quais a transculturalidade significa ultrapassar barreiras religiosas, culturais e étnicas. A Missão Transcultural Etnia tem por objetivo chegar aos povos não alcançados pelo Evangelho e, na região, está incluída não só a comunidade árabe mas também a comunidade chinesa e os povos indígenas, entre outros. Embora, até o momento, sua ação parece se limitar a elaboração de um diagnóstico da situação destas comunidades e à medição das possibilidades de “expansão do Reino”.

Neste contexto, o projeto da IEA não é um empreendimento isolado ou exótico senão que representa uma expressão particular dos projetos e das formas de

expansão religiosa traçadas por igrejas e organizações do campo evangélico auto-denominado “transcultural”, tanto na região das três fronteiras quanto no Brasil, Paraguai e a nível mundial. Este espaço, povoado por missionários *ad hoc* e por outros mais treinados, propicia um intercâmbio de experiências entre as diferentes Igrejas e assume, às vezes, nas publicações e nos cursos de capacitação, uma linguagem com certa semelhança antropológica: “etnografias”, “diferenciação cultural”, “estudos de comunidades étnicas”, “análise de sistemas religiosos” formam parte da terminologia das missões transculturais. De fato, assim como os antropólogos, os missionários supõem que o trabalho etnográfico, a compreensão e o entendimento formam parte da sua tarefa profissional. No entanto, munidos do propósito explícito de converter, o conhecimento construído sobre os Outros com quem se deparam se tingem, às vezes, de um “religiocentrismo” e de doses muito ambíguas de relativismo que encontra seus limites quando confrontados os aspectos mais centrais das crenças colocadas em mútua referência<sup>3</sup>. No entanto, nosso objetivo não é analisar a constituição e dinâmica deste campo. Interessamo-nos destacar de que modo a presença da comunidade muçulmana na região ativa e desafia a imaginação religiosa evangélica. Situamo-nos no plano das interações entre uma “cultura” que se supõe e define como alheia, diferente e basicamente atribuída ao Islã, e outra que se autodefine como universal e capaz de “assimilar” a diferença, cujo impulso reside na idéia da necessidade de “expandir o Reino de Cristo”. Veremos, então, que os espaços de diálogo elaborados pelos ideais evangélicos são feitos de marcadores de diferenças e da busca de possíveis compatibilidades, assumindo às vezes as formas habituais e globais das tão mencionadas contraposições entre “Islã e Ocidente” ou entre “Cristianismo e Islã”.

Os projetos missionários históricos baseados em evangelizar, assimilar ou cristianizar diversos grupos étnicos foram amplamente analisados no âmbito da história das religiões mundiais, seja no contexto das incursões coloniais ou das dinâmicas de expansão das grandes religiões. Talvez, como destaca Geertz (2005:12), a diferença contemporânea radica em que no passado a expansão religiosa foi o resultado de forças centrífugas enquanto que, atualmente, trata-se de processos mais amplos e variados, ancorados mais numa dispersão religiosa geral estimulada pelas migrações e permanências temporárias que em fluxos direcionados. Nesse contexto, de interações interpretativas, se multiplicam e recriam as maneiras de atribuir identidades e

---

<sup>3</sup> Sem pretender entrar na longa discussão sobre a relação histórica entre missionários e antropólogos cabe assinalar o conjunto de semelhanças e diferenças e inclusive de controvérsias suscitadas por duas práticas de produção de significados ancorada em propósitos diversos, como foi analisado por Sjaak Van Der Geest, 1990.

significados dentro de e entre as populações que interagem. Em outras palavras, o projeto missionário, que aqui nos ocupa, consiste, de certo modo, em atribuir culturas a Outros como parte da sua própria identificação. Mais especificamente, e no que tange a estes projetos missionários, pode-se dizer que existe uma acepção de “cultura diferencial”, que consiste na atribuição de propriedades comportamentais e representacionais a uma determinada população. Em algum ponto, trata-se de uma substancialização da cultura, neste caso atribuída ao Islã, como tipo específico de prática de identificação dos Outros, uma essencialização da Outredade na qual o produto das múltiplas práticas de interpretação antecede as próprias práticas (FRIEDMAN, 2001:118-121). Embora a IEA tenha uma experiência direta e empírica sobre os muçulmanos da Tríplice Fronteira, bem como alguns de seus membros têm sido missionários em países de maioria muçulmana, os processos de atribuição de traços, costumes e estilos de vida são construídos numa espécie de *bricolage* que decodifica essa experiência direta a partir de interpretações consagradas no campo evangélico e, às vezes, inclusive, nos meios de comunicação.

Este texto começa abordando a conceitualização da diversidade cultural por parte de um grupo religioso atuante na Tríplice Fronteira, postulando que ela aparece como alvo, mas também como fronteira da ação religiosa. Posteriormente, e nesse contexto, nos referimos às Igrejas Evangélicas para árabes instaladas em Foz do Iguaçu, cuja dinâmica se traduz em trajetórias tanto de fracassos como de permanências. Depois, entramos na especificidade da IEA, nas suas tensões internas, na construção que realiza da comunidade muçulmana da fronteira brasileira-paraguaia e na existência de uma esfera transdenominacional e transnacional de “opção pelos árabes”. À luz deste caso, nossas conclusões se referem às lógicas contemporâneas de globalização e expansão das religiões.

## **As Igrejas evangélicas para árabes: fracassos e permanências**

Além da IEA, na região das três fronteiras existiu outro empreendimento para evangelizar a comunidade árabe. A Igreja Cristã Brasileira para Árabes (ICBA) foi uma das tantas expressões institucionais da Assembléia de Deus em Foz do Iguaçu, mas especificamente orientada ao “pastoreio de árabes”. Fundada no ano 2001, pertenceu ao Ministério Um Novo Dia e foi liderada por um Pastor que tinha chegado à

cidade procedente do Rio de Janeiro, tendo presidido, anteriormente, uma Igreja em Brasília, também da Assembléia de Deus. A barreira religiosa que a ICBA teve de ultrapassar para realizar seu projeto com sucesso, vinculava-se ao fato da pertença ao Islã da maioria das pessoas alvo de seus sermões. Não obstante, talvez tenha sido a barreira étnica o obstáculo mais difícil. O pastor da ICBA era um brasileiro sem ascendência árabe, e além disso não era oriundo da zona, por isso o novo território de expansão, as cidades das três fronteiras, assim como a própria comunidade árabe apareciam como desafios a serem superados, tendo como único meio a aproximação religiosa. Diferentemente, o Pastor fundador e o núcleo central da IEA, está formado por descendentes, como o próprio Pastor, e por imigrantes no caso dos membros mais ativos. Esta situação, contrária ao caso anterior, possibilitou uma aproximação através das redes de origem étnica por cima das diferenças religiosas, como ficou demonstrado na participação ativa que o Pastor teve no movimento “Paz sem Fronteiras” que, depois de 2001, reuniu a comunidade árabe para além das diferenças religiosas e pela visibilidade que a IEA conseguiu através da participação em pronunciamentos conjuntos da comunidade árabe ante situações específicas que afetaram os árabes da Tríplice Fronteira<sup>4</sup>.

Embora a própria abertura do templo da ICBA e as atividades desenvolvidas chamassem a atenção de alguns membros da comunidade árabe, o Pastor reconhecia a lentidão do processo, se comparado com a rapidez com que ganhava fiéis “pastoreando” em Brasília uma igreja sem orientação étnica.

Em Foz, a Igreja contava apenas com alguns “amigos” da comunidade que podiam frequentar o templo sem ter se convertido e eram solicitados pelo Pastor para ajudar na tradução ao árabe de cantos e orações destinados à celebração dos cultos. A visão que os líderes da Igreja tinham da comunidade árabe baseava-se, segundo eles, na observação dos costumes e estilos de vida dos amigos e vizinhos árabes que tinham conhecido na região, bem como no estudo e nas leituras sobre o assunto. A idéia que o Pastor tinha criado a respeito da comunidade árabe ressaltava a hospitalidade e ao mesmo tempo o “caráter reservado” dos árabes, que também eram vistos como pouco propensos a questionar suas próprias crenças religiosas, passo necessário para conseguir sua aproximação. A escassez na colheita de fiéis e outros fatores combinados determinaram o declínio deste projeto missionário e, em 2006, o templo foi fechado.

---

<sup>4</sup> Para conhecer o caráter do movimento Paz sem Fronteiras, ver neste livro o capítulo de John Karam.

Diferentemente do caso anterior, a IEA de Foz do Iguaçu persiste até hoje no seu projeto missionário e tem atravessado mudanças, tanto no que diz respeito à sua localização quanto no seu quadro dirigente. A origem do projeto é relatada em linguagem religiosa por seu fundador<sup>5</sup>: teria se tratado de um “chamado de Deus”. Mesmo que o Pastor admita que um desígnio desse tipo poderia ser dirigido a qualquer cristão, o fato de ter “sangue árabe” e o “amor por seus antepassados árabes” teriam sido alguns dos fatores que explicam sua missão, que começa quando acionada a rede institucional que, nas Igrejas evangélicas, permite sustentar as missões e enviar pastores a novos territórios de evangelização. Em 1993 o Pastor é nomeado missionário pela Junta Mundial de Missões<sup>6</sup> e é enviado a Ciudad del Este para liderar uma Igreja Batista até o ano 1995. Nessa época, projeta-se a missão denominada “Transpor a muralha de areia”, nome metafórico que faz alusão ao projeto para se aproximar dos “árabes não evangelizados”, a missão enquadra-se então no projeto AMAL (Amando os Muçulmanos Árabes Latinos). Posteriormente, o Pastor é enviado a missionar no Líbano e, sem dúvida, esta experiência ligada às práticas de transnacionalismo, altamente frequentes na formação dos missionários, estimula a elaboração de comparações e de representações a respeito dos muçulmanos das três fronteiras em relação às diferenças e semelhanças com o Líbano que, em geral, é o lugar de origem dos árabes que chegaram à fronteira brasileiro-paraguaia. E, como veremos adiante, elaborações desse tipo, baseadas na relação comparativa entre lugar de origem e lugar de residência, também formam parte das representações que os membros de origem libanesa da IEA constroem sobre a comunidade muçulmana local. Posteriormente, quando o Pastor já havia voltado, o projeto desloca-se de Ciudad del Este para Foz do Iguaçu, decisão vinculada à constatação de que muitos árabes vivem em Foz, embora trabalhem em Ciudad del Este. Em 1999, foram criados os Núcleos Árabes Cristãos (NAC) em várias cidades do Brasil e começaram a se realizar os “Congressos de Árabes Evangélicos e seus descendentes” que atualmente estão na sua sétima edição. O movimento local adotou a denominação de Ministério Árabe Cristão de Foz do Iguaçu. Entre 1997 e 1999, se intensificaram os treinamentos para

<sup>5</sup> O Pastor fundador da IEA reside agora em outra cidade do Brasil e lidera um templo onde realizamos a entrevista sobre sua trajetória, a história da igreja e o conteúdo do livro que publicara sobre as relações entre cristianismo e Islã, o qual também recolhe parte de suas vivências junto à comunidade árabe da Tríplice Fronteira.

<sup>6</sup> A Junta de Missões Mundiais da Convenção Batista Brasileira é uma entidade criada em 1907, com sede no Rio de Janeiro e que tem por objetivo coordenar as missões da Igreja Batista. A Junta sustenta 600 missionários em 57 países e estes estão divididos em categorias que têm como critérios os períodos de permanência em campo, o tipo de contrato ou se vão ao campo enviados por Igrejas associadas: efetivos, temporários, especiais, voluntários, sócios, missionários, trabalhadores do campo, autóctones e voluntários sem fronteiras.

a evangelização de árabes e foi criada em Foz do Iguaçu uma escola de futebol com o objetivo de reunir crianças. Foi nesse contexto que, em 1999, é fundada a Igreja Evangélica Árabe de Foz do Iguaçu, a segunda com essa denominação no Brasil<sup>7</sup>. Em 2004, o Pastor se desliga da Junta de Missões e a Igreja começa a funcionar de modo independente, vinculada à Convenção Batista Brasileira, ligada à Convenção Batista Mundial, estando a primeira à cargo da manutenção econômica da IEA. Em 2006, o Pastor fundador parte para assumir atividades em outra Igreja Batista, sem orientação étnica, e um novo Pastor torna-se o líder do templo de Foz, oriundo do Rio de Janeiro e com a experiência de ter missionado durante 2 anos no norte da África.

Ao longo de sua existência, e desde sua instalação em Foz do Iguaçu, a igreja funcionou em mais de um espaço, aproveitando as possibilidades fornecidas por membros convertidos ou solucionando os problemas que determinaram a necessidade de abandonar um local e mudar o templo para outro. Durante a maior parte de nosso trabalho de campo, a igreja funcionou no salão de festas de um hotel do centro, um estabelecimento 5 estrelas da rede hoteleira de Foz que estava fechado por falência e cujo dono era um convertido da igreja. Avançando o ano de 2008, a Igreja teve que se mudar para o salão de festas de um outro hotel do centro, menor e sem a infraestrutura do local anterior, que tinha capacidade para mais de 200 pessoas, um espaço amplo para o grupo musical e salões anexos onde se oferecia o café no intervalo do culto, bem como reuniões e festas da comunidade.

Em 2006, também houve uma mudança institucional, a partir do afastamento do Pastor fundador que, como dissemos, se mudou para assumir suas funções em outra Igreja Batista do Estado do Paraná, sendo substituído pelo Pastor atual. Tendo em vista o objetivo missionário da IEA, designou-se um novo Pastor com antecedentes missionários, um agente qualificado para assumir as funções do anterior. Embora não fosse descendente de árabes (o que, no entanto, modificou as possibilidades de interação com as redes étnicas da comunidade) possuía o antecedente de ter sido enviado pela Junta Mundial de Missões ao norte da África para missionar no decorrer de dois anos.

Desde sua origem, a Igreja também apelou para a estratégia de diluir, na sua apresentação pública, a pertença à tradição batista. Diferentemente da maioria das

---

<sup>7</sup> A primeira é a Igreja Evangélica Árabe de São Paulo, localizada em Vila Mariana e dirigida por um Pastor de origem libanesa que viveu vários anos no Iraque. Embora as duas Igrejas mantenham relações e se reúnam, por exemplo, na realização dos Congressos Árabes Evangélicos e seus descendentes, a Igreja de São Paulo pertence ao ramo do protestantismo presbiteriano e sua evangelização está orientada aos árabes de origem cristã de São Paulo, seja qual for sua denominação de origem.

Igrejas Batistas, a denominação não foi incluída no nome, com o objetivo de não provocar estranheza na comunidade-alvo da sua ação, ao se considerar que a denominação batista resultaria “difícilmente entendida” pelos árabes de Foz e Ciudad del Este, e que a adjetivação “evangélica” denotaria uma pertença mais ampla e familiar.

Na atualidade, a Igreja reúne aproximadamente 50 fiéis, embora nem todos assistam às reuniões de culto. Nem todos os membros vivem na cidade brasileira de Foz, alguns residem em Ciudad del Este e podem ou não frequentar o culto regularmente, embora participem de outras atividades, como missionar, assistir às reuniões de oração realizadas em casas de famílias ou conduzir estudos bíblicos visitando futuros convertidos ou simplesmente interessados. Pode-se dizer que os fiéis têm um certo caráter flutuante. Não obstante, é possível distinguir um núcleo central composto pelo Pastor e por alguns membros que, ou são diretamente imigrantes libaneses ou são descendentes. Neste núcleo central, destacam-se alguns membros libaneses de origem drusa, que cumprem papel destacado na Igreja junto ao Pastor. Dentro deste grupo, incluímos também membros qualificados que, não sendo imigrantes árabes ou descendentes, viveram em países árabes participando de projetos missionários e formam parte de um circuito nacional de seminários, cursos e eventos dedicados à capacitação para evangelizar árabes muçulmanos. Estes membros nem sempre explicitam sua qualificação como missionários transnacionais mas podem fazer referência a essa prática em conversas informais ou ao falar dos seus projetos pessoais em relação às expectativas de voltar a esses países ou de passar temporadas em outros lugares, apelando às redes internacionais da ação missionária. Inclusive, a alusão a essas trajetórias surge quando, em diferentes conversas, tenta-se caracterizar a comunidade árabe local, recorrendo a contrapontos da experiência com árabes em outros países.

Junto a esses membros do núcleo central, que anteriormente descrevemos de maneira sintética, encontramos um conjunto de membros mais periféricos, porém altamente estáveis, que colaboram no funcionamento interno da Igreja. É o caso dos integrantes do grupo de música ou de outros adeptos que, não tendo ascendência árabe, frequentam a Igreja, embora a mesma esteja supostamente destinada a fiéis árabes. Estes membros oferecem suas casas para sessões de oração, colaboram na preparação de festas e são interiorizados no “conhecimento”, mediado pela Igreja, da comunidade local e da “cultura árabe”.

No âmbito da membresia, os novos convertidos ou aqueles que estão próximos de se converter ocupam um lugar singular. Embora possam frequentar o culto não se faz muita menção a sua presença, pois considera-se “perigoso” que ex-muçulmanos explicitem publicamente sua conversão. Esta prática baseia-se na afirmação da Igreja deque, também na Tríplice Fronteira, o Islã não admite a abdicação e portanto a conversão necessariamente implica a ruptura dos laços comunitários do sujeito, que não seria mais aceito no seu ambiente imediato por causa de ter abandonado a religião de origem. Deste modo, o sigilo com respeito aos novos convertidos está ancorado numa espécie de proteção que a Igreja supõe que deve fornecer, ao menos por um período prolongado de tempo, aos sujeitos que decidem se converter, minimizando ou tentando amortecer a “marginalização” da qual estes poderiam ser objeto. Não obstante, às vezes, no espaço do culto dominical são relatados alguns testemunhos que poderíamos definir não como de conversão mas sim de aceitação das crenças da Igreja, nelas os aderentes de origem muçulmana expõem publicamente o modo como “conheceram Jesus” e as diferenças entre sua vida anterior e as expectativas de mudança orientadas ao futuro.

As práticas religiosas no culto dos domingos apenas se diferenciam, por certos conteúdos específicos, das realizadas no culto de outras Igrejas Batistas, conforme pudemos observar acompanhando o Pastor da IEA a outros cultos batistas onde ele era convidado como orador. Além do Culto de Adoração dos domingos, os membros reúnem-se, com ou sem o Pastor, em casas de família durante a semana para realizar encontros de oração, sendo outra das atividades corriqueiras dirigir estudos bíblicos nas casas daqueles que se interessam em conhecer as crenças da Igreja. Com mais de duas horas de duração, a atividade dos domingos começa com uma aula dinâmica dirigida pelo Pastor, nela os membros intervêm com perguntas ou comentários<sup>8</sup>. Nas aulas são abordados assuntos relacionados com celebrações religiosas ou temas como a sexualidade, a vida em matrimônio, etc. Nestas ocasiões, o Pastor introduz exemplos e comparações com a “cultura árabe”, muitas vezes com base na sua experiência no norte da África, costumam se abrir debates sobre estereótipos e a necessidade de compreensão das diferenças culturais. Depois da aula, começa o culto propriamente dito, que se divide em três partes. A primeira começa com um

---

<sup>8</sup> As reuniões são realizadas nos domingos pela manhã e são três as atividades principais: um espaço para a oração, a Escola Dominical e o chamado “Culto de Adoração”. Durante os dias da semana realizam-se diferentes atividades, encontros de fraternidade cristã nos domicílios particulares dos membros, encontros de oração, estudo e confraternização. Existe também a reunião feminina e outras atividades de acordo às comemorações cristãs.

assunto tratado pelo Pastor e segue com um interlúdio musical, geralmente dois cantos em português e dois em árabe (a transliteração é projetada numa tela), os membros permanecem de pé, cantando, batendo palmas ou levantando suas mãos. A segunda parte se concentra num assunto específico que é desenvolvido pelo Pastor (O que é a ressurreição?, O que significa a Missão?, A veracidade da Bíblia, etc.), durante o sermão são escolhidas diferentes passagens bíblicas que são lidas pelos fiéis, algumas em árabe e outras em português, segundo o idioma de quem se oferece ou é escolhido para as leituras. A terceira parte é dedicada à oração e, geralmente, algum adepto se aproxima do microfone para fazer um pedido ou informar sobre as atividades missionárias com a comunidade árabe, a oração costuma se referir a problemas do Líbano ou Oriente Médio e logo seguem orações mais breves por motivos destacados por membros da Igreja (uma pessoa doente, alguém que atravessa uma situação complicada, etc.). Nas ocasiões de visitar outras Igrejas Batistas da região, tanto os fiéis quanto o Pastor apresentam-se como membros da Igreja Evangélica Árabe e a rede de Igrejas Batistas torna-se também um meio para expandir a informação, dentro do campo batista, das atividades próprias da Missão para árabes. Por exemplo, na ocasião da celebração do terceiro aniversário de uma Igreja Batista que funciona na periferia de Foz do Iguaçu, o Pastor e alguns membros do núcleo central compareceram para parabenizar seus colegas pela obra, e sendo um dos oradores, o pastor da IEA explicou que sua Igreja estava orientada à “coleta de árabes e à salvação desse povo”, deixando folhetos em árabe para que os membros da outra Igreja distribuíssem em locais comerciais, consultórios ou em outros lugares “onde possam aparecer árabes”.

Diferentemente da ICBA, a extinta Igreja Evangélica para árabes, a IEA conseguiu firmar-se no campo religioso local e, através da interação com as redes étnicas da comunidade árabe, basicamente instrumentadas pelo Pastor fundador, conseguiu um espaço para representar a “comunidade árabe cristã” em atos e pronunciamentos coletivos. Não só teve visibilidade no Movimento Paz sem Fronteiras, mas também apareceu integrando a lista de associações da comunidade árabe da Tríplice Fronteira – junto a entidades islâmicas, libanesas, escolas árabes, etc. – em cartas e pronunciamentos difundidos em jornais da região. Embora esta interação nas redes étnicas tenham permitido que a IEA conquistasse um espaço de reconhecimento, as relações com as instituições religiosas muçulmanas parecem reduzidas a eventos episódicos. A existência da IEA e seu projeto missionário são conhecidos por alguns

líderes religiosos da comunidade muçulmana nos dois lados da fronteira, entretanto estes não parecem interpretar sua presença como uma ameaça de conversão da comunidade muçulmana, mas sim como um projeto de resultados improváveis.

## Tensões entre especificidade e crescimento

A existência da Igreja parece se equilibrar sobre uma tensão entre sua opção por um alvo específico, a comunidade árabe-muçulmana, e os limites que esta escolha implica nas suas possibilidades de crescimento. Se comparada com outras expressões da tradição batista na região, é possível afirmar que existe uma relação bastante direta entre a especificidade e o crescimento lento da Igreja. Tanto líderes quanto membros da instituição exteriorizam essa tensão que, em termos religiosos, separa nitidamente o processo missionário da conquista das conversões. Logicamente, se se tratasse de crescimento, um dos caminhos da Igreja teria sido recrutar membros brasileiros e paraguaios, de acordo com o raio de evangelização da estrutura organizacional. Mas, o preço dessa escolha seria o de se transformar numa das Igrejas Batistas a mais que atuam na região. Do contrário, aquilo que a define como diferente e particular é a opção por um foco específico e o entendimento de que o propósito da sua existência forma parte “da vontade de Deus”. Deste modo, o projeto missionário é concebido como estimulado por uma realidade da região: a grande concentração de árabes, e adaptado a um propósito segundo o qual “o Senhor quer chegar ao povo árabe”.

A separação entre o processo de evangelizar e seus resultados, a conversão, também forma parte da configuração identitária da Igreja, mostrando os limites da ação missionária. Deste modo, se a Igreja evangeliza só Deus opera a conversão, assim tanto os membros quanto o Pastor reconhecem a priori os limites da Missão. O atual Pastor entende que a especificidade pode inclusive desanimar a permanência dos fiéis que se aproximam, mas que não têm vínculos com a cultura árabe. Do seu ponto de vista, mesmo que muitos fiéis sintam-se atraídos pela sua maneira de pregar, existem elementos do culto que podem fazer com que “se sintam perdidos”, como rezar pelo Oriente Médio ou cantar em árabe. A delimitação do público então se realiza no cenário dessas tensões entre crescimento e perda de especificidade, privilegiando-se as estratégias que permitem perpetuar o projeto original. Deste modo, os membros que não são árabes que permanecem na Igreja são introduzidos em alguns aspectos

da “cultura árabe”: devem participar dos cantos traduzidos, são interiorizados nos sermões sobre os problemas do Oriente Médio e socializados num conhecimento do Islã, mediado pelas representações construídas pela Igreja. Em outros espaços, fora do culto, os fiéis trocam com os membros árabes da Igreja, receitas de culinária, chá, temperos, livros, música e até roupas. Diante do perigo de perder o projeto original, esse tipo de práticas baseia-se na suposição de que a Igreja deveria estar sempre pronta para acolher mais membros da comunidade árabe e, em tal sentido, os adeptos não árabes deveriam estar preparados para o convívio intercultural, conhecendo práticas e costumes que denotem “entendimento e compreensão” da cultura árabe. Pode se perceber esse esforço nos cultos, já que quanto maior for a presença de convertidos, visitantes ou membros árabes, as reuniões adquirem elementos que apontam a configurar a celebração como destinada a “comunidade árabe”. Em tais ocasiões, as leituras são realizadas nos dois idiomas e os cantos em árabe, e as orações pelos problemas no Oriente Médio têm mais protagonismo.

