



Convertidos ao Islã: brasileiros e portugueses

Converted to Islam: Brazilians and Portuguese

Vera Lúcia Maia Marques*

Resumo

Desde o 11 de setembro de 2001, debates sobre o Islã foram intensificados, em busca de explicações plausíveis sobre os ataques terroristas ao *World Trade Center*. Foram colocadas em pauta, sobretudo nas mídias, nacional e internacional, hoje, uma das mais importantes fontes de informação e de construção dos nossos mundos cognitivos, questões sobre o que são os muçulmanos e o Islã. Motivada por esse cenário e pelo crescimento do número de muçulmanos no mundo, praticamente um quarto da população mundial, no qual os muçulmanos por conversão também são parte, decidi observar e comparar os dois campos, Brasil e em Portugal, tomando nota das ricas relações entre religião e cultura, entre tradição e modernidade. Dois campos com diferentes procedências, vertentes religiosas, escolas de pensamento, movimentos religiosos, que resultaram não somente em diversidade, mas igualmente em semelhança, em conflito e em dilema. De onde se observa que também a diferença une todos os muçulmanos do mundo.

Palavras-chave: Islã; Muçulmanos; Convertidos

Abstract

Since September 11th 2001, debates over Islam have been intensified in search for plausible explanations for the terrorist attacks to the *World Trade Center*. Questions on what Muslims and Islam are have been at stake, above all, in the national and international media nowadays, one of the most important information sources as well as for building our cognitive worlds. Inspired by the scenario as well as by the growing number of Muslims in the world, almost a quarter of the population, included converted Muslims, I decided to observe and compare two fields, Brazil and Portugal, taking note about the richly relations between religion and culture, tradition and modernity. They are two fields with different origins, religious tendencies, schools of thought, religious movements, which have resulted not only in diversity, but also in similarity, conflict and dilemma. In observing that the difference also unites all Muslims in the world.

Key words: Islam; Muslims; Converted

* Doutora em Sociologia pela UFMG. Mestre em Antropologia, pela PUC/SP. Pesquisadora do Centro de Estudos da Religião Pierre Sanchis (UFMG). Participante do Núcleo de Antropologia da Religião (NAR-CRIA-Portugal) e do Núcleo de Antropologia em Contextos Islâmicos (NECI-CRIA-Portugal).

Introdução

O texto que se segue foi construído a partir das observações de campo, para a minha investigação de doutorado, que focalizaram o campo religioso e cultural islâmico, no Brasil e em Portugal. Embora o foco de interesse da pesquisa tenha se estendido também aos muçulmanos de procedência, centro-me aqui nos muçulmanos brasileiros e portugueses por conversão. Como numa manifestação contemporânea na qual as renovações espirituais e os contextos socioculturais transmutam na ideia de culturas ou de religiões antes herdadas e agora escolhidas, os convertidos são parte da estatística que aponta hoje um Islã que atingiu quase um quarto da população mundial.¹ Em outros termos, se a população muçulmana (1,57 bilhões de pessoas) representa 23% da população mundial (estimada em 6,8 bilhões), foram os deslocamentos dos muçulmanos de países de maioria islâmica – marcados por conflitos, problemas sociais ou pelas migrações de descolonização e laborais – que contribuíram para a propagação e divulgação do Islã nos países de minoria muçulmana, e, por conseguinte, para as conversões. Portanto, negligenciar a importância dos convertidos, no contexto islâmico atual, seria reduzir o Islã a uma dimensão étnica ou a uma ideologia.

As “conversões islâmicas” têm a sua origem na própria história: os familiares, os companheiros do profeta e os primeiros califas foram os primeiros convertidos. No decorrer da minha investigação, encontrei muçulmanos, principalmente europeus, que preferem o termo “novos muçulmanos” ao termo “convertidos”. Entretanto, há quem rejeite a ambos, tomando-os como um “rótulo”, de certa maneira, pejorativo. Em Portugal, no que pude observar, essa rejeição tem seu fundamento no passado histórico árabe-islâmico do país. O termo “revertido”, muito usado por lá, tem a sua origem na crença de que todas as pessoas nascem em estado de submissão, portanto, “muçulmanos”; ao longo da vida, elas se desviam desse caminho, mas, ao retornarem ao Islã, por vontade própria, retornam ao seu estado original, se “revertem”.

Etimologicamente, a palavra Islã deriva da raiz árabe “*slm*”, “*salaam*”, que significa “paz” e também “submissão voluntária à vontade de Deus”, o que, na concepção islâmica, é uma forma de alcançar a paz. A despeito da discussão sobre os termos, optei na

¹ Pesquisa realizada em 2009 por *Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life*. O *Pew Forum* está baseado em Washington, D.C. www.pewforum.org

minha investigação pelo termo “convertido”, sem qualquer outra conotação que não seja de um indivíduo que passa “voluntariamente ou sob imposição de uma religião a outra”, ou que se “refilia” à sua própria religião, como bem aponta Hervieu-Léger (2005, p. 120).

Os processos de conversão ao Islã, observados no campo de investigação tanto no Brasil quanto em Portugal, se apresentaram de forma “gradual” e “ativa”, em sua maioria.² Como princípio de escolha, os muçulmanos por conversão mudaram de religião, rejeitando, por vezes, a religião herdada. Os relatos de decepção, principalmente em relação ao catolicismo, foram recorrentes. Alguns dos convertidos, que se diziam sem religião, passaram a se identificar e a se reconhecer dentro do Islã. A maioria das conversões resultaram de uma longa trajetória. Além disso, encontrei alguns muçulmanos que se descobriram dentro da própria religião, como ocorreu com alguns imigrantes de segunda e terceira gerações.³

As motivações para a conversão são várias, mas uma delas se relaciona ao fato de ser o Islã uma religião mais completa. A aceitação dos profetas, pelos muçulmanos, incluindo Jesus Cristo, facilita o reconhecimento do Islã como uma religião a ser seguida, embora o ponto de vista islâmico não inclua a aceitação da equidade Jesus-Deus, mas sim a *tawhid* (unicidade de Deus). A falta de transmissão religiosa dos pais aos filhos pode resultar em indivíduos que se declaram ateus, mas também pode ser uma motivação para a busca religiosa, como observei em filhos de imigrados muçulmanos.

O projeto que resultou nesta investigação comparativa entre Brasil e Portugal teve motivação, retrospectivamente, em minha pesquisa de mestrado, desenvolvida com muçulmanos por conversão em São Paulo e em sua região metropolitana. Essa pesquisa visou discutir o processo de conversão de brasileiros que não tinham procedência muçulmana nem árabe, origem essa predominante no grupo islâmico no Brasil. As mulheres se destacaram como protagonistas, embora os homens também tenham contribuído, o que permitiu ampliar o campo de visão. Os muçulmanos convertidos eram, em sua maioria, pertencentes às classes socioeconômicas média e baixa, com idades que

² A conversão gradual é racional, busca a autorrealização dentro do grupo e a mudança de comportamento é anterior à conversão (RICHARDSON, J. e CLARK E. T., *apud* HOOD, SPILKA *et al.*, p. 280). No modelo ativo, o convertido é um indivíduo que procura uma nova fé ou é confrontado com ela, escolhendo e comprometendo-se livremente com a escolha, mesmo que haja fatores psicológicos ou sociais que possam afetar a decisão (SALIBA, J.A, 1995, pp. 84-85).

³ As conversões ao Islã vão ao encontro das três figuras que Hervieu-Léger (2005) descreve em sua análise do “peregrino e do convertido”.

variavam entre 21 e 60 anos. Suas biografias mostraram suas trajetórias pessoais, suas motivações, suas dificuldades e facilidades antes, durante e após a conversão. E embora a maioria deles tenha declarado ter encontrado uma reconfiguração de suas vidas, bem como a igualdade e a justiça, pôde-se constatar que seu pertencimento religioso era, por vezes, permeado por dificuldade de acomodação no grupo.

Esta pesquisa que compara os dois campos, Brasil e Portugal, partiu, portanto, de dados empíricos, resultantes da pesquisa supracitada. Voltei aos mesmos sujeitos, quase uma década mais tarde, com a finalidade de detectar possíveis mudanças. Além disso, busquei como fonte de dados complementares pesquisas recentes no campo brasileiro.

No campo português, estive seis meses (de agosto de 2008 a fevereiro de 2009), graças a uma bolsa-sanduíche concedida pela Capes, em cooperação com a Universidade Nova de Lisboa. Observei o mesmo critério usado na observação do campo brasileiro. Encontrei também uma maioria de mulheres entre 20 e 45 anos e com formação educacional em nível superior. Assim como no Brasil, a maioria em Portugal era de procedência católica com uma evidente busca religiosa.

Assim, o que pretendo é trazer considerações sobre as minhas observações de campo, cuja relevância se dá pelo próprio trabalho comparativo, ainda pouco explorado nas investigações islâmicas brasileiras e sem nenhum registro anterior em Portugal. Dois campos com diferentes procedências, vertentes religiosas, escolas de pensamento, movimentos religiosos, que resultaram não somente em diversidade, mas também em semelhança, em conflito e em dilema. A pesquisa me permitiu concluir que a diferença é o que também une todos os muçulmanos do mundo. Mas, em primeiro lugar, penso ser importante situá-los.

1 Os dois campos de investigação: Brasil e Portugal

Pela limitação do espaço de exposição do tema, registro apenas, sem aprofundar-me nas questões migratórias de descolonização e pós-descolonização, que os principais grupos islâmicos estabelecidos em Portugal vieram de Moçambique e da Guiné-Bissau, ex-colônias portuguesas, seguidos por outros provenientes de Bangladesh, do Paquistão, do

Marrocos, do Leste Europeu e por grupos menores de um fluxo migratório mais recente, mas não menos relevante que os demais.

Os indo-moçambicanos (ou luso-indo-moçambicanos), comerciantes bem estabelecidos ou pertencentes a setores econômicos mais favorecidos em Moçambique, foram os primeiros a se inserirem no contexto pós-colonial português de forma rápida e bem-sucedida, desempenhando, alguns deles, papéis de destaque dentro e fora do universo islâmico. A essa situação contrapõe-se a da maioria dos outros africanos procedentes dos países de língua oficial portuguesa (Palop), que vivem numa classe socioeconômica menos favorecida. No caso guineense, a migração tem sido contínua, o que resulta num aumento dessa população em Portugal.⁴

Além dessa diversidade de procedência, o grupo islâmico divide o seu espaço entre as suas vertentes sunita, xiita e outros grupos menores (entre eles os ismaelitas), outras práticas (os *milads*, que são as celebrações que ocorrem em várias ocasiões do calendário religioso e em ocasiões como nascimentos, casamentos, morte, aniversário de falecimento ou em inaugurações de um negócio ou de uma casa) e os movimentos conservadores (*wahhab e tabligh jamaat*). Foi no grupo sunita, que constitui maioria entre os muçulmanos em Portugal e conta com uma elite de procedência indiana à frente da Comunidade Islâmica de Lisboa (CIL) e da Mesquita Central, que centrei as minhas observações.

Interessante se faz observar que, na atualidade portuguesa, a importância da história do *Gharb al-Andalus* e a identificação de um Islã não estrangeiro tem sido, em boa medida, tomada como positiva e com uma certa «tendência à nostalgia», como argumenta Tiesler (2005, p. 842).⁵ No século XI, a arabização foi tão forte, que a língua árabe era corrente. Mas foi recentemente que o arqueólogo português Cláudio Torres, desenvolvendo o Projeto Mértola, provocou o interesse por esse passado histórico árabe em Portugal.⁶ Torres devolveu aos árabes o “protagonismo na história” e trouxe à tona a história da civilização do sul de Portugal como mediterrânea, as raízes árabes e islâmicas, a despeito de uma

⁴ Ver Tiesler, 2000 e 2005; Vakil, 2004; Bastos e Bastos, 2006; Mapril, 2005 e 2008.

⁵ O *Gharb Al-Andalus* era composto por duas partes: uma oriental e outra ocidental. O *Gharb* era justamente a parte mais ocidental, de influência mediterrânea, da Península Ibérica, ou seja, das terras portuguesas.

⁶ O Projeto Mértola tenta resgatar o legado islâmico em Portugal. As pesquisas arqueológicas culminaram com a inauguração do Museu Islâmico de Mértola. Em 1999, foi publicado o itinerário/ exposição *Terras da Moura Encantada – Arte Islâmica em Portugal*; dez circuitos de viagem possibilitam visitar o que restou do período islâmico.

“imagem essencialista dos ‘árabes’ e dos ‘muçulmanos’” (CARDEIRA DA SILVA, 2005, p. 795).