## Pastoreando árabes, redimindo muçulmanos

A “comunidade árabe” de Foz do Iguaçu e Ciudad del Este, frequentemente “criada” como uma comunidade homogênea pelos meios de comunicação internacionais e por alguns estudos acadêmicos, está formada pelo conjunto de imigrantes e seus descendentes. Como todo grupo, é atravessada por diferenciações internas, cuja abordagem forma parte de uma pesquisa mais ampla a partir da qual nos deparamos com a existência das Igrejas evangélicas e seus projetos missionários. O estudo das trajetórias migratórias permite distinguir diferentes momentos que marcam a chegada de libaneses, palestinos e alguns indivíduos de outras nacionalidades, como jordanianos e egípcios. Não cabe estender-nos sobre as diferentes etapas e redes migratórias que podem ser reconhecidas na afluência de imigrantes árabes tanto no Brasil, Paraguai ou Argentina, que formaram os grupos da velha imigração<sup>9</sup>. Mas, para saber sobre quais grupos a IEA coloca suas expectativas, é necessário esclarecer que as comunidades de árabes muçulmanos da chamada Tríplice Fronteira originam-se a partir de processos migratórios das últimas décadas e são contemporâneas à formação da região como pólo de atração de trabalho de outras comunidades de imigrantes (chineses, coreanos, indianos) e de migrações internas (paraguaios,

---

<sup>9</sup> Para um panorama desses processos e dos estudos sobre o assunto, ver Silvia Montenegro, 2006a e 2006b.

brasileiros e argentinos). Isso aconteceu por causa de que Ciudad del Este, uma das cidades que compõe a trilogia da Tríplice Fronteira, tornou-se um pólo comercial onde a importação de produtos eletrônicos e outros bens de consumo vendidos a baixos preços atraiu a instalação de comércios e a proliferação de uma economia informal, que em transações legais e ilegais irradiou-se até as capitais do Mercosul. Embora, como analisamos em outros textos<sup>10</sup>, a imprensa tenha difundido a idéia da existência da Tríplice Fronteira como uma região autônoma, espaço inteiramente permeável e de fluxos de movimentos transfronteiriços, na prática, a circulação dos imigrantes por questões de trabalho limita-se aos centros urbanos de Ciudad del Este, no Paraguai, e Foz do Iguaçu, no Brasil, cidades unidas pela Ponte da Amizade, ficando excluída dessa interação a cidade argentina, também limítrofe, de Puerto Iguazú<sup>11</sup>. É importante salientar que, nos últimos anos da década de 80, em ambas as cidades, criaram-se mesquitas, centros religiosos e escolas árabes, como modalidades de associação que vinculam os indivíduos por lealdades religiosas. Hoje, em Ciudad del Este, Paraguai, os primeiros imigrantes são reconhecidos como parte das famílias pioneiras (fundadoras das primeiras galerias e centros comerciais da cidade), que chegaram da suas terras de origem, mas também de outros locais do Paraguai e, principalmente, de Assunção, na década de 60. Entretanto, foi a partir da segunda metade da década de 80 que acontece o fluxo migratório mais significativo de imigrantes libaneses provenientes, principalmente, das regiões submetidas a conflitos nosul do Líbano<sup>12</sup>, eles chegaram diretamente do seu país de origem ou depois de ter residido temporariamente em outros países. Em Foz do Iguaçu, os pioneiros são

---

<sup>10</sup> Silvia Montenegro e Verónica Giménez Béliveau, 2006.

<sup>11</sup> Cabe adicionar que o trabalho dos imigrantes árabes está quase exclusivamente vinculado ao comércio e, na dinâmica da interação entre as duas cidades, muitos imigrantes estabelecem suas lojas em Ciudad del Este, embora muitos deles residam do lado brasileiro da fronteira, em Foz do Iguaçu, onde retornam quando finaliza a jornada de trabalho. Entretanto, não são poucos os que trabalham e residem numa mesma cidade. Embora os imigrantes movimentem-se de um lado para o outro da fronteira, existem aqueles que moram em Foz e aqueles que moram em Ciudad del Este. Sobre essa diferença se constroem algumas narrativas identitárias ao interior da própria comunidade árabe. Ciudad del Este costuma ser vista como a “cidade dos solteiros”, os recém chegados, e Foz do Iguaçu, como o espaço que escolhem para se mudar aqueles que conseguem estabilidade econômica e no momento em que decidem estabelecer uma família. Estes grupos elaboram representações diferentes a respeito das duas cidades, os de Ciudad del Este em geral desmentem os atributos de precariedade que costumam ser usados na descrição da cidade. A comunidade estaria composta por 18.000 indivíduos (12.000 em Foz do Iguaçu e o resto em Ciudad del Este), entre os quais 90% são libaneses, existindo uma pequena comunidade palestina composta por cerca de 50 famílias, localizada em Foz do Iguaçu, e um número reduzido de egípcios e jordanianos, residindo nas duas cidades. Alguns imigrantes de outras origens, bengaleses, paquistaneses e indianos, interagem com as comunidades árabes a partir de sua pertença ao Islã.

<sup>12</sup> A guerra civil e a ocupação de territórios do sul do Líbano por parte de Israel são fatores determinantes destes itinerários migratórios.

aqueles que chegaram entre finais de 1950 e meados de 1960, a eles acrescentaram-se os “novosimigrantes” da segunda metade da década de 80 e seus descendentes. O reconhecimento desses dois momentos da imigração gera diferenças entre os imigrantes e as duas etapas costumam ser referidas pelos membros das comunidades a partir de sistemas de classificações que diferenciam o processo migratório entre os “de antes”, os “pioneiros”, e os “de hoje”, os “recentes”, e atribuem aos dois grupos diferenças em relação à preservação dos estilos de vida, diferenças muitas vezes explicadas a partir da ausência anterior de mesquitas e escolas árabes, que agora seriam valorizadas como espaços que contribuem à perpetuação da língua e do ensino da religião. Certamente, em Foz do Iguaçu se destacam as associações vinculadas ao Islã e as comunidades sunitas e xiitas estão nitidamente diferenciadas no que diz respeito à sua representação institucional<sup>13</sup>. Na década de 80 é criado o Centro Cultural Beneficente Islâmico de Foz do Iguaçu e, em 1981 começa a construção da mesquita Omar Ibn Al-Khatib, finalmente inaugurada em março de 1983. Ao lado, e dentro do mesmo terreno, funciona a Escola Árabe, que reúne 300 alunos, quase todos filhos de libaneses. Em 1988, a comunidade xiita cria a Sociedade Islâmica de Foz do Iguaçu, sendo finalizada a construção do edifício onde funciona a sede da entidade em 1993; a instituição inclui a *Hussayniah* Imam Al-Khomeini. Dessa associação também depende uma escola, Escola Árabe Brasileira de Foz do Iguaçu, localizada em outro ponto da cidade. Do lado paraguaio, e na vizinha Ciudad del Este, em 1988 é fundado o Centro Árabe Islâmico Paraguaio, entidade à qual pertence a mesquita Profeta Muhammad, localizada no centro da cidade e inaugurada em 1994. No mesmo ano é criada a Associação Beneficente do Alto Paraná, da qual depende o Colégio Libanês e uma *Hussayniah*. Um pequeno grupo de drusos, também libaneses, criou em Foz do Iguaçu o Lar druso, onde se reúnem aqueles poucos que pertencem a este segmento.

Nas comunidades muçulmanas da “Tríplice Fronteira”, a origem étnica e a ascrição religiosa são elementos justapostos e o Islã aparece como uma religião dos árabes, tanto para os próprios membros das comunidades, quanto para brasileiros e paraguaios, por se tratar de imigrantes que na sua maioria se autodefinem como

---

<sup>13</sup> Somente a comunidade palestina, formada também principalmente por muçulmanos, criou uma associação por origem nacional, a Sociedade Árabe Palestina de Foz, que inclui a Juventude Palestina de Foz. Entretanto, existem também algumas formas de associação por origem nacional, com escassa atividade, como a Associação Cultural Sírio Brasileira de Foz do Iguaçu e o Clube União Árabe de Foz do Iguaçu, este último atualmente fora de funcionamento. Em Ciudad del Este também funciona o Centro Cultural Libanês do Paraguai.

muçulmanos. Evidentemente, a forma de construir essa ascrição deve ser analisada seguindo diferenças de geração, de origem nacional, formas de sociabilidade específicas interpretações individualizadas do significado da adesão ao Islã. Isto é, nesse conjunto, é possível incluir tanto aqueles que participam da vida institucional dos centros islâmicos, assistem à oração nas mesquitas e seguem, como no caso das mulheres xiitas, tradições relativas ao vestuário, bem como aqueles que entendem a religião como legado cultural, desvinculado de práticas e do seguimento de regras. Essas diferenças aparecem frequentemente no discurso dos imigrantes, através de uma série de representações mútuas sobre os modos de pertença ao Islã, não só ancoradas na criação de diferenças entre as comunidades sunitas e xiitas, mas também no que diz respeito as especificidades atribuídas às comunidades árabe-muçulmanas de Foz do Iguaçu e Ciudad del Este<sup>14</sup>.

O caráter “evangélico” das Igrejas batistas implica considerar que o Evangelho convoca a todos para estabelecer uma relação com Jesus Cristo, e só através da sua pessoa é possível conseguir a salvação. O fato de “conhecer Jesus” e então “aceitá-lo” deve evidenciar-se numa transformação e regeneração da pessoa que, ao receber o batismo bíblico<sup>15</sup>, é reconhecida como membro efetivo da Igreja. Entende-se que todos os fiéis, no exercício do chamado sacerdócio universal dos crentes, têm o dever de pregar o Evangelho. Seu anúncio, concebido como propagação da “boa notícia” da salvação em Jesus Cristo, realiza-se através da proclamação, do testemunho e dos serviços de ação transformadora do mundo. A missão ou ministério das Igrejas é o anúncio do Reino de Deus, a evangelização.

Em virtude disso, e conforme mencionamos anteriormente, o papel da IEA seria o de anunciar a palavra entre o “povo árabe”, o que internamente se denomina “o pastoreio de árabes”. Como missão da Igreja, o anúncio do Evangelho supõe a potencial “aceitação de Jesus” por parte dos árabes muçulmanos e a conquista da sua “redenção”. É por isso que a palavra conversão não costuma ser usada para mencionar os propósitos da Igreja em relação à comunidade árabe. Isso condiz com que os ex-muçulmanos, que são novos membros da Igreja, geralmente são chamados “visitantes” e seu status é ambíguo, ou se trata de membros que ainda não foram batiza-

---

<sup>14</sup> Para uma análise das trajetórias migratórias e das narrativas de pertença étnico-religiosa dos imigrantes árabes da Tríplice Fronteira, ver Silvia Montenegro, 2008.

<sup>15</sup> Isto é, os crentes que no livre uso da suas faculdades tenham sido batizados por meio da submersão total na água, e em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

dos ou em alguns casos fizeram isso de forma privada, isto é, sem que sua conversão se manifeste na forma do batismo público. Esta discricção para com os novos convertidos ex-muçulmanos pode ser quebrada em ocasiões de celebrações especiais, como a Ceia do Senhor, onde o público poderá descobrir alguma conversão privada ao ver que alguém toma a oferenda do pão e do vinho, prática religiosa da qual só podem participar aqueles que já foram batizados<sup>16</sup>.

Podemos citar um exemplo etnográfico para ilustrar a forma em que os novos membros ex-muçulmanos são apresentados na Igreja para dar testemunho e o modo como eles mesmos se apresentam. Cabe dizer que esta instância, dentro dos cultos, por um lado afirma diante dos membros não árabes a especificidade da missão da Igreja, “evangelizar o povo árabe”, demonstrando os frutos da ação missionária sustentada. Por outro lado, entre os membros do núcleo central, composto por libaneses e descendentes, o ingresso de novos membros é “lido” e comentado aludindo a comparações entre a situação dos libaneses na região das fronteiras e seu lugar de origem e às diferenças entre as relações entre cristãos e muçulmanos no Líbano e na fronteira Brasil-Paraguai.

Um domingo durante o culto quando foram apresentados dois ex-muçulmanos, um dos quais já estava convertido e o outro em vias de realizar seu batizado, os fiéis da Igreja estavam agrupados em mesas, já que antes tinham participado de um café da manhã. A composição de cada uma das mesas seguia as linhas de diferenciação dos fiéis. Uma estava formada por seis libaneses, todos de Ciudad del Este, entre os quais se situavam aqueles que iam apresentar seu testemunho, todos tinham seu exemplar da Bíblia em árabe. Em outra mesa estavam alguns membros do núcleo central, quatro libaneses de origem drusa com dois de seus filhos, integrando esse grupo pude participar dos comentários e das interpretações que surgiram a partir da apresentação dos novos membros. Numa mesa próxima estavam os membros que tinham desenvolvido missões no Egito junto a alguns brasileiros. As outras cinco mesas estavam ocupadas por brasileiros, músicos da Igreja, e pelos familiares do Pastor.

Enquanto realizavam-se os preparativos para o testemunho ou enquanto os músicos executavam os hinos de louvor, os membros do núcleo central comentaram sobre a trajetória biográfica dos dois ex-muçulmanos que apresentariam

---

<sup>16</sup> A ceia do Senhor, celebrada a cada primeiro domingo do mês, consiste em repartir a cada membro um pequeno pão e um recipiente com um pouco de vinho, que logo comem e bebem como adoração a Jesus Cristo. Embora isto possa variar de acordo com diferentes entendimentos da celebração dentro das Igrejas batistas, na IEA só podem recebê-lo os membros batizados.

testemunho, enfatizando as situações críticas nas quais haviam sido encontrados pela Igreja, “quando ninguém da comunidade muçulmana dava-lhes ajuda”. A situação de crise era associada ao novo contexto migratório dos indivíduos que, “à diferença do Líbano” estariam expostos aos perigos próprios de Ciudad del Este, como o consumo de drogas, a desintegração familiar e a pobreza. Também salientaram a aproximação entre muçulmanos e cristãos, estabelecendo diferenças com o Líbano onde, na sua visão, os muçulmanos criavam todo tipo de conflitos para dominar espaços territoriais e inclusive pretendiam acabar com a “sorte” de ter um presidente cristão, coisa impossível já que “estava escrito na Bíblia que isto nunca aconteceria”. Outras comparações e contrapontos, nestas e outras ocasiões, são elaborados para interpretar a possibilidade de que no Brasil os muçulmanos se tornem cristãos. Um dos integrantes desta mesa também me fez notar que os dois ex-muçulmanos ainda utilizavam cumprimentos e expressões que denotavam seu passado religioso, costume que iria se perdendo quando eles se consolidassem na sua nova religião.

Quando o testemunho começou o Pastor apresentou Youssef e Ali, o primeiro ainda não estava batizado e deveria esperar um tempo para que isso acontecesse, o segundo era um membro efetivo da Igreja. Ambos residiam em Ciudad del Este, lugar onde haviam sido “pastoreados”, já que se trata do raio onde a Igreja desenvolve parte de sua missão, aquele dia tinham ido a Foz para oferecer seu testemunho. Youssef, de aproximadamente 25 anos, vestia terno e gravata que lhe haviam presenteado momentos antes na Igreja. Começou seu relato em espanhol, idioma que sabia por ter trabalhado e residido na cidade paraguaia, conforme avançava inseria palavras em português e, em várias passagens, expressou-se diretamente em árabe. Seu relato mostrava a contraposição entre seu passado recente e sua atual situação, introduzindo seu discurso com algumas piadas já que falaria do altar, ocupando o lugar do Pastor:

“Creio que o Pastor vai perder seu trabalho logo, é bom falar estando neste lugar. Estive fazendo coisas indicadas pelo diabo, mas é verdade que não serve muito ter Jesus numa mão e na outra um cigarro porque o que se deve fazer é escolher entre um ou outro. O diabo sempre indica que existe algo melhor, por exemplo, algo melhor que o cigarro que é a maconha, depois também está o crack, mais tarde vem a cocaína e logo o álcool, usei todas essas drogas. E todos na comunidade podiam dizer que eu não era ninguém, que minha mãe tinha sido uma prostituta, que eu não tinha salvação. Vivia e dormia nas ruas, não tinha roupas nem cama, apenas tinha as drogas. Estou me recuperando agora, estou me transformando, com a ajuda do Pastor e de outros irmãos, estou num lugar de reabilitação,

agora sou alguém e até uso gravata. Tenho lençóis, cobertores, não passo frio como antes, todos os dias tenho roupa limpa e uma nova família que são todos os membros da Igreja”.

Ao finalizar o breve testemunho, Youssef lê algumas passagens de sua bíblia em árabe, todos aplaudem e os libaneses integrantes da sua mesa aplaudem com mais entusiasmo, cumprimentando-o e abraçando-o. O Pastor fez uso da palavra assinalando que Youssef ainda não se converteu pois deve completar seu processo de recuperação, expressando que sabe que tem muita pressa para isso mas que deverá esperar para roubar seu emprego de pastor. Então chamou Ali, ao redor de 45 anos, que se preparava na sua mesa, ele já foi batizado e relatou seu testemunho inteiramente em português misturando palavras em espanhol:

“Estive viciado em drogas bastante tempo, mas me liberei delas, já posso dizer que estou limpo. O único que me importava era o dinheiro, só pensava nisso quando trabalhava na loja de Ciudad del Este, ganhar dinheiro, e muito, era o mais importante, isso me deixava um vazio que eu ia enchendo com as drogas e assim... o dinheiro e as drogas. É incrível como agora sou indiferente com o dinheiro, antes eu não era assim, comprovei isso novamente faz pouco, trabalhando na loja. Um dia uma freguesa entrou para comprar e quando pagou e saiu me dei por conta que ela tinha deixado cair um pacote dentro da loja, abri-o e vi que tinha muitos dólares, não me pareceu atrativo, senti uma indiferença total por esse dinheiro. Então peguei o pacote e decidi ir atrás da mulher para entregar-lhe o pacote, os outros libaneses que tinham visto tudo e que viam que eu saía correndo para alcançá-la gritaram: devolve para ela dizendo “Eu sou árabe”. Então procurei-a pelas galerias e ruas e quando a alcancei, dei-lhe o pacote e disse: “sou árabe, mas sou filho de Jesus”.

Depois dos aplausos e vivas dos fiéis, o Pastor tomou a palavra enfatizando que Ali atuou desse modo não pela sua origem étnica, mas sim pela sua fé em Jesus, porque Jesus é para todos, árabes, brasileiros, paraguaios e argentinos.

É evidente que os testemunhos seguem o padrão das narrativas de regeneração próprios dos processos de conversão das Igrejas Evangélicas e, nestes casos, não escapam do formato do reconhecimento de uma “crise” prévia como detonador da transformação, também frequente neste campo. A narrativa referida à “vida anterior” não faz referência ao passado muçulmano dos convertidos, ao invés disso, resalta a crise e a regeneração posterior. Estes testemunhos permitem também que, dentro da Igreja, seja construída uma visão da comunidade árabe que rompe com a idéia de que todos os árabes têm alcançado posições econômicas importantes e muda o foco para a visualização da existência de libaneses pobres, muçulmanos que caem no consumo de drogas, em atividades ilícitas e que carecem de redes de contenção familiares ou comunitárias.

## Construindo a comunidade muçulmana

Para exercer o “pastoreio de árabes” e a redenção de muçulmanos, a Igreja parece se basear em toda uma conceitualização, classificação e análise desta comunidade, alvo de sua missão. A atribuição de características, costumes e comportamentos às vezes é remetida à “condição de árabe” dos libaneses e, outras vezes, à sua “condição de muçulmano”. Em geral, adquirindo formas características, a imaginação religiosa evangélica constrói um sujeito que justapõe todas as essas especificidades, aparecendo como sinônimos os termos libanês, árabe e muçulmano; equalizando as alusões a uma referência nacional, religiosa e étnica. É possível ordenar alguns desses pressupostos de acordo com um conjunto de visões sobre a religião islâmica, elas fazem referência às compatibilidades e incompatibilidades com a tradição evangélica batista. Estas visões, fundadas na necessidade do “diálogo religioso”, que a Igreja considera que forma parte tanto do ponto de vista cristão quanto do muçulmano, constroem confluências e fronteiras, apelando a uma mútua abertura que possibilite a criação das passagens necessárias para pensar a conversão. O traçado de convergências doutrinárias remete a algumas crenças e práticas da religião muçulmana. O monoteísmo seria um dos aspectos que a Igreja ressalta como formando parte da convergência de crenças. As continuidades não só são consideradas no plano das crenças mas também nas práticas. Deste modo, a moral familiar atribuída aos muçulmanos é outro dos aspectos valorizados em termos de continuidades. Os muçulmanos praticantes são retratados como aqueles que podem ensinar sobre o cuidado com os filhos, a autoridade paterna e o respeito pelos mais velhos, em uma sociedade moderna caracterizada pela “perda de valores e o esquecimento do que está escrito na Bíblia”. A classificação dos muçulmanos em dois grandes grupos, praticantes e nominais, ajuda a focar o grupo específico que pode alcançar a conversão e as próprias limitações que a ação da Igreja reconhece no processo de evangelização. A referência a estes dois grupos é atravessada por outras classificações que seguem as linhas das diferenças referidas às faixas etárias correspondentes a processos migratórios diversos e à pertença às vertentes sunitas ou xiitas do Islã. Por último, a partir de uma definição que supõe ao possível convertido como um sujeito separado, ou que será afastado da sua comunidade de origem por causa de sua conversão, se estabelece um contraponto baseado na idéia da ausência de solidariedade na comunidade de origem e a possibilidade de encontrá-la na comunidade de destino, a Igreja Evangélica.

## *Dinheiro vs Espiritualidade*

O estereótipo do árabe como comerciante nato, que de vendedor ambulante se transforma em proprietário de um comércio e do Islã como religião totalizante que rege até os mínimos aspectos da vida dos sujeitos praticantes, ocupa um lugar importante nas definições produzidas sobre os árabes da Tríplice Fronteira, no interior do campo evangélico. A idéia de que os libaneses são comerciantes “naturais” é um dos atributos através dos quais se tenta “compreendê-los” e se relaciona com outra noção segundo a qual só aqueles que alcançam o sucesso nesse terreno são membros plenos da comunidade árabe, em termos de reconhecimento e inserção nas redes étnicas.

O Pastor fundador da IEA constrói um relato da situação dos árabes muçulmanos na fronteira indicando que quando chegam “começam ajudando numa loja e acabam abrindo uma”. Isto remete, na sua visão, ao fato de serem portadores de “sangue fenício”. Também no seu livro reitera essa idéia:

“Igualmente, os muçulmanos viajam pelo mundo inteiro onde exista “uma porta comercial”, com a finalidade de enriquecer, em particular reunindo recursos para enviar a seu país de origem (...) o que caracteriza sua vida é a habilidade natural para o comércio e seu espírito de luta. Levantam-se de madrugada e voltam tarde. Permanecem nos suas lojas até o fim do período, mesmo que não tenham vendido nada. A velha frase “fazer qualquer negócio” não é só para os judeus, como alguns pensam, mas também é uma realidade do chamado turco, apelido carinhoso dado pelos brasileiros no começo dos anos 50”<sup>17</sup>.

Esta idéia muito difundida dos muçulmanos como fortes comerciantes ajuda a especificar o tipo ideal de muçulmano que pode chegar a formar parte da Igreja: aqueles que por algum motivo se separam dessa linha, fracassando nos seus negócios. Considera-se que essa posição vulnerável faria com que perdessem a inserção nas redes comunitárias e que se sentissem separados ou segregados da sua comunidade de origem. O atual Pastor explica isso claramente:

“Quando vêm aqui estão decepcionados com a família, seu povo, sua religião ou fracassados nos seus negócios, quando estão bem com sua família, ricos e bem na sociedade não vêm. Os que se aproximam estão atravessando alguma decepção com a religião ou família; sua família não os aceitou por algum motivo. Aqui há todo um trabalho de acompanhamento, o objetivo não é converter, só oferecer a mensagem, a Igreja não tem o poder de converter, só Deus faz isso”.

<sup>17</sup> Marcos Calixto, op.cit., pág. 76.

Em outras atividades da Igreja, como as reuniões de oração que se realizam durante a semana em domicílios particulares, os comentários sobre a comunidade muçulmana local giram em torno da consideração de que os libaneses permanecem em Ciudad del Este ou em Foz do Iguaçu só atraídos pelas oportunidades de enriquecimento. Considera-se que nessa conjuntura dada pelas características do espaço da fronteira, a espiritualidade dos sujeitos terminaria passando a um segundo plano. Um exemplo etnográfico ajuda a compreender a presença dessa idéia entre os fiéis da Igreja. Fazendo trabalho de campo em Ciudad del Este, eu saía de um prédio onde os moradores são na sua maioria árabes muçulmanos pois tinha me reunido lá com um casal de irmãos que conheci numa galeria comercial e que se tornaram meus informantes em questões relativas à documentação e data de chegada dos imigrantes mais recentes. Na rua daquele prédio encontrei um libanês que conhecia das reuniões na igreja. Para minha surpresa, ele me perguntou: “o que você estava fazendo no cemitério islâmico”, eu respondi que tinha ido lá uma vez, durante uma viagem anterior, e perguntei se por acaso ele tinha me visto nessa oportunidade em Foz, onde se localiza o cemitério, cidade que eu sabia que ele visitava pois lá está a sede da sua igreja. Ele respondeu que o cemitério islâmico era o prédio do qual eu tinha acabado de sair, acrescentou que inclusive a totalidade de Ciudad del Este podia ser considerada como um cemitério. Em consonância com a visão da Igreja, ele afirmava que os imigrantes mais recentes quando chegavam na fronteira “enterravam suas crenças” e trocavam de Deus, substituindo sua religião pelo Deus-dinheiro..

A falta de espiritualidade, atribuída à preponderância dos interesses materiais, permite a construção de um contraponto em relação à ideia de solidariedade. A falta dela é atribuída à comunidade árabe em relação aos que não têm sucesso econômico ou estão passando por dificuldades financeiras, em contraposição à solidariedade que encontrariam interagindo com a comunidade cristã evangélica. Aqueles que tinham evangelizado os convertidos em Ciudad del Este, cujo testemunho apresentamos anteriormente, salientaram que, nos períodos de maior necessidade, esses sujeitos tinham sido segregados e considerados sem salvação pela comunidade muçulmana: “todos os dias passavam em frente a ele e o viam vivendo na rua, gente da sua própria comunidade, o consideravam sem salvação”. Isto era afirmado por um libanês, de origem cristã, convertido, que destacava que havia pedido ajuda aos vizinhos de um edifício de Ciudad del Este, habitado principalmente por árabes: “quando se pede dinheiro para ajudar alguém da sua própria comunidade nessas

condições, dizem que não têm, mas gastam a mesma quantia numa noite no cassino". Estas noções repetem-seem relação a aqueles que se "afastam" da sua comunidade de origem, afirmando-se que na Igreja é possível que eles possam encontrar a solidariedade supostamente negada dentro da sua própria comunidade. As mesmas ideias foram salientadas no relato de uma brasileira que havia participado de uma atividade missionária em Ciudad del Este, a festividade libanesa do dia das mães. Nesse dia, algumas mulheres haviam organizado um chá na cidade paraguaia convidando várias libanesas, levando doces e presentes para as homenageadas. Ao narrar dentro da Igreja essa experiência, qualificada como "de sucesso", destacou-se a "emoção" que as convidadas tinham sentido diante tamanha solidariedade "que não podiam encontrar na sua própria comunidade".

Esta idéia, dinheiro em detrimento de espiritualidade, se repete na visão de outras entidades evangélicas, como a Missão Transcultural Etnia que, com sede em Belo Horizonte e filial em Foz do Iguaçu, também se ocupa em caracterizar os muçulmanos da região<sup>18</sup>. O objetivo deste empreendimento é realizar um "mapeamento cultural", descrever a cultura, a língua, os costumes e a situação da comunidade. Estes levantamentos realizam-se com o objetivo de obter diagnósticos que tendem a medir as possibilidades de "expansão do Reino". Exagerando o estereótipo do libanês como comerciante natural, a Missão caracteriza os imigrantes como vítimas da "idolatria ao dinheiro", obstáculo para o desenvolvimento da espiritualidade:

"Talvez o maior ídolo na vida do libanês seja o dinheiro, na verdade eles estão aqui como imigrantes por causa do dinheiro e o que este pode conquistar, ou seja, status, poder, bem-estar, conforto e inclusive uma família, pois é necessário que o homem tenha os recursos para manter uma família. São excelentes comerciantes, entretanto nem todos têm acesso imediato em possuir uma loja, às vezes se submetem como empregados de outros libaneses mais ricos que, como patrões, são extremamente rudes e exploradores, tanto de seus compatriotas quanto dos nativos do país"<sup>19</sup>

A consonância destas idéias permite reconhecer a existência de uma esfera mais ampla de circulação e construção de significados que, dentro do campo evangélico, define os muçulmanos misturando concepções globais e experiências locais.