Já no Brasil, os muçulmanos se estabeleceram através da imigração árabe a partir de 1860, momento da entrada, no país, do maior número de imigrantes, só superado por ocasião da Segunda Guerra Mundial. Foram, sobretudo, libaneses, sírios e palestinos que chegaram, num primeiro instante, com intuito de obterem o sucesso econômico e regressarem aos seus países.⁷ Ainda que originários de área rural, a maioria estabeleceu-se nos centros urbanos, não somente no Sudeste brasileiro, mas também nas regiões Norte e Sul do país. Os cristãos, os primeiros a se estabelecerem, e os muçulmanos, que chegaram posteriormente, trabalharam de início como mascates e depois nos seus próprios “negócios”. Vendiam de porta em porta os tecidos e as novidades. Chamados de “regatões” na parte norte do país, vendiam para os que viviam do negócio da borracha, o que fez com que muitos prosperassem, principalmente, em função das empresas estrangeiras exportadoras desse produto. No lado oposto, ao sul, os imigrantes também se estabeleceram na tríplice fronteira (Brasil-Argentina-Paraguai).

Os mascates-comerciantes moraram, inicialmente, em pequenos quartos ou cortiços. Com o tempo, montando seus próprios “negócios”, passaram a viver nos fundos dos seus armazéns e de suas lojas de tecidos. E de mascates tornaram-se pequenos comerciantes. Depois, alguns tornaram-se varejistas, atacadistas e industriais (TRUZZI, 2009, p. 21). Hoje, os muçulmanos – e as suas instituições religiosas – estão distribuídos em todo o país, de norte a sul, de leste a oeste. No entanto, é em São Paulo que se concentra o maior número de muçulmanos e de instituições que os abrigam; o segundo maior grupo se encontra no Paraná, na região fronteira com o Paraguai e com a Argentina; o terceiro está no Rio Grande do Sul, concentrando-se em Uruguaiana (fronteira com a Argentina), onde se encontra o maior número de muçulmanos do estado (CASTRO, 2007). Embora o Brasil abrigue outros imigrantes muçulmanos (africanos, asiáticos e grupos menores), os “árabes” ainda constituem a maioria nesse universo islâmico.

Mesmo que o Brasil não seja um país com grandes tradições islâmicas, ao olharmos para a sua história, deparamos também com o legado islâmico deixado pelos portugueses,

⁷ É possível encontrar a data de 1890. Essa divergência justifica-se por terem sido os imigrantes árabes registrados como turcos já que portavam passaportes expedidos pelos seus dominadores, os otomanos (TRUZZI, 1997).

de suas lembranças mouras e dos negros escravos.⁸ Portanto, a relação histórica e cultural entre Brasil e Portugal, que remonta à colonização, e o catolicismo como matriz cultural em ambos os países foram as motivações primeiras para esta investigação comparativa. Os brasileiros assimilaram a cultura dos negros e dos portugueses, descendentes de moçárabes e mouros, que deixaram não somente os traços culturais como também outros legados. E, mais tarde, assimilaram dos árabes imigrados a influência linguística, literária, religiosa e cultural. (FARAH, 2009, p. 28).

Como a maioria muçulmana que se encontra no Brasil resulta da imigração de libaneses, de sírios e de palestinos, os brasileiros que se converteram têm percebido como fonte de conflito o que chamam de “arabismo”. É o que os depoimentos dos interlocutores, em boa medida, demonstraram.

Em Portugal, a diversidade cultural – indo-moçambicanos, guineenses, bangladeshianos, paquistaneses, marroquinos e outros – fez do grupo de muçulmanos um interessante mosaico de práticas religiosas, mas a liderança se concentra nas mãos dos indianos. Assim, ouvi de um convertido português: “não quero ser um muçulmano indiano, quero ser um muçulmano português”. Devo dizer que fiquei surpresa, pois já tinha ouvido no Brasil: “não quero ser um muçulmano árabe, quero ser um muçulmano brasileiro”. Dessa forma, em meio às diferenças entre os dois campos de investigação, também foram encontradas similaridades.

2 Os convertidos: diferenças e similaridades

Ainda que os muçulmanos convertidos tentem seguir a religião pela ortodoxia escrituralista, as práticas religiosas lhes são passadas em conformidade com a maioria do seu grupo ou do seu líder religioso. Ou seja, são práticas religiosas permeadas pela cultura predominante – árabe, indiana, turca, africana e assim por diante – em cada um dos países onde se estabeleceram

⁸ Aos muçulmanos sudaneses, por exemplo, Nina Rodrigues atribuiu a “proeminência intelectual e social” e a origem do movimento de 1835 na Bahia, que ficou conhecido como Revolta dos Malês (ou Levante dos Malês). Essa revolta aconteceu no final do mês do Ramadã, e seus participantes usavam vestimentas tipicamente islâmicas, assim como seus amuletos protetores feitos com os versos corânicos. Especula-se que, em caso de vitória, o estado da Bahia pudesse ter se tornado uma nação islâmica. (REIS, 2003).

Em Portugal, como os líderes religiosos são de procedência indo-moçambicana, as práticas indianas são a referência para os convertidos, mesmo que essas práticas sejam, particularmente, permeadas pela cultura tradicionalmente hindu, religião da maioria dos antepassados dos indo-moçambicanos, antes de se converterem ao Islã. No Brasil, os muçulmanos convertidos têm como referência o jeito árabe, sobretudo libanês, sírio e palestino, de ser muçulmano. São as fronteiras fluidas entre religião e cultura que, em alguns casos, levam as pessoas a se recusarem a ser um “muçulmano árabe”, buscando serem, antes, um “muçulmano brasileiro” ou um “muçulmano”. Dessa maneira, mesmo que existam discursos de “igualdade” entre os muçulmanos estabelecidos no Brasil, é na “diferença” que os convertidos têm se destacado. O mesmo ocorre no campo português. Em outros termos, as fronteiras definidas pelas especificidades culturais (e étnicas) e religiosas reforçam as complexas relações sociais entre os grupos muçulmanos de várias procedências e também entre os grupos muçulmanos por conversão. Em Portugal, por exemplo, os bangladeshianos criaram seu próprio espaço e fazem a *khutba* (o sermão das orações das sextas-feiras) em bengali. Os guineenses e os moçambicanos criaram suas associações e comissões. No Brasil, outros espaços não árabes foram criados por convertidos e muçulmanos de procedência não árabe. Em todos esses espaços, são produzidos tanto discursos universalistas como particularistas. Como exemplo pragmático, a Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, fundada há mais de 50 anos por maioria de muçulmanos de ascendência árabe, atualmente conta com maioria não árabe (convertidos e muçulmanos de outras procedências). A Comunidade da República (*Bilal Al Habashi*), em São Paulo, é frequentada por africanos e negros.⁹ Em Belo Horizonte, os muçulmanos se dividiram, e os convertidos se reúnem numa sala de orações no centro da cidade; em Campinas, o grupo é considerado multiétnico, dada a sua heterogeneidade (Castro, 2007).

Afinidade não significa que não existam as diferenças. Georg Simmel, ao lembrar as relações distantes de um viajante ou de um trabalhador temporário diz: “a distância no interior da relação significa que o próximo é longínquo, ao mesmo tempo porém que o próprio fato da alteridade significa que o longínquo é próximo” (SIMMEL, 1984, p. 53-54). Portanto, as complexas relações entre os muçulmanos de “procedência” (ou “nascidos

⁹ A Comunidade da República foi fundada em 2003, mas em 1974, ao lado de outros dois muçulmanos, o atual presidente da Mesquita da República já tinha fundado a Mesquita Muçulmana Afro-Brasileira (*Revista Época*, 30.01.2009).

muçulmanos”) e os “muçulmanos por conversão”, que nutrem sentimentos de “afinidade”, esbarram em “diferenças”.

Entretanto, se a passagem de um lado (procedência) a outro (destino) não dilui ou extingue nenhum dos lados, ela pode resultar em tensões – ou conflitos. As fronteiras culturais (e étnicas), que delimitam o “nós” e os “outros” entre os muçulmanos imigrantes (e seus descendentes), têm sido uma limitação para a inserção dos convertidos, ainda que essas dificuldades e tensões não sejam reconhecidamente aceitas pelos “nascidos muçulmanos”, que por vezes tentam minimizá-las. Entretanto, o conflito aqui contextualizado, como consequência da diferença cultural, não carrega um sentido negativo da dissolução, e sim uma perspectiva positiva, de união e transformação, ao estilo simmeliano, de outros grupos muçulmanos, como já exemplificado.

Em Portugal, como foi dito, também não tem sido diferente. Os grupos de procedência indiana, guineense, bangladeshiana se organizam e segregam, como consequência da diferença cultural. As diferenças das suas práticas religiosas e culturais demarcam as suas fronteiras, mesmo que exista o discurso igualitário. Os exemplos estão na própria observação do campo. No que pude observar, nas orações de sexta feira (*jummah*), as práticas indianas e as guineenses ocupam espaços diferentes na Mesquita Central. As comissões criadas na Comunidade Islâmica de Lisboa constituem outros exemplos. A Comissão de Jovens é um grupo essencialmente indiano, não tendo atraído os jovens guineenses e de outras procedências, foi o que também pude constatar conversando com um coordenador da comissão.¹⁰ O mesmo ocorre com a Associação Feminina da Mesquita Central, formada por mulheres indo-moçambicanas que, geralmente, se encontram num espaço da Mesquita. Ao ser indagada se existiam mulheres guineenses nessa associação, uma das integrantes disse-me que elas (as guineenses) já tinham as suas associações.

O sectarismo, portanto, não é raro. No Brasil também, percebe-se uma coesão entre os muçulmanos de procedência árabe. O idioma costuma prevalecer entre eles. Existe a preocupação em transmitir os costumes árabes aos jovens descendentes, a fim de preservá-los, reforçando a importância desse aspecto árabe. Assim, a religião, a região e a família

¹⁰ Em entrevista, realizada por mim, em 26.01.09.

demarcam a fronteira étnica entre os imigrantes muçulmanos e os brasileiros (BORGES, 2004).

No Brasil, alguns convertidos não poupam críticas aos “árabes”, pela falta de conhecimento religioso de uns e/ou pela falta de prática religiosa de outros. E mais, reivindicam o que chamam de “islamização”, “religião pura”, “Islã verdadeiro”, “Islã brasileiro” ou “Islã com rosto mais brasileiro”.¹¹

No caso de Portugal, mesmo existindo diversos grupos (culturais/étnicos) muçulmanos, a Comunidade Islâmica de Lisboa (CIL), cujo presidente é de procedência indiana, e a Mesquita Central, através do seu *imã*, também de procedência indiana, demonstram preocupação quanto à integração dos muçulmanos. Mas, ainda assim, há divergências entre os grupos, que se separam seja pelas suas associações seja pelos locais de oração. E o mais interessante é a percepção de que, mesmo separados, os grupos muçulmanos em Portugal se encontram, todos eles, conectados à Comunidade Islâmica de Lisboa, seja pela falta de estrutura para algumas práticas religiosas, como os rituais funerários, seja pela ligação política, cujo poder está centralizado nas mãos dos indianos.

Além do que foi citado até o momento, não poderia deixar de lado o episódio do 11 de Setembro de 2001 como marco importante dentro do mundo islâmico. Um exemplo é o fato de o *Alcorão* ter-se tornado *best-seller* no Ocidente, conforme Olivier Roy – e também no Brasil, fato comprovado numa feira de livros em Porto Alegre, segundo Otávio Velho. No mesmo período, a telenovela *O Clone*, exibida pela Rede Globo, ganhava notoriedade entre os telespectadores que se dividiam entre o 11 de setembro e a ficção que abordava o mundo árabe muçulmano. Na opinião de Velho, “juntando-se ou não os eventos de 11 de Setembro a outros fatores”, trata-se de um “fascínio que não deixa de ser um fascínio orientalista, por esse outro”. Velho acrescenta ao argumento a proposição de que o próprio fundamentalismo pode ser visto como um “produto do Ocidente e de suas imagens orientalistas”, produto da “ideia que somos (ou temos que ser) ocidentais, numa espécie de fundamentalistas às avessas” (VELHO, 2002, p. 170).

Em Portugal, a telenovela foi “uma oportunidade para explicarem os valores e a doutrina islâmica, adotando um discurso de diferenciação entre muçulmanos, entre homens de fé e fundamentalistas islâmicos», foi o que concluiu a investigadora portuguesa

¹¹ Ver Montenegro, 2000; Chagas, 2006; Ferreira, 2007; Marques, 2000 e 2007; Ramos, 2003.