---

<sup>18</sup> Conceitualizando a zona da TF como próspera para a prática do evangelho transcultural, a Revista Ethnic dessa entidade transdenominacional dedicou um número ao assunto Cultura e Religião na Tríplice Fronteira, composto basicamente por dois artigos, um dedicado a retratar a comunidade chinesa de Foz e Ciudad del Este e outro, a comunidade muçulmana.

<sup>19</sup> Rodrigo Silva, 2007, pág.21.

### *Diferenças geracionais: observância e nominalismo*

No discurso evangélico, os muçulmanos são considerados gregários, comunitários e fortemente tradicionalistas, dessa visão deriva a idéia de que a mudança de religião implica a “saída” da comunidade árabe. Também existe a idéia de que, entre eles, a filiação religiosa está mais ancorada na pertença por tradição a um grupo ou comunidade e não necessariamente no cumprimento ou observância das práticas.

Em consequência, e como destacamos no ponto anterior, acredita-se que o possível convertido ou já se separou da sua comunidade de origem ou fará isso como consequência de sua nova opção religiosa pois será imediatamente segregado. O grau de observância e nominalismo é remetido com frequência às diferentes gerações que compõem a comunidade árabe, permitindo que sejam estabelecidas diferenças entre os imigrantes mais antigos, mais recentes e seus descendentes. O Pastor fundador distingue as gerações de pioneiros, mencionando as famílias que abriram os primeiros locais comerciais em ambos os lados da fronteira e destacando que os da década de 80 são “jovens que vieram sozinhos”, filhos sem pais. O Pastor atual refere-se a essas faixas etárias e é possível ver como, para a Igreja, costumam ser atribuídas diferentes formas de religiosidade para as duas gerações:

“Há uma geração mais nova, os filhos dos que chegaram nos anos 80, essa geração vive num islamismo muito diluído, muitas coisas que eles fazem são condenadas pela sua religião: álcool, prostituição, negócios ilegais, estão na onda dos brasileiros, querem curtir a vida. São muçulmanos, mas não praticantes, o conceito deles é fazer as orações, cumprir com os 5 pilares e o resto... dá para negociar. Os mais antigos são mais praticantes, os novos não são mais abertos, é melhor (para a evangelização) quando têm mais conhecimento de Deus, quando procuram agradar a Deus, quando são religiosos e procuram a verdadeira religião é mais fácil”.

A idéia de que para as novas gerações a vida na fronteira implica o perigo da perda de espiritualidade e a desestruturação da sua forma de vida, dado que os jovens acabam fazendo “coisas que a própria religião lhes proíbe”, como afirmava o Pastor, pode fazer-nos pensar que a Igreja delimita este grupo como alvo da sua pregação. Entretanto, costuma-se argumentar que não são estes muçulmanos, vistos como “nominais e perdidos”, os mais propensos a se aproximarem do Evangelho. A Igreja constrói um sujeito-possível-adepto que tem uma base religiosa forte e tem sido fiel ao Islã. Vista como mais espiritual não seria essa terceira geração, mas sim a segunda a qual teria maior disposição para compreender e se interessar pelas crenças da Igreja.

Neste sentido é interessante ver como se constrói na Igreja a imputação de nominalismo com que costuma ser caracterizada a comunidade muçulmana. O ponto de partida é a idéia de que grande parte da cristandade também está formada por cristãos nominais e que os muçulmanos são conscientes disso. Portanto, prevê-se que quando se pastoreia um muçulmano, seja nominal ou praticante, ele tenderá a relacionar a cristandade com práticas condenáveis, em tal caso será necessário tornar explícitas as diferenças entre o nominalismo cristão e os princípios da Igreja Batista, cujos seguidores não seriam nominais. Em princípio, e estabelecendo uma analogia com o campo cristão, os muçulmanos das novas gerações são categorizados como preponderantemente nominais, acredita-se que os mais observantes formam parte do núcleo de pioneiros e da segunda geração. Deste modo, entre os muçulmanos aquele pequeno grupo formado pelos menos nominais seria o mais propenso a entender os critérios da Igreja. Resumindo, a diferença entre as gerações antigas e as recentes corresponde respectivamente, a atribuição de uma religiosidade forte e uma diluída, o nominalismo.

As diferenças geracionais e as diferentes etapas da migração também são matérias de análise do diagnóstico da Missão Transcultural Etnia, como faz a IEA, com o objetivo de estabelecer qual desses grupos é o mais fértil para a evangelização. A Missão constata o desenvolvimento de três grupos: “os três tipos de indivíduos da cultura árabe-libanesa em Foz”. A tipologia construída é simples, “o mascate” que pertence à primeira geração de imigrantes seria o mais difícil de converter. Nesse mesmo grupo se distingue o “comerciante fixo”, que representa a porta de entrada para a expansão do Evangelho; facilmente poderá ser abordado trabalhando na loja e provavelmente seja mais receptivo. O segundo grupo estaria composto pelos filhos dos anteriores, que se dedicam aos estudos profissionalizantes, “para alcançar altos graus na sociedade”. É nesse grupo que a Missão imagina que os próprios muçulmanos depositam as expectativas de crescimento e expansão da sua religião, já que supõem que os níveis de educação obtidos por este segmento:

“...formam parte do plano dos líderes islâmicos para islamização da comunidade brasileira, pois a meta é colocar em todas as áreas sociais muçulmanos com influência, este é o desejo da religião e também dos pais: formar médicos, advogados, engenheiros que possam atuar nessas áreas e assim também pregar o islamismo. Dessa maneira, converterão pessoas de alto nível social e terão mais recursos para sua fé”<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pág.24.

O terceiro grupo definido na tipologia é caracterizado como o mais adequado para a expansão do evangelho e está composto pelos “novos imigrantes”, pois “vêm sozinhos” e são os mais necessitados da comunidade, os mais pobres, os que necessitam ajuda. Novamente, encontramos a elaboração da contraposição entre uma falta de solidariedade atribuída à comunidade árabe para com os mais pobres, fato que representa uma oportunidade para os missionários:

“Alguns, como o caso de um imigrante que conhecemos não tinha o que comer na sua casa, nesse momento a comunidade libanesa não lhe deu nenhuma ajuda, basicamente eles se ajudam até certo período ou ajudam sempre aqueles que não necessitam tanto, mas que pode retribuir favores”<sup>21</sup>.

Pode-se dizer que a Missão tenta detectar um núcleo de muçulmanos pobres, às margens da comunidade árabe. A classificação é diferente daquela construída pela IEA, ao considerar os setores vulneráveis da comunidade árabe como espaço de expansão do evangelismo, independentemente de se estes são praticantes do Islã. No leque de possibilidades que este “diagnóstico” constrói, os pioneiros aparecem como os mais difíceis; os comerciantes fixos como fornecendo uma oportunidade; os árabes com altos níveis educativos como aqueles escolhidos pela própria comunidade para sua perpetuação e penetração na sociedade local; sendo o espaço dos novos imigrantes o mais propício.

### *Sunitas e xiitas*

Sunitas, xiitas, e um pequeno número de drusos compõem a comunidade muçulmana da fronteira Brasil-Paraguai e, como explicamos anteriormente, a institucionalização da representação religiosa dos dois primeiros grupos produziu-se a partir da década de 80, institucionalizando também as diferenças entre ambas vertentes do Islã. Como foi apontado, os sunitas fundaram sua mesquita e uma escola árabe em Foz, contando em Ciudad del Este apenas com uma sala de oração que funciona num apartamento de um edifício do centro daquela cidade. Os xiitas, por outro lado, fundaram uma escola em Foz e a *Hussayniah* Imam Al-Khomeini e, do lado paraguaio, a mesquita Profeta Mohamed. O pequeno grupo de drusos criou em Foz um Lar druso.

Outro dos esforços por parte dos evangélicos para “compreender” os muçulmanos da fronteira se traduz na tentativa de analisar a diferença entre sunitas e xiitas, inclusive

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, pág. 25.

no que diz respeito às possibilidades de conversão. Os drusos não formam parte desta distinção, por um lado por se tratar de um grupo visivelmente menor e, por outro lado, por causa de que alguns membros do núcleo central da Igreja provêm de comunidades drusas do Líbano e, embora convertidos, ainda se autoidentificam como tais.

A ação proselitista, ou missionária, se desdobra tanto em Foz do Iguaçu como em Ciudad del Este e consiste em ações específicas como pregar entre as crianças do edifício árabe de Foz do Iguaçu ou organizar atividades para a comunidade árabe. O Pastor e outros membros da Igreja, que residem em Ciudad del Este, fazem ação pastoral na cidade paraguaia, em lojas, em casas de famílias, etc. Pode-se dizer que, em vista dos convertidos e do território de expansão da Igreja, de algum modo são os xiitas os que, segundo a Igreja, parecem mais receptivos à conversão.

O Pastor, fazendo referência a seu trabalho, explica: “trabalhamos com os dois, sunitas e xiitas, mas minha maior influência está entre os xiitas do Paraguai”. Esta afirmação estava em consonância com os convertidos ou “visitantes” que pudemos conhecer durante nosso trabalho de campo, a maioria tinha procedência de Ciudad del Este e da comunidade xiita. O Pastor fundador da Igreja diretamente caracteriza os muçulmanos das duas cidades em relação a uma ou outra categoria do Islã: “Foz é sunita e Ciudad del Este, xiita”. Ao mesmo tempo, considera que os sunitas têm maior conhecimento da própria religião, enquanto que os xiitas são observantes mas menos instruídos nesses assuntos. Deste modo, adverte-se que a maioria dos sujeitos, mesmo que não sejam praticantes, tendem a defender fervorosamente seus pontos de vista se questionados a partir do ponto de vista de outra religião.

Estas diferenciações realizam-se exclusivamente no que diz respeito a sunitas e xiitas sem menção aos poucos imigrantes drusos. Os convertidos de origem drusa, que formam parte da Igreja, constroem uma identidade completamente separada do Islã. Sendo batista, este grupo continua se identificando como druso, referem-se a vizinhos e amigos como “também drusos” ou relatam sua vida no Líbano a partir de diferenças entre “nós, os drusos” e os muçulmanos. Fora da Igreja, interagem em redes de vizinhos e amigos também dessa origem. É evidente que entre eles a noção de serem drusos remete a uma origem mais ampla que a referida à religião, pois podem mudar de crença mas continuam se autodefinindo como drusos. Dentro deste grupo, a diferença entre drusos e muçulmanos em geral, o que engloba sunitas e xiitas, é pensada extrapolando noções sobre como são pensadas estas relações na terra de origem. Assim tentava me explicar uma imigrante libanesa deste grupo, quando

conversávamos sobre as relações entre drussos e outros muçulmanos: “lá, no Líbano, eles (os muçulmanos) dizem que saímos do Islã, nos acusam de não reconhecer ao Profeta. Eles não têm culpa e é preciso compreendê-los”.

Existe toda uma esfera transdenominacional de “opção pelos árabes” e categorização dos muçulmanos e muitas das representações da Igreja sobre a comunidade muçulmana local não são alheias a toda uma construção ideológica sobre o Islã que é afirmada tanto no plano das interações com entidades evangélicas interdenominacionais quanto na esfera transnacional evangélica.

A esfera transdenominacional e transnacional de produção de significados sobre os muçulmanos descansa no impulso das missões e Ministérios para Árabes e Muçulmanos, sendo os Estados Unidos o centro de tais projetos. Nos últimos anos, a Igreja Batista americana tem escolhido em diferentes cidades desse país a comunidade muçulmana como possível espaço de missão, depois de ter produzido folhetos e promover atividades sobre a comunidade judaica e indiana. A controversial ação tem sido matéria de notícias em jornais americano e algumas lideranças religiosas interpretaram esse impulso como uma contribuição da Convenção Batista ao ódio e ao fomento dos preconceitos baseados na fé<sup>22</sup>.

Em relação às atividades transdenominacionais desenvolvidas a nível nacional, cabe salientar que, desde sua fundação, a Igreja participa de redes de capacitação para a evangelização de árabes muçulmanos, sob a responsabilidade de pastores especializados. A Junta de Missões realizou diversos eventos deste tipo também em Foz do Iguaçu e, como fruto dos intercâmbios promovidos a nível internacional, a Igreja foi visitada por missionários alemães, que evangelizam muçulmanos nesse país, para participar de reuniões e “trabalho de campo” na região das fronteiras.

## A modo de conclusão

Dentro do campo evangélico, o espaço das interações religiosas na Tríplice Fronteira, sejam reais ou concebidas, configura um universo complexo de criação de interseções, fricções e da projeção de “pontes” e “barreiras” entre os grupos.

---

<sup>22</sup> O debate desencadeado pela ação da Convenção Batista, envolvendo líderes da Igreja Católica, rabinos e o presidente da Convenção Batista do Sul, Paige Patterson, foi coberto por vários meios de comunicação norte-americanos. Ver, por exemplo, “Muslim Focus of Evangelization Effort: Southern Baptist Target Ramadan”, Julia Dulin, The Washington Times, 08/12/99, p. 2.

Do lado brasileiro prevalece o discurso, e talvez a crença, de estar em um “território marcado pela diversidade cultural”, “um espaço de convivência harmônica de um conjunto de etnias”, cujo número aumenta ou diminui segundo quem descreva o caráter “multicultural” do território. A observação do interjogo entre esse discurso e as práticas de expansão e interação religiosas permite ver como os grupos se singularizam tematizando as diferenças internas a seu campo de origem e construindo e imaginando a especificidade de “outredades” que se conceitualizam como exteriores. Nesse contexto, como ressaltamos antes, os líderes religiosos muçulmanos podem estar mais preocupados por conservar os fiéis que tradicionalmente reúnem por pertença étnica; enquanto que alguns grupos evangélicos consideram que a ação religiosa “transcultural” é a forma mais adequada de se mover nesse campo, concebido como laboratório para a especialização religiosa. Neste capítulo limitamos nossa análise a estes últimos grupos e, dentro destes, relatamos o caso da extinta Igreja Cristã Brasileira para Árabes para depois passar a analisar o caso do Ministério Árabe Cristão de Foz do Iguaçu, criado por uma das Igrejas Batistas. Não obstante, vimos que outras missões transculturais (Etnia e Semear) também fazem “mapeamentos culturais” e diagnosticam as possibilidades de evangelização dos muçulmanos da fronteira Brasil-Paraguai; no entanto, outros grupos têm se “especializado” já na comunidade chinesa. A percepção destes grupos sobre o sucesso das missões parece, pelo menos no caso que aqui apresentamos, estar menos baseada na quantificação do número de convertidos que na paulatina especificação e construção do tipo ideal de muçulmano que pode ser sensível à linguagem do Evangelho. Deste modo, enquanto a Missão Etnia escolhe os imigrantes mais recentes, menos favorecidos economicamente e que vivem em Ciudad del Este, a IEA parece perceber que é entre os xiitas dessa mesma cidade que a “expansão do Reino” pode se perpetuar, sempre que se trate de indivíduos interessados em “agradar a Deus”, os menos nominais. A ênfase colocada no problema de “como abordá-los” – recorrente nos textos, manuais e cursos de capacitação para evangelizar muçulmanos – mostra a construção de estratégias baseadas tanto na dimensão textual que remete ao poder de expansão universal da mensagem bíblica como nas diversas experiências locais de pastorear muçulmanos. Como vimos, ao referir-nos à existência de uma esfera transnacional e transdenominacional de grupos evangélicos especializados em “expandir o Reino” entre muçulmanos, seja nos Estados Unidos, Oriente Médio ou

em outros espaços, os propósitos que seguem as missões são diversos e contextuais aos territórios em que atuam. Assim, existem desde projetos que, nos Estados Unidos, buscam defender a ética cristã da expansão do Islã ou proteger os cristãos que vivem sob “regimes islâmicos” até associações de ex-muçulmanos, agora evangélicos, ou Igrejas Batistas promovendo o agrupamento dos *Muslim Background Believers*. Pelos circuitos organizacionais transdenominacionais circulam todo tipo de visões homogeneizantes sobre o Islã e os muçulmanos; interagindo com elas, a construção que a IEA realiza dos imigrantes da fronteira Brasil-Paraguai recorre a essas experiências construídas em outros espaços, se alimentando da circulação de significados que proliferam nessa esfera, tanto no que diz respeito a como conceber os muçulmanos quanto no que se refere as “formas corretas de abordá-los”. O capital de experiência missionária dos batistas, e das organizações transdenominacionais que têm por objetivo as comunidades muçulmanas em múltiplos contextos, interage com a forma em que a IEA vai conceitualizando seu objetivo específico<sup>23</sup>. Embora oficialmente a Igreja pregue a compreensão, o diálogo e afirme lutar contra os estereótipos que rodeiam os muçulmanos, missionários e outros fiéis podem se aproximar do repertório de visões estigmatizantes que também circulam pelas redes organizacionais.

Para concluir, podemos relacionar a própria existência da missão transcultural para árabes com a lógica contemporânea das expansões religiosas. No início deste artigo mencionamos a idéia de Geertz a respeito da atual transformação desse processo, que iria de uma expansão como resultado de forças centrífugas a uma baseada na dispersão estimulada mais pelas migrações e permanências temporais que pelos fluxos direcionados. Poderíamos adicionar que a primeira modalidade corresponde tanto aos projetos missionários do passado quanto ao planejamento centralizado das formas de expansão das instituições religiosas. A segunda, mais precária, funciona como uma disseminação estimulada pelas migrações. É esta dispersão que possibilitou a presença muçulmana na região das fronteiras e, por sua vez, foi a visibilidade da sua presença que estimulou o projeto da Igreja batista,

---

<sup>23</sup> Outros estudos, em diferentes contextos, mostraram como isto às vezes pode resultar numa experiência truncada, baseada na relação falida construída pelos grupos que interagem, na qual pode intervir uma narrativa ideológica extrapolada da experiência de certas organizações religiosas no seu território de origem para outros espaços e grupos caracterizados como análogos. Para uma análise da experiência mórmon fracassada entre os tobas ver o trabalho de César Ceriani, 2008, onde são esclarecidas tanto a estrutura ideológica mórmon no que se refere à narrativa colonial de fronteira quanto a interpretação dos cenários sociológicos e simbólicos da experiência mórmon entre os tobas de Formosa, Argentina.

que fez dela a razão de seu ministério missionário. Deste modo, as disseminações podem estimular outras expansões e estas últimas são mais precárias e parecem se basear na detecção de Outros diante dos quais acionar o desafio da evangelização. Como ilustrava a frase do missionário da IEA: “já não é necessário ir ao Oriente Médio para missionar, com a quantidade de muçulmanos que temos no Brasil há suficiente para pastorear aqui”. A singularidade da IEA parece seguir os processos de singularização analisados por Beyer (2003), para pensar o caso da globalização contemporânea do cristianismo em particular e das religiões em geral. Do ponto de vista dessa abordagem, o elemento que dominaria a estrutura do sistema global religioso é a glocalização multicentrada, isto significa que a singularidade das religiões já não depende de uma distribuição hierárquica de centro/periferia mas é o resultado das múltiplas localizações de um modelo global, onde as religiões não só são reconstruídas em virtude da sua dinâmica interna mas também pela própria reconstrução que, em seu meio, elas realizam sobre os Outros religiosos. Para traduzí-lo a nosso caso de análise, a IEA é uma singularização da Igreja Batista configurada em torno à presença muçulmana local e, em tal sentido, se conecta com outras denominações evangélicas que em contextos distantes também existem pela presença muçulmana. Se comparadas com fases anteriores, as glocalizações religiosas parecem mais complexas, intensas e extensas, se relacionam à proliferação de nexos comunicativos abertos e são ao mesmo tempo mais precárias, no sentido de sua abertura a múltiplas apropriações menos atadas às estruturas institucionais de expansão (Vásquez e Marquardt, 2003:57). O evangelismo, que tradicionalmente se expande fazendo que sua mensagem circule através das fronteiras nacionais por meio da sua densa rede organizacional, também produz novos nós de ramificação que parecem mais abertos à criação de nexos com esferas transdenominacionais, neste caso de “opção pelos árabes”, tornando mais imprevisíveis a lógica e o futuro das suas expansões.

## Referências bibliográficas

- BEYER, P. De-centring Religious Singularity: The Globalization of Christianity as a Case in Point, *Numen*, v. 50/4, 2003, p. 357-386.
- CERIANI, C. *Nuestros hermanos lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona*. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- GEERTZ, C. Shifting Aims, Moving Targets: On the Anthropology of Religion, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 11, 2005, p. 1-14.
- HANNERZ, U. "Siete argumentos para la diversidad". In: *Conexiones transnacionales*. Madrid: Cátedra, 1996.
- FRIEDMAN, J. *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- MONTENEGRO, S. y GIMÉNEZ BELIVEAU, V. *La Triple Frontera: globalización y construcción social del espacio*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2006.
- MONTENEGRO, S. "Al 'Arab fi al-Baraghyway", *Al Jaliyat al-Arabiyyah fi Amrika al-Latiniyah: dirasat halat*, Abd al-Wahid Akmir, Bayrut, Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah, 2006a.
- \_\_\_\_\_. Al 'Arab fi al-Barazil", *Al Jaliyat al-Arabiyyah fi Amrika al-Latiniyah: dirasat halat*, Abd al-Wahid Akmir, Bayrut, Markaz Dirasat al- Wahdah al-Arabiyyah, 2006b.
- MONTENEGRO, S. "Fronteras, flujos migratorios contemporáneos y narrativas de pertenencia étnico-religiosas", Ponencia presentada en XXVI Reuniao Associação Brasileira de Antropologia, Porto Seguro, Brasil, 1 a 4 de junio, 2008.
- GIMÉNEZ BELIVEAU, V.; MONTENEGRO, S. y SETTON, D. "Árabes en la selva: migración, religión e identidad en el imaginario de católicos y pentecostales". In: Olga Odgers y Juan Carlos Ruiz Guadalajara. *Migración y Creencias: acercamientos históricos y antropológicos*. México: El Colegio de San Luis de Potosí, 2009.
- \_\_\_\_\_. El campo religioso en la Triple Frontera, entre el arraigonacional, los anclajes étnicos y los movimientos transfronterizos. *Revista de Antropología*, n.10/05, 2005, p. 179-193.
- VAN DER GEEST, S. Anthropologist and Missionaries: brothers under the skin. *Man*, 25/4, 1990, p.558-601.
- VÁSQUEZ, M.; MARQUARDT, M. *Globalizing the Sacred: Religion across the Americas*. Rutgers University Press, 2003.

### *Fontes evangélicas*

ARABICBIBLE OUTREACH MINISTRY. *Islam-Primer*, 2005.

BICKEL, B. ; JANTZ, S. *Islamismo*. Sao Paulo: United Press, 2002.

CALIXTO, M. *O Cristao e o Islamismo*. Rio de Janeiro: MK editora, 2006.

DEL KINGSRITER. *Sharing your Faith with Muslims*. Springfield: Center for Ministry to Muslims, 1986.

IRWIN, C.D. *What Christians Need to Know About Muslims*. Springfield: Center for Ministry to Muslims, 1987.

SILVA, R. A cultura da comunidade árabe na Tríplice Fronteira, *Revista Ethnic*, nº 7/04, 2007, p.2-29.

# De artes e efracções: reflexões sobre uma etnografia multissituada

## *Of arts and efractions: reflections on a multi-site ethnography*

**Liza Dumovich**

MSCA Postdoctoral Fellow

KU Leuven (Department of Social and Cultural Anthropology)

### **Resumo**

Este artigo propõe uma reflexão sobre a importância da etnografia multissituada como um método de pesquisa nos estudos de grupos sociais marcados pela mobilidade, como os movimentos islâmicos transnacionais. O Movimento Gülen é um desses grupos e se caracteriza pela ênfase na migração como constitutiva do “serviço religioso” realizado pelos seus participantes, em que a reforma moral da sociedade global é parte constitutiva da reforma moral do indivíduo. A dimensão individual do serviço religioso consiste na construção de sujeitos devotos através da corporificação de disposições morais, cognitivas e afetivas informadas por princípios da tradição islâmica. Essas disposições são corporificadas na performance de um programa disciplinar que requer e, ao mesmo tempo, (re) produz uma base material e moral pelo espaço do exílio. O estudo etnográfico do espaço na análise da construção do sujeito moral na comunidade Gülen no Brasil proporciona uma melhor compreensão dos significados, imaginações e emoções que conectam os participantes e o Movimento Gülen enquanto uma comunidade moral global. Este artigo sugere que somente uma etnografia multissituada permite entrever os efeitos do “serviço religioso” sobre as subjetividades e práticas sociais dos participantes no exílio.

Palavras-chave: etnografia multissituada; Movimento Gülen; movimento islâmico transnacional; islã no Brasil; construção social do espaço.

## Abstract

*This article proposes a reflection on the importance of multi-site ethnography as a research method in the studies of mobile social groups, such as transnational Islamic movements. The Gülen Movement is one of those groups and is characterized by the emphasis on migration as constitutive of the religious service that is performed by its participants, in which the moral reform of global society is a constitutive part of the moral reform of the individual. The religious service individual dimension consists in the construction of committed subjects through the embodiment of moral, cognitive and affective dispositions informed by principles of the Islamic tradition. These dispositions are embodied through the performance of a disciplinary program that requires and, at the same time, (re)produces a material and moral base throughout the space of exile. The ethnographic study of space in the analysis of the construction of the moral subject in the Gülen community in Brazil allows a better understanding of the meanings, imaginings and affections that connect participants and the Gülen Movement as a global moral community. This article suggests that only a multi-site ethnography enables a glimpse at the effects of the "religious service" on participants' subjectivities and social practices in exile.*

Keywords: multi-site ethnography; Gülen Movement; transnational Islamic movement; Islam in Brazil; social construction of space.

## Introdução

No meu trabalho de campo com as mulheres do Movimento Gülen no Brasil, o espaço em suas dimensões material e experiencial apareceu como um conceito central na análise da construção do sujeito moral entre os seus participantes. O Movimento Gülen é uma rede muçulmana turca transnacional que se consagrou como um dos maiores e mais poderosos movimentos religiosos na Turquia nos anos 2000 (FINDLEY, 2010; VICINI, 2020; TITTENSOR, 2014; HENDRICK, 2013; YAVUZ, 2003; AGAI, 2007), até ser acusado pelo presidente Recep Tayyip Erdoğan de ser o responsável pela tentativa frustrada de golpe militar de 15 de julho de 2016 e se tornar o principal alvo de perseguição e repressão por parte do governo turco.

A construção do sujeito moral no Movimento Gülen se realiza por meio da corporificação de disposições morais, cognitivas e afetivas baseadas na noção de sujeito moral “ideal” do seu líder religioso, Fethullah Gülen, o que ele chama de “ser humano ideal” (GÜLEN, 2006, 2016).<sup>1</sup> As disposições que caracterizam o sujeito moral ideal de Gülen e seus seguidores podem ser, brevemente, resumidas em humildade, modéstia, disciplina e autocontrole, além da disposição para o auto sacrifício e a ação direta na sociedade como prática fundamental na realização da sua missão civilizatória. Os seguidores que buscam se tornar um exemplo do “muçulmano ideal”, segundo o modelo elaborado pelo seu líder religioso, se dedicam à reforma moral do mundo como parte constitutiva do aperfeiçoamento moral de si, o que se traduz na prática missionária pelo espaço global.