Valdigem (2005, p. 12).¹² E mais, segundo um dos *sheikhs* que entrevistei em Lisboa, o “11 de Setembro fez as pessoas acordarem e fez-nos [os muçulmanos] sair da toca”. Como consequência, as portas das mesquitas se abriram aos interessados, o que resultou num aumento de conversões. Segundo o *sheikh*, atualmente há, em média, uma conversão por semana em Portugal.¹³

Ainda em referência à novela *O Clone*, um fato interessante ocorreu no Brasil. Em função do aumento da procura das mesquitas por mulheres não muçulmanas – e que culminou por vezes em conversão –, essas teriam enfrentado barreiras e críticas junto ao grupo dos “nascidos muçulmanos” (e até mesmo das convertidas mais antigas), por estarem sendo vistas como “concorrentes” no “mercado matrimonial”, tendo sido julgadas como mulheres que se converteram ao Islã com o propósito de encontrarem um marido, “de preferência árabe e rico”, referência ao protagonista da telenovela. Essa polêmica, segundo as fontes, terminou com o pedido de um *sheikh* de São Bernardo do Campo (São Paulo) às mulheres para que elas não procurassem mais a mesquita por esse motivo (CASTRO, 2007, p. 192).

Polêmicas também foram as palavras do Cardeal Patriarca de Lisboa, D. José Policarpo, ao pedir “cautela com os amores [muçulmanos]” (*Público*, 14.01.2009).¹⁴ Portanto, a similaridade desse exemplo está mais relacionada à visão do outro, muçulmano ou não, dos casamentos inter-religiosos, e (pre)julgamentos ou (pre)conceitos que sobrepõem o individualismo e as tomadas de decisões de conversões e relações afetivas.

Os dois campos investigados, Brasil e Portugal, embora possuidores de grupos muçulmanos tão diversos, com diferenças entre um e outro país devido às suas culturas, denotam semelhanças no que diz respeito aos convertidos. Os poderes religioso e político no Brasil estão centrados nos muçulmanos árabes e em Portugal, nos indianos, mesmo que

¹² Excerto de entrevista concedida à investigadora Catarina Valdigem: “(...) foi logo a seguir...foi logo a seguir aos atentados; e ao fim ao cabo era uma altura em que toda a gente falava tão mal do Islão, e parece que veio assim uma luz, que consegui mostrar às pessoas que o Islão não é realmente aquilo que passa, na maior parte das vezes, e nós também somos todos humanos, temos as nossas tradições, queremos ser respeitados por isso, da mesma maneira que tentamos respeitar os outros, apesar de depois existirem certos indivíduos, que depois fazem o que fazem [...]” (Jorge, 21 anos, trabalhador-estudante, entrevista individual, comunidade islâmica).

¹³ Entrevista concedida a mim, no dia 10.01.2009, na Mesquita Central, em Lisboa. A importância deste dado não se baseia em números de adesões, mas na afirmativa de uma maior procura de não muçulmanos pela Mesquita. Afinal, não existem dados concretos do número de muçulmanos no Brasil e em Portugal.

¹⁴ <http://diario.iol.pt/esta-e-boca/lisboa-muculmanos-cardeal-patriarca-religiao-djose-policarpo-fatima-campos-ferreira/1032061-4087.html> (acesso em 14 de janeiro de 2009).

o número de convertidos venha aumentando progressivamente. Assim, os convertidos (brasileiros e portugueses) formam um grupo à parte: no Brasil, unindo-se entre eles e aos outros grupos não árabes; em Portugal, apoiando-se na Comissão de Convertidos, que, ao mesmo tempo que agrega, já contém *de per se* uma conotação de segregação, por ser mais um grupo no universo islâmico local.¹⁵ Além disso, como essa comissão está centrada em Lisboa, alguns convertidos de outras regiões do país vivenciam o Islã, por vezes, de forma individualizada, como veremos mais adiante, ou por contato virtual, pela *internet*. O mesmo ocorre entre os convertidos brasileiros que não se identificam com os outros grupos formados no país. Outro perfil vem, também, se delineando no Brasil: são jovens ativistas negros da periferia de algumas das cidades brasileiras, convertidos, que levam o Islã às zonas mais pobres, aos presídios, numa atitude do *hip-hop* e voltada ao movimento negro (*Época*, 30.01.2009).¹⁶ Embora esta seja uma perspectiva importante no campo islâmico brasileiro, dada a sua difusão, ainda é fenômeno incipiente no campo científico.

Assim, especificidades e diferenças se cruzam. E os convertidos muçulmanos, tanto no Brasil quanto em Portugal, vão contribuindo para uma multiplicação das práticas, dos discursos e das adaptações que têm ocorrido dentro do mundo islâmico, devido aos percursos histórico e político e à mobilidade, contribuindo para um Islã global, desconectado de uma cultura tradicional específica, como argumentou Roy (2004).¹⁷

3 Notas sobre o campo de investigação

As integrações globais, que têm propiciado o encontro das culturas, das religiões e de suas práticas, têm produzido não uma uniformidade cultural, mas uma consciência da diversidade (FEATHERSTONE, 1996). E o Islã, como uma religião “una” e “plural” ao mesmo tempo, tem dado mostras dessa diversidade (PACE, 2005). A consciência de que

¹⁵A Comissão de Apoio Religioso aos Recém-Convertidos/Revertidos tem o propósito de suprir lacunas deixadas após a conversão, tais como rupturas familiares e sociais, foi o que me disse uma interlocutora portuguesa, membro desta comissão.

¹⁶<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI25342-15228-1,00-ISLhttp://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI25342-15228-1,00-ISLA+CRESCER+NA+PERIFERIA+DAS+CIDADES+DO+BRASIL>. Html (acesso em 08 de fevereiro de 2009).

¹⁷ Disponível em: http://www.religion.info/english/interviews/article_117.shtml (acesso em 10 de setembro de 2009).

muçulmanos e árabes não são a mesma coisa, embora não se possa negar a existência de um certo autoritarismo religioso principalmente da Arábia Saudita (e do Egito), pode ser um indício dessa diversidade. Hoje, os asiáticos e os africanos representam o maior número entre os muçulmanos. Os muçulmanos de várias procedências, de segunda e terceira gerações de migrantes que vivem no Ocidente e os muçulmanos ocidentais também representam uma grande parcela do universo islâmico. Portanto, é importante entender que o Islã, de certa forma, não pode mais ser interpretado somente como uma religião minoritária e oriental, mas como uma religião que está entre nós e que tem se mantido nas diferenças étnico-culturais.

Por outro lado, Ramadan (2004) adverte que, embora os princípios universais da religião permitam aos muçulmanos viverem com as especificidades das suas culturas nacionais, reconciliando os princípios islâmicos e o Ocidente, ser muçulmano no Ocidente, tentando respeitar os valores e princípios islâmicos, não é fácil. Admitir essa dificuldade não é premissa somente para os muçulmanos de procedência, mas também para os convertidos. Além da dificuldade de entendimento da diferença entre cultura e religião, uma vez que a propagação do Islã tem a via da imigração, os convertidos enfrentam dilemas em vários segmentos de suas vidas: pessoal, profissional e social.

Trabalhando com as suas biografias, tanto no Brasil quanto em Portugal, percebi que a maioria dos convertidos eram de procedência católica, tendo alguns passado por outras religiões até encontrar o Islã. O contato com a religião, em alguns casos, se deu pelo encontro com muçulmanos. Em outros, os interesses acadêmicos ou o interesse pelo idioma árabe, além de questões sociopolíticas, foram as motivações.

Os “conflitos e custos” (WOHLRAB-SAHR, 2002) que, geralmente, acompanham as conversões podem ser detectados nos depoimentos. Entretanto, como o processo de conversão é geralmente longo, e alguns convertidos vão se adaptando nesse período – e por que não dizer experimentando o estilo de vida muçulmana –, os familiares e amigos começam a perceber mudanças antes mesmo da conversão. Isso não minimiza, em alguns casos, os desconfortos que tais mudanças geram. Algumas famílias se assustam, num primeiro momento, e passam a ter dificuldades de relacionamento, relataram alguns deles. E não foram raros os depoimentos em que a situação tenha ficado pior ao assumirem o *hijab* (véu), no caso das mulheres, assunto a que retornarei mais adiante.

O mesmo tende a ocorrer, num primeiro momento, em relação aos amigos, havendo rupturas, embora nem sempre. Houve quem relatasse que, além de ter mantido os amigos, uniu os amigos muçulmanos e não muçulmanos, o que resultou numa renovação das relações sociais. Essa situação, entretanto, é rara. Duas convertidas portuguesas disseram que os familiares e os amigos não souberam das suas conversões. Ambas são casadas com muçulmanos, mas o motivo de esconder a conversão foi diferente. Para uma delas, o motivo era evitar qualquer desentendimento familiar, enquanto para a outra a conversão foi instrumental, dentro de um determinado contexto de vida, mesmo que na época não tivesse essa consciência. Hoje, não se considera muçulmana. Há casos dramáticos em que amigos e familiares não aceitaram a “nova” situação.

No âmbito profissional, percebi que as dificuldades ocorrem mais entre as mulheres que assumem o *hijab*. Em Portugal, as convertidas têm a vida religiosa, mais claramente, como uma questão pessoal, privada. Na vida pública, principalmente na vida profissional, elas optam por não usarem o *hijab*, evitando assim os contratempos e preconceitos. No Brasil, deparei com um dilema maior: algumas mulheres, não só convertidas mas muçulmanas de procedência, sentem-se divididas entre a vontade de usar o *hijab* e a recusa em usá-lo, devido ao que chamam de insultos, hostilizações e estranheza, que leva, em última instância, à dificuldade de conseguir posicionar-se no campo profissional. E, principalmente depois do evento do 11 de Setembro, algumas delas tiraram o *hijab* por receio de retaliações.

O uso do *hijab* é, em si mesmo, assunto que demanda uma reflexão maior desde a sua concepção. Dado o limite de espaço, não pretendo abordá-lo, embora não possa deixar de citar Roy, que o define como forma de “protesto identitário” ou “reconciliação com a modernidade”, “autoafirmação” e “autenticidade” (ROY, 2004, p. 24). Também diz ele,

o hijab é mais um conceito do que uma peça do vestuário. A forma que uma muçulmana pode implementar (ou misturar) as normas de ocultar seus cabelos, os braços e as pernas podem expressar uma cultura dada (o chadri afegão, a burqa paquistanesa) ou uma reapropriação pessoal da modernidade (casaco, lenço e calças usadas pelas mulheres muçulmanas turcas ou pela segunda geração de estudantes das universidades na Europa, sem deixar de citar o “cha-Dior”, usado pelas elegantes mulheres da classe alta em Teerã). (ROY, 2004, p.131).¹⁸

¹⁸ No original: “The *hijab* is also more a concept than a given item clothing. The way in which a Muslim woman can implement (or twist) the rule of concealing her hair, arms and legs can express either a given

Embora o véu islâmico seja cultural (*hijab*, *chador*, *niqab* ou outro), o seu uso também é compreendido de forma bem particular entre os muçulmanos, como um “modo interior de ser”, de não deixar-se “expor”, não sendo, assim, “apenas um pano que cobre a cabeça”, conforme também me relatou uma das minhas interlocutoras portuguesas. Se por um lado é uma forma de não se expor, por outro, é a exposição da condição de muçulmana. E isso, para algumas convertidas, ainda é um problema. Assim, dentre as argumentações para o não uso, algumas questões foram levantadas, como as que se sentem desconfortáveis em usá-lo por sentirem que atraem muitos olhares, o que escapa do seu conceito primeiro: não se expor. Em outros termos, essas muçulmanas sentem que não usarem o *hijab* é não se exporem, não chamarem a atenção para si, passarem despercebidas dos olhares externos. Diferentemente do que ocorre num país islâmico, no qual não usar o *hijab* é se expor, nos países de minoria islâmica, o uso do *hijab* tem se transformado em exposição e, às vezes, em ameaça.

Sabin Malik, ativista paquistanesa que vive na Inglaterra, disse, num congresso de “feminismo islâmico” do qual participei, que as mulheres precisam tirar os *niqab* (vestimenta que cobre o rosto usada nos países do Golfo Pérsico, Paquistão e Índia).¹⁹ O intuito não era fazer com que as muçulmanas tirassem o *hijab*, ao contrário, era para que assumissem a condição de muçulmanas. Mas que não fossem anônimas. Malik revelou que, antes dos ataques dos radicais islâmicos no Ocidente, nunca tinha sido molestada por usar o *hijab*, mas que atualmente as mulheres têm sido desencorajadas a usá-lo, em decorrência da onda “islamofóbica” que percorre alguns países.²⁰

Com isso, não somente as muçulmanas de procedência, mas as muçulmanas por conversão tentam adequar a postura religiosa aos seus meios profissionais e sociais, inclusive no que se refere ao uso do *hijab*. Entretanto, não somente o *hijab* é um problema a resolver. Alguns muçulmanos têm tentado conciliar vida religiosa e vida profissional. Algumas profissões são *haram* (proibidas) no Islã, como as que envolvem o contato com

culture (Afghan *chadri*, Pakistani *burqa*) or a personal reappropriation of modernity (trench coat, headscarf and trousers for Turkish Islamist women or second-generation university students in Europe, not to mention the “*cha-Dior*” of the elegant upper-class ladies of Tehran)”.
¹⁹ Palestra no *Tercer Congreso Internacional de Feminismo Islâmico*, realizado em Barcelona (Outubro de 2009).