As disposições morais, cognitivas e afetivas do sujeito moral resultante são corporificadas por meio da performance de um programa disciplinar composto por práticas rituais islâmicas e práticas “islamizadas” (AGAI 2002; AGAI 2007).<sup>2</sup> As práticas “islamizadas” são ações aparentemente mundanas, mas que ganham uma motivação religiosa no “ascetismo intramundano” (WEBER, 2004[1904]) que informa a interpretação da “tradição islâmica” (ASAD, 1986, p. 5-14) elaborada por Gülen.<sup>3</sup> Essas ações podem tomar diversas formas, dentre as quais vale citar aqui as atividades educacionais, culturais e sociais, tais como cursos, mostras, encontros, feiras e eventos beneficentes voltados para a difusão de uma imagem “turquicizada” do islã e de um retrato idealizado da cultura turca, além da promoção do próprio Movimento e seu líder religioso, na sociedade mais ampla.<sup>4</sup> É possível ainda reconhecer uma

---

<sup>1</sup> Fethullah Gülen (n. 1936/8) é o líder religioso carismático do movimento islâmico turco que leva o seu nome. Ele vive na Pensilvânia, Estados Unidos, onde se exilou após ser acusado de traição pelo governo turco em 1999.

<sup>2</sup> O termo “programa disciplinar” se refere a um conjunto delimitado e específico de “práticas disciplinares”, as quais, segundo Asad (1993, p. 125), se refere às “múltiplas formas pelas quais discursos religiosos regulam, informam e constroem *selves* religiosos”, ao transformar disposições e criar virtudes. A especificidade do programa disciplinar realizado cotidianamente pelos seguidores de Gülen se deve a uma revisão constante das práticas que o compõem pelas autoridades religiosas ao redor do líder religioso, em que inclusão, exclusão e reformulação das práticas adequam o programa aos diferentes contextos e circunstâncias.

<sup>3</sup> Aqui uso o conceito de “tradição islâmica” elaborado por Asad (1986, p. 5-14), para quem o islã como categoria analítica precisa ser entendido como “uma ‘tradição discursiva’ que inclui e se relaciona aos textos fundadores do Alcorão e do Hadith”.

<sup>4</sup> Na perspectiva de Gülen e seus seguidores, o único islã possível é o islã sunita turco, uma construção que costuma ser apontada como o resultado da tese nacionalista de um “islã turco”, a qual emparelha uma cultura turca-otomana com o islã (YAVUZ, 2003; TURAM, 2004; ÖZDALGA, 2006; AGAI, 2007; VICINI, 2020). De acordo com essa construção, existiria uma continuidade entre a Ásia Central pré-islâmica, o Império Otomano e a República da Turquia (WHITE, 2013).

“afinidade eletiva” (WEBER, 2004 [1904], p. 126-127) entre a leitura que Gülen faz da tradição islâmica e a conquista de autonomia individual e de objetivos materiais no mundo moderno, inclusive através de investidas na economia de mercado neoliberal. Desse modo, diversos tipos de práticas sociais são moralmente justificados, desde que realizados com a intenção de moralizar a sociedade através do trabalho, dedicação e disciplina (Agai, 2002; Yavuz, 2013).<sup>5</sup>

O conjunto de práticas que compõem o programa disciplinar adotado pelos seguidores de Gülen, o qual é vasto e diversificado, constitui o que eles chamam de “*hizmet*”, palavra turca de origem árabe (*khidma*) que se traduz como “serviço” ou “submissão”, mas que neste contexto etnográfico significa “serviço religioso”. “*Hizmet*” também é o termo que os participantes do Movimento usam para se referirem à comunidade global imaginada dos seguidores de Gülen – mais do que parte da *umma*, a comunidade global imaginada de todos os muçulmanos, os seguidores de Gülen se veem como uma comunidade religiosa distinta dos demais adeptos do islã. Embora os sujeitos resultantes e os efeitos sobre as trajetórias individuais variem, o poder disciplinador do *hizmet* (serviço religioso) tende a ser homogeneizante. O sujeito moral corporificado é capaz de viver em (quase) qualquer contexto cultural e social, mas a sua “capacidade agentiva” (MAHMOOD, 2005, p. 15), isto é, a sua autonomia moral para ser e estar no mundo de acordo com as normas às quais o sujeito se submete, é condicionada à prática do *hizmet* e ao espaço social e moral que essa prática produz. Como declarou Erkan, um interlocutor de cerca de 40 anos, “Não importa aonde eu vá, desde que eu faça *hizmet*.”

Durante o meu trabalho de campo, a relação intrínseca entre a construção do sujeito moral e a “construção social do espaço” (LOW, 2017, p. 68-93) se mostrou fundamental para a compreensão dos efeitos do *hizmet* sobre as subjetividades, imaginações e emoções dos seus adeptos. Como demonstra Low (2017), o enquadramento conceitual da construção social do espaço permite entrever os significados e dinâmicas sociais envolvidos na apropriação e transformação do espaço material. Uma etnografia do Movimento Gülen no exílio revela que a construção do sujeito moral envolve e mesmo requer a construção social de um espaço material e moral particular: um espaço posto sob controle e organizado segundo princípios morais,

---

<sup>5</sup> A mobilização de princípios da tradição islâmica no enquadramento das ações e práticas sociais de seus adeptos não é uma prática própria de Gülen. Pelo contrário, ela é constitutiva de formas contemporâneas de vivenciar o islã, inclusive do sufismo (PINTO, 2006; WEBNER, 2003), de onde Gülen toma emprestada uma gama de elementos que conformam a sua interpretação do islã e de como ele deve ser vivido.

um lugar para se chamar de lar no exílio. A base material do Movimento Gülen é formada pelas residências e instituições que alicerçam as suas comunidades fora da Turquia; enquanto a base moral se assenta nas regras que regem a organização e a dinâmica social dessas comunidades. Esse “espaço muçulmano” (METCALF, 1996) é socialmente construído para e pela prática coletiva do “serviço religioso”. Isso significa que o espaço é a base e, ao mesmo tempo, um dos produtos da performance das práticas islâmicas e “islamizadas” que constituem o *hizmet*.

Em sua obra seminal, Mahmood mostra que, para entender os efeitos de uma tradição discursiva sobre os sujeitos que a adotam, é preciso analisar as “múltiplas formas de *habitar* as normas” (2005, p. 15). Eu acrescentaria que, no caso dos seguidores de Gülen, “habitar as normas” requer e produz uma base material e moral, cuja configuração é informada pelo quadro normativo e de práticas da tradição islâmica conforme a interpretação do líder religioso. Isso acontece porque o sujeito corporificado carrega no seu corpo os princípios morais que fundamentam o Movimento para que esse possa ser reproduzido em diferentes contextos.

Nas realidades cotidianas de movimentos religiosos transnacionais como o Movimento Gülen, as conexões entre práticas devocionais e espaço são particularmente importantes porque a mobilidade implica a construção social do espaço em cada novo destino. Através da apropriação dos espaços de acordo com os princípios religiosos aos quais aderem, os sujeitos em movimento encontram uma arena moralmente legitimada para a participação na vida moderna e secular em diferentes contextos culturais contemporâneos (Werbner, 2003). Após 2016, essas conexões se tornaram ainda mais marcadas na trajetória do Movimento, pois a apropriação e transformação do espaço através da produção e reprodução de significados passaram a envolver a experiência do exílio, tanto como uma realidade objetiva quanto um sentimento. Portanto, os efeitos de uma tradição discursiva sobre os sujeitos que a adotam podem ser melhor compreendidos por meio de um enquadramento conceitual que leve em consideração a construção social do espaço, sobretudo num contexto de exílio. O lar, tanto em sua dimensão material quanto moral, é um espaço (e um conceito) privilegiado nas análises que buscam uma melhor compreensão da produção de significados no presente e suas conexões com imagens do passado e aspirações para o futuro.

No Movimento Gülen, a mobilidade é indexada pela noção religiosa de *hicret*, a migração do Profeta Muhammad de Meca para Medina em 622 d.C.<sup>6</sup> Por isso, a disposição para migrar é um princípio do Movimento Gülen compartilhado por muitos dos seus participantes, como é o caso dos membros da comunidade Gülen no Brasil. No entanto, a mobilidade não se refere apenas à migração como parte da missão “civilizacional” de reforma moral da sociedade global através da representação e prática do islã. A mobilidade também inclui a viagem à Turquia para visitar o “lar original” e familiares (o que, na prática, se tornou impossível para a maioria após julho de 2016) e, no caso de alguns poucos privilegiados, a visita ao complexo domiciliar de Gülen (Chestnut Camp Retreat Center, também conhecido como Golden Generation Camp) nos Estados Unidos. Esses dois espaços, a Turquia e a residência de Gülen, chamada de *kamp* pelos seus seguidores, possuem um alto valor moral e afetivo para os meus interlocutores. Enquanto a Turquia é a terra natal e lar original, um espaço cujos significados são territorializados, o complexo domiciliar de Gülen é um ponto no mapa da geografia sagrada na imaginação religiosa dos seus seguidores, ao lado de Meca e Jerusalém. Desse modo, os significados religiosos e culturais associados à Turquia e ao complexo domiciliar de Gülen informam a construção social do espaço e suas “dimensões estéticas e morais” (DOUGLAS, 1991, p. 289) entre os participantes do Movimento Gülen no exílio.

O caráter transnacional do Movimento e a importância de determinados espaços para os seus participantes exigiram mobilidade também da etnógrafa. Acompanhar os meus interlocutores no seu deslocamento pelo espaço global foi imperativo também para viabilizar uma etnografia do Movimento Gülen no Brasil, cujo número de participantes não chegava a 300, divididos entre São Paulo, Brasília, Rio de Janeiro e Belo Horizonte. Desse modo, eu lancei mão de uma etnografia fluida, análoga ao que Hannerz (2003, p. 202) chama de etnografia multissituada ou multilocal – “estar lá... e lá... e lá!”. “Estar lá” (GEERTZ, 2009), nesse contexto etnográfico, significa mais do que estar na comunidade formada por participantes do Movimento Gülen no Brasil; “estar lá” implica estar em espaços geográficos e sociais que encerram significados religiosos, culturais, afetivos e mesmo míticos para os interlocutores. “Estar lá... e lá... e lá!” numa etnografia do Movimento Gülen se refere a traçar uma trajetória etnográfica que inclua estar na Turquia, a origem e o destino almejado, e também no *kamp*

---

<sup>6</sup> “*Hicret*” é a versão turca da palavra árabe “*hijra*”, cuja tradução literal significa “partida”, “emigração” ou “fuga” e se refere, primariamente, à migração do Profeta Muhammad de Meca para Medina, em 622 d.C.

de Gülen, o modelo paradigmático do lar no exílio. Num contexto de mobilidade restringida, como tem sido desde meados de 2016, contudo, “estar lá... e lá... e lá!” deve ser problematizado, tanto para os sujeitos da pesquisa quanto para a etnógrafa que os acompanha. Estar na Turquia já não é mais possível sem correr riscos; enquanto o cruzamento de fronteiras nacionais ou a permanência em territórios nacionais podem encontrar barreiras na forma de restrição ou exclusão (negação de pedido de asilo ou visto de turismo, por exemplo).

Este artigo propõe uma reflexão sobre a prática etnográfica com um grupo marcado pela mobilidade e por uma imaginação religiosa que tem a viagem como um princípio e imperativo moral. Se é verdade que a viagem ocupa um lugar especial no imaginário religioso entre os muçulmanos (EICKELMAN e PISCATORI, 1990), ela é particularmente importante entre os participantes do Movimento Gülen. Além da busca de conhecimento (*rihla*) e da peregrinação a Meca (*hajj*), eles têm a viagem como migração (*hicret*) no centro da sua prática missionária; num primeiro momento como migração voluntária e, mais tarde, como migração forçada. No entanto, essa mobilidade internacional requer períodos de permanência, ainda que provisória, e, para isso, a construção de um espaço de acordo com uma referência moral e um modelo organizacional específicos: o *kamp* de Gülen.

Para entender como missão e migração se relacionam e informam a construção social do espaço no Movimento Gülen, é preciso, antes, compreender os significados das noções religiosas de *hizmet* e *hicret* entre os seus participantes. Como bem aponta Pinto (2010, p. 476), um trabalho etnográfico nunca chega a compreender totalmente o sistema cultural do grupo estudado, mas, ao contrário, “revela a densidade cognitiva da trajetória do pesquisador dentro dele.” Assim, neste artigo, usarei a minha própria trajetória etnográfica com o Movimento Gülen como referência espaço-temporal para a construção do relato etnográfico.

## ***Hizmet e hicret: discurso e prática***

A minha primeira incursão etnográfica com participantes do Movimento Gülen foi uma viagem de 12 dias à Turquia em 2013. Havia cinco meses que eu frequentava um curso de língua turca como uma forma de me preparar para uma possível pesquisa de doutorado sobre esse movimento islâmico turco transnacional que formava uma recente e pequena comunidade no Brasil. Um dos seus membros, Kemal, cerca

de 34 anos, ministrava o curso gratuito oferecido na Universidade Federal Fluminense, Niterói, onde eu era pesquisadora associada ao Núcleo de Estudos do Oriente Médio. Após alguns meses de curso, o professor convidou alguns de seus alunos para fazer um tour pela Turquia e conhecer as suas principais cidades. A viagem seria financiada por empresários turcos interessados em mostrar o seu país a grupos seletos de brasileiros, tais como acadêmicos dedicados a pesquisas relacionadas ao islã e/ou Oriente Médio. Os convidados precisariam arcar somente com os custos do bilhete aéreo que, por conta da crise econômica mundial, não poderiam ser custeados pelos empresários, como de costume.

Estranhando a generosidade de empresários turcos que nem conhecíamos, mas achando o convite muito encantador, eu e mais duas colegas de pesquisa partimos para a Turquia, onde nos encontramos com Kemal e sua esposa, Hawa, e mais um casal de acadêmicos brasileiros. Recebemos uma espécie de roteiro com uma introdução histórica e geográfica do país, em que figuravam pontos turísticos em diversas cidades, símbolos da Turquia antiga e Turquia moderna, instituições ligadas ao Movimento Gülen e um jantar na casa de uma família turca “tradicional”.

O sentido da viagem combinava um turismo nacionalista com um turismo religioso, ao apresentar a civilização otomana como a época áurea do passado turco, o sufismo como a forma fundacional do islã no país e a modernidade da sociedade turca contemporânea. Tudo isso alternado com amostras do prestígio e da poderosa atuação do Movimento Gülen na Turquia. Mais tarde, eu aprenderia que as viagens guiadas a uma Turquia idealizada faziam parte do *modus operandi* do Movimento Gülen pelo mundo, no seu esforço de promover uma determinada visão do país e do Movimento pelas suas redes de relações com indivíduos de determinados setores das sociedades receptoras, como acadêmicos, jornalistas, políticos e outros grupos considerados “formadores de opinião”.

Ao chegar de volta ao Brasil, iniciei meu trabalho de campo com a comunidade Gülen no Brasil, a qual começou a se formar em 2004. Devido às regras que organizam as relações de gênero e os usos do espaço na comunidade, a minha observação participante seria realizada com as mulheres, embora o trabalho de campo incluísse, em certa medida, também o grupo dos homens. O trabalho de campo em São Paulo foi particularmente profícuo, não só porque a comunidade se concentra nessa cidade, mas sobretudo porque eu me hospedava na casa das estudantes universitárias (eu morava

no Rio de Janeiro), o que me permitiu uma convivência lado-a-lado com as minhas interlocutoras e uma apreensão das suas práticas cotidianas, religiosas e mundanas.

Os dados etnográficos apresentados neste artigo foram coletados de fevereiro de 2013 a dezembro de 2017, embora as visitas ao campo tenham se estendido até fevereiro de 2020.<sup>7</sup> Durante esse período, eu também frequentei as casas das famílias, participei regularmente dos *sohbets* (encontros em que são realizadas práticas religiosas e de sociabilidade) das mulheres, circulei pelas instituições da comunidade e compareci a inúmeros eventos e atividades voltados para um público externo. No esforço de compreender melhor o Movimento Gülen em suas diversas atuações e materializações, conduzi trabalho de campo em Buenos Aires, Nova Jersey, Pensilvânia, Johannesburgo e várias cidades na Turquia. Muito do que será dito sobre o Movimento Gülen no Brasil pode ser estendido para as suas comunidades pelo mundo.

## A comunidade Gülen em São Paulo

Os principais critérios morais que orientam a construção social dos espaços da comunidade são baseados em oposições binárias, a saber, masculino/feminino, solteiro/casado e, em menor grau, individual e coletivo. Esses sistemas de oposição governam a organização interna das instituições e das residências da comunidade, a relação entre as instituições e as residências e, ainda, a relação entre a comunidade e o seu exterior. Assim como observado por Bourdieu (1970, p. 160) na sua análise da casa cabila, a comunidade Gülen no Brasil é um microcosmo organizado de acordo com os mesmos princípios que informam a cosmologia compartilhada pelos seus membros. No entanto, vale mencionar que a organização dos espaços e da relação dos espaços entre si e com o exterior não obedece a uma estrutura fixa, pois o que determina quem ocupa os espaços e de que forma ocupa é a prática.

As residências são uma parte importante da dimensão material e social do espaço apropriado e transformado pelo Movimento Gülen no Brasil. Elas abrigam os cerca de 30 estudantes universitários e 42 famílias, em sua maioria turcos ou de países da Ásia Central. As residências das famílias e, em menor grau, as dos estudantes funcionam também como interfaces que conectam a vida privada da comunidade, considerada representativa de uma moralidade islâmica, e indivíduos da sociedade

---

<sup>7</sup> Em 2014, eu fiz uma longa pausa devido à licença maternidade. Em 2020, as visitas a campo pararam por conta da pandemia de COVID-19 que se iniciou em março daquele ano.

local. As residências são, em geral, provisórias, pois a experiência dos participantes do Movimento fora da Turquia tende a ser considerada transitória. Embora meus interlocutores adotem a prática migratória, eles não se definem exatamente como “indivíduos migrantes”, mas sim como migrantes temporários, pois para eles a Turquia é, imperativamente, o destino final. No seu imaginário, a Turquia, enquanto território e imagem, corporifica o que Cohen (2007) chama de versão sólida de lar/terra natal, em que lar e pátria se fundem.

No Brasil, os estudantes universitários, os quais são jovens solteiros sob a gerência da comunidade, moram em apartamentos separados por sexo localizados próximo às residências das famílias e às instituições ligadas ao Movimento. As estudantes do sexo feminino moram em apartamentos de três ou quatro quartos, divididos em grupos de quatro a seis estudantes. Quando elas recebem a etnógrafa, lhe oferecem a suíte como parte da hospitalidade – o conforto da privacidade tem um alto valor entre elas. Nos períodos em que há mais habitantes ou outras hóspedes, os quartos, inclusive a suíte, podem ser compartilhados. Em qualquer das situações, os objetos pessoais costumam ficar fora do campo de visão das colegas de apartamento, de modo a resguardar “a privacidade de tudo o que é íntimo” (BOURDIEU, 1970, p. 150).

O uso do apartamento de estudante implica diversidade, pois ele é habitado por jovens provenientes de diferentes regiões da Turquia, de classes sociais diferentes e com gostos e hábitos diversos. Além disso, existe a expectativa de que, após a formatura, os graduados se casem e constituam a sua própria família, dando prosseguimento à rotatividade característica desse espaço. Por conseguinte, os apartamentos de estudante apresentam uma mesma configuração – a mobília e os utensílios são poucos e oriundos da Turquia em quase sua totalidade – e obedecem a uma lógica impessoal, o que, por outro lado, limita as formas de apropriação do espaço.

Um aspecto importante da construção social desse espaço privado é a sua dimensão ideacional. Por um lado, ele deve atender às necessidades do grupo, oferecer bem-estar sem conforto excessivo e não favorecer ninguém em específico; por outro, deve ser usufruído com cuidado e respeito por quem o ocupa. Quando perguntei a Fatme, 21 e estudante de Pedagogia, por que elas cobriam a cabeça dentro de casa, ela me explicou assim: “Essa casa não é nossa, *abla*. É uma casa do *Hizmet*”.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> “*Abla*” significa “irmã mais velha” e é como a maioria dos membros da comunidade me chamam. Essa é uma forma respeitosa de tratamento usada pelos membros (homens e mulheres) da comunidade ao se dirigirem a uma mulher numa relação de desigualdade, que combina gênero, estado civil, idade e posição social dentro do Movimento,

As residências dos estudantes sob a administração do Movimento constituem um espaço revestido de uma aura quase sagrada. Em mais de dois anos de observação participante com a comunidade Gülen no Brasil, eu nunca entrei numa residência de estudantes universitários do sexo masculino. As fronteiras que delimitam esse espaço, organizando e controlando a sua relação com o exterior, são informadas pelo princípio da segregação de gênero, que resguarda a dignidade e “pureza” moral dos corpos (e mentes). Internamente, o apartamento de estudante é organizado segundo uma distinção entre o que é individual e íntimo, de um lado, e o que é coletivo ou social, de outro.

Contrariamente às residências dos estudantes, as casas das famílias da comunidade são mobiliadas e decoradas com objetos pessoais conforme o gosto e as preferências dos seus habitantes. A configuração desse espaço doméstico é uma materialização de ideias e concepções compartilhadas sobre a família e o lar ideais. De acordo com Gülen, esse espaço deve combinar uma atmosfera religiosa e outra educacional. Afinal, é nesse espaço que a comunidade se reproduz física e espiritualmente. Com uma materialidade e ordem informadas por concepções e ideias compartilhadas sobre o mundo, esse espaço encerra um “sentido de lar” (DOUGLAS, 1991) e atende à necessidade de um lar provisório no exílio.

Ademais, as residências das famílias são importantes canais informais para a prática missionária da comunidade, pois elas são exemplos concretos do espaço turco-muçulmano que os seus membros desejam comunicar aos indivíduos da sociedade local. Por esse motivo, convidar mulheres brasileiras que participam da rede de relações dos membros da comunidade para um café da manhã ou jantar turcos é uma prática regular entre as mulheres da comunidade. Os encontros nas suas casas para jantar, tomar café da manhã ou, simplesmente, beber chá turco e conversar faziam parte da minha rotina no campo. Eu passava boa parte do dia com algumas das mulheres casadas da comunidade, pois, além das visitas regulares às suas casas, eu participava dos *sohbets* (literalmente, “conversas”), que são encontros para realizar práticas religiosas e de socialização. Esse é o principal ritual coletivo entre as mulheres da comunidade e acontece uma vez por semana para cada grupo de quatro a seis pessoas do mesmo gênero e estado civil. Cada grupo se reúne na casa de uma das

---

por exemplo. O equivalente masculino de *abla* é *abi*, uma versão coloquial de *ağabey*, “irmão mais velho” em turco. Movimento *Hizmet* (*Hizmet Hareketi*, em turco, ou simplesmente *Hizmet*) é como os seguidores de Gülen se referem ao movimento do qual fazem parte.

participantes, que se revezam no papel de anfitriã, e é liderado por aquela reconhecida pelo grupo como a mais apta para ser a “responsável” pelo *sohbet*. A pessoa é considerada apta se reúne conhecimento religioso, performance moral e uma certa experiência no Movimento.

O *sohbet* reúne a recitação de ayas (versos) do Alcorão (em árabe) e a leitura da tradução para o turco do mesmo trecho; a recitação de fórmulas religiosas, tais como o *tesbihat* e o *Cevşen*, também em árabe; e a leitura de algum trecho de um dos livros de Gülen, seguida de discussão. Após as recitações e leituras, as mulheres fazem a oração do horário correspondente (*öğle namazı*, ao meio-dia, ou *ikindi namazı*, no meio da tarde), a depender da parte do dia em que for marcado o *sohbet*. As práticas religiosas do *sohbet* das mulheres, geralmente, terminam com a reprodução do *sohbet* semanal de Gülen, chamado *Bamtelevizyonu*, o qual elas assistem atenciosamente ao fazer anotações nos seus caderninhos para depois discutirem os pontos que cada uma achou mais relevante. Ao final, todas se reúnem em volta da mesa para o momento de sociabilidade. Quando o *sohbet* é realizado na parte da manhã, ele inclui um “café da manhã típico turco”, como as minhas interlocutoras se referem à farta refeição que elas costumam fazer quando se reúnem antes do meio-dia. Se o *sohbet* acontecer à tarde, ele inclui um chá turco acompanhado de bolo e outras iguarias, tais como castanhas e frutas secas.

Além do espaço doméstico da comunidade, a minha trajetória no campo incluía também a visita às suas instituições. Mais do que as residências, as instituições funcionam como canais de comunicação e interação com a sociedade receptora. Cada um desses canais tem uma função, baseada nos objetivos da comunidade, e um *modus operandi*, informado pelas experiências acumuladas de participantes do Movimento em diversas partes do mundo e ao longo de sua existência. Além de instituições próprias, a comunidade estabeleceu parcerias com instituições brasileiras privadas e públicas, sobretudo, educacionais e culturais, como universidades, escolas e centros culturais, mas também com associações comerciais e empresariais. Tanto as instituições próprias quanto as parcerias com outras instituições da sociedade mais ampla são estratégias para construir uma vasta rede de relações sociais no país e expandir o “capital social” (BOURDIEU, 1980) do Movimento.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> O conceito de “capital social” pode ser definido como uma rede de relações sociais marcada por um sentido de obrigação moral mútua, cujos agentes mobilizam capital econômico, cultural e simbólico disponibilizado pela mesma rede, produzindo um efeito multiplicador e acumulador (BOURDIEU, 1980).

A instituição central da comunidade Gülen no Brasil é o Instituto pelo Diálogo Intercultural (IDI), formalmente uma associação cultural sem fins lucrativos, fundada na cidade de São Paulo em 2011 (inicialmente sob o título de Centro Cultural Brasil-Turquia). Há filiais do IDI no Rio de Janeiro, em Brasília e Caxias do Sul. O IDI patrocina e organiza inúmeras atividades que têm como objetivo divulgar o Movimento Gülen, construir uma imagem positiva do seu líder religioso, e instituir o IDI como um ator social na sociedade brasileira. Ao mesmo tempo, visam a cativar setores específicos da sociedade brasileira e, embora em menor grau, também um público mais difuso. As diversas atividades podem ser classificadas basicamente como: cursos (de língua e cultura turca, culinária turca, arte *ebru* e música turca, por exemplo); jantares, aulas, palestras, conferências e exposições cuja temática inclua, de algum modo, a Turquia (sua história, cultura ou atualidades) ou o Movimento Gülen e seu líder religioso; feiras gastronômicas e quermesses (*kermes*); e, finalmente, edições da “Noite de Hena”, uma festa esporádica em que as mulheres da comunidade se reúnem para dançar, comer, conversar e se divertir junto com amigas brasileiras, cujo sentido se assemelha a uma “despedida de solteira”.<sup>10</sup> Até meados de 2016, também faziam parte dessas estratégias as viagens guiadas por uma Turquia idealizada, tal como aquela feita pela etnógrafa em 2013 e relatada acima.

Como o setor educacional é o principal meio pelo qual o Movimento Gülen se expande pelo mundo, a sua escola tem um papel fundamental na construção social do espaço pelos seus participantes no Brasil. Essa importância pode ser exemplificada pela fala de um interlocutor, Yasin, por volta de 35 anos: “Tanto faz para onde eu vá, eu só preciso de um lugar que tenha uma escola do *Hizmet* para os meus filhos”.

O Colégio Belo Futuro Internacional (CBFI), fundado na capital paulista em 2007, é a única escola do Movimento Gülen no Brasil. Todas as crianças da comunidade a partir dos três anos de idade a frequentam e alguns membros da comunidade fazem parte do seu quadro de funcionários. Esse é o principal motivo de quase todas as famílias da comunidade morarem nas suas adjacências. No entanto, a maioria dos professores, assim como dos estudantes são brasileiros sem origem turca nem muçulmana e sem vínculos com o Movimento.

---

<sup>10</sup> A arte *ebru*, também conhecida como “marmorização”, é uma técnica de pintura que utiliza água como superfície para a aplicação de tinta, e papel ou pano como suporte. Embora as origens dessa técnica remontem à Ásia Central ou mesmo ao Extremo Oriente, é comum os participantes do Movimento Gülen se apropriarem dessa técnica como uma “arte turca” de origem otomana.

O Colégio contempla a Educação Infantil (desde 2015), o Ensino Fundamental e o Médio; oferece o ensino bilíngue, português/inglês; é misto e não oferece qualquer instrução religiosa, como a maioria das escolas do Movimento fora da Turquia.<sup>11</sup> O projeto pedagógico do CBFI, que se enquadra no projeto pedagógico de Gülen, visa à construção de uma relação entre professores e alunos que vai além de suas dimensões físicas e do tempo escolar, de modo a proporcionar aos jovens uma convivência efetiva com um quadro moral e ético baseado no islã. Para esse fim, o CBFI tem o projeto intitulado “Visita às Famílias”, que promove o encontro entre a sua equipe pedagógica e as famílias dos alunos, de modo a exercer influência moral sobre a vida privada dessas crianças e adolescentes. Essa prática de visitação às casas de alunos faz parte do esforço da comunidade de agregar valores morais à formação educacional de jovens brasileiros.

Outro motivo das visitas às famílias brasileiras é aproximar a comunidade Gülen dessa parcela da sociedade local, que passa a constituir sua rede de relações e, portanto, o público para o qual ela divulga o que acredita ser a “cultura turca” e o islã “verdadeiro”, isto é, o islã tal como codificado pelo Movimento a partir de tradições religiosas da Turquia. Cabe assinalar que, dentro do contexto escolar, o vínculo da instituição a um movimento turco transnacional e de inspiração religiosa não é abordado. Assim, embora os pais e as mães dos alunos e os docentes brasileiros saibam que o Colégio pertence a um grupo de turcos, eles geralmente não têm conhecimento sobre o Movimento *Hizmet*. Que esse grupo de turcos é também muçulmano costuma ser subcomunicado. O Colégio é, portanto, um importante canal de entrada e de consolidação da comunidade Gülen na sociedade brasileira que, conforme observam Joshua Hendrick (2013) e David Tittensor (2014), é uma estratégia comum à prática missionária.<sup>12</sup>

Eu me refiro à prática missionária não como proselitismo religioso, o qual visaria à conversão de não muçulmanos ao islã. Diferentemente, a missão dos seguidores de Gülen é expandir a sua rede pelo globo, promover a sua visão de mundo (informada por representação do islã turco) e ampliar o espaço da sua atuação econômica,

---

<sup>11</sup> Vale mencionar que as escolas do *Hizmet* eram separadas por sexo, até a instituição de uma lei, no ano de 2000, que obrigava a educação mista na Turquia (ÖZDALGA, 2003).

<sup>12</sup> Nessa mesma linha, membros da comunidade estabelecidos no Rio de Janeiro ministram cursos de língua e cultura turcas, além de disciplinas como robótica, em escolas estaduais desde 2013. Como questões financeiras dificultam a abertura de escolas próprias no Rio de Janeiro, a parceria com órgãos públicos foi uma forma de contornar a impossibilidade de atuar no setor educacional através de instituições próprias.

social e cultural. Se, por um lado, internamente, a vida cotidiana na comunidade é fortemente marcada pelo comprometimento com a prática religiosa, por outro lado, a interface da comunidade com a sociedade brasileira tem uma configuração secular. Essa imagem pública do Movimento Gülen como uma iniciativa da sociedade civil de contornos seculares, a despeito das suas motivações religiosas, permitiu que ele surgisse e se consolidasse na Turquia, onde o Estado secular assume, tradicionalmente, uma postura de desconfiança em relação às comunidades religiosas, e, posteriormente, se estabelecesse (em alguns casos, muito solidamente) em sociedades refratárias a movimentos islâmicos, como os Estados Unidos e países europeus.

Até 2016, as instituições do Movimento Gülen no Brasil compreendiam também uma câmara de comércio, um centro islâmico (chamado de mesquita pela maioria dos meus interlocutores) e uma casa de hóspedes (*misafirhane*) em São Paulo. Embora, fisicamente, a câmara de comércio e o centro islâmico não existam mais, eles ainda operam por meio de atividades esporádicas. Isso quer dizer que, embora a base material da comunidade tenha se retraído, a construção social e simbólica do espaço continua o seu processo nessa parte do mundo.

Esse *modus operandi* dos participantes do Movimento Gülen no Brasil pode ser estendido à América do Sul em geral, pois eu encontrei o mesmo padrão na construção social do espaço e nas suas dimensões estéticas e morais em Buenos Aires. Os primeiros participantes do Movimento Gülen chegaram à Argentina no final da década de 1990, quando abriram um centro de língua turca em Buenos Aires. Em 2004, criaram a Fundación de Amistad Argentino-Turca e, dois anos depois, o Colégio Hércules. Assim como os pais dos alunos e professores brasileiros do Colégio Belo Futuro Internacional, em São Paulo, os professores e funcionários do Colégio Hércules, em Buenos Aires, não tinham nenhum conhecimento sobre o Movimento Gülen nem que os donos do Colégio eram participantes de um movimento islâmico transnacional. Em dezembro de 2016, quando eu me hospedei por uma semana no Centro de Diálogo Intercultural Alba, a comunidade em Buenos Aires contava com 50 membros; em Córdoba, havia apenas uma família de participantes do Movimento Gülen. Alguns meses depois da minha visita, o Colégio Hércules sucumbiu às dificuldades econômicas da comunidade Gülen em Buenos Aires e fechou as suas portas.

Ademais, nas minhas conversas com uma interlocutora que “fez *hizmet*” em Caracas, como ela mesma definiu a sua estadia nessa cidade, eu pude deduzir que lá tam-

bém a formação de uma comunidade, com famílias e estudantes universitários, e suas instituições, como centros culturais e escolas, era parte da construção de uma base material e de um espaço moral para a prática missionária do Movimento Gülen no exílio.

As comunidades Gülen na América do Sul seguem o modelo das comunidades Gülen nos Estados Unidos, como mostram as etnografias de Hendrick (2013) e Curtis (2012) e como eu pude confirmar em trabalho de campo em Nova Jersey, onde fiquei por dez dias em janeiro de 2017.

A criação de instituições próprias e as parcerias com instituições da sociedade receptora, associada aos diversos eventos e atividades realizados pela comunidade constituem o que Tittensor (2014, p. x) caracterizou como “campanha de relações públicas” que buscam “fisgar” campos sociais específicos. No entanto, a dimensão coletiva da construção social e moral do espaço tem efeitos sobre os sujeitos e as formas com que eles se relacionam com esse espaço. Como o “serviço religioso” dos seguidores de Gülen compreende a expansão e promoção do seu movimento, todos contribuem, mais ou menos ativamente, para a prosperidade da comunidade e a realização das suas atividades, seja com o seu trabalho, seu tempo ou doação. Portanto, na realidade cotidiana dos membros da comunidade, essas estratégias produzem solidariedade, fortalecendo o sentimento de pertencimento social e religioso. Depois da tentativa de golpe e dos efeitos da repressão e perseguição aos seguidores de Gülen (DUMOVICH, 2018), a performance das práticas religiosas e sociais que constituem a sua missão tem funcionado também como uma “atribuição provisória de uma sensação de segurança, familiaridade e controle” (BOCCAGNI, 2017, p. 1) ao espaço apropriado no exílio. Como afirma Boccagni (2017), sensações de segurança, familiaridade e controle são os atributos mais fundamentais da experiência do lar e, portanto, da construção de um lar no exílio; sobretudo, eu acrescentaria, quando o lar original e ideacional não é mais acessível. Quando os meus interlocutores foram impedidos de retornar à sua terra natal e muitos se tornaram migrantes forçados (alguns solicitaram asilo no Brasil), o espaço do exílio se tornou menos provisório.

O aspecto multilocal da minha etnografia, ao me colocar na rede de relações transnacionais da comunidade Gülen no Brasil, era valorizado pelas minhas próprias interlocutoras, que apreciavam quando eu conhecia lugares e pessoas com os quais elas tinham alguma conexão. Quanto mais eu circulava pela rede, mais eu estabelecia “credenciais pessoais” (HANNERZ, 2003, p. 209) e adquiria uma espécie de “capi-

tal simbólico”, um acumulado de bens simbólicos, como saberes diversos, que são transformados em poder social sob a forma de prestígio ou autoridade (BOURDIEU, 2000 [1972], p. 171-183). No contexto da minha pesquisa, esse capital simbólico se traduzia na forma de prestígio social, mas também de confiança por parte dos meus interlocutores, que se sentiam seguros em receber uma pesquisadora “autorizada”, isto é, conhecida e aceita por participantes em posições mais altas na hierarquia do Movimento. Visitar o complexo residencial de Gülen e conhecê-lo pessoalmente foi, certamente, a credencial de maior valor simbólico.

A minha etnografia da comunidade Gülen no Brasil foi marcada por sortes transformadas em oportunidades. Enquanto algumas oportunidades foram oferecidas pelo campo, outras se assemelharam ao que Hivernel (2000, p. 215-216) chama de “etnologia por efração” (*ethnologie par effraction*), um recurso metodológico empregado no trabalho de campo com grupos marcados pelas práticas do segredo e do anonimato que, por isso, aceitam sem aceitar completamente a presença deslocada do etnólogo. O meu acesso a certos espaços sociais só foi possível porque eu lancei mão de uma atitude que poderia ser considerada “invasiva” pelos meus interlocutores, na tentativa de tornar a minha etnografia “uma arte do possível” (HANNERZ, 2003, p. 212-3). Embora a produção de visibilidade e a construção de uma vasta rede de relações na sociedade receptora sejam alguns dos objetivos das suas atividades, as instâncias de controle social da comunidade impunham limites ao meu acesso a certos ambientes e práticas. Por isso, o meu trânsito pelos espaços sociais do campo etnográfico dependia de uma negociação, não com práticas do segredo e do anonimato, mas com fronteiras simbólicas que incluem, separam e excluem pessoas e grupos. Talvez a maior “arte do possível” nessa etnografia seja uma efração suave: a visita ao líder religioso dos meus interlocutores, a grande maioria dos quais nunca teve essa oportunidade.

## O *kamp* de Gülen: modelo espacial, estético e moral

Entrar no *kamp* de Gülen não é uma tarefa fácil nem simples. É preciso ter contato com alguém próximo ao líder religioso que possa fazer uma espécie de inscrição em nome do solicitante. “Há muitos pedidos, por isso tem que ter indicação. Se não fosse por Ihsan abi, nós não teríamos conseguido”, explicou Hawa, a única das minhas inter-

locutoras que havia visitado o líder religioso à época do meu trabalho de campo.<sup>13</sup>

O meu acesso ao complexo domiciliar de Gülen, o Chestnut Camp Retreat Center, em Saylorsburg, Pensilvânia, só foi possível pela amizade que construí com Ipek. Essa amizade, por sua vez, só foi possível porque lancei mão de uma (nada sutil) “efração” (HIVERNEL 2000) ao pedir a Hilal, esposa de Ihsan e que havia sido uma de minhas interlocutoras em São Paulo, para ir ao casamento de seu filho, Ahmet, em Kayseri, na Turquia. Conheci Ipek na sua Noite de Hena, uma espécie de despedida de solteira que, tradicionalmente, antecede a festa de casamento na Turquia, e tornei a vê-la na celebração de sua boda no dia seguinte. Após o matrimônio com Ahmet, Ipek se mudou para a casa de Hilal em Nova Jersey.

Foi numa de nossas conversas que Ipek me contou sobre sua experiência no *kamp* de Gülen, cerca de dois anos antes, e afirmou que eu precisava conhecê-lo. Ela falaria com seu sogro, Ihsan, que tinha livre acesso ao *kamp*, para que ele nos levasse quando fosse possível. Ihsan trabalhou ao lado de Gülen desde os primeiros anos do Movimento e frequentava o complexo domiciliar do líder religioso. Para Ipek, essa seria uma oportunidade de voltar ao *kamp* e tornar a ver *Hocaeferdi*, como ela me explicou.<sup>14</sup> E foi assim que, cerca de três meses depois, algumas negociações e mais uma efração, a promessa de Ipek foi cumprida. Ihsan e Hilal me receberam em sua casa, em Nova Jersey, e, de lá, partimos para o *kamp* de Gülen, onde nos hospedamos durante o fim de semana. O fato de Ihsan já me conhecer e saber da minha pesquisa sobre o Movimento Gülen no Brasil certamente contribuiu para que ele cedesse ao pedido de sua nora a meu favor – e, talvez, para que a minha pequena efração se tornasse “uma arte do possível” (HANNERZ, 2003, p. 212-3).

A hospedagem no *kamp* proporcionou uma variedade de dados para entender melhor a estrutura e o modo de funcionamento da comunidade Gülen no Brasil. A sede do Movimento é a referência moral e o modelo organizacional segundo a qual a comunidade se configura, além de ser o centro de poder de onde partem as autoridades e por onde circulam os representantes das comunidades. De lá, irradia o carisma de Gülen, veiculado pelos seus discípulos, mas também pela sua presença virtual maciça e difusa.

---

<sup>13</sup> “Ab” é a versão masculina de “abla”.

<sup>14</sup> *Hocaeferdi* (lê-se rôdjaeferdi) é o termo usado pelos seguidores de Fethullah Gülen ao se referirem a ele de uma maneira respeitosa e reverente. Pode ser traduzido como “estimado professor” ou “mestre”, mas aqui carrega o sentido de “autoridade religiosa maior” (YAVUZ, 2003, p. 20; FINDLEY, 2010, p. 386; HENDRICK, 2013, p. 2).

Ao entrar no *kamp*, eu precisei deixar meus dispositivos eletrônicos na guarita, com o segurança que controla a entrada dos visitantes. Hawa justificou essa exigência como uma medida para garantir que as pessoas entrem “puras”, com o objetivo puramente religioso, naquele lugar que é sagrado e, por isso, deve permanecer protegido das “impurezas” do mundo lá fora. De acordo com Ahmet, filho de Ihsan, as pessoas devem deixar seus dispositivos tecnológicos do lado de fora, porque elas podem ficar entretidas no celular, perdendo tempo, ao invés de ler ou fazer oração. Essa é uma forma de evitar a distração num lugar onde se deve permanecer religiosamente focado.

Uma vez dentro do *kamp*, nós nos instalamos num dos oito chalés do complexo. Os homens circulam pelos espaços coletivos, onde participam das práticas rituais com a *cemaat* (comunidade religiosa), assistem aos *sobhets* (chamados de Bamteli) e às aulas de Alcorão ministradas por Gülen; fazem as refeições com a *cemaat*, no refeitório de 80 lugares. Conheci a rotina do líder carismático, preenchida por uma programação volumosa e altamente disciplinada, marcada por divisões do tempo e do espaço. A sequência de atividades e práticas religiosas obedecem a um programa pré-estabelecido, e qualquer alteração de última hora tende a ser atribuída à saúde precária de Gülen.

As mulheres sofrem diversas restrições, já que a vida no *kamp* é masculina, isto é, ela é feita pelos e para os homens. Ali, a presença feminina é claramente um efeito colateral. A circulação das mulheres pelo complexo é limitada espacialmente, e a permissão para a sua participação nos rituais coletivos com a *cemaat* depende disso; quando o nosso acesso a esses momentos rituais foi permitido, nós vimos e ouvimos Gülen através da parede de treliça que separa a saleta escura reservada às mulheres do grande e claro salão dos homens. No ritual da oração, pelo vazado da treliça, nós assistimos a Gülen dar o sinal para o *müezzin* do dia fazer o *ezan*; se levantar de sua poltrona num só movimento, se dirigir à fileira de trás e retirar os sapatos que somente ele usa. Durante os *sobhets*, que só ele lidera, nós o vimos chorar ao falar do Profeta.<sup>15</sup>

Tal qual o princípio da disciplina, o da humildade desempenha um papel central na construção da persona de Gülen, que o performa nos seus discursos e em determinadas atitudes. Sua humildade é constantemente (re)produzida e comunicada

---

<sup>15</sup> O *müezzin* (do árabe *muadhin*) é aquele que faz o *ezan* (do árabe *adhan*), o chamado dos fiéis para a oração cinco vezes ao dia.

quando ele se posiciona na última fileira nos rituais de oração e nunca cumpre o papel de *imam* (líder ritual); quando ele, o único a calçar sapatos dentro das duas casas por onde circula, os retira para fazer a oração; quando oferece a sua própria *taqiyah* para um seguidor que esteja com a cabeça descoberta durante o ritual da oração; quando se levanta de sua poltrona e convida uma visita (considerada ilustre) a se sentar ali, ao se colocar numa posição de inferioridade em relação a ela; quando come a mesma comida que todos os hóspedes do seu complexo domiciliar; quando ele faz questão de morar na casa mais antiga do *kamp* porque ela é a mais modesta e lhe serviu de abrigo quando ele ali chegou como um estranho.<sup>16</sup>

A vida no *kamp* gira em torno de Gülen, todos falam dele e aguardam por estar na sua presença. Quem visita o *kamp* pela primeira vez insiste, com os líderes abaixo de Gülen, em conhecê-lo pessoalmente, o objetivo maior da viagem; e aguarda o esperado momento sem saber quando e se conseguirá ser recebido por ele. A legitimidade carismática de Gülen se baseia, dentre outros princípios, na humildade enquanto uma característica central do “ser humano ideal”. Por esse motivo, a fim de garantir e reafirmar sua legitimidade carismática, Gülen deve ser capaz de articular a posição de autoridade religiosa e uma linguagem e conduta reconhecidamente humildes na relação com seus seguidores. Como se trata de autoridade, de um lado, e submissão, de outro, o resultado dessa articulação é uma humildade ambígua, tanto performativa quanto discursivamente.

É possível afirmar, portanto, que não só a mensagem de Gülen, mas também os sentimentos e as emoções que o seu carisma mobiliza constituem o “habitat de significado” (HANNERZ, 1996, p. 22) dos membros da comunidade Gülen no Brasil e, assim, moldam a sua experiência na prática do *hizmet*. O exílio de Gülen é considerado uma reprodução no tempo presente da *hicret* do Profeta em 622 d.C. e, por isso, uma das dimensões da prática do *hizmet* é a emulação de Gülen como uma forma atualizada de emulação de Muhammad. Consequentemente, o *kamp* de Gülen é o modelo espacial, estético e moral que informa a configuração da comunidade Gülen no Brasil e, como eu pude observar em trabalho de campo multissituado, das suas outras comunidades ao redor do mundo.

---

<sup>16</sup> Existe uma versão turca para *taqiyah*, “*takke*”; entretanto, os meus interlocutores costumam usar o termo no seu original, em árabe, ao se referirem à espécie de touca que alguns muçulmanos costumam usar no topo da cabeça, sobretudo, durante as orações.

## Considerações finais

Uma etnografia de movimentos islâmicos transnacionais envolve a questão do acesso a espaços que constituem e são constituídos pelas práticas cotidianas dos sujeitos em suas trajetórias de migração. Esses espaços são materiais e simbólicos, territorializados e imaginados, provisórios ou permanentes; podem ser generificados e se distinguir entre público e privado de acordo com os seus usos e em diferentes momentos. No caso do Movimento Gülen, os espaços são apropriados e transformados pelas práticas islâmicas e “islamizadas” realizadas pelos seus participantes, de modo a produzir arenas moralmente legitimadas e conectadas para ser e estar no mundo. Alguns espaços são projetados para receber um público externo à comunidade, como as suas instituições, e funcionam como canais de comunicação e interação com a sociedade mais ampla. Outros espaços são planejados para abrigar e resguardar corpos e mentes, instituindo fronteiras materiais e simbólicas entre diferentes grupos de acordo com princípios compartilhados: internamente, entre masculino/feminino, solteiro/casado e individual/coletivo; e entre a vida privada da comunidade e indivíduos de fora dela, distinguindo o espaço moral da comunidade, de um lado, e a sociedade onde ela se insere, de outro.

O meu acesso aos espaços da comunidade Gülen no Brasil era diferenciado de acordo com os seus usos e funções ou o seu lugar nas práticas cotidianas dos seus membros. A minha presença nas atividades voltadas para um público externo a comunidade era facilitada e, por vezes, requisitada. A interlocução com o setor acadêmico, além do jornalístico, faz parte da estratégia de promoção do Movimento e de difusão da sua visão de mundo através de trabalhos e publicações. Já a minha presença no cotidiano da comunidade e nas atividades voltadas exclusivamente para os seus membros, como as práticas rituais religiosas, sofria certas restrições. Segundo os códigos morais que organizam a comunidade, o meu acesso aos espaços estritamente masculinos era interdito; por outro lado, meu acesso a espaços privados, porém mistos, como as casas das famílias, era possível em determinados momentos.

O trabalho de campo intenso e de longo prazo permitiu a construção de uma rede de relações suficientemente extensa e profunda dentro da comunidade, o que reverberou no meu acesso a outras comunidades e seus espaços pelo mundo. Logo nos primeiros meses de trabalho de campo, ficaram patentes as conexões transnacionais entre as comunidades Gülen pelo mundo e, mais importante, entre as

comunidades e o centro do Movimento, o *kamp* de Gülen. A constância e persistência (ou melhor, insistência) do meu trabalho de campo com participantes do Movimento dentro e fora do Brasil eram vistas como comprovações do meu compromisso e seriedade com o trabalho de pesquisa, o que era valorizado pelos meus interlocutores. Isso possibilitou à etnógrafa ir além das atividades de “relações públicas” do Movimento (TITTENSOR, 2014, p. x-xi) e estabelecer contatos mais pessoais, mesmo com participantes do sexo oposto.

Tal processo, porém, não ocorreu sem negociações, o que envolveu “efrações” (HIVERNEL, 2000) por parte da etnógrafa. Quando me convidei para o casamento do filho de Hilal e Ihsan, acompanhei as minhas interlocutoras durante as suas férias com suas respectivas famílias na Turquia e pedi a Ipek que me levasse ao *kamp* lancei mão de uma atitude “invasiva”, mas que me parecia aceitável devido às condições próprias ao Movimento Gülen no Brasil. As suas atividades, assim como a relação da comunidade com a sociedade mais ampla, ao contrário daquelas tratadas por Hivernel (2000), não são caracterizadas pelo segredo nem pelo anonimato, mas pela visibilidade e autopromoção. Embora fronteiras simbólicas e hierárquicas organizem os espaços e as relações dentro e fora da comunidade, a prática de uma “hospitalidade turca” quase agonística, típica de participantes do Movimento Gülen, incluía me convidar frequentemente e me receber com expressiva amabilidade em suas casas e locais de trabalho.

A circulação da etnógrafa pela geografia afetiva compartilhada pelas suas interlocutoras permitiu observar que o *kamp* de Gülen e a Turquia são pontos cardeais que norteiam a prática religiosa dos sujeitos, além de serem modelos paradigmáticos para a construção social do espaço onde eles habitam. O complexo residencial do líder religioso se configura ele mesmo como um modelo de espaço sagrado tingido por imagens da Turquia enquanto território, nação e “cultura”. O lar possível no espaço da *hicret* é, para os seguidores, o resultado de uma negociação entre a reprodução desses modelos, as diferentes capacidades, disposições e expectativas dos sujeitos, e as realidades local e nacional onde as suas comunidades se assentam. Entrever as conexões espaciais, tanto materiais quanto simbólicas, das comunidades do Movimento Gülen entre si e com o complexo residencial do líder religioso, exige o acesso a determinadas arenas de produção de significado. Esse acesso depende não apenas de um trabalho de campo intenso e longo, mas também extenso, que inclua espaços caros aos interlocutores, tais como o lar idealizado, o lar paradigmático e o lar possível.

## Referências bibliográficas

AGAI, Bekim. 2002. Fethullah Gülen and his Movement's Islamic Ethic of Education. Critique: *Critical Middle Eastern Studies* 11(1): 27-47.

AGAI, Bekim. 2007. Islam and Education in Secular Turkey: State Policies and the Emergence of the Fethullah Gülen Group. In *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. Edited by R. Hefner and M. Qasim Zaman. Princeton: Princeton University Press.

ASAD, Talal. 1986. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington: Georgetown University.

ASAD, Talal. 1993. Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

BOCCAGNI, Paolo. 2017. *Migration and the Search for Home: Mapping Domestic Space in Migrants' Everyday Lives*. London: Palgrave.

BOURDIEU, Pierre. 1970. The Berber house or the world reversed. *Social Science Information*, 9: 151-170.

BOURDIEU, Pierre. 1980. Le capital social: notes provisoires. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 31: 2-3.

COHEN, Robin. 2007. Solid, ductile and liquid: changing notions of homeland and home in diaspora studies. *QEH Working Papers Series* (156).

DOUGLAS, Mary. 1991. "The Idea of a Home: a Kind of Space." *Social Research* 58(1): 287-307.

DUMOVICH, Liza. 2018. Pious creativity: Negotiating *hizmet* in South America after July 2016. *Politics, Religion and Ideology*, 19(1): 81-94. DOI: 10.1080/21567689.2018.1453267.

EICKELMAN, Dale F. and James Piscatori, 1990. Introduction: social theory in the study of Muslim societies. In *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*. Edited by D. F. Eickelman and J. Piscatori. Berkeley: University of California Press.

FINDLEY, Carter Vaughn. 2010. *Turkey, Islam, nationalism, and modernity: a history*. Yale: Yale University Press.

GEERTZ, Clifford. 2009. *Obras e Vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

- GÜLEN, M. Fethullah. 2006. *Toward a global civilization of love and tolerance*. New Jersey: The Light, Inc.
- HANNERZ, Ulf. *Transnational connections: culture, people, places*. London: Routledge, 1996.
- HANNERZ, Ulf. 2003. Being there... and there... and there! : Reflections on Multi-Site Ethnography. *Ethnography* 4(2): 201–216.
- HENDRICK, Joshua D. 2013. *Gülen: the ambiguous politics of market Islam in Turkey and the world*. New York: New York University Press.
- HIVERNEL, Jacques. 2000. Bâb al-Nayrab, un faubourg d'Alep, hors la ville et dans la cite. *Études rurales*, n. 155/156: 215-237.
- LOW, Setha. 2017. The social construction of space. In *Spatializing culture: the ethnography of space and place*. NY: Routledge.
- MAHMOOD, Saba. *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- METCALF, Barbara. 1996. *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley: University of California Press.
- ÖZDALGA, Elisabeth. 2003. Following in the footsteps of Fethullah Gülen. In: YAVUZ, M. Hakan & ESPOSITO, John L. *Turkish Islam and the secular state: the Gülen Movement*. Syracuse: Syracuse University Press.
- ÖZDALGA, Elisabeth. 2006. The Hidden Arab: A Critical Reading of the Notion of Turkish Islam. *Middle Eastern Studies*, 42(4): 551-70.
- PINTO, Paulo G. 2006. Sufism, moral performance and the public sphere in Syria. *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée - REMMM*, 115: 155-171, 2006.
- PINTO, Paulo G. 2010. The Anthropologist and the Initiated: Reflections on the Ethnography of Mystical Experience among the Sufis of Aleppo, Syria. *Social Compass* 57(4): 464–478.
- TITTENSOR, David. 2014. *The House of Service: the Gülen Movement and Islam's Third Way*. New York: Oxford University Press.
- TURAM, Berna. 2004. A bargain between the secular state and Turkish Islam: politics of ethnicity in Central Asia. *Nations and Nationalism*, 10(3): 353–374.
- VICINI, Fabio. 2020. *Reading Islam: life and politics of brotherhood in modern Turkey*. Leiden; Boston: Brill.

WEBER, Max. 2004 [1904]. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

WERBNER, Pnina. 2003. *Pilgrims of Love: An Ethnography of a Global Sufi Cult*. Indiana: Indiana University Press.

WHITE, Jenny. 2013. *Muslim nationalism and the new Turks*. New Jersey: Princeton University Press.

YAVUZ, M. Hakan. 2003. The Gülen Movement. In *Turkish Islam and the secular state: the Gülen Movement*. Edited by M. H. Yavuz and J. L. Esposito. Syracuse: Syracuse University Press.

YAVUZ, M. Hakan. 2013. *Toward an Islamic enlightenment: the Gülen movement*. New York: Oxford Uni-versity Press.

# *Os donos da Mesquita, elites locais: Etnicidade e poder no Centro Islâmico de Porto Alegre, Rio Grande do Sul*

*The Mosque Owners, local elites: Ethnicity and power in the Islamic Center of Porto Alegre, Rio Grande do Sul*

**Maria Alice Tallemberg Soares<sup>1</sup>**

Mestre em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense

## **Resumo**

O presente artigo tem como objetivo analisar as relações de poder que envolvem um grupo de homens palestinos, chamados de Donos da Mesquita, com os demais membros da comunidade muçulmana de Porto Alegre no Rio Grande do Sul com o intuito de compreender as relações de poder presentes nas relações cotidianas da mesquita. Para o desenvolvimento desta análise apresento um panorama da imigração palestina para o Rio Grande do Sul e a fundação do Centro Islâmico de Porto Alegre, em seguida analiso a relação entre os Donos da Mesquita com os demais membros da comunidade bem como suas relações com a política local.

**Palavras-chave:** Poder; Elites; Comunidade Muçulmana.

## **Abstract**

*This article aims to analyze the relationships between a group of Palestinian men, called the mosque's owners with other members of the Muslim community of Porto Alegre in Rio Grande do Sul in order to understand the power relations present in the daily relations of*

<sup>1</sup> Mestre em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense em 2017. Membro do Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM/UFF). Atualmente cursando o Doutorado em Antropologia na mesma instituição. Contato: mariaalice@id.uff.br; tallemberg@gmail.com

*the mosque. For the development of this analysis, I present an overview of Palestinian immigration to Rio Grande do Sul and the foundation of the Centro Islâmico de Porto Alegre, then I analyze the relationship between the owners of the mosque with other members of the community as well as their relationship with politics.*

**Keywords:** Power; Elite; Muslim Community;

## Introdução

Ao longo da minha pesquisa de campo no ano de 2016<sup>2</sup>, por meio da observação participante, participei de inúmeras atividades e eventos sociais na companhia dos meus interlocutores, muçulmanos, frequentadores da mesquita de Porto Alegre no Rio Grande do Sul. Certa vez passeava em uma das ruas do bairro Centro Histórico com Jamille<sup>3</sup>, uma brasileira convertida ao Islã, quando avistei um grupo de evangélicos caminhando em nossa direção com uma grande placa escrito “*Jesus salvará as almas do inferno*”. Ao notar que caminhávamos na direção do grupo perguntei: Você tem certeza de que não é melhor passarmos por outro lugar, para evitar aquelas pessoas? A moça me olhou assustada e apenas disse para seguirmos nosso caminho, concordei e seguimos em silêncio.

Alguns metros depois, o grupo de pastores ainda seguia nossa direção, Jamile respira aliviada e diz: “*Podia ter me perguntado antes! eles estavam bem do nosso lado!*” Fiquei sem entender e disse que me referia ao grupo com as placas com mensagens bíblicas à nossa frente. Jamile riu e comentou: “*Achei que você estava falando dos donos da mesquita, eles estavam bem do nosso lado*”.

Me chamou a atenção não apenas o termo *donos da mesquita*, mas o receio de passar por eles na rua. Jamile me explicou que os *donos da mesquita* eram um grupo de palestinos, fundadores da comunidade, e responsáveis pelo pagamento das contas da mesquita e pela contratação do Líder Religioso (*Shaykh*).

---

<sup>2</sup> O presente artigo apresenta algumas reflexões presentes na minha dissertação de mestrado defendida em 2017 intitulada Para além do sagrado: práticas femininas na mesquita de Porto Alegre, Rio Grande do Sul financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

<sup>3</sup> O nome dos meus interlocutores foram modificados com intuito de preservar suas identidades.

Durante o meu trabalho de campo pude perceber que os homens palestinos não viam com bons olhos a presença feminina, principalmente das convertidas, dentro da comunidade. Mesmo ouvindo cotidianamente dos palestinos que não deveriam frequentar a mesquita, as mulheres convertidas não só eram assíduas como se engajavam nas atividades de limpeza e cuidado da mesquita. Em linhas gerais, minha análise de mestrado concentrou-se nestas práticas femininas e como estas serviam como dispositivos para elaborarem suas formas de pertencimento a religião islâmica.

No entanto, instigada por Laura Nader, o presente artigo visa olhar para o alto da pirâmide social (*studying up*) da mesquita de Porto Alegre para compreender as relações de poder que envolvem os palestinos *Donos da mesquita* dentro e fora do espaço sagrado. Para tal, dividirei o artigo em cinco partes: Na primeira apresento o perfil da imigração palestina para o Rio Grande do Sul, apresentando as redes de sociabilidades construídas antes ou durante a imigração. Na segunda parte exponho alguns aspectos da história da fundação do Centro Islâmico de Porto Alegre e sua configuração administrativa. No terceiro ponto apresento os atores sociais presentes na comunidade. Na quarta parte dedico-me a analisar a relação dos donos da mesquita com os demais membros da comunidade e por último analiso as capilaridades do poder deste grupo na cidade de Porto Alegre.

## A imigração palestina no Rio Grande do Sul

Com o fim da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), e a conseqüente desintegração do Império Turco-Otomano, o território palestino ficou sob o domínio da Inglaterra. Durante o Mandato Britânico (1920-1948) diversas políticas foram criadas para o favorecimento do estabelecimento dos judeus na região como por exemplo: a venda de terras palestinas para grupos sionistas com o interesse explícito de tornar o território exclusivamente judaico e a cessão de monopólios para empreendimentos judeus (SAYIGH, 2015:64). Desta forma, atrelada a política britânica de baixos investimentos sociais a população palestina viu-se diretamente prejudicada pelos incentivos às iniciativas econômicas judaicas (SAYIGH, 2015:65).

A população palestina, porém, responderá às políticas britânicas com constantes revoltas, a mais importante foi a *Al-Thawra Al-Kubra* (A grande Revolta) que ocorreu entre os anos de 1936-1939 contra o mandato britânico. Contudo, com o término do mandato colonial britânico em 1948, as Nações Unidas decidiram partilhar o

território em um Estado Judeu e um Estado Árabe o que desencadeou um conflito armado na região.

A imigração Palestina se iniciou com o término do conflito, momento conhecido na história palestina como *Nakba* (desastre) devido à criação do Estado de Israel e à destruição da Palestina como unidade social e territorial. Isso acarretou a expulsão de mais de 700 mil palestinos de suas casas. Além disso, foi estimado que cerca de 1% da população morreu durante a expulsão (1947-1956), seja através de massacres - frio e fome no inverno de 1948-1949, ou devido aos constantes ataques de Israel (SAYIGH,2015:56).

De acordo com Cecília Baeza (2014) cerca de 500.000 residem na América Latina. Destes, cerca de 20.000<sup>4</sup> (HAMID, 2007:52) palestinos vivem no Brasil, entre imigrantes e seus descendentes, cuja concentração estaria no Sul do país, mas também em São Paulo, Rio de Janeiro, Manaus, Goiás, Brasília, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Pernambuco e Rio Grande do Norte.

Ao analisar as trajetórias dos palestinos no extremo sul do Brasil, Denise Jardim aponta, que muitos se estabeleceram em regiões da fronteira, como Uruguaiana e o Chuí devido a importância estratégica para o exercício de atividades comerciais, principalmente a mascateação. De acordo com a autora para os mascates no Chuí, a atividade representava “um estado de passagem necessário à acumulação do primeiro pecúlio. Esse cálculo era, sem dúvida, compartilhado por ambos os parceiros, mascate e fornecedor.” (JARDIM, 2000:173).

Gradativamente, como afirmou a autora, os palestinos foram deixando a mascateação e estabelecendo pequenos comércios de roupas e tecidos nas cidades, principalmente em Uruguaiana e no Chuí. No caso dos palestinos residentes em Porto Alegre pude notar dois momentos distintos em suas trajetórias no Rio Grande do Sul: O primeiro diz respeito a época em que chegaram ao estado e se fixaram nas cidades do interior ou em regiões de fronteira onde montam seus prósperos comércios e um segundo momento onde apesar de já possuírem uma estabilidade financeira no interior eles vão se deslocar para a capital, Porto Alegre, ou para regiões próximas

---

<sup>4</sup> Embora a migração palestina seja uma das mais recente, seus dados demográficos são bastante imprecisos no que se refere a chegada destes no Brasil. As dificuldades de se precisar o número de imigrantes palestinos está ligada, em parte, ao fato de muitos palestinos terem entrado no Brasil com passaporte jordaniano ou de terem sido registrados aleatoriamente como pertencentes aos países adjacentes à Palestina, tendo em vista a inexistência de um Estado Palestino desde a criação do Estado de Israel em 1948.Ver: HAMID, 2007.

como: Sapucaia do Sul, Canoas e Nova Hamburgo, com a finalidade de proporcionar uma melhor educação para seus filhos.

É importante ressaltar que muitas dessas famílias palestinas já se conheciam, algumas desde os tempos que viviam em sua terra natal, tais ligações foram de extrema importância pois formavam uma rede de solidariedade para os recém chegados. A manutenção desses laços, e conseqüentemente dessa rede de auxílio, será também de suma importância para os palestinos que viviam nas cidades do interior se estabelecerem na capital rio-grandense.

Na capital gaúcha, os homens palestinos costumavam se encontrar para tomar café, hábito que mantém até hoje, são nestes encontros que costumam conversar sobre os negócios, a família e sobre as possibilidades de auxílio de algum palestino recém-chegado, sempre em língua árabe. Segundo um deles: *“Desde que cheguei no Brasil em 1980 eu tomo café aqui, encostado nesse mesmo balcão, com meus companheiros palestinos”*. Assim, encostados no balcão de uma tradicional confeitaria da cidade, os palestinos, entre goles de café, começam a discutir a criação de um espaço onde os muçulmanos pudessem fazer suas orações, em Porto Alegre.

## De lá para cá: A organização do Centro Islâmico de Porto Alegre

O Centro Islâmico de Porto Alegre é a instituição que agrega uma parcela significativa dos muçulmanos sunitas residentes na região metropolitana na capital gaúcha. Fundada em 1989 por um grupo de palestinos com o nome de Sociedade Islâmica de Porto Alegre (SIPOA), funcionou em diversos endereços, sempre no bairro Centro Histórico.

Na época de sua fundação a Sociedade Islâmica de Porto Alegre (SIPOA), funcionava no escritório de advocacia do palestino Ahmed Ali, e consistia numa sala de orações e um espaço destinado à memória palestina<sup>5</sup>. O número de muçulmanos palestinos que frequentavam a Sociedade Islâmica de Porto Alegre, segundo Ahmed Ali, foi crescendo e a improvisada sala de orações no seu escritório já não bastava. Assim, optaram por alugar uma sala maior, somente para as orações.

---

<sup>5</sup> O espaço continha diversos documentos, fotografias, objetos e recortes de jornal cedidos por diversas famílias palestinas de Porto Alegre, com o intuito de preservar e divulgar às memórias dos imigrantes sobre a Questão Palestina.

Com a mudança de endereço a SIPOA passou a ser subdividida entre o Centro Islâmico de Porto Alegre, onde funcionava a mesquita no novo endereço e o Centro Cultural Islâmico, que funcionava na antiga sala do escritório de Ahmed Ali destinada a guardar documentos e fotos que compunham a memória da imigração dos palestinos no Rio Grande do Sul.

No início dos anos 90 a SIPOA foi aceita como “Entidade Pública Municipal” pelo governo municipal de Porto Alegre, gozando, a partir daí, de todas as isenções legais de direito (ALI, 2002:64). Porém, somente a partir de 1996 iniciou-se a prática oficial das orações coletivas de sexta-feira (*salat al-jumma*), acompanhadas do sermão (*Khutba*). Ambas eram dirigidas por dois membros palestinos que revezavam-se na tarefa.

Em meados dos anos 2000 a mesquita começa a passar por um processo interno, que diz respeito ao aspecto doutrinal da instituição. Segundo o estatuto da instituição redigido por Ahmed Ali, o espaço do Centro Islâmico de Porto Alegre deveria agregar todas as vertentes do islã em seu espaço, não sendo tolerado qualquer tipo de discriminação ou intolerância entre sunitas, xiitas e alauítas.

A proposta de Ahmed Ali em fundar uma instituição onde xiitas, sunitas e alauítas pudessem conviver harmoniosamente encontrou como barreira o sectarismo religioso. Segundo meus interlocutores, nesse período haviam alguns homens xiitas que frequentavam a comunidade e que a relação deles com os membros sunitas eram conflitantes, alguns relataram terem presenciado diversos conflitos entre xiitas e sunitas dentro da sala de oração da mesquita.

Por serem maioria, os membros sunitas da comunidade decidiram que o Centro Islâmico de Porto Alegre deveria ser uma mesquita exclusivamente sunita. Ahmed Ali foi o único sunita, segundo meus interlocutores, a contestar a opção por uma corrente sectária do Islã, para Ali, excluir os membros xiitas do espaço da mesquita ia de encontro com o seu ideal de um “islã universal<sup>6</sup>” livre de qualquer discriminação.

As discordâncias entre Ali e os demais suscitou diversos conflitos dentro da mesquita o que culminou com o desligamento de Ahmed Ali das atividades administrativas da instituição. Com o passar do tempo o estatuto do Centro Islâmico de Porto Alegre, escrito por Ali foi perdendo significância para a manutenção das normas internas de funcionamento da mesquita.

---

<sup>6</sup> Segundo Ali, em uma conversa, a mesquita deveria ser um lugar “universal” num sentido de que deveria agregar a todos sem qualquer distinção de nacionalidade, cor ou corrente do Islã.

No período em que frequentei a instituição, o Centro Islâmico de Porto Alegre era mantido e financiado inteiramente por comerciantes palestinos que pagam o salário do *Shaykh* (líder religioso) e que custeiam todas as despesas da instituição. Isso é diferente de outras mesquitas no Brasil como, por exemplo, a SBMRJ analisada por Gisele Chagas (2006:58) onde a organização burocrática da mesquita é dividida entre seus membros escolhidos através de um processo eleitoral. No Centro Islâmico de Porto Alegre não existia eleições para diretores e administradores da mesquita, tais funções ficam a cargo apenas dos comerciantes palestinos (os donos da mesquita).

## Na mesquita cabe o mundo

Para compreendermos os *donos da mesquita* como uma elite local é necessário olharmos, tal como sugere Michel Foucault, para as relações de poder entre esses indivíduos e os demais atores sociais da comunidade. De acordo com Foucault o poder não pode ser entendido apenas a partir do modelo de dominação, como algo que é atribuído ou retirado dos indivíduos, mas sim como uma relação de forças estratégicas que permeiam a vida e produzem novas formas de relações e discursos (FOUCAULT, 1979: XV).

No Centro Islâmico de Porto Alegre frequentam muçulmanos brasileiros e estrangeiros provenientes de países como: Palestina, Marrocos, Senegal, Afeganistão, Egito, Gana, Guiné Bissau, Paquistão além de brasileiros convertidos a religião. O caráter transnacional da comunidade permite que circule em um único espaço diversas vivências e entendimentos acerca da religião islâmica. O perfil sócio econômico dos membros da comunidade é também bastante plural, englobando tanto abastados comerciantes quanto donas de casa, costureiras, vendedores de lojas, ambulantes, diaristas além de profissionais liberais (médicos e advogados) e alguns estudantes universitários.

Devido ao caráter multiétnico da comunidade, torna-se significativo para a análise a noção de *tipo ideal* cunhada por Weber. Onde os tipos ideais correspondem a uma generalização da realidade social que orientam a investigação da ação do sujeito. Os que apresento correspondem a uma simplificação da realidade observada, não necessariamente partindo de um recorte de classe ou nacionalidade mas sim, a partir da conduta destes indivíduos dentro do espaço da mesquita.

As mulheres, podem ser divididas em dois tipos ideias: *as que limpam* em geral brasileiras e provenientes da Ásia Meridional, costumavam aparecer com frequência

no Centro Islâmico de Porto Alegre onde desempenham inúmeras atividades como preparar o almoço comunitário, limpar a instituição ou mesmo fazer tatuagens de hena e chás da tarde. E as *que rezam*, que compreende as mulheres provenientes de origem árabe e algumas convertidas que, em geral, aparecem pouco na comunidade e nas raras ocasiões em que comparecem à mesquita passam boa parte do tempo rezando ou mesmo lendo o Alcorão.

Os homens podem ser divididos entre os paquistaneses que aparecem com frequência na mesquita e representam uma parcela pequena da comunidade; são em sua maioria jovens, estudantes de Pós-Graduação da UFRGS, e os senegaleses como referem-se aos membros africanos da comunidade, em sua maioria provenientes do Senegal, mas também de outros países do continente africano como Gana e Guiné Bissau; são a grande maioria dos frequentadores do Centro Islâmico. Em geral, aparecem nos horários das orações e nos almoços comunitários, mas pouco interagem com os demais membros da comunidade. Os convertidos que representam uma pequena parcela da comunidade em geral, costumam ser assíduos na mesquita e compreendem tanto homens casados quanto solteiros provenientes de várias classes sociais em geral, costumam ser assíduos na comunidade. Por fim, os árabes, que correspondem aos homens provenientes de países como Egito, Marrocos e Jordânia; atuam assim como os palestinos em atividades comerciais e representam o grupo mais próximo dos *donos da mesquita* uma vez que ambos fazem questão de só se comunicarem em árabe, excluindo assim todos os demais que não dominam o idioma.

## As que limpavam e as que rezavam: A presença feminina na mesquita de Porto Alegre

A presença feminina na mesquita era bem menor do que a masculina, em torno de 30 mulheres, a maioria brasileiras que se converteram ao Islã, mas frequentavam o local mulheres provenientes do Paquistão, Marrocos e Afeganistão. É importante ressaltar que essas estrangeiras que frequentavam a mesquita eram casadas com paquistaneses, bengali e brasileiros. As esposas dos árabes e palestinos, em geral, ficam no controle dos negócios enquanto seus maridos iam rezar e só apareciam na instituição em raras ocasiões.

No Centro Islâmico, os homens, principalmente os de origem palestina e seus descendentes, só se comunicam em língua árabe dentro da instituição.

Porém, também é possível observar os paquistaneses que se comunicam em Farsi e Urdu e diversos grupos de homens conversando em diversos idiomas africanos. No caso das mulheres a maioria falava português, com exceção de uma jovem paquistanesa. Em geral, quando conversava com outras mulheres na mesquita, ela falava em inglês ou em urdu com uma outra mulher de origem Afegã, mas que residiu na Índia e vivia a treze anos no Brasil e que acabava assumindo a função de tradutora.

As relações entre as mulheres não eram simétricas, pois pude observar que em determinados contextos algumas eram solicitadas e outras rechaçadas pelos homens que frequentavam a Mesquita. Destacarei no presente artigo, quatro pontos que, ao longo do trabalho de campo, observei serem fundamentais para a manutenção da hierarquia feminina dentro da instituição.

O primeiro ponto a ser destacado era a questão da etnicidade dentro da instituição. As esposas dos árabes (palestinos, marroquinos, egípcios) raramente apareciam na mesquita pois a maioria ficava cuidando do comércio do marido ou mesmo da casa. As demais mulheres estrangeiras frequentavam a mesquita esporadicamente acompanhada de seus maridos, com exceção da moça Afegã que aparecia com frequência sozinha.

Já as brasileiras convertidas passavam grande parte do tempo na mesquita, cozinham, limpam, lavam as roupas do *Shaykh* e dos *Tabligh*, que eventualmente pernoitam na mesquita, como uma forma de *Zakat*<sup>7</sup>. Contudo, os palestinos em diversas situações deixavam claro que não aprovam a presença delas ativamente dentro da instituição. Algumas relatavam por diversas vezes terem ouvido dos “donos da mesquita” que *“lugar de mulher é na cozinha e não dentro da mesquita, que aquele lugar era deles e não delas”*.

Embora escutassem com frequência de que não eram desejadas naquele espaço, não tive contato com nenhuma mulher que tivesse deixado de frequentar a mesquita por esse motivo, ao contrário, a maioria tentava a todo momento provar-se boa muçulmana e por isso merecedoras de respeito por parte dos árabes palestinos. Contudo, para que essas convertidas pudessem ser entendidas como pessoas desejadas dentro da instituição era importante que essa apresente um bom “controle das emoções”.

---

<sup>7</sup> O *Zakat*, corresponde ao terceiro pilar do Islã e consiste na doação que todo muçulmano que tenha atingido a puberdade deve fazer, caso tenha condições, e corresponde, em geral, a 2,5% do rendimento líquido anual. No caso do Centro Islâmico, as pessoas que não possuem uma situação financeira confortável pagam em forma de serviços a comunidade.

Dentro da mesquita se esperava que as mulheres falassem em voz baixa, não rissem, não conversassem dentro da cozinha, que elas não usassem roupas coloridas<sup>8</sup> ou justas e que se retirassem do recinto que estivesse se por ventura um homem entrassem. Contudo, essas atitudes se estendiam as ruas adjacentes a mesquita, pois eram essas onde os árabes mantinham seus comércios e conseqüentemente onde também estavam os olhares julgadores de suas condutas.

Assim, para compreender o desdobramento dessas relações de gênero é importante pensar o lugar que as emoções ocupavam nesse contexto. Como sugerem Catherine Lutz & Lila Abu-Lughod (1990) as emoções são construídas através das relações sociais. Nesta concepção, a emoção é expressa em gestos, performances e discursos contextualmente produzido estão embebido em relações de poder, hierarquias e moralidades produzidas nos diferentes grupos sociais.

Outro ponto importante para compreender o lugar das mulheres na mesquita de Porto Alegre era o de “ser útil”. A “utilidade” da mulher dentro da mesquita era medido pelo quanto ela auxilia nas tarefas cotidianas do lugar lavar os banheiros, aspirar o carpete e cozinhar. A cozinha era o grande espaço de ascensão feminina era lá onde elas conseguiam ter algum contato com os homens e também onde podiam exercer seu poder. O poder dessas mulheres na instituição deve ser entendido como uma relação de forças estratégica que permeia a vida e produz novas formas de desejo, objetos, relações e discursos (FOUCAULT, 2004).

A “utilidade” era o ponto fundamental para a hierarquia feminina na instituição, pois não bastava ser nascida na religião e não ajudar nas tarefas. No Ramadan tal relação se mostrava evidente quando muitas muçulmanas tanto convertidas quanto nascidas na religião julgavam como equivocada a conduta de uma mulher marroquina que após o *Iftar* ficava sentada lendo o Alcorão enquanto as outras trabalhavam. Uma mulher, de origem afegã certo dia me disse: *“Olha ali! [ela apontava da janela da cozinha a mulher marroquina sentada lendo enquanto as outras retiravam a mesa], o que adianta ler o Alcorão e deixar os outros trabalhando, não ajudar... não adianta ficar lendo e deixar a mesquita suja, limpar a Mesquita é Suna”*

Os conflitos entre “limpar” e “rezar” eram frequentes entre as mulheres durante o Ramadã. Em geral, Tereza, Samira e Ellen eram as convertidas que defendiam que

---

<sup>8</sup> Em geral as roupas muito coloridas são objeto de represália dentro da Mesquita quando usadas por convertidas. Mulheres provenientes do Paquistão e do Afeganistão, que nasceram na religião usam roupas coloridas sem serem questionadas, a explicação dada pelas mulheres da instituição é que as roupas com muitas cores *faz parte da cultura delas*.

as mulheres deveriam estar na mesquita apenas para rezar. As estrangeiras, no entanto, não viam necessidade de justificar a sua não colaboração na limpeza enquanto Tereza a todo momento frisava que não deveriam ter que limpar, uma vez que a tarefa era realizada no momento da oração do *Taraweeh*, e que, segundo ela, “nenhuma limpeza era mais importante que orar”.

Olhando para as práticas das mulheres que optavam por “rezar” podemos perceber que apenas a convertida Tereza tem necessidade de afirmar sua opção. O motivo para tal, pode ser entendido como uma das formas de Tereza de tentar se distinguir das demais convertidas, tentando aproximar-se das concepções das estrangeiras, que possuíam o árabe como língua nativa. Porém, como a etnicidade árabe não fazia parte do seu capital simbólico ela se utilizava de um discurso contrário ao “limpar” demonstrando assim que sua forma de compreender o que deve ser a prática feminina na mesquita estava em consonância com a das mulheres árabes.

As mulheres que optam por limpar ao invés de fazerem a oração do *Taraweeh* viam na atividade uma forma de expressão pública de sua devoção e submissão, mas também como uma forma de expressão de seu capital simbólico dentro da comunidade. Logo, é necessário analisar não só o que essas práticas específicas de zelo pelo espaço da mesquita significam, mas no que elas fazem na constituição do indivíduo, cujo corpo não é só um meio representativo de significados, mas a substância através da qual o sujeito é formado e revelado.

Desta maneira, como analisado por Saba Mahmood, o corpo age de duas maneiras: as formas que corporifica representam seu interior ao mesmo tempo em que age efetivamente no desenvolvimento e na aquisição de capacidades morais e éticas. Assim, a limpeza e o cuidado com o espaço da mesquita podem ser compreendidos como importantes elementos disciplinadores dentro do Centro Islâmico de Porto Alegre que, ao ser incorporados pelas convertidas em seu cotidiano se tornaram uma forma de expressão e afirmação pública tanto de sua devoção quanto das suas identidades religiosas.

Indo além, o cuidado com o espaço da mesquita atrelado a outras práticas femininas na mesquita como: o chá da tarde, as organizações dos casamentos, as henas e brincadeiras revelam a mesquita como um importante espaço de sociabilidade feminina. A mesquita pode ser pensada assim não apenas com um espaço do sagrado, onde são feitas as orações, mas também onde as mulheres brincavam com as crianças, cozinham, arrumam e fazem tatuagens de henna, atividades essas que atendem tanto o corpo quanto a alma. (DOUGLAS & ISHERWOOD, 2004:120).

## Os Donos da mesquita

Como mencionado o controle burocrático do Centro Islâmico de Porto Alegre era feito inteiramente pelos membros de origem palestinas da comunidade. Eram eles os responsáveis tanto pela parte administrativa (pagamento de contas, compras de alimentos, impostos etc.) quanto pela parte religiosa (escolha do líder religioso, sugestões de temas para os sermões etc.). Assim, os palestinos eram os responsáveis pelo controle do espaço sagrado.

Este domínio dos palestinos advém do discurso de que por terem estado presente no momento da fundação da comunidade eles *sabem gerir* o espaço, que pode ser compreendido à luz das orientações weberianas sobre os tipos de dominação, especificamente a *dominação tradicional*. Segundo Weber a dominação tradicional é quando “a legitimidade descansa na santidade de ordenações e poderes de mando herdados desde *tempos imemoriais*” (WEBER, 2004:180).

Assim, embora os diversos *tipos ideais* que frequentam a comunidade produzam diversos discursos, textos e práticas acerca da religião islâmica no Centro Islâmico de Porto Alegre, esses estão sujeitos os entendimentos e vivências dos palestinos. Assim, eram nas relações locais de poder onde a autoridade dos palestinos, legitimada pelos líderes religiosos, determinavam o que era moralmente adequado ou inadequado aos princípios islâmicos tendo como base a exaltação de uma etnicidade palestina.

Como mencionado os palestinos pouco se relacionavam com os demais membros da comunidade como paquistaneses, brasileiros convertidos e africanos, de maneira geral, no cotidiano da mesquita faziam questão de só se comunicarem em sua língua nativa, excluindo assim todos os demais membros que não compreendem o idioma. Tal prática sinalizava que o domínio do árabe bem como a sua expressão pública no espaço sagrado fazia parte do capital simbólico, isto é, como a acumulação simbólica de bens como educação ou talento artístico que são transformados em poder e prestígio social (BOURDIEU, 2007:178-180).

Desta forma, o domínio do árabe e a exaltação da etnicidade palestina, através de quadros e objetos dispostos no espaço do Centro Islâmico, podem ser compreendidos como uma forma de demarcação das fronteiras étnicas na mesquita. Onde através dela baseia-se o reconhecimento e a validação das distinções étnicas no decurso das interações sociais (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1997:158). Assim, os palestinos buscavam ordenar a comunidade através do que Bourdieu (1983 :22)

chama de *habitus*, princípio gerador de práticas distintas e distintivas expresso através da articulação do seu poder econômico e da sua etnicidade como elementos de diferenciação, e conseqüentemente, de legitimação da sua autoridade tanto política quanto religiosa.

No entanto como apontou Cris Shore (2002:3), um problema enfrentado por toda a elite dominante é a necessidade de se obter apoio dos grupos subordinados de que seu interesse particular representa o interesse público, em Porto Alegre a questão não é diferente. Pude notar durante o trabalho de campo inúmeros conflitos envolvendo, por exemplo, os palestinos e *as mulheres que limpam*.

Para elas, estar presente na mesquita era uma peça importante das suas identidades religiosas, pois permanecer na comunidade local as conectava simbolicamente, tanto com familiares distantes, quanto a uma comunidade mundial de fiéis (*Ummah*). Os palestinos, no entanto, afirmavam cotidianamente que "*lugar de mulher não era na mesquita*", ressaltando que de acordo com o Alcorão somente os homens são obrigados a comparecer na mesquita para realizar as orações coletivas. É significativo ressaltar também que na parte das mulheres existem dois grandes quadros: um com uma imagem da *Kaaba* durante a peregrinação a Meca (*Hajj*) e outro com a imagem de Jerusalém.

As falas e os objetos dispostos na mesquita podem ser analisadas como parte de um *sistema simbólico*, definido por Bourdieu (1989:10) como um instrumento de conhecimento e de comunicação, utilizado pelos *Donos da mesquita*, para convencer as mulheres e os demais membros da comunidade que seus interesses seccional representam o "verdadeiro islã" e que por isso devem ser obedecidas. Indo além, podemos notar que o poder dos *donos na mesquita* não estava nos objetos e falas, mas "se exerce por meio destas, numa relação entre os que exercem o poder e os que lhes estão sujeitos na própria estrutura do campo onde se produz a crença" (BOURDIEU, 1989: 14-15).

Neste sentido, olhando para as relações de poder dos *donos* com os demais membros da comunidade é necessário pensarmos a governabilidade destes palestinos na mesquita, para tal as proposições de Foucault se tornam relevantes para a análise, segundo o autor:

Governar uma casa, uma família, não é essencialmente ter por fim salvar as propriedades da família; é ter como objetivo os indivíduos que compõe a família, suas riquezas e prosperidades;

é prestar atenção aos acontecimentos possíveis [...]; é esta gestão geral que caracteriza o governo e em relação ao qual o problema [...] da soberania sobre um território são elementos relativamente secundários (FOUCAULT, 1979:283).

Assim, a governabilidade reside não apenas em um espaço (a mesquita, por exemplo) mas sim ao conjunto de indivíduos e coisas. Neste sentido, a manutenção do poder dos palestinos enquanto donos da mesquita não pode ser pensada fora do campo das interações sociais que transcendem as paredes da instituição.

## Donos da mesquita ou elites locais? As capilaridades do poder dos palestinos no Rio Grande do Sul

Gostaria de lembrar o exemplo etnográfico que inicia este artigo. O receio de Jamille em encontrar os *donos da mesquita* na rua nos atenta ao fato do poder dos palestinos não estar circunscrito à mesquita mas também, inserida no cotidiano, e na política, da própria cidade.

As elites, como apontou Nader e Shore, devem possuir algum nível de distinção cultural das massas porém, isso não a descolada do contexto da sociedade mais ampla. Os palestinos, por exemplo, dominam o comércio de lojas de rua do bairro Centro Histórico, que além de ser o endereço da mesquita é também o mais importante centro comercial da cidade de Porto Alegre.

Para além destes aspectos econômicos podemos observar também o desenvolvimento do poder dos palestinos na esfera política da cidade. Algumas lideranças palestinas possuíam vínculos institucionais com alguns partidos políticos, Ahmed Ali por exemplo, foi um dos fundadores do Partido dos Trabalhadores (PT) no Rio Grande do Sul e candidato a deputado estadual nas eleições de 1982 e 1990. Outros palestinos também ingressaram na vida política em Porto Alegre, como vereadores, assessores parlamentares ou em secretarias da prefeitura.

A articulação dos palestinos pode ser percebida na oficialização do *Dia Da Solidariedade Ao Povo Palestino* no calendário político da cidade, onde o prefeito ou o presidente da câmara municipal recebem em ato solene o Embaixador, acompanhado de outras autoridades, Palestinas no Brasil. A data escolhida pela ONU em 1977, lembra os acontecimentos de 1948 quando foi aprovada, sem o envolvimento dos palestinos a fundação de Israel e o início da *Nakba*. O Dia de Solidariedade ao Povo Palestino,

também chamado de Dia da terra Palestina está presente no calendário oficial de diversos estados do Brasil, como São Paulo, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Pernambuco e Mato Grosso também faz parte do calendário oficial de diversos municípios brasileiros, sobretudo no Rio Grande do Sul, onde são marcadas diversas comemorações.

Cabe ressaltar que quando um evento entra para o calendário oficial da Federação, do Estado ou do Município o governo competente deve dispor de financiamento para que sejam construídas atividades e eventos sobre a temática. Logo, a inserção do dia de Solidariedade ao Povo Palestino aponta também para as relações que cada comunidade palestina no Brasil vai desenvolver com os governos estaduais e municipais.

### **Tabela com os municípios que instituíram o Dia 29 de novembro como Dia de Solidariedade ao Povo Palestino<sup>9</sup>**

<b>Município</b>	<b>Estado</b>	<b>Lei Municipal</b>	<b>Data</b>
Porto Alegre	Rio Grande do Sul	Lei Municipal Nº 6858	16/07/1991
Giruá	Rio Grande do Sul	Lei Municipal Nº 1236/1992	16/09/1992
Santo Ângelo	Rio Grande do Sul	Lei Municipal Nº 1521/1992	3/8/1992
São Luiz Gonzaga	Rio Grande do Sul	Lei Municipal Nº 2842/1995	Revogada
São Borja	Rio Grande do Sul	Lei Municipal Nº 3.002/2002	28/05/2002
Canoas	Rio Grande do Sul	Lei Municipal Nº 5035/2005	13/12/2005
Santa Maria	Rio Grande do Sul	Lei Municipal Nº 4907	4/05/2006
Rio Grande	Rio Grande do Sul	Lei Municipal Nº 6360/2007	07/03/2007
Pelotas	Rio Grande do Sul	Lei Municipal Nº 4.015	25/04/2007
Acegua	Rio Grande do Sul	Lei Municipal Nº 530/2007	13/06/2007
Venâncio Aires <sup>10</sup>	Rio Grande do Sul	Lei Municipal Nº 5405/2013	6/11/2013

Fonte: leismunicipais.com.br. Acesso em: Março/2022

<sup>9</sup> Cabe ressaltar que as comemorações pelas comunidades palestinas são realizadas mesmo em estados e municípios que não instituíram o dia em seu calendário estadual ou municipal.

<sup>10</sup> No município de Venâncio Aires ao invés de ser comemorado no dia 29 de novembro, o Dia da terra palestina é comemorado em 30 de março.

Além do Dia de Solidariedade ao Povo Palestino, outros eventos foram organizados pelos palestinos em Porto Alegre como a fundação da praça povo palestino no bairro Rubem Berta e a Semana de Arte Palestina que aconteceu na Casa de Cultura Mário Quintana, em agosto de 2005.

Tais iniciativas são significativas para legitimar a posição das famílias palestinas. Como ressaltou Shore (2002:13), uma das principais maneiras pelas quais as elites mantêm o poder e a autoridade sobre o presente é “monumentalizando o passado”. Segundo o autor, os patrimônios são recursos fundamentais para as elites uma vez que esses monumentos e festividades, como o Dia de Solidariedade ao Povo Palestino e a praça Povo Palestino não apenas comemoram a luta pela Causa Palestina, mas constroem ativamente as histórias pelas quais as pessoas se identificam, tornando-se assim uma tecnologia poderosa para moldar as subjetividades e influenciar como as sociedades se lembram.

## Considerações finais

O presente artigo buscou apresentar algumas das questões que envolvem o poder, econômico e social envolvido tanto nas relações dos palestinos dentro do Centro Islâmico de Porto Alegre como suas capilaridades e relações com a política e o comércio da capital gaúcha.

A partir da presente exposição podemos notar que tanto as tensões internas dentro da comunidade quanto sua atuação na política gaúcha, dentro e fora da capital, que os palestinos exercem um papel importante enquanto uma elite local, onde não apenas por uma relação de dominação econômica e moral do espaço da mesquita, mas pela relação de forças que permeiam suas relações e discursos, tanto dentro da comunidade quanto fora em sua relação com a política gaúcha.

## Fontes Textuais

ALI, Ahmed. *A fundação da mesquita e da comunidade muçulmana de Porto Alegre-RS*, 2002

### *Bibliografia*

BOURDIEU, Pierre. 1983. *A economia das trocas simbólicas*. Coleção Estudos 20. São Paulo: Perspectiva.

———. *O poder simbólico*. 1989.

———. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: EDUSP 2007.

CHAGAS, Gisele Fonseca. *"Identidade, conhecimento e poder na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro."* Dissertação de Mestrado em Antropologia, Niterói: UFF.2006.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, v. 4, 1979.

HAMID, Sônia Cristina. *Entre a guerra e o gênero: memória e identidade de mulheres palestinas em Brasília*. 2007.

JARDIM, Denise Fagundes. *"Palestinos no extremo-sul do Brasil: Identidade étnica e os mecanismos sociais de produção da etnicidade. Chuí-RS."* Tese de Doutorado em Antropologia, Rio de Janeiro: UFRJ 2000.

NADER, Laura. *Up the anthropologist: perspectives gained from studying up*. 1972.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *"Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil"*. Revista USP, nº 67: 228-50, 2005.

———. *Islã: religião e civilização - Uma abordagem antropológica*. São Paulo: Editora Santuário. 2010.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. Grupos étnicos e suas fronteiras, de Fredrik Barth. *Teorias da Etnicidade seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras* de Fredrik Barth. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, p. 185-227, 1997.

SAYIGH, Rosemary. "Fazendo palestinos desaparecer: Um projeto colonialista". In *Entre o velho e novo mundo: A diáspora palestina desde o Oriente Médio à América Latina*, organizado por Leonardo SCHIOCCHET. São Paulo: Chiado Editora 2015.

SHORE, Cris; NUGENT, Stephen L. (Ed.). *Elite cultures: Anthropological perspectives*. Psychology Press, 2002.

SOARES, Maria Alice Tallemberg. *Para além do Sagrado: As práticas femininas na mesquita de Porto Alegre, Rio Grande do Sul*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Niterói: UFF, 2017.

WEBER, Max. *Economia e sociedade. Fundamentos de economia compreensiva*. Brasília: UNB, 2000.

# Percursos na Antropologia do Islã: Entrevista com Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto

Bruno Ferraz Bartel<sup>1</sup>

O Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM) foi criado em 2003 no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal Fluminense (UFF) pelos professores Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (PPGA, UFF), Dr. Paul Edouard Amar (University of California) e Dra. Ella Shohat (Middle East Studies, New York University). Atualmente é coordenado pelo professor Paulo Gabriel Pinto, tendo como vice coordenadora a professora Gisele Fonseca Chagas. O NEOM tem por objetivo criar uma estrutura acadêmica que possa atender à crescente demanda de informação e análises sobre temas ligados a esta região e às comunidades diaspóricas de populações originárias ou ligadas ao Oriente Médio. Além da importância política e social do tema, a criação de uma massa crítica de saberes sobre esta região e suas diásporas trouxe novos horizontes comparativos e novas áreas de diálogo teórico para as Ciências Sociais no Brasil.

Nesta entrevista, Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto comenta seu percurso desde sua formação acadêmica até sua atuação na criação e consolidação de um campo de estudo das sociedades muçulmanas na antropologia brasileira.

---

<sup>1</sup> Doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professor do programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí (PPGAnt / UFPI). Esta entrevista e todo seu conteúdo foi produzido mediante apoio financeiro do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.

**[Bruno Bartel]** – Qual seria a importância do mundo muçulmano na história da antropologia?

**[Paulo Gabriel Pinto]** – A antropologia tem uma relação bastante longa com o mundo muçulmano. Eu diria que os estudos do Oriente Médio (e os estudos do mundo muçulmano em geral) podem ser vistos como uma das correntes que configuram a genealogia da antropologia. Algumas questões, que depois a antropologia vai tomar para si, foram colocadas primeiramente pelos orientalistas<sup>2</sup>. A grande questão dos orientalistas nos séculos XVIII e XIX centrou-se sobre a linguagem como acesso ao universo simbólico. Isso significa dizer que você não entende o universo que você está estudando se você não tiver uma capacitação linguística. Isso aparece explicitamente, por exemplo, no livro de Edward Lane (1801-1876) – *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* – que é publicado em 1836. Já nesta época, ele expressa que o livro dele é melhor do que dos seus antecessores porque ele era fluente em árabe. A questão linguística que Bronisław Malinowski (1884-1942) irá colocar para a antropologia não surge do nada, já existia um debate intelectual sobre a capacitação linguística para a compreensão de outras realidades culturais. O segundo ponto de contato é que parte das teorias antropológicas surge a partir de escritos de orientalistas. O personagem mais evidente nesse sentido foi Robertson Smith (1846-1894). Smith era um orientalista da vertente ligado aos estudos bíblicos. Toda a teoria dele do ritual e da relação entre ritual, organização social e estruturas simbólicas deriva da experiência dele no Oriente Médio, tanto como teólogo estudioso da Bíblia, quanto como observador das sociedades beduínas árabes no Oriente Médio do século XIX. Seu livro *The Religion of the Semites* parte do Velho Testamento, porém, a base de seu argumento está em um livro anterior: *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Nesse livro, Smith combina as suas observações da vida social dos beduínos com fontes históricas árabes para fazer uma teoria da sociedade segmentar e do totemismo. Tudo isso vai ser reutilizado por Émile Durkheim (1858-1917). A antropologia tem, assim, uma parte da sua genealogia assentada nos estudos orientalistas sobre o mundo muçulmano, o que é geralmente ignorado pelas narrativas correntes sobre a história da antropologia.

---

<sup>2</sup> Popularizado como um campo de estudos (científico e artístico) desde o século XVIII – mas tendo adquirido particularidades institucionais a partir das experiências colonialistas europeias entre os séculos XIX-XX por meio de mecanismos de dominação, reestruturação e de autoridade sobre os continentes africanos e asiáticos –, as formações discursivas do Orientalismo se concentravam, sem distinções, sob os modos de vida de povos localizados numa faixa específica do Globo Terrestre, incluindo o Extremo Oriente, a Índia, a Ásia Central, o Médio Oriente (popularizado pelo termo “Mundo Árabe”) e a África. Essa forma de agir pensar e sentir dissemelhante, por meio da invenção de um “Outro” – radicalmente oposto aos modos de vida e estilos europeus –, estabeleceu uma distinção ontológica e epistemológica em termos do que se definiu entre o “Oriente” e (na maioria das vezes) o “Ocidente”.

[BB] – É interessante que Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973) reconhecia essa influência dos orientalistas.

[PGP] – Sim, ele era um leitor assíduo de Robertson-Smith.

[BB] – Como é que isso vai refletir aqui no Brasil? Ou seja, que situações desses estudos de Islã tinham sido feitos pela antropologia brasileira até então?

[PGP] – O interesse pelo Islã aparece no que poderíamos chamar de proto-antropologia brasileira. Ele vai aparecer nos estudos sobre o Islã negro e sobre os muçulmanos negros no Brasil. Nina Rodrigues (1862-1906) é uma grande referência. Mas não só ele. Arthur Ramos (1903-1949) também. Praticamente todos os estudiosos do final do século XIX e do início do XX (até os anos 40 e 50) que olham para as populações negras no Brasil, irão se interessar pelo islã ou pelos muçulmanos negros. Roger Bastide (1898-1974), por exemplo. Em *As religiões africanas no Brasil* existe um capítulo sobre os muçulmanos negros. Isso acaba nos anos 40 devido ao desaparecimento dos próprios muçulmanos negros. Esses estudos foram importantes a ponto de serem objeto de um artigo publicado numa revista etnográfica no Marrocos: *“L’Islam Noir à Bahia d’après les Travaux de l’École Ethnologique Brésilienne”*, publicado em 1948 por Robert Ricard na revista *Hespéris Tamuda*, a qual era publicada em Rabat (capital do país). Existia uma produção bastante importante aqui no Brasil sobre o “Islã negro”, mas isso não gerou um estudo do Islã de uma maneira mais ampla. Claro que isso tem a ver também com como as Ciências Sociais se configuraram no Brasil. Elas só se interessavam pela sociedade brasileira definida em termos de Estado-Nação. Logo, isso não gerou um interesse intelectual em estudar o Islã em outros contextos, ou estudar muçulmanos em outros locais da América do Sul. Nada aconteceu nesse sentido. Existe um hiato que vai do final dos anos 50 até, praticamente, os anos 2000. Existem referências aos muçulmanos nos estudos sobre os sírios libaneses no Brasil. Mas eles datam dos anos 50 e são menções rápidas, sem grande aprofundamento. Além disso, no campo dos estudos étnicos no Brasil, também foram escassos os estudos sobre a população de origem árabe, seja síria, palestina ou libanesa. O interesse sobre o Islã no Brasil realmente só aparece nos anos 2000. A tese da Silva Montenegro<sup>3</sup> é pioneira, versando sobre a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro. Em seguida, aparecem os meus trabalhos e artigos sobre as comunidades muçulmanas

---

<sup>3</sup> MONTENEGRO, Sílvia. Dilemas Identitários do Islam no Brasil – A comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro. Tese (Doutorado em Antropologia), IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2000.

no Brasil<sup>4</sup> e os da Francirosy Campos Barbosa, com seu estudo dos muçulmanos em São Bernardo do Campo (São Paulo)<sup>5</sup>.

**[BB]** – Você não considera o seu artigo *A Casa do Islam*<sup>6</sup> como um ponto inicial desses estudos?

**[PGP]** – Nós estávamos falando sobre o Brasil [Islã no Brasil]. Mas se você pensar no estudo do Islã, sim. Ele é um texto precursor, marcando uma primeira abordagem do mundo muçulmano, mas ainda sem pesquisa etnográfica como base. Na verdade, *A Casa do Islam* foi o meu projeto de bolsa [de doutorado no exterior] para a CAPES. Quando eu escrevi o projeto, a única solução (num mundo pré-internet) era a busca por uma visão de conjunto de modo a organizar as ideias e criar um quadro comparativo de referência. Na época, eu era muito ligado ao modelo comparativo de Louis Dumont (1911-1998), que opunha à Índia hierárquica e holista ao Estados Unidos igualitário e individualista. Assim, usei esse modelo para o Oriente Médio, que seria igualitário, mas não individualista, segundo um texto de Nur Yalman que Kant [Roberto Kant de Lima, seu orientador de mestrado no PPGA/UFF] tinha indicado para eu ler na época. Naquele tempo, eu não tinha acesso a quase nenhuma bibliografia sobre o assunto. Eu tinha acesso a fragmentos, livros esparsos sobre temas gerais. Eu tinha lido o livro do Michael Fischer sobre o Irã (*Iran: From Religious Dispute to Revolution*) emprestado pelo Kant, assim como o *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* do Clifford Geertz (1926-2006), que também é uma visão de conjunto. Então, mais ou menos, eu estava dentro desse quadro [de Geertz e de Dumont] de comparações em escalas civilizacionais. *A Casa do Islam* serviu para organizar as

---

<sup>4</sup> PINTO, P. G. H. R.. The Religious Dynamics of the Syrian-Lebanese and Palestinian Communities in Brazil. *Mashriq & Mahjar*, v. 3, p. 30-40, 2015. PINTO, P. G. H. R.. "Conversion, Revivalism and Tradition: The Religious Dynamics of Muslim Communities in Brazil". In: Paulo G. Pinto; John Karam; Maria del Mar Logroño-Narbona. (Orgs.). *Crescent Over Another Horizon: Islam in Latin America, the Caribbean and Latino USA*. Austin: University of Texas Press, 2015. p. 107-143. PINTO, P. G. H. R.. "Imigrantes e Convertidos: Etnicidade e Identidade Religiosa nas Comunidades Muçulmanas no Brasil". In: Sílvia Montenegro; Fatima Benlabbah. (Orgs.). *Muçulmanos no Brasil: Comunidades, Instituições, Identidades*. Rosario: Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 2013. p. 225-250. PINTO, P. G. H. R.. "Islã em números. Os muçulmanos no Censo Demográfico de 2010". In: Faustino Teixeira; Renata Menezes. (Orgs.). *Religiões em movimento. O Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 267-282. PINTO, P. G. H. R.. "As Comunidades Muçulmanas na Tríplice Fronteira: Significados Locais e Fluxos Transnacionais na Construção de Identidades Étnico-Religiosas". In: Lorenzo Macagno; Sílvia Montenegro; Verónica Giménez Béliveau. (Orgs.). *A Tríplice Fronteira: Espaços Nacionais e Dinâmicas Locais*. Curitiba: Editora UFPR, 2011. p. 183-202. PINTO, P. G. H. R.. "Las Comunidades Musulmanas en Brasil". In: Zidane Zeraoui. (Org.). *El Islam en America Latina*. Monterrey: Limusa/Instituto Tecnológico de Monterrey, 2010. p. 243-272.

<sup>5</sup> FERREIRA, Francirosy Barbosa. *Entre Arabescos Luas e Tâmaras: Performances Islâmicas em São Paulo*. Tese de Doutorado (Antropologia Social), FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

<sup>6</sup> PINTO, P. G. H. R.. *A Casa do Islam: Igualitarismo e Holismo nas Sociedades Muçulmanas*. *Antropolítica*, v. 3, p. 91-119, 1997.

ideias e criar um quadro de compreensão e fazer uma proposta de estudo. O meu interesse inicial era estudar as *madrassas*<sup>7</sup> (escolas corânicas) da Síria. Essa parte não aparece no artigo, mas sim no projeto original, tendo sido suprimida no processo de transformar o projeto em um artigo.

[BB] – Fale mais sobre essas dificuldades de se encontrar certas referências, numa época pré-internet.

[PGP] – Não tinha praticamente nada disponível sobre islã ou o mundo muçulmano, era isso. Tinha o livro do Geertz, o do Fischer e *Uma História dos Povos Árabes* do Albert Hourani (1915-1993). Alguns textos eu achei na biblioteca da UFF, outras coisas eu xeroquei da biblioteca do Kant. Havia pouquíssimas coisas e mais meia dúzia de livros que eu tinha e, outra assim, o que eu comprei em viagens para a França. Assim, não tinha como eu fazer uma coisa mais minuciosa e detalhada. Tinha que ser algo, realmente, como um panorama geral. O instrumental que eu tinha serviu para isso. Eu acho que *A Casa do Islam* é interessante como um documento histórico. Esse artigo reflete o estado do campo e o tipo de discussão que era possível fazer naquela época no Brasil. Ele mostra o momento em que a antropologia feita no Brasil vai se interessar pelo estudo das sociedades de maioria muçulmana no Oriente Médio. Só que também foi o momento em que o autor do texto teve que ir embora do Brasil para poder fazer a pesquisa que daria base etnográfica a esse interesse.

[BB] – Vamos pensar no contexto de fazer isso nos anos 90. Como foi essa experiência de realizar e fazer o doutorado na Boston University, envolvendo tal temática?

[PGP] – Eu só posso definir minha experiência como magnífica. A Boston University tinha, na época, o maior departamento de antropologia de sociedades muçulmanas dos Estados Unidos. Era o local certo para estar. Embora ela não fosse da *Ivy League*, era a universidade com a maior concentração de antropólogos voltados ao estudo do mundo muçulmano. Além disso, as condições acadêmicas das universidades americanas são excepcionais, e eram mais ainda naquela época. As bibliotecas tinham absolutamente tudo sobre qualquer assunto que me interessasse. Tendo acesso à produção [acadêmica] sobre o mundo muçulmano, pude entender as complexidades do mesmo. Assim, aquele quadro propositivo expresso no artigo *A Casa do Islã* começou a se dissolver rapidamente, pois existiam questões muito mais prementes

---

<sup>7</sup> Acrescentarei um “s” no final dos termos em árabe para indicar o seu plural. A transcrição das palavras árabes foi feita por meio da versão simplificada do sistema de transliteração contida no periódico *International Journal of Middle East Studies* (IJMES).

e interessantes a serem estudadas. Eu tive o Charles Lindholm como orientador. Ele havia feito trabalho de campo no Paquistão. Tinha também o Richard Norton da Ciência Política. Ele possuía uma experiência de campo no Líbano bastante grande. A Shahla Haeri tinha um importante trabalho de antropologia do direito no Irã. Robert Hefner foi uma pessoa bastante importante com o seu trabalho de campo em Java, na Indonésia. Assim como Jenny White e sua etnografia do islã político na Turquia. Mas, é claro, o grande impacto intelectual foi ter tido Fredrik Barth (1928-2016) como professor, a sua maneira de analisar os dados e elaborar teorias foi uma grande influência no meu trabalho como pesquisador. Nos cursos do doutorado, eu tive que aprender a ler etnografia de uma outra maneira, prestando atenção aos detalhes etnográficos e verificando se eles sustentavam os argumentos teóricos. Nesse contexto, a minha primeira viagem para a Síria, em 1998, foi um momento decisivo, pois pude confrontar minhas questões elaboradas no Brasil com as minhas primeiras observações empíricas.

**[BB]** – Como foi o seu trabalho de campo?

**[PGP]** – Em julho de 1998, eu fui passar um mês na Síria com Vanessa, com quem era casado na época. Quando eu cheguei em Aleppo, onde queria fazer trabalho de campo, percebi que as minhas ideias – embora não fossem erradas – eram irrelevantes. Elas não estavam direcionadas para as arenas sociais que realmente importavam na configuração das identidades muçulmanas contemporâneas. As escolas corânicas, que eram o local onde eu queria fazer trabalho de campo, eram instituições burocráticas sem grande relevância na configuração do Islã na Síria da época. No curto período de tempo que estive em Aleppo, percebi que onde boa parte das pessoas se construía como muçulmanos eram as *zawiyas*, os centros rituais do sufismo [vertente mística do Islã]. Numa visita a uma *zawiya* pude compreender que mais importante do que o texto [religioso] era a produção do corpo, da experiência, e da emoção no contexto dos rituais coletivos e individuais. Assim, essa primeira experiência de campo foi decisiva para eu poder elaborar um projeto de pesquisa que fosse além dos meus pressupostos. Em 1999, eu fui para a Síria fazer o trabalho de campo para a tese, e lá fiquei até 2001. Entre a primeira e a segunda ida à Síria outras questões importantes para a pesquisa tiveram que ser resolvidas. Por exemplo, a minha qualificação linguística no árabe escrito e falado. Eu tinha uma bolsa de doutorado pleno no exterior pela Capes, mas agências de financiamento no Brasil ignoram a questão linguística. Para elas, isso é uma bobagem, na cabeça da burocracia dessas

agências você pode fazer a pesquisa em inglês ou, imagino, fazendo mímica. Portanto, eu tive de improvisar. Eu aprendi árabe na mesquita de Cambridge, o que, claro, trouxe uma série de questões para o trabalho de campo. Cheguei no campo falando o árabe clássico e de forma não fluente. Com o tempo aprendi os dialetos locais e fiquei fluente na língua, mas perdi um tempo que poderia ter sido resolvido com um curso adequado de língua ainda nos Estados Unidos, coisa que era explicitamente desencorajada pela Capes.

**[BB]** – Essa situação de apreender árabe na mesquita me fez lembrar de quando eu cheguei no aeroporto de Rabat e fui recebido pelo motorista do instituto. Eu o cumprimentei em *Fusha* (árabe clássico), mas ele me respondeu em *Darija* (árabe coloquial do Marrocos). Ou seja, tudo o que estudei serviu para pouca coisa quando eu iniciei o trabalho de campo por lá.

**[PGP]** – Eu fui fazendo um *bricolage* da língua. Até hoje, o meu árabe é um *bricolage*. Misturo coisas do *fusha* (árabe clássico) com vários dialetos. A questão da sua educação linguística formal não é contemplada pelas agências financiadoras brasileiras. Em 1998 eu ganhei uma bolsa da University of Chicago para ir para aprender árabe lá. Porém a Capes não permitiu que eu fosse [fazer o curso], pois, segundo eles, isso atrasaria o doutorado em dois meses, o que era considerado pela agência como uma perda de tempo com uma questão menor.

**[BB]** – Como foi o seu retorno ao Brasil a partir dessa experiência na Síria? Você defendeu a tese em 2000 na Boston University e veio para o Brasil. Quais eram as expectativas nesse período?

**[PGP]** – Bom, as expectativas eram de que não ia ser fácil e, obviamente, a realidade superou todas elas. Eu cheguei no Brasil na época das eleições de 2002. Eu tinha uma bolsa de recém doutor do CNPq na UFF e, simplesmente, o CNPq estava sem nenhum orçamento. Fiquei oito meses sem receber. Como eu tinha tido uma boa experiência na Boston University como teaching assistant durante o doutorado, pude voltar e dar algumas aulas, o que permitiu que eu me sustentasse até o CNPq começar a pagar a bolsa. Por outro lado, coisas que imaginava que seriam mais complicadas não o foram. A minha inserção e recepção na UFF foi excelente, com grande abertura à minha pesquisa e suas especificidades. Conseguí na UFF uma liberdade de pesquisa e compreensão das particularidades de meu objeto, pois preciso ir ao Oriente Médio para fazer trabalho de campo, que dificilmente eu teria em outra instituição no Brasil ou,

mesmo, no exterior. Isso fez parte de um contexto de internacionalização e expansão da universidade pública no Brasil. Assim, acredito que cheguei na UFF em um momento que, por um lado, teve os problemas que relatei, mas também abriu uma série de possibilidades. Eu consegui manter uma carreira internacional junto com a minha carreira no Brasil, mantendo uma periodicidade de pesquisa e de participação em eventos internacionais que eu considero fundamental. Tudo isso tem muito a ver com o momento que eu cheguei no Brasil, pois a universidade precisava da internacionalização e você não tinha quadros suficientes para isso em larga escala. Desse modo, era mais fácil negociar as necessidades de uma carreira de pesquisa etnográfica fora do Brasil.

**[BB]** – Qual era a situação dos estudos sobre o Islã pela antropologia brasileira? Já havia uma imagem do 11 de Setembro ou, até mesmo, da novela o Clone da Globo?

**[PGP]** – No mundo acadêmico, o Islã ainda não tinha grande visibilidade, mas logo isso mudaria tanto por conta de eventos políticos e culturais, quanto pelo início das pesquisas empíricas sobre o mundo muçulmano. Em 2001-2002 já havia um campo emergindo na antropologia. Eu participei da construção desse campo junto com outras pesquisadoras, como Silvia Montenegro, Francirosy Barbosa, Vera Marques, Vitória Peres, Cláudia Espínola.

**[BB]** – A pesquisadora Vitória Ceres já havia falecido neste período?

**[PGP]** – Não, eu conheci a Vitória e participei de vários eventos com ela, mas o diálogo foi interrompido pelo seu falecimento.

**[BB]** – Foi daí que surgiu a ideia do NEOM [Núcleo de Estudos do Oriente Médio]?

**[PGP]** – A ideia do NEOM surgiu quando eu cheguei na UFF em 2002. Isso também é uma coisa muito dessa época. Entre o final dos anos 90 e o início dos anos 2000, para um campo de pesquisa ter legitimidade, era importante institucionalizá-lo na universidade. Eu tinha um modelo óbvio, que era o NUFEP [Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisas, fundado e coordenado por Roberto Kant de Lima]. Eu cheguei na UFF na mesma época que Paul Amar. Ele era professor visitante no departamento de ciência política e tinha feito trabalho de campo no Egito. Foi no diálogo entre nós dois que surgiu a ideia de criarmos um espaço institucional para que o estudo do Oriente Médio entrasse no universo das Ciências Sociais no Brasil. É importante lembrar que, na época, Antropologia e Ciência Política compartilhavam o mesmo programa de pós-graduação na UFF. Ella Shohat, professora da New York University, também estava no Rio de Janeiro e participou da criação do núcleo de estudos. Desse encontro saiu

o NEOM, que foi pensado como um espaço para criar o contexto institucional que permitiria as pesquisas sobre o Oriente Médio no Brasil. Depois disso, os dois [Paul Amar e Ella Shohat] voltam para os Estados Unidos. Eu fiquei como coordenador do NEOM. Logo depois, o programa de pós-graduação se dividiu em dois: Antropologia e Ciência Política, e o NEOM ficou ligado à Antropologia.

**[BB]** – Qual balanço institucional e acadêmico você faz do NEOM depois desses 18 anos?

**[PGP]** – Eu acho excelente [risos]. Ele é um núcleo completamente anárquico, só funciona quando alguém quer que ele funcione. Eu acho que tem que ser isso mesmo. Uma coisa muito forte no Brasil é essa figura do pesquisador-gestor e eu tentei criar um modelo de organização que interferisse menos no tempo de pesquisa do gestor.

**[BB]** – Interessante você falar disso porque esse caráter de gestor aparece como um dos critérios, hoje em dia, para se pensar algo além do ensino, da pesquisa e da extensão.

**[PGP]** – A gestão é vista não como uma atividade paralela e ocasional, mas como o cume da trajetória acadêmica. Isso é algo que eu acho muito complicado. A gestão toma o tempo de uma maneira que faz com que as atividades de pesquisa acabem sendo prejudicadas. Assim, organizei o NEOM de uma maneira para que ele não me criasse esse tipo de problema; que ele não me impedisse de fazer as minhas pesquisas etnográficas.

**[BB]** – Quais pontos de contato você enxerga entre Oriente Médio e América do Sul?

**[PGP]** – Existem pontos de contato formais se pensarmos em termos comparativos. Existe a importância da religião na construção da ordem pública e das subjetividades. Mas também existem histórias cruzadas: migrações e retornos. Existe uma história compartilhada entre essas regiões. Para além das populações, você tem imaginários políticos compartilhados: terceiro mundismo e socialismo de um lado; do outro, neoliberalismo selvagem e culturas políticas autoritárias. Por isso, faz sentido colocá-las em quadros comparativos. Porém, é sempre bom pensar em termos de fluxos e conexões mais amplos para não cair em essencialismos ou dualismos esquemáticos. Essas regiões são definidas mais por imaginários que circulam, que por identidades ou tradições bem delimitadas.

**[BB]** – Você enxerga algum recorte teórico-metodológico emergente por parte dos pesquisadores voltados para essa produção na América do Sul?

**[PGP]** – Existe uma variedade enorme. Eu posso falar de mim. Eu sempre me interessei pela questão da produção dos sujeitos e pela questão da construção de relações e fluxos transnacionais. Esses são os meus dois polos de interesses. Toda a minha produção etnográfica no Oriente médio é centrada na produção dos sujeitos e na circulação de imaginários, populações e objetos. A minha etnografia no Brasil tem isso, mas muito mais relacionado com as comunidades locais, que têm grande importância na produção dos sujeitos religiosos.

**[BB]** – Desses eixos que você estabeleceu [subjetividades e fluxos transnacionais], você diria que conceitos como experiência e produção de memórias são fundamentais na construção da sua trajetória acadêmica?

**[PGP]** – Sim, ambas são centrais. Uma coisa que eu posso falar sobre como a antropologia do Islã é feita no Brasil é que você tem um momento inicial onde os estudos de comunidade ganharam uma certa relevância, proliferando estudos sobre muçulmanos no Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre, etc. Ao mesmo, produziu-se muitos estudos sobre os diacríticos religiosos: o uso do véu, as orações e as comidas. Conforme o campo foi ganhando densidade, apareceram estudos temáticos: concepções da ciência ou imaginários racializados em comunidades muçulmanas. Uma grande novidade dos estudos do Islã feitos recentemente no Brasil, têm sido as pesquisas realizadas fora do país. Você mesmo, Bruno, foi fruto disso quando foi para o Marrocos fazer sua pesquisa de mestrado e, posteriormente, de doutorado. Eu vejo que existem dois eixos: uma produção de pesquisadores que possuem experiências em comunidades muçulmanas no Brasil e pesquisadores que tiveram experiências em sociedades de maioria muçulmana no Oriente Médio e no Norte da África (e, espero, logo em outras áreas geográficas). Isso permite uma circulação de ideias entre pesquisadores com experiências etnográficas muito diversas, permitindo a elaboração de olhares etnográficos ancorados em realidades sociais e culturais muito diversas.

## RESENHA

*Islam and Chinese Society: Genealogies, Lineage and Local Communities.*  
Abingdon: Routledge, 2020.

Thaís Chaves Ferraz<sup>1</sup>

Maria Gleiciane Fontenele Pereira<sup>2</sup>

Francisca Amélia Barbosa Barros<sup>3</sup>

Hui: esse é o nome pelo qual os “muçulmanos chineses” são conhecidos. Ainda que minoritários, sua presença é longeva na China. Sua distinção frente a outros grupos, embora possa estar fortemente conectada à etnicidade, costuma pender para a questão central da escolha religiosa.

Abordando principalmente as práticas e formas de integração na sociedade chinesa dos muçulmanos, *Islam and Chinese Society: Genealogies, Lineage and Local Communities* (em português, “Islamismo e sociedade chinesa: genealogias, linhagem e comunidades locais”) é uma obra organizada por Jianxiong Ma, Professor Associado em Antropologia na Universidade de Ciência e Tecnologia de Hong Kong, Oded Abt, Professor de História Social e Religiosa Chinesa em Tel Hai College, de Israel, e Jide Yao, Professor de Etnologia e Diretor do Southwest Asia Institute e do Center of Iran Studies, da Universidade de Yunnan, na China. Através dos interesses de estudo em comum, escrevem e organizam esse livro juntamente com outros oito autores. Estruturados como ensaios, cada capítulo traz aspectos da sociedade chinesa a partir da construção do Islã levado pelos muçulmanos à China, observando desde

---

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal Fluminense.

<sup>2</sup> Mestranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal do Piauí.

<sup>3</sup> Graduada em História pela Universidade Estadual do Piauí.

genealogias e linhagens nas diferentes comunidades locais até diálogos entre o confucionismo e os textos ensinados nas mesquitas em chinês, o estabelecimento destas como referências, desenvolvimento de ordens sufis e contrastes identitários no que afirmam ser uma sociedade multicultural.

O livro explora a história do Islã na China – menciona os períodos das dinastias e as relações mais atuais entre as populações Hui e o Estado, por exemplo – e demonstra como, ao longo do tempo, esses muçulmanos adotaram e ressignificaram práticas chinesas, especialmente pela difusão da educação no Islã, mesmo quando a religião era vista como de origens desconhecidas, proibidas e misteriosas, o que leva ao exame do sufismo. A adaptação cultural do Islã nas comunidades locais e as genealogias ajudaram a criar não apenas as relações de parentesco, mas narrativas de autorreferência e de sucessão espiritual.

Ramos sectários do Islã já podiam ser encontrados por toda a China desde 1271, mas seus praticantes ficaram conhecidos como Hui durante a dinastia Qing (por volta de 1600 d. C.). Apesar de serem muitas vezes tomados como *outsiders*, são, em grande parte, chineses. Hoje, ainda que dominem vocabulário em árabe, costumam se manter falantes nativos em seus lares. Os textos reunidos na obra buscam demonstrar como essas comunidades muçulmanas foram organizadas, levando em conta também conflitos com o Estado chinês. Porém, os autores buscam focalizar como essas pessoas se adaptaram, seja em termos de resistência, seja nas formas de manter suas práticas religiosas vivas, propondo intrínsecos modos de viver: ser chinês e muçulmano.

Publicado pela primeira vez em 2020, o livro está dividido em nove capítulos escritos por diferentes autores, além de conter um glossário com transliterações. A iniciativa histórico-antropológica pretendia, segundo seus editores, unir o trabalho de profissionais da China e do mundo, e a opção por trazer seus apontamentos para o público por meio da língua inglesa seria uma forma de contribuir com variadas áreas das ciências humanas, fazendo com que estudos sobre o Islã nas sociedades da Ásia sejam visibilizados ao máximo.

Pesquisas sobre a China estabelecem que a genealogia se prova ser uma estrutura para caracterizar as aldeias e distintas linhagens. Contudo, em sua opção pelo Islã, os Hui costumam se diferenciar em muito de outros grupos étnicos, como a maioria chamada Han – daí os autores da obra procurarem responder a questionamentos sobre esses muçulmanos: em que medida a genealogia e a geografia

local seriam relevantes para uma população minoritária que pode ser composta por comunidades “dramaticamente diferentes”?

Historicamente, há os Hui de pequenas sociedades próximas ao Rio Amarelo que se misturaram com os Han e outras etnias. No noroeste da China, os Hui intermediavam nômades e pastores tibetanos e mongóis e fazendeiros Han. Habitam cidades costeiras, pequenas vilas ao longo de rotas transportadoras e localidades comerciais. Ademais, sua crença em um só deus, Allah, e o fato de possuírem formas de culto religioso dessemelhantes e terem nas mesquitas um local de aprendizado e espaço religioso, sem a estruturação tradicional dos templos, são fatores que se constituíram como fonte de análise para os escritores dessa obra.

A pesquisa foi realizada através de observações em campo, com exame de documentos oficiais e de outros, adquiridos pela sociedade local. Os capítulos exploram como, na história chinesa, as trajetórias dos variados desenvolvimentos das mesquitas, a relação com o Estado imperial e as linhagens e genealogias Hui interagem de formas diferentes em cada época e parte da China.

No capítulo 1, *The Mosque and Scripture-Hall Education*, os autores Jianxiong Ma e Jide Yao retratam, numa perspectiva histórica Ming-Qing (transição dinástica), a preponderância das mesquitas e a genealogia para os Hui, em um comparativo com a dinastia anterior, Yuan, quando muitas populações muçulmanas chegaram à China.

O texto propõe um percurso das relações de poder entre os líderes muçulmanos e demonstra que, já durante o período Qing, os chefes religiosos que assumiam as mesquitas passavam a ter seu cargo como hereditário, e sua família e a linhagem tornavam-se também responsáveis pela mesquita. Nesse contexto, família e linhagem eram vistos como iguais e muitos modelos de governança seguiam padrões familiares de organização.

As mudanças dos tempos Qing vieram acompanhadas de um sistema de ensino, em que a mesquita era o centro do aprendizado e da recitação de textos religiosos e do Alcorão, um local não só para a devoção. Esse espaço torna-se uma escola, com textos padronizados, pois circulavam traduções do árabe e do persa (mais tarde, tornou-se mais prático ler somente em chinês). Vez que a comunidade apoiava a mesquita, não era necessário coletar taxas.

Uma grande mesquita provia desde o ensino básico até uma especialização teológica. Havia uma elite letrada que acreditava não ser problema aproximar o

conhecimento do Islã do confucionismo. Depois do século XVI, as famílias que controlavam as mesquitas perdem força e as lideranças podem ser escolhidas. A genealogia da família do Profeta Muhammad começa a importar, gerando conexões de parentesco e sobrenomes característicos.

As mesquitas representavam espaço de educação e adaptação dos chineses muçulmanos às variadas relações sociais, que incluíam comunicação, linguística, cultura e religião. Esse sistema de aprendizado teria sido um grande marco transicional entre dinastias e também para a identidade Hui.

No capítulo 2, *Succession in the Yunnan School (Yunnan xuepai) of Islamic Thought*, Zhihong Ma propõe exemplos do que significava uma genealogia e linhagem intelectual de orientações islâmicas. Em Yunnan, província chinesa, mestres do Islã, assim considerados por sua excelência em conhecimento e qualidades pessoais, passaram a ser celebrados, e seus feitos, recontados de forma legendária. Há grandes pacificadores, guerreiros, poetas, tradutores, peregrinos a Meca, mártires. Zhihong Ma nomeia aqueles que estabeleceram uma linhagem intelectual que foi incorporada à sua biografia, os mestres mais notáveis e seus discípulos. O estudo oferecido nas mesquitas é responsável por tornar os alunos exemplares futuros mestres, mas também contam as origens familiares de destaque social e associações de prestígio de alguns.

Em *Spiritual Genealogies of Gansu: Chains of Transmission in the Jahriya and Khafiya Turuq*, Jonathan N. Lipman e Thomas Wide abordam as ordens sufis (geralmente entendidas como vertentes místicas do Islã) que se desenvolveram no noroeste da China, em Gansu, apontando a crença na sucessão espiritual. Com genealogias construídas pela percepção de que era possível ligar-se a muçulmanos de toda parte, o que os definia era a conexão espiritual, e não biológica. Sufis creem que a bênção divina (*baraka*) vem de Allah para um líder carismático, e ela pode ser herdada por um descendente ou discípulo. Logo, muçulmanos chineses podem construir narrativas genealógicas transculturais, conectando-se ao mundo islâmico em sua totalidade, desde a época do Profeta até os dias de hoje.

O capítulo seguinte também é dedicado ao sufismo. *Representations of Sufi Genealogy and Their Socio-Cultural Interaction in Modern Northwest China*, de Chung-fu Chang, traz a característica secreta das genealogias sufis do noroeste da China. Aqui, “genealogias” referem-se às diversificadas formas de registros das famílias e suas re-

lações de consanguinidade. Não apenas a característica mística reflete as linhagens ambíguas, mas a falta de registros e documentos, o que tornou o sectarismo forte na região. Somente com a Revolução Cultural (1966-1976) muitos registros ficaram disponíveis a observadores externos, e o estudo busca resgatar esses dados, impactando a memória cultural dos sufis.

O capítulo 5, *Social Conflicts between New Teaching and Old Teaching Sufi Orders among the Salar (Xunhua Sub-prefecture, Gansu Province) in the 18th Century*, de Zongbao Ma, refere-se aos conflitos religiosos armados e judiciais entre duas ordens sufis, “Novos Ensinaamentos” e “Antigos Ensinaamentos”. Estes culminaram com a Revolta de Su Sishisan, em 1881, e com a Revolta de Tian Wu, em 1784. Vários outros conflitos também levaram à redefinição da estrutura religiosa e redistribuição de recursos, ocasionando mudanças na sociedade. Essas questões repercutiram na história dos grupos Hui e Salar. O extermínio massivo dos Salar, etnia que remeteria a turcos-otomanos, se destaca entre os estudiosos do assunto.

A seguir, Yue Que, em *Hui Lineages in Taozhou and the Acculturation of Islam during the Qing Dynasty*, analisa a genealogia de muçulmanos Hui em Taozhou, onde processos de localização e contato cultural foram estudados. Nesse capítulo fica clara a importância da participação dos oficiais Hui e dos estudiosos confucionistas de levarem as sociedades de fronteira local a uma aceitação e a um rápido desenvolvimento do Islã na região Taozhou no século XVII. São demonstradas detalhadas formas de listagens genealógicas, relações matrimoniais e inter-religiosas. Fala-se da integração de muçulmanos com uma população etnicamente diversa e na ideia de que os fundamentos de uma comunidade Hui são baseados no seu comprometimento com os preceitos do Islã.

O capítulo sete traz o estudo das genealogias Huihui de Qingzhou (Shandong) e a análise de como os registros foram criados e alterados, considerando-se seus conteúdos e suas mudanças, a construção da memória desse povo e as lembranças a partir da dinastia Ming (1368-1644). Em *Ming-Qing Huihui Genealogies and Changing Communal Memory: A Study of Qingzhou (Shandong) Huihui Jiapu*, Huiqian Ding nota aproximações com a família do Profeta e com o confucionismo, ritos funerários e práticas eventualmente diferentes daquelas atribuídas aos Hui, denotando a pluralidade da vida social dos muçulmanos em Qingzhou. Desta forma, demonstra como a memória é importante para que esse povo se veja como pertencente a uma religião, lugar e família.

No penúltimo capítulo, Jianping Wang aborda a linhagem Ma da localidade Xiaba, passando pelas origens migratórias, árvore genealógica até chegar a normas morais e éticas. Em *A Hui Muslim Lineage in Southwest China: A Case Study of the Xiaba Ma Genealogy*, é analisada a transformação de uma família em linhagem. As genealogias Hui exploradas nesse texto também dão exemplos de narrativas que demonstram os ancestrais adquirindo direitos de se estabelecer, possuir terras e controlar negócios, além de significarem fonte de educação no Islã e solidariedade familiar. Através da escrita genealógica acontece a renovação da tradição islâmica. A memória, a relação com o Islã e o confucionismo complementam o estudo dos escritos ao Alcorão e dos *hadith* (narrativas exemplares da vida do Profeta).

No último capítulo trata-se de comunidades de ascendência muçulmanas costeiras do sudeste da China, examinando-se o papel da genealogia de linhagens na formação da identidade desde o período Ming para a atualidade. *Genealogy Compilation and Identity Formation Southeast China Communities of Muslim Descent*, escrito por Oded Abt, fala de assimilação e garantia de direitos para minorias étnicas, além da grande diversidade que os Hui representam. Até os anos 1980, afirma o autor, essa população tão diversa nem sempre se identificava como praticante do Islã, mas sim descendente de muçulmanos. Com a busca pelos direitos minoritários houve a valorização das genealogias que mostram aderência ao Islã.

Como crítica, resta a observação de que, mesmo através da extensa pesquisa (que inclui documentos, ilustrações, mapas e traduções, passando por trabalhos antropológicos e de história social), falta dar importância à participação das sociedades locais nos processos políticos, religiosos e sociais. Os autores até mencionam a questão, entretanto, não fazem uma discussão aprofundada. Acaba por figurar a ideia de que somente os Hui fizeram parte da construção histórica chinesa. Apesar disso, o livro cumpre seu objetivo principal de abordar o papel da genealogia e das linhagens nas comunidades chinesas.

Os autores conseguem esclarecer o significado de genealogias e linhagem para os muçulmanos chineses, permitindo entender que suas definições variam como sistemas estruturais de organização de um grupo religioso dentro de um sistema multicultural. Em cada época e região da China, o Islã entre os chineses se constrói de maneira distinta, suas descendências, representações, mistérios, lutas e formação, ligando-se ao que entendem como linhagem e genealogias. Segundo Yue Que

(2020), os pesquisadores que absorverem somente as adaptações, como aquelas culturais arquitetônicas e de textos feitas entre os muçulmanos, perderão a chance de entender “por que e como a religião se transformou do Islã na China para se tornar o Islã chinês”.

**Organizadores**

**Celso de Brito**

**Matthias Röhrig Assunção**



REVISTA  
**ENTRETERIOS**

---

Revista do Programa de  
Pós-Graduação em Antropologia da  
Universidade Federal do Piauí