²⁰ Felice Dassetto (2007) não concorda com o termo islamofobia, preferindo xenofobia. Para o autor, islamofobia é uma reação irracional e generalizada de não muçulmanos contra os muçulmanos, o que afirma não ocorrer.

bebidas alcoólicas e com a carne de porco (pelo manuseio, pela venda e transporte), ou o trabalho em bancos não islâmicos. Em alguns países da Europa, um mercado profissional islâmico tem se despontado, mas nem sempre os muçulmanos têm possibilidade de conseguir trabalhos considerados *halal* (permitidos). Alguns executam tarefas proibidas para garantir sua sobrevivência e de suas famílias.

Os dilemas se estendem também a outras esferas do cotidiano, como a educação dos filhos dos convertidos e dos imigrantes de segunda e terceira gerações, as celebrações de aniversários, não recomendados no Islã, a celebração das datas do calendário cristão, como o Natal, o contato com as culinárias locais, o ensino religioso das escolas, as relações sociais fora do ambiente familiar, os casamentos inter-religiosos e outros.

É desses dilemas e dessas dificuldades que resultam também as transformações: transforma-se o homem, transforma-se a religião. A ideia de flexibilização do Islã é compartilhada por Maria Carneira da Silva, que pensa um Islã “compatível com a modernidade” e que “acolhe práticas e *performances* individuais” (SILVA, 1997, p. 57), o que tem, de certa maneira, elevado o Islã à condição de uma religião para todos.

Devo dizer que, apesar dessas “*performances* individuais”, Ramadan (2004), entre outros, adverte: ainda que com práticas diversas, só existe um Islã, e os princípios fundamentais que o definem são aqueles a que todos os muçulmanos aderem. Há, no entanto, possibilidades de transformações e adaptações aos vários contextos sociais e culturais.

Assim, tradição(ções) e modernidade(s) se encontram, contaminando-se mutuamente, produzindo outras práticas, quer religiosas quer culturais. Ou, mais precisamente ainda: trata-se tanto de produção de práticas religiosas culturalmente marcadas quanto configurações de práticas culturais religiosamente modeladas. Tradição(ções) e modernidade(s), religião(ões) e cultura(s) em relação(ções).

Considerações finais

No mundo contemporâneo, os modos de vida não se estruturam a partir de um único polo. A diversidade das experiências leva aos mais diversos grupos de afinidades

(MAFFESOLI, 1998). O Islã, não sendo um bloco monolítico, se mantém nas diferenças étnicas e culturais. Reinterpretações, pelo contato com o outro não muçulmano, fazem os muçulmanos ponderar entre o religioso e o mundo em que vivem, contestando os movimentos mais tradicionalistas ou aderindo a eles, flexibilizando ou não o jeito de ser muçulmano. Certo é que não é fácil discernir, algumas vezes, o “ser muçulmano” do “ser muçulmano étnico”. Assim, penso ser propícia a reflexão de uma das “minhas” interlocutoras: brasileira, 40 anos e convertida há cerca de 20 anos. Diz ela:

Deixei de usar lenço em 2005, se não me engano, pois cheguei à conclusão que deveria preservar minha fé como algo pessoal, e não como um sinal de distinção social de crença. Cheguei à conclusão que eu não sou *sunni*, mas muçulmana apenas. Acho também que a falta de identidade étnica (árabe, paquistanesa, etc.) acabou me impossibilitando de manter laços com uma determinada comunidade. Porque no final os muçulmanos se identificam com os seus, e muitas vezes *ser convertido é ser um ser só*, a não ser que você esteja disposto a adotar uma cultura que não é a sua, e ser adotado por uma comunidade. Mas isso é geralmente provisório e difícil a longo prazo, a não ser por questão de casamento. Ao mesmo tempo, afrouxei minha prática religiosa. Continuo, porém, tendo uma postura relativamente “conservadora” moralmente, e me identificando como Najah [nome fictício adotado quando da conversão].²¹

Assim, a conversão, que se cristaliza ao mesmo tempo numa individualização, com desejo da pessoa de reorganizar sua vida, e em oposição, como contestação ao mundo desordenado, leva à aspiração por uma comunidade, que Hervieu-Léger (2005) lembra como utópica, oponente à sociedade envolvente. O grupo, como símbolo desse mundo ordenado, atrai pessoas que buscam a salvação pela fé e que se reorganizam a partir da prática. Mas, nem sempre, no caso dos muçulmanos investigados, houve essa integração. Às vezes, houve segregação, o que levou alguns a terem uma prática individualizada da religião ou a se unirem a outros grupos. Houve mesmo quem admitisse que a sua fé nunca tenha dependido da “comunidade muçulmana”, afirmando: “o Islã está dentro de nós”.

Com efeito, lembrando o já dito, os grupos de muçulmanos (e por que não dizer os muçulmanos) têm dado mostras da diversidade desse complexo campo islâmico. Um exemplo são as várias tendências existentes na Europa, por vezes contraditórias, como

²¹ Quando do contato com os muçulmanos, tanto no Brasil quanto em Portugal, ficou combinado que seus nomes não seriam revelados, por questão de privacidade. Portanto, este é um nome fictício retirado de um *website* que continha “nomes islâmicos masculinos e femininos”, não importando os seus significados, veracidade e idoneidade da fonte.

pontua Dassetto (2007): Islã de procedências diversas (árabe, turca, paquistanesa, dentre outras), tradição mística, Islã político, Islã pietista, Islã reformista, que reinterpreta os textos, combinando a tradição com valores pós-modernos. Há ainda as minorias radicais, que vitimizam não somente a sociedade, mas os próprios muçulmanos, tornados vítimas dos terrorismos e dos radicalismos devido à imagem negativa que passa a ser imputada a todos, indistintamente. Portanto, embora ainda existam imagens homogeneizantes dos muçulmanos, o Islã não pode ser visto como monolítico. Lembrando Roy (2004a), que pensa na ocidentalização e modernização do Islã, os dois campos por mim pesquisados deram mostras dessa ocidentalização, fazendo jus à previsão do mesmo autor de que os projetos islâmicos contemporâneos têm se tornado cada vez mais desconectados de um território particular, de uma cultura específica, colocando o Islã num contexto global, de uma *ummah* (comunidade global de fé) desterritorializada, devido à individualização e à falha na tentativa de criação de um Estado islâmico. Portanto, um Islã adaptável a qualquer país e cultura. Um Islã permeado pela cultura, pela linguagem, pela inter-relação local. E mais, por práticas religiosas e culturais, tradição e modernidade duplamente articuladas em *double bind*, convivendo num país majoritariamente cristão, como é o caso do Brasil e de Portugal, campos da minha investigação.

Referências

BASTOS, Susana Pereira; BASTOS, José Gabriel Pereira. **Filhos diferentes de deuses diferentes**. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas (ACIME) 2006.

BORGES, Lucimar Antonia. **Religião e vocação para o comércio**: elementos para a constituição da identidade de imigrantes muçulmanos em Goiás. 2004. 199f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

CARDEIRA DA SILVA, Maria. O sentido dos árabes no nosso sentido: Dos estudos sobre árabes e sobre muçulmanos em Portugal. **Análise Social**, Lisboa, v. 34, n. 173, p. 781-806, 2005.

CARDEIRA DA SILVA. O Islão Plástico. Transformações da intimidade em contexto popular marroquino. **Etnográfica**, Lisboa, v. 1, n. 1, p. 57-72, 1997.

CASTRO, Cristina Maria. **A construção de identidades muçulmanas no Brasil**: Um

estudo das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás. 2007. 242f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

CHAGAS, Gisele Fonseca. **Conhecimento, identidade e poder na comunidade sunita do Rio de Janeiro**. 2006. 154f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói.

DASSETTO, Felice. **There is pluralism in Islam in Europe**. Entrevista a Paco Soto, Junho de 2007. Disponível em: <http://www.uoc.edu/portal/english/la_universitat/sala_de_prensa/entrevistes/2007/dassetto.html Press room>. Acesso em: 10 abr. 2010.

FARAH, Paulo Daniel. Alicerces, recifes e acepipes. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, Ano 4, n. 46, p. 28-30, julho 2009.

FEATHERSTONE, Mike. A globalização da complexidade. Pós-modernismo e cultura de consumo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 11, n. 32, p. 105-124, 1996.

FERREIRA, Francirosy Campos B. **Entre arabescos, luas e tâmaras: performances islâmicas em São Paulo**. 2007. 372f.. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade São Paulo, São Paulo.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, **O Peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Lisboa: Gradiva, 2005.

HOOD, R.W.J.; SPILKA, B. et al. **The Psychology of Religion**. Londres: The Gilford Press, 1996.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. 2. ed.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

MAPRIL, José Manuel Fraga G. **A “Modernidade” do Sacrifício Qurban, lugares e circuitos transnacionais entre bangladeshis em Lisboa**. 2008. 379f. Tese (Doutorado) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, Lisboa.

MARQUES, Vera Lúcia M. Conversão ao Islão no Brasil: Diferenças étnicas e a construção das novas identidades. Dossier Islam nas lusofonias. **Revista Lusotopie**, Leiden-Boston (Brill Academic Publishers), v. 14, n. 1, p. 289-303, 2007.

MARQUES, Vera Lúcia M. **Conversão ao Islam: o olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição**. 2000. 181f.. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

MONTENEGRO, Silvia Maria. **Dilemas Identitários do Islão no Brasil**: a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro. 2000. 334f.. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

PACE, Enzo. **Sociologia do Islã**: Fenômenos religiosos e lógicas sociais. Petrópolis: Vozes, 2005.

RAMADAN, Tariq. **Western Muslims and the Future of Islam**. New York: Oxford University Press, 2004.

RAMOS, Vlademir Lúcio. **Conversão ao Islão**: uma análise sociológica da assimilação do ethos religioso na sociedade muçulmana sunita em São Bernardo do Campo na região do grande ABC. 2003. 198f.. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo.

REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil**: A história do Levante dos Malês em 1835. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

ROY, Olivier. **Globalized Islam: the search for a new ummah**. New York: Columbia University Press, 2004.

ROY, Olivier. Globalized Islam – Interview with Olivier Roy. **Religioscope**, Fribourg, Interviews. 08 nov. 2004a. Disponível em:
<http://www.religion.info/english/interviews/article_117.shtml>. Acesso em 10 abr. 2010.

SIMMEL, Georg Digressions sur l'étranger. In: GRAFMEYER, Yves; JOSEPH, Isaac (Dir.). **L'école de Chicago**: naissance de l'écologie urbaine. Paris: Aubier, 1984.

TIESLER, Nina Clara. Muçulmanos na Margem: a Nova Presença Islâmica em Portugal. **Sociologia, Problemas e Práticas**, Lisboa, n. 34, p. 117-144, 2000.

TIESLER, Nina Clara. Novidades no terreno: muçulmanos na Europa e o caso português. **Análise Social**, Lisboa, v. 34, n. 173, p. 827-849, 2005.

TRUZZI, Oswaldo Mário Serra. **Patrícios Sírios e Libaneses em São Paulo**. São Paulo: Ed. Hucitec, 1997.

TRUZZI, Oswaldo Mário Serra. Verde, amarelo, azul e mouro. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, Ano 4, n. 46, p. 18-21, jul. 2009.

VAKIL, AbdoolKarim. Do *Outro* ao Diverso: Islão e Muçulmanos em Portugal: história, discursos, identidades. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, Lisboa, Ano 3, n. 5/6, p. 283-312, 2004.

VALDIGEM, Catarina. Usos da Telenovela Brasileira 'O Clone' em Portugal: Fragmentos da Construção da Identidade. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA

COMUNICAÇÃO, 28, 2005, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: UERJ, 2005.
Disponível em <<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2005/resumos/R1913-1.pdf>>.
Acesso em: 10 abr. 2010.

VELHO, Otávio. Choque de Civilizações, satanização do outro e chances de um diálogo universal – Segunda Exposição. In: FRIDMAN, Luis Carlos (Org.). **Política e Cultura – Século XXI**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

WOHLRAB-SAHR, Monika. Simbolizando a distância: Conversão ao Islã na Alemanha e nos Estados Unidos. **Rever - Revista de Estudos da Religião**. São Paulo, n. 2, p. 1-17, 2002